

Udo Wolter

Frantz Fanon – Antikolonialismus und Postkolonialismus

Vortrag, gehalten 30.11.2002 in Bochum

Einleitung

Frantz Fanon, dessen Tod sich am 6. Dezember letzten Jahres zum vierzigsten mal gejährt hat, wurde durch seine Schriften wie auch seine Biographie zuallererst ein Symbol des revolutionären Kampfes der »Verdammten dieser Erde« gegen koloniale und imperialistische Unterdrückung schlechthin. Die durch den Titel seines Hauptwerkes sprichwörtlich gewordene Bedeutung Fanons für den revolutionären Befreiungskampf der »Dritten Welt« führte, nicht nur in der deutschen Linken vor allem nach '68, zu einer ikonenhaften und selektiv auf die Legitimation des bewaffneten Kampfes gerichteten Fanon-Rezeption. Diese beschränkte sich wesentlich auf das erste Kapitel seines Hauptwerkes unter der Überschrift »Von der Gewalt« und das von Jean-Paul Sartre verfasste Vorwort zu den »Verdammten dieser Erde«. Dessen moralisch rigorose Zuspitzung von Fanons Thesen dürfte unwillentlich die ebenso falsche wie platte Lesart Fanons als Gebrauchsanweisung für den bewaffneten Befreiungskampf begünstigt haben. Dazu trug sein Ruf als Kündler des gewaltsamen Aufbegehrens der unterdrückten Massen in den drei Kontinenten ebenso bei wie sicher auch sein früher Tod. Das Bild Fanons fügte sich nur allzu gut in den Mythos des »live fast and die young«, und die Popularität seines Namens stand in eher umgekehrtem Verhältnis zum Wissen über den wirklichen Gehalt seiner Theorie. Seit Ende der 80er Jahre schien seine Theorie in der radikalen Linken dann zusammen mit dem Niedergang der nationalen Befreiungsbewegungen und des klassischen Antiimperialismus etwas in Vergessenheit zu geraten. Nur antiimperialistische Rest-Zusammenhänge zückten ihr Fanon-Ticket weiterhin gewohnheitsmäßig, wenn sie sich mit unliebsamer linker Kritik an ihren revolutionsromantischen Projektionen auf nationale Befreiungsbewegungen und sogenannte »kämpfende Völker« im »Trikont« konfrontiert sahen. Vor zehn Jahren stellte Detlev Claussen daher resigniert fest, »vergessen wurde jedoch der Begründungszusammenhang von Fanons theoretischer Arbeit, und das kritische Potential seiner antikolonialen Revolutionstheorie blieb unentdeckt.«¹

Dieser relative Stillstand in der Diskussion um Fanons Werk sollte mit dem Aufkommen von »Postcolonial Critique« und "Cultural Studies" als neuer Theorieströmung an den anglo-amerikanischen Universitäten wieder enden. Um diesen Hintergrund zu verstehen, möchte ich kurz ein paar einführende Bemerkungen zu diesem Theoriestrang machen:

Postkoloniale Theorie (»postcolonial Critique«) lässt sich herkunftsmäßig dem Bereich des an den anglo-amerikanischen Akademien entwickelten Projektes der Cultural Studies zuordnen, in der sie inzwischen einen zentralen Platz einnimmt. Hintergrund der Entwicklung des postkolonialen Paradigmas ist der für alle Post-Diskurse kennzeichnende »linguistic turn«, der eine Verschiebung von der Analyse ökonomischer und materieller Prozesse zu sprachlich-diskursiven und kulturellen Hervorbringungen von 'Wirklichkeit' markiert. Literatur- und Textanalyse gerät dabei gegenüber der politischen Ökonomie stärker ins Zentrum der analytischen Aufmerksamkeit. Statt der politisch-ökonomisch vermittelten materiellen Bedingungen, unter denen die Individuen gesellschaftlich existieren, rückten Zusammenhänge von Wissen und Macht in den Mittelpunkt des Interesses, sowie Hegemoniebestrebungen, die sich unter anderem durch die Festschreibung von ethnischen und

¹ Claussen 1991.

Geschlechtsidentitäten durchsetzen.²

In den Cultural Studies wird kritisch an die Marx-Interpretation Althusser's sowie an Gramscis' Konzept kultureller Hegemonie und seiner Kategorie des ›Subalternen‹ für die gesellschaftlich marginalisierten und ausgegrenzten Gruppen angeknüpft. Diese Theorien werden mit Hilfe einer vor allem an Lacan orientierten Psychoanalyse und den sprach- bzw. diskursanalytischen Verfahren von Foucault und Derrida gegen den Strich gelesen, wobei vor allem der von Derrida entwickelte Begriff der 'Dekonstruktion' zentrale Bedeutung für fast alle postkolonialen TheoretikerInnen hat - namentlich für führende Köpfe wie Homi Bhabha, Gayatri C. Spivak und Stuart Hall.

Edward Said gilt mit seiner berühmten Studie »Orientalismus« von 1979 als einer der wichtigsten Auslöser der gesamten postkolonialen Diskussion: Durch die dort thematisierte Wirkungsmacht von Diskursen über den Orient als imaginäres Anderes des Westens lenkte Said die Aufmerksamkeit darauf, wie solche diskursive Konstruktionen eines inferioren ›Anderen‹ soziale Realitäten strukturieren. Die von Said einseitig dem Westen zugeschriebene Macht, den Orient durch die alles durchdringende Einschreibung der orientalistischen Imagination stillzustellen und so mittels kultureller Diskurse seinem imperialen Machtanspruch zu unterwerfen, wurde innerhalb der poststrukturalistischen Diskussion seiner Thesen allerdings kritisiert. Said wurde u.a. von Homi Bhabha vorgeworfen, mit seinem in »Orientalismus« entwickelten Schema den alten antiimperialistischen Täter-Opfer-Dualismus zu reproduzieren (evtl. Verweis auf Fanon-Rezeption u. Ideologiekritik). Mit dem im Postkolonialismus unter dem Begriff Hybridität prominent gewordenen Konzept von Vermischung und Mehrdeutigkeit wird dem eine grundsätzliche Ambivalenz des kolonialen Diskurses entgegengesetzt versucht, welche die Bedingungen antikolonialen Widerstandes zwangsläufig mitproduziert, statt eine absolute Macht auf die Kolonisierten auszuüben.³

Von marxistischen Kritikern wird dem dekonstruktivistisch oder diskurstheoretisch orientierten Postkolonialismus außer der Vernachlässigung materialer sozialer Verhältnisse vor allem vorgeworfen, der postkoloniale Diskurs blende damit auch die Grundlagen seiner eigenen Konstituierung und Verbreitung im akademischen Milieu aus.⁴ Durch das Kapitalverhältnis selbst hindurch ist im historischen Prozess die manichäische Kolonialwelt Fanons abgearbeitet worden zugunsten der flexiblen und fragmentierten Produktions- und Herrschaftsverhältnisse des globalisierten, postfordistischen Kapitalismus. Die noch für den Fordismus charakteristischen festen und national gebundenen Identitätskonstruktionen lösen sich dabei, vor allem in den neuen globalen Mittel- und Oberschichten, in genau die buntscheckigen und dynamisch-"hybriden" Subjektpositionen auf, die sich im Postkolonialismus selbst als widerständig feiern. Postkolonialität und Hybridität wird aus dieser Perspektive vor allem zu einem Projekt kultureller Eliten, das nicht zufällig im wesentlichen von migrantischen Intellektuellen ausgeht, die an den westlichen Akademien angekommen sind.⁵ Unter den Bedingungen und krisenhaften Verlaufsformen des gegenwärtigen globalen Kapitalverwertungszusammenhangs greifen gleichzeitig authentizistische Identitätsangebote der ausgrenzenden und wahnhaften Art um sich - mit mörderischen Folgen in Form ethnisch oder religiös motivierter Gemetzel. Um dies gesellschaftskritisch angemessen zu reflektieren, wäre allerdings der Rückgriff auf einen systematischen Begriff vom Zusammenhang zwischen den identitären Projektionen in den Köpfen der Subjekte und ihren materiellen Konstitutionsbedingungen in der politisch-

2Küster 1998, S. 185.

3vgl. Loomba, 1998, S.48f, 178; Grimm, 1997, S. 52; Mongia, 1996, S. 10; Prasad 1992, S. 80.

4Vgl. Dirlik 1996, S. 296, der dies mit am schärfsten formuliert: "Die Komplizenschaft des Postkolonialen mit der Hegemonie liegt in der Ablenkung der Aufmerksamkeit durch den Postkolonialismus von gegenwärtigen Problemen sozialer, politischer und kultureller Herrschaft, sowie in der Vernebelung seiner eigenen Beziehung zu dem, was doch eine Bedingung seiner Heraufkunft ist, nämlich ein globaler Kapitalismus, der, wie fragmentiert in seiner Erscheinung er auch immer sei, doch als das strukturierende Prinzip globaler Beziehungen wirkt."

5Dies ist der zentrale Kritikpunkt u.a. bei Ahmad 1996, Dirlik 1996, Friedman 1997.

ökonomischen Sphäre notwendig, was aber poststrukturalistische Theoriebildung in der Regel als totalisierend ablehnt.

Die antikoloniale Befreiungstheorie von Frantz Fanon steht als immer wieder zitierter Referenzpunkt gewissermaßen im Zentrum dieser ganzen Auseinandersetzungen.

Die zunehmende Rezeption des Postkolonialismus durch Teile der deutschen Linken führte nun auf dem Umweg über die angloamerikanische Akademie auch hierzulande in den letzten Jahren zu einem beträchtlichen Fanon-Revival und ist auch ein zentraler Bezugspunkt meines Buches. Die Idee, so etwas zu versuchen, kam aber nicht aus einer nur theoretischen oder etwa akademischen Beschäftigung. Sie entstand eher, als ich mich vor einigen Jahren im Zusammenhang eigener internationalistischer Aktivitäten mit revolutionsromantischen und ethnisch-nationalen Mystifikationen der Kurdistan-Solibewegung kritisch auseinanderzusetzen begann. Dabei stieß ich immer wieder auf Verweise auf Frantz Fanons Klassiker »Die Verdammten dieser Erde« als eine Art Letztbegründung für das Festhalten an einem kruden Antiimperialismus der Machart »gutes kämpfendes Volk gegen das imperialistische Übel«. Der so geweckte Eindruck der Notwendigkeit einer Neu-Reflektion der Fanonschen Befreiungstheorie verband sich dann mit einem kritischen Interesse an der zunehmenden Rezeption postkolonialer Theorie in Teilen der radikalen Restlinken.

Angesichts des in den letzten Jahren zu verzeichnenden Fanon-Booms in den »Postcolonial Studies« lautete dabei meine Ausgangsfrage: wieso wird eigentlich ein Theoretiker, der gemeinhin als Klassiker der antikolonialen Revolutionstheorie der 60er Jahre gilt, heute auch und gerade von denjenigen in Anspruch genommen, welche bipolare Entgegensetzungen - Kolonialherr/Kolonisierter, Westen/Rest, Zivilisation/Wildheit, männlich/weiblich etc. - ebenso wie Festschreibungen ethnischer und nationaler Identitäten dekonstruktivistisch auflösen wollen, und fließende, »hybride« Subjektivitäten als Grundlage neuer kultureller und politischer Formen widerständigen Handelns verstehen.⁶ Deren eher marxistisch argumentierende KritikerInnen wehren sich teilweise vehement gegen diese Aneignung und Akademisierung Fanons für die »Post«-Diskurse in den »Cultural Studies« und wollen sein revolutionäres Projekt nationaler Befreiung vor der Dekonstruktion retten bzw. neu bestimmen. Wie konnte Fanon also zu einem Begründer des klassischen Antikolonialismus der nationalen Befreiungsbewegungen sowie eines anti-begründungslogischen (anti-foundationalist) Postkolonialismus zugleich werden? Daraus ergibt sich die Frage nach den in Fanons Werk wirksamen theoretischen Kategorien, die eine solch schillernde Rezeptionsgeschichte ermöglicht haben.

Dazu ist zunächst zu sagen, dass Fanons Werk eine äußerst eklektische Mischung aus Philosophie, Psychoanalyse, Soziologie, politischer Theorie und autobiographischen wie fiktionalen Elementen ist. Bei den Auseinandersetzungen um die »richtige« Fanon-Rezeption zwischen den poststrukturalistisch argumentierenden VertreterInnen der »postcolonial Critique« und ihren marxistischen KritikerInnen wird von letzteren des öfteren der »psychologisierende« oder »kleinbürgerliche« Fanon des Buches »Schwarze Haut, weiße Masken« als Fanon der Poststrukturalisten gegen den »revolutionären« Fanon der »Verdammten dieser Erde« als Ikone der marxistischen Antiimperialisten ausgespielt. Im Gegensatz zu solchen Aufspaltungen lässt sich m.E. in Fanons Werk durchaus Kohärenz und eine stringente Umsetzung seiner bereits früh entwickelten Grundannahmen nachweisen.

Als wichtigster Strang verbindet alle Teile von Fanons Werk das emphatische Verlangen nach einem emanzipatorisch-universellen Subjekt der Befreiung, welches ebenso die psychischen Wunden der Kolonisierung zu heilen in der Lage ist wie es geschichtlich handlungsmächtig werden kann. Ich versuche daher die Analyse von Fanons Werk immer wieder um die bei ihm durchgängig zentrale

⁶Vgl. zur postkolonialen Diskussion um Hybridität als widerständiges Handlungspotential z.B. Pritsch 2001; Wolter 2000a; Küster 1998; Grimm 1997.

Kategorie der Subjektivität zu gruppieren. Davon ausgehend sind die Konsequenzen zu zeigen, die sich aus Fanons hegelianisch an der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft sowie an Sartres Existentialismus orientierten Übertragung dieser subjektiven Perspektive auf die Ebene kollektiver Identitäten und kollektiven politischen Handelns ergeben. Damit ist natürlich auch von mir bereits eine Positionierung gegen diejenigen poststrukturalistischen Lesarten vorgegeben, welche Fanon gewissermaßen minus Hegelsche Dialektik und seinen existentialistischen Humanismus lesen zu können glauben.⁷ Dass ich beiden hauptsächlich kursierenden Fanon-Interpretationen kritisch gegenüberstehe, soll allerdings nicht darauf hinauslaufen, nun fein säuberlich die jeweiligen Minus- und Pluspunkte aufzulisten, um daraus dann nach Art einer Bilanzsumme den »korrekten« Fanon gewinnen zu können.

Ich versuche eher, sowohl die Befreiungstheorie von Fanon selbst als auch ihre widerstreitenden Interpretationen der postkolonialen Debatte aus einer gemeinsamen, erkenntniskritischen Perspektive zu lesen, die den Gesamtzusammenhang kapitalistischer Warenvergesellschaftung einbezieht.

Am Ende der „Verdamnten dieser Erde“ verbindet Fanon die Forderung nach einer Abwendung von Europa damit, dessen »einst vertretenen großartigen Lehren«, denen der Aufklärung nämlich, zugleich jedoch Rechnung zu tragen. Dieser Versuch von Fanons emanzipatorischer Vision, Europa mit Hilfe von dessen eigenen universellen Werten und Begriffen aus der Aufklärungsphilosophie zu entkommen, ist auch mit den Gründen des Scheiterns seiner Vorstellungen von einer umfassenden Dekolonisierung verbunden.

Biographisches:

An das Ende dieser Einführung stelle ich noch einige biographische Anmerkungen zu Fanon, die vielleicht die weitere Diskussion seiner Theorie erleichtern.⁸ Von den heutigen postkolonialen Fanon-Interpreten wird gerne auf seinen »hybriden« Familienhintergrund aus Nachkommen in die Karibik verschleppter Sklaven ebenso wie indischen und europäischen Vorfahren verwiesen. Wenn es auch etwas fragwürdig erscheinen mag, Fanons Herkunft in Zusammenhang mit seiner Theorie zu bringen, seine Biografie stellt ihn tatsächlich in mancherlei Hinsicht an die Grenze zwischen den Welten, die er vor allem als manichäisch entgegengesetzte analysieren sollte: Schwarz und Weiß, Kolonisatoren und Kolonisierte. Wenn die Rede auf Fanon kommt, scheint so oft sein Leben und seine Person schon die halbe Erklärung für seine Wirkung zu sein: Der in der Karibik aufgewachsene und in Frankreich ausgebildete Psychiater, der sich schließlich ganz dem algerischen Befreiungskampf und der antikolonialen Revolution in Afrika verschrieb. Als Sohn einer für »schwarze« Verhältnisse relativ wohlhabenden und auf Assimilierung orientierten Familie lernte Fanon auf Martinique die rassistische Hierarchie einer kolonialen Gesellschaft kennen, in der Hautfarbe und gesellschaftlicher Status direkt miteinander verknüpft waren und seine Mutter ihn bei Unartigkeiten schimpfte, sich nicht »wie ein Neger zu benehmen«. Der kleine Fanon, dem auch in der Schule die Geschichte Martiniques als Teil der französischen Geschichte und ihrer Werte vermittelt wurden, lernte sich so zunächst als weiß und französisch zu fühlen. "Nichts zu machen, ich bin ein Weißer. Und unbewußt mißtraue ich allem, was schwarz in mir ist, also der Totalität meines Seins," (SHWM, S. 134) schrieb Fanon darüber später in den autobiographischen Passagen seines Buches "Schwarze Haut, weiße Masken". Er lernte aber in seiner Jugend auch die Annahme des eigenen Schwarzseins als Identität durch seinen Lehrer und späteren Freund Aimé Césaire kennen, dessen identitätspolitische Négritude-Konzept er dann in

⁷So etwa Homi Bhabha und Robert Young; vgl. dazu auch Lazarus 1999 und Loomba 1998, S. 147.

⁸Die hier verwendeten biographischen Angaben finden sich in Geismar, 1970; Perinbam, 1982; Gordon et al., 1996, Alessandrini; 1999; Hansen/Schulz 2000; Cherki 2001.

seinen eigenen Schriften allerdings scharf kritisieren sollte. Als Martinique ab 1940 unter das Regime der mit den Nazis kollaborierenden Vichy-Regierung kam, floh der gerade achtzehnjährige Fanon nach Dominica, um freiwillig mit der französischen Armee zur Verteidigung der humanistischen Werte der französischen Zivilisation in den Krieg gegen die deutsche nationalsozialistische Barbarei zu ziehen. Fanon stellte diese Erlebnisse selbst an den Anfang all seines kämpferischen Engagements wie auch seiner Ablehnung eines ethnozentrischen schwarzen Nationalismus, als er knapp zehn Jahre später in seinem ersten Buch schrieb: "Was soll dieses Gerede von einem schwarzen Volk, einer Negernationalität? Ich bin Franzose. [...] Als Menschen [...] in Frankreich eingefallen sind, um es zu knechten, da wies mich mein Stand als Franzose darauf hin, daß mein Platz nicht neben dem Problem, sondern mitten in dem Problem war." (SHWM, S. 143) In der Armee des "freien Frankreich" lernte er allerdings auch den Rassismus in deren Reihen kennen, bei einem kurzen Zwischenaufenthalt in Nordafrika das Kolonialherrengebaren der "freien Franzosen" gegenüber der dortigen Bevölkerung. Nach einer kurzen Rückkehr nach Martinique, wo er die Schule abschloss und sich im Wahlkampf seines Freundes Césaire engagierte, der sich als kommunistischer Kandidat für die französische Nationalversammlung aufstellen ließ, ging Fanon wieder nach Frankreich um zu studieren. Während seines Medizinstudiums in Lyon war er mit dem Rassismus in der europäischen Metropole konfrontiert, welcher ihn aus genau der Kultur ausschloss, der er sich in ihren universellen humanistischen Idealen verbunden fühlte. Nach Beendigung seines Studiums führte ihn seine Arbeit als Psychiater nach Algerien, wo er für eine Zeitlang die psychiatrische Klinik in Blida-Joinville leitete. In Algerien verschwisterte sich Fanon dann mit der Sache des algerischen Widerstandes und der algerischen Kultur, auch hier nahm er seinen Platz "mitten in dem Problem ein". Er schloss sich der FLN an und nutzte die Möglichkeiten seines Hospitals zur Unterstützung von deren Kämpfern, was ihm schließlich die Verweisung von seinem Posten und aus dem Land eintrug, der er aber durch eine eigene brieflich an den Generalgouverneur gerichtete Bitte um Demissionierung zuvorkam. Diese war gleichzeitig eine schneidende moralische Anklage des französischen Kolonialismus: »Der Status Algeriens? Eine systematische Entmenschlichung, [...] eine Gesellschaft, [...] die durch eine andere ersetzt werden muß«, heißt es darin. In der Folge arbeitete Fanon ganz für die FLN, zunächst an einem Hospital in Tunesien und später als deren diplomatischer Repräsentant auf internationalen Tagungen. Gleichzeitig arbeitete er für die FLN-Zeitung *El Moudjahid* und schrieb weitere Bücher. 1960 erfährt er schließlich, dass eine anhaltende Schwächung seines Gesundheitszustandes auf Leukämie zurückzuführen ist. Das ihm noch verbleibende Lebensjahr füllt er mit einer weiteren, geradezu selbstmörderischen Anspannung seiner Aktivitäten. So schreibt er "Die Verdammten dieser Erde" in einer letzten Kraftanstrengung buchstäblich mit dem Tod im Nacken zuende - er sollte gerade noch die Auslieferung der ersten Exemplare erleben. Nach einer ersten Behandlung in Moskau wurde er, der sich zunächst einer Behandlung in den von ihm als neokoloniales »Monstrum« bezeichneten USA verweigert hatte, Ende 1961 in ein spezialisiertes Washingtoner Krankenhaus eingeliefert. Zu spät allerdings für eine wirkungsvolle Behandlung mit den dortigen Möglichkeiten. Frantz Fanon wurde nach seinem Tod gemäß seinem eigenen Wunsch nach Algerien überführt und dort mit militärischen Ehren in einem bereits befreiten Teil des Landes beigesetzt.

Auch in der FLN und der von ihm mit einer großen und oft auch unkritisch simplifizierenden Empathie betrachteten »algerischen Kultur« war Fanon nie ganz heimisch geworden, nicht zuletzt weil er mit seinem »französischen« intellektuellen Hintergrund auch dort als »Europäischer Einmischer« wahrgenommen wurde, wie Henry Louis Gates es ausdrückt.⁹ Fanon hat dies während seiner Arbeit in Tunesien selbst zu spüren bekommen, als er einer antisemitisch unterlegten Intrige ausgesetzt war. Ein mit ihm verfeindeter leitender Arzt am Hospital ließ hinter seinem Rücken ein Dossier über Fanon

9 Gates, 1991, S. 468.

anfertigen, in dem er als Agent Israels beschuldigt wurde. Als "Beweise" mussten seine an Sartres "Betrachtungen zur Judenfrage" angelehnten Ausführungen zum Antisemitismus in "Schwarze Haut, weiße Masken" sowie seine Freundschaft mit einigen jüdischen Ärzten am Hospital erhalten. Alice Cherki schreibt in ihrer Fanon-Biographie über den Hintergrund dieser Geschichte, dass Fanon vom Antisemitismus einiger seiner moslemischen Kollegen angewidert war und seine knappe Freizeit am liebsten in der kosmopolitischen Szene von Tunis verbrachte. Cherki weist darauf hin, dass sich Fanon dem „arabisch-islamischen Diskurs einer bestimmten Tendenz innerhalb der FLN“ immer verweigerte, aber all diese Vorgänge ebenso wie die damit verbundenen Machtkämpfe und Liquidierungen innerhalb der FLN aus Loyalität nie öffentlich kritisierte.¹⁰ Eine bittere Ironie der Geschichte ist es, dass Fanon mit seiner im großartigen Kapitel über die "Mißgeschicke des nationalen Bewusstseins" der "Verdammten dieser Erde" dennoch formulierten Kritik an nationalistischen Parolen wie der von der »Arabisierung der Kader« sogar das Schicksal seines eigenen Werkes in Algerien antizipierte. Nur drei Jahre nach seinem Tod wurde der große Theoretiker der algerischen Revolution im Zuge der von der FLN eingeschlagenen Arabisierungspolitik öffentlich zum nicht-arabischen Fremden erklärt, dessen Denken für die neue algerische Gesellschaft keinen Wert besitze.

Ich möchte nun einen kurzen Abriss einiger wichtigen Punkte in Fanons Befreiungstheorie und ihrer postkolonialen Thematisierung versuchen.

»Schwarze Haut, weiße Masken«

In »Schwarze Haut, weiße Masken« entwickelt Fanon nicht nur die psycho-soziale und -sexuelle Dynamik des Rassismus, sondern auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen seines dialektischen Modells antikolonialer Befreiung. Dabei kommt er zu bis heute faszinierenden Erkenntnissen über die wechselseitigen Zuschreibungen in den konstituierenden Prozessen des abendländischen Subjektes und seiner kolonisierten und rassistierten Anderen. Die Attraktivität dieses Buches für eine poststrukturalistische Lesart ergibt sich nicht nur durch die psychoanalytische Perspektive dieses Buches, sondern vor allem aufgrund der wichtigsten Kategorien, über die Fanon die identifizierenden Prozesse von Dominanz und Rassifizierung dort analysiert hat: Sprache, Sehen und Begehren, Körperlichkeit und Sexualität. Dies antizipiert den Poststrukturalismus auf eine erstaunliche Weise, wie Stuart Hall zutreffend bemerkt.¹¹

Zentral für diese Identifizierungsprozesse sind wechselseitige Zuschreibungspraxen von »Eigenem« und »Fremdem«. Sie werden für Fanon auch auf Seiten der Kolonisierten erst durch die von der kolonialen Eroberung gesetzten Bedingungen überhaupt zur Möglichkeit der Selbstbeschreibung: »Ein Madegasse ist kein Madegasse: er lebt sein ›Madegassentum‹ absolut. Wenn er Madegasse ist, so deshalb, weil der Weiße kommt« (S.72, Hervorhebung im Original.) schreibt Fanon. In dieser erstaunlichen Formulierung scheint bei Fanon die materialistische Erkenntnis durch, dass die koloniale Expansion des in Europa entstandenen kapitalistischen Vergesellschaftungsprinzips die von dieser Expansion Betroffenen in eine unwiderrufbar neue Situation gesetzt hat. Sie wurden durch die Aufklärung in die europäische Moderne nicht nur aus einer objektivierenden Herrschaftsperspektive als deren Anderes eingeschrieben, sondern auch auf Seiten der Indigenen entstand dadurch überhaupt erst die Voraussetzung für eine Vorstellung von Identität im uns geläufigen Sinn.

Fanon entfaltet aus dem historisch geschärften Bewusstsein um diesen widersprüchlichen Prozess heraus im vieldiskutierten Mittelteil von »Schwarze Haut, weiße Masken« die komplexe Dialektik der »erlebten Erfahrung des Schwarzen« (so der Titel des Kapitels). Diese nimmt ihren Ausgangspunkt von

¹⁰Vgl. Cherki 2001, S. 150ff.

¹¹Hall 1996, S. 16.

Sartres Analyse der Selbstobjektivierung durch den Blick des Anderen aus »Das Sein und das Nichts«.12

Fanons Beschreibung des weißen Blickes ist ein entscheidender Topos für die Fanon-Diskussion im Rahmen der Cultural Studies. Es ist dieser Blick, der den Rassifizierten auf sein phantasmisiertes Bild fixiert, »so wie man ein Präparat mit Farbstoff fixiert«. Unter diesem Blick »stößt der Farbige auf Schwierigkeiten bei der Ausbildung seines Körperschemas.« (S. 80)., es macht »einem epidermischen Rassenschema Platz.« Es geht unter diesen Voraussetzungen für den Schwarzen »nicht mehr um eine Erkenntnis meines Körpers in der dritten Person (wie bei Hegel, d.A.), sondern in der dreifachen Person, [...] verantwortlich für meinen Körper, [...] meine Rasse, meine Vorfahren« (S. 81). Fanon behauptet daher, dass für den Rassisierten die Hegelsche Ontologie des Selbstbewusstseins unrealisierbar sei.

Das Resultat ist ein Minderwertigkeitskomplex, in dem für Fanon psychologische und sozioökonomische Aspekte zusammentreffen: »Wenn es einen Minderwertigkeitskomplex gibt, so infolge eines doppelten Prozesses: - zunächst eines ökonomischen, - sodann durch Verinnerlichung oder besser Epidermisierung dieser Minderwertigkeit« (S. 10). In diese »Epidermisierung« sind die gesamten historischen Erfahrungen von Kolonisation und Sklaverei eingeschrieben. Stuart Hall gerät über den poststrukturalistischen Sound dieser Formulierung ganz aus dem Häuschen - »A wonderful word, epidermalisation: literally, the inscription of race on the skin«. Er hebt die Bedeutung der Fanonschen Analyse des rassistischen Blicks für die postkoloniale Fanon-Diskussion hervor:

»Eine andere tiefe Quelle der gegenwärtigen Anziehungskraft von Schwarze Haut, Weiße Masken besteht in der Assoziation, die dort hergestellt wird zwischen dem Rassismus und dem, was man inzwischen als scopis drive bezeichnen würde - die Erotisierung des Genießens durch das Sehen und der primäre Platz, der in Fanons Text dem "Blick" vom Platz des "Anderen" eingeräumt wird.«13

Hinter dem durch den weißen Blick entstandenen Körperschema, als Hervorbringung einer Körperpolitik im Foucault'schen Sinn, steht für Fanon also ein »historisch-rassistisches Schema«, das konstruiert ist »durch den anderen, den Weißen, der mich aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hatte« (S. 80 f.).

Fanon und Lacan

Fanon arbeitet die Entwicklung der entfremdeten schwarzen Selbstwahrnehmung vor allem auch psychoanalytisch mit Hilfe von Lacans Spiegelungstheorem heraus. Dies wird natürlich von an Lacan orientierten Poststrukturalisten wie Homi Bhabha stark gemacht. Interessant ist, wie Fanon diesen Lacanschen Einfluss in sein eigenes Befreiungskonzept verarbeitet hat und wie dieser wiederum in der heutigen postkolonialen Fanon-Debatte repräsentiert und damit (um-)bewertet wird.

Für Lacan markiert das Spiegelstadium jenen Punkt in der frühkindlichen Psycho-Sexualentwicklung, an dem das Kleinkind das erste mal sein Spiegelbild wahrnimmt. Entscheidend ist dabei, dass am Urprung des »Ich«-Subjektes das Bild eines Anderen steht, als welches das Spiegelbild zunächst wahrgenommen wird bevor es als das Bild des eigenen Körpers erkannt wird, die Einheit des »Ich« ist illusorisch und das Subjekt somit von Anfang an ein unabänderlich Dezentriertes. Damit wird diese gespaltene Selbst-(V)erkennung des Subjekt-Bewusstseins bei Lacan zu einer anthropologischen Konstante von überhistorischer Gültigkeit. Genau davon kann aber bei Fanons Adaption des Lacanschen Spiegelstadiums keine Rede sein. Er re-historisiert es sofort wieder und bindet es an die kolonial-rassistische Konstellation der Vergesellschaftung zurück:

12Sartre, 1962, S, 338 ff.

13Hall 1996, S. 16.

Für Fanon »besteht kein Zweifel (...), daß der wahre andere des Weißen der Schwarze ist und bleibt. Und umgekehrt. Nur wird beim Weißen der andere auf der Ebene des Körperbildes wahrgenommen, absolut als das Nicht-Ich, d.h. das Nichtidentifizierbare, Nichtassimilierbare. Beim Schwarzen sahen wir, daß die historischen und ökonomischen Realitäten im Spiel sind« (SHWM, S. 178, Fn. 26). Für den Schwarzen bedeutet die imaginäre Identifikation, dass er »sein Negersein verkennt«. Der individualpsychologische Rahmen Lacans wird also von Fanon wieder mit der historisch vom Kolonialismus geschaffenen gesellschaftlichen Situation verbunden.

Genau das macht aber Homi Bhabha sozusagen wieder rückgängig und unterschiebt Fanon wieder die originär Lacansche Position »zweigeteilter Identitäten, die nach einer Art narzisstischer Spiegelung des Einen im Anderen funktionieren«¹⁴. Das problematische daran ist nicht Bhabhas Kritik an einem totalisierenden Identitätsdenken, wohl aber die mit seinem dekonstruktivistischen Ansatz einhergehende psychologische Anthropologisierung von Ambivalenz.

Stuart Hall hat sehr schön die politischen Folgen dieses Unterschiedes der Lacan-Interpretation zwischen Fanon und Bhabha herausgearbeitet:

«Bhabhas Text - das Akzeptieren einer Politik der Subversion die mit der Ambivalenz lebt, ohne diese aufzuheben zu versuchen - ist die politische Konsequenz einer Lacanianischen theoretischen Position. Wohingegen Fanons theoretische Position - dass diese Radikalisierung des "Spiegelstadiums" eine "pathologische" Bedingung ist, die dem schwarzen Subjekt vom Kolonialismus aufgezwungen wurde - die politische Frage in sich eingeschrieben hat, **wie diese Entfremdung zu beenden ist**. Fanon kann, politisch verstanden, nicht "mit dieser Ambivalenz leben", weil es die Ambivalenz ist, die ihn umbringt!«¹⁵ Die Konsequenz aus dieser Unmöglichkeit Fanons, Ambivalenz als auf Dauer gestellte Subjektcondition zu akzeptieren, ist ein »tiefer Hunger nach Humanismus« (Bhabha), der ihn auf der Suche nach einem universellen politischen Subjekt der Befreiung umtreibt.

Wie gelangt Fanon in "schwarze Haut, weiße Masken" zu seinem Subjekt der Befreiung?

Die für die postkoloniale Fanon-Diskussion zentrale Frage nach der Art der in Fanons Werk wirksamen Gegenstrategie, ob es sich dabei nur um ein einfaches Umdrehen der identifizierenden Zuschreibungen handelte, ergibt ein extrem widersprüchliches Bild. Wir haben zunächst den Strang in der Entwicklung des antikolonialen Subjekts der Befreiung in »Schwarze Haut, weiße Masken«, welcher gegen die Annahme einer essentialistischen Identitätspolitik im Namen des Besonderen durch Fanon spricht. Hier lehnt Fanon eine identitätspolitische Aufwertung des Schwarzseins durch Umkehrung der rassistischen Fremdzuschreibung als regressiv ab, wie sie etwa im Konzept der Négritude vertreten wird.

Er schreibt in einem von den postkolonialen Fanon-Interpreten auch sehr häufig angeführten Zitat:

»Wenn ich entdecke, daß es im 15.Jahrhundert eine Negerzivilisation gegeben hat, verleiht mir das noch lange kein Patent auf Menschlichkeit. [...] Ihre Entfremdung aufheben werden diejenigen Neger und Weiße, die sich geweigert haben, sich in den substantialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen. [...] Auf keinen Fall darf ich aus der Vergangenheit der Völker meiner Hautfarbe meine ursprüngliche Berufung herleiten. [...] Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße.« (S. 160ff)

Fanon fordert deshalb, die Befangenheit »im narzisstischen Drama, jeder in seine Besonderheit eingeschlossen« (S. 36) zu überwinden und »durch die menschliche Besonderheit hindurch das Allgemeine anzustreben« (S.139), die universelle menschliche Subjektivität.

Fanon geht aber keineswegs so geradewegs auf seinen humanistischen Universalismus zu, wie dies eben vielleicht erschienen ist. Er hat vielmehr schon in »Schwarze Haut, weiße Masken« bereits die

14Bhabha 1994., S. 120.

15Hall, a.a.O., S. 27, Hervorhebung im Original.

Notwendigkeit des Durchganges durch eine spezifische historisch-kulturelle Identität auch als ein Hindurch-Müssen behauptet, was in seinen späteren Schriften bei seiner Begründung des nationalen Befreiungskampfes noch deutlicher hervorgetreten ist.

Und damit kommt in augenfälligem Widerspruch zu dem von Fanon emphatisch behaupteten Universalismus doch wieder ein partikularer Essenzialismus ins Spiel. Dies wird auf geradezu dramatische Weise daran offenbar, wie Fanon die eben zitierte universalistische Perspektive aus dem Schlussteil von »Schwarze Haut, weiße Masken« in schmerzhafter Auseinandersetzung mit Sartres »Schwarzem Orpheus« gewonnen hat. Dort hat Sartre die identitätspolitische Négritude als »antirassistischen Rassismus« bezeichnet, als bloße »Vorstufe eines dialektischen Fortschrittes«, die als »negative(s) Moment die Synthese oder die Verwirklichung des Menschlichen in einer rassenlosen Gesellschaft vorbereiten will.«¹⁶ Dies hat Fanon zunächst geradezu mit Empörung als Ausdruck eines westlichen Universalismus angegriffen, der souverän über die Situation der Kolonisierten und Rassisierten hinweggeht. »Jean-Paul Sartre hat vergessen, daß der Neger anders an seinem Körper leidet als der Weiße« (S. 100)¹⁷, wirft er Sartre vor und verteidigt zunächst die Négritude : »Ich bin keine Potentialität von irgend etwas, ich bin voll und ganz das, was ich bin. Ich brauche das Universelle nicht zu suchen. [...] Mein Negerbewußtsein gibt sich nicht als Mangel. Es ist« (S. 98). Nur als tragische Notwendigkeit konnte er die Sartresche Dialektik schließlich im selben Absatz anerkennen: »Die Dialektik, welche die Notwendigkeit an den Stützpunkt meiner Freiheit stellt, vertreibt mich aus mir selbst. Sie durchbricht meine unüberlegte Stellung.«

Und nur unter diesem Signum eines traumatischen Verlustes war er bereit, die Négritude zu verwerfen und seine universalistische Perspektive zu formulieren. Stuart Hall hat darauf hingewiesen, dass Fanons komplexes Verhältnis zu Sartres universalistischem Humanismus eng verbunden ist mit seinen »unresolved (unaufgelösten) oscillations« im Verhältnis zum Nationalismus. Beides durchzieht auch tatsächlich Fanons gesamtes späteres Werk.

Die problematischste Seite der widersprüchlichen Subjektkonstituierung in „Schwarze Haut, weiße Masken“ besteht sicher in Fanons Blick auf Geschlechterverhältnisse. »Aber er nutzt die Analogien zwischen Rasse und Geschlecht nicht, um weibliche Subjektivität zu refigurieren: Sowohl schwarze wie weiße Frauen verbleiben in seiner Darstellung das Terrain, auf dem Männer sich bewegen und ihre Schlachten untereinander darstellen,« schreibt die indische Literaturwissenschaftlerin Ania Loomba über Fanon.¹⁸ Diese These lässt sich in Fanons Werk allerdings belegen. Kommen bei Fanon Frauen als Subjekte ins Spiel, so erscheinen sie vor allem durch das männliche Begehren strukturiert.

Äußerst umstritten ist in der feministisch-postkolonialen Debatte vor allem Fanons Kritik an dem autobiographischen Roman »Je suis Martiniquaise« der wie Fanon aus Martinique kommenden Schriftstellerin Mayotte Capécia. Fanon wirft ihr vor, »von einer Art des Heils zu träumen, die darin besteht, sich magisch weiß zu machen« und durch die Verbindung mit einem Weißen über die daraus entstehende Nachkommenschaft, durch »Laktifizierung« die »Rasse weiß zu machen« - also eine Art Identitäts-Verrat.

Die Analyse des durch den Rassismus neurotisch verformten Begehrens korrespondiert bei Fanon durch die Geschlechterperspektive auf eine, vorsichtig ausgedrückt, hochproblematische Weise mit seiner Analyse des Zusammenhangs von rassistischen Zuschreibung und unterdrückten

16 Sartre zitiert nach SHWM, S. 96 f.

17 Bezeichnend ist, wie Fanon hier in einer Fussnote zugleich nochmals die Differenz zu Sartres phänomenologischer Ontologie klarmacht und gleichzeitig seine Adaption der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik vorbereitet: »Auch wenn Sartres Studien über die Existenz des anderen richtig bleiben (insofern ja Das Sein und das Nichts entfremdetes Bewußtsein beschreibt), so erweist sich doch ihre Anwendung auf ein Negerbewußtsein als falsch. Weil der Weiße nicht nur der andere ist, sondern der - reale oder imaginäre - Herr!« S. 175, Fn 22.

18Loomba 1998, S. 162.

Triebwünschen. »Indem der Weiße seine Absichten auf den Neger projiziert, verhält er sich, ›als ob‹ der Neger sie wirklich hätte. [...] Wer Vergewaltigung sagt, sagt Neger« (S. 117). Gleichzeitig unterstellt er aber weißen Frauen die negrophobe Angst vor der »Vergewaltigung durch einen Neger« als durch die kindliche Sexualentwicklung bedingte Vergewaltigungsphantasie, in der die »Erfüllung [...] eines geheimen Wunsches« zum Ausdruck käme.

Auch in Fanons ebenfalls immer wieder vermerkter Homophobie ist diese Verbindung zwischen der Subjektkonstitution und der Konstruktion kollektiver Identität als einer Form androzentrischer Sexualpolitik präsent. So entwickelt Fanon die merkwürdige Idee, dass er »auf Martinique keine manifeste Päderastie feststellen konnte.« Zwar gibt es dort offensichtlich Männer in Frauenkleidern, »aber wir sind weithin davon überzeugt, daß sie ein normales (sic!) Geschlechtsleben führen.« (S. 182, Fn 45). An anderer Stelle empört sich Fanon: »Noch nie konnte ich, ohne Ekel zu empfinden, einen Mann über einen anderen Mann sagen hören: ›Wie sinnlich er ist!‹«.

Diese geschlechter- bzw. sexualpolitische Dimension in Fanons Konstruktion von Identität hängt offenbar mit seinem Subjekt der Befreiung zusammen. Darüber lässt sich auch Fanons Hang interpretieren, Homosexualität zu einer »white man's disease« zu erklären, wie verschiedene postkoloniale KritikerInnen formulieren.¹⁹ Der aus einer Position von black-queer-politics argumentierende Kobena Mercer bringt die Nähe zwischen Fanons patriarchal-zwangsheterosexuellem Diskurs und seiner Analyse der psychosexuellen Dynamik rassistischer Zuschreibungen mit der Formierung des schwarzen Nationalismus in Verbindung und spricht von »einer großen Nähe zwischen Fanons machtvollsten Einsichten in die koloniale Psycho-Sexualität und der gewalttätigen Wiedereinschreibung homophober und misogynen Positionen, die den schlimmsten Fantasien des schwarzen nationalistischen Narrativs entsprechen«²⁰ Es entspricht für Mercer der Logik von "homosozialen Institutionen wie die revolutionäre Partei oder den Nationalstaat", dass neben Frauen vor allem Schwule ausgegrenzt und zum ›inneren Feind‹ erklärt werden.²¹

Es dürfte demnach mit der in Fanons Werk durchgängig präsenten Spannung zwischen seinem emphatisch-aufklärerischen und emanzipatorischen Universalismus und dessen befreiungstheoretischer Verankerung in einem national-kulturellen Rahmen zu tun haben, dass er eine betont androzentrische Subjektkonstituierung vornimmt.

Fanon hat offenbar nicht hinreichend reflektiert, dass auch Frauen ebenso wie »Wilde« und Rassisierte im abendländischen Diskurs seit der Aufklärung vom herrschaftlichen Bereich der Vernunft abgespalten, der Natur zugeschlagen und als Anderes verdinglicht werden. Identifizierung bedeutet daher für beide Gruppen »die Entfaltung der Gleichheit des Rechts zum Unrecht durch die Gleichen«, wie Horkheimer/Adorno in der »Dialektik der Aufklärung« schreiben.²²

Die Hegelsche Herr-Knecht-Dialektik, Fanons Begriff der antikolonialen Gewalt und die Geschichte

Als Vorlage für den Emanzipationsprozeß der Kolonisierten dient Fanon die Hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Auf sie beruft er sich bereits in "Schwarze Haut, weiße Masken", wenn er dem durch "Gleichgültigkeit oder paternalistische Neugier" kaschierten Rassismus des liberalen weißen Frankreich entgegenschleudert, er wünsche "sich einen Kampf, eine Schlägerei" (SHWM, S. 157). Denn erst der von Hegel in seiner Dialektik postulierte "Kampf auf Leben und Tod" zwischen Herr und Knecht

¹⁹Young 1996, S. 96; Mercer 1996, S. 128.

²⁰A.a.O., S. 124.

²¹Ebd., S. 125.

²²Horkheimer/Adorno 1988, S. 19. Zur feministischen Aneignung und Kritik der »Dialektik der Aufklärung« vergl. Knapp 1996.

ermöglicht nach Fanons Auffassung für das rassistierte Subjekt "die Verwandlung der subjektiven Gewißheit, die ich von meinem Wert besitze, in allgemeingültige objektive Wahrheit" (ebd., S155). Nur so kann das rassistische Herr-Knecht-Verhältnis in gegenseitige Anerkennung aufgehoben werden. In dieser Hegel-Interpretation lässt sich entgegen allen, die einen Bruch zwischen dem "frühen" Fanon von "schwarze Haut..." und dem "reifen" seiner letzten Schriften konstruieren, bereits "in embryonischer Form Fanons zukünftige Dialektik der Revolution" erkennen.²³

Die Erfahrung des brutalen Kolonialkrieges in Nordafrika ist das prägende Element für den Übergang von der hegelianischen Dialektik der Anerkennung in „Schwarze Haut, weiße Masken“ zum revolutionären Paradigma in Fanons Hauptwerk. In den "Verdammten dieser Erde" herrscht ein nacktes Gewaltverhältnis ohne jede Möglichkeit gegenseitiger Anerkennung, wo dem Kolonisierten "der Gendarm und der Soldat, ohne jede Vermittlung, [...] mit Gewehrkolbenschlägen und Napalmbomben raten, sich nicht zu rühren." (VdE, S. 32)

Diese Situation bringt Fanon dazu, die Gewalt der antikolonialen Revolution als Arbeit zu definieren, die auf analoge Weise, wie die Arbeit des Knechtes zur Emanzipation gegenüber dem Herrn führt, auch die Selbstbefreiung des kolonisierten Subjektes vermittelt: "Arbeit heißt, am Tod des Kolonialherren zu arbeiten." Fanon weist nachdrücklich auf diese Vermittlungsleistung der Gewalt hin: »Die Gewalt, heißt das, wird als ideale Vermittlung verstanden. Der kolonisierte Mensch befreit sich in der Gewalt und durch sie. Diese Praxis klärt den Handelnden auf, weil sie ihm Mittel und Weg zeigt« (VdE, S. 72). Dies ist der emanzipatorische Kern von Fanons Gewaltbegriff, der gegen alle Vorwürfe festzuhalten ist, er habe die Gewalt um ihrer selbst willen verherrlicht und einem organisch-vitalistischen Gewaltbegriff gehuldigt. Dieser Vorwurf wurde beispielsweise von Hannah Arendt gegen Fanon erhoben.

Es ist aber eben genau dieser Vermittlungsbegriff, durch den sich doch auch eine Mystifizierung der Gewalt bei Fanon vollzieht. Denn dadurch, dass Fanon den Vermittlungscharakter der kolonialen Gewalt nicht im Verhältnis zur kapitalistischen Wertvergesellschaftung im Weltmaßstab begreift, sondern sie als Vermittlung eines »manichäischen« und auf personalisierter Ebene verstandenen Herrschaftsverhältnisses zwischen Kolonisator und Kolonisiertem sieht, das durch die Katharsis der revolutionären Gegen-Gewalt von den Kolonisierten aufgehoben werden kann, verfehlt er den abstrakten Charakter der kolonialen Gewalt als Durchsetzung verallgemeinerter kapitalistischer Verhältnisse. Er läuft damit auf ähnliche Weise in die Falle eines fetischistischen Verständnisses der Gewalt, wie der traditionelle Marxismus mit seinem Begriff der Emanzipation stiftenden Arbeit, der ebenfalls deren Charakter als untrennbarer Bestandteil des warenproduzierenden Wertverhältnisses fetischistisch verkennen musste. Und so kommt es, dass sich gerade auch über den Gewaltbegriff die Anschlussfähigkeit von Fanons Befreiungstheorie an den traditionellen marxistischen Antiimperialismus herstellte.

Die Anbindung des Fanonschen antikolonialen Befreiungsmodells an traditionslinke Vorstellungen wurde noch erleichtert durch die spezifisch voluntaristische Form von Subjektivität, die er in seine modifizierte Herr-Knecht-Dialektik im Revolutionsmodell der »Verdammten dieser Erde« einsetzt. Fanon stand vor dem Problem, in seiner antikolonialen Befreiungstheorie auf hegelianischer Grundlage ein handlungsmächtiges Subjekt der Geschichte einsetzen zu können, das aber gleichzeitig frei sein musste von den Fesseln der Geschichte, in der es bisher nur als Objekt Platz hatte. Es ist daher kein Zufall, dass Fanon auf den existentialistischen Subjektbegriff Sartres zurückgreift, um die Selbstbefreiung des antikolonialen Subjektes durch die »Arbeit« der revolutionären Praxis wirkungsvoll in Szene setzen zu können. Sartre reagierte mit seinem Konzept nämlich auf die staatsautoritäre und bürokratische Verkrustung des Arbeiterbewegungsmarxismus im Realsozialismus, indem er, so

²³Turner, 1996, S. 146; vgl. zu den in diesem Abschnitt diskutierten Aspekten der Transformation der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik durch Fanon auch Hall, 1996, S. 28f.

formulierte es Adorno, »alles auf das Moment abgestellt (hat), das von der herrschenden Praxis nicht mehr geduldet wird, nach der Sprache der Philosophie die Spontaneität.« Damit aber, so Adorno weiter, »organisierte sich Sartres Philosophie in ihrer wirksamsten Phase nach der alten idealistischen Kategorie der freien Tathandlung des Subjektes.«²⁴ Die Spontaneität des revolutionär handelnden Subjektes verbürgt in genau diesem Sinne auch bei Fanon die Emanzipation des kolonialisierten »Dings« zum »an und für sich« seienden Subjekt, dem befreiten Menschen. Damit aber gerät er in eine Falle, deren Konsequenz Adorno mit der ihm eigenen Unbarmherzigkeit ausgesprochen hat: »Das absolute Subjekt kommt aus seinen Verstrickungen nicht heraus: die Fesseln, die es zerreißen möchte, die der Herrschaft, sind eins mit dem Prinzip absoluter Subjektivität.« Auch das existentialistische Subjekt bei Sartre bleibt für Adorno daher »an den Felsen seiner Vergangenheit festgeschmiedet.«²⁵ Adorno zielt hier genau auf die Verstrickung des Aufklärungssubjekts, die ich vorher bereits an der Geschlechterproblematik in Fanons Befreiungstheorie aufzuzeigen versucht habe.

Auch in Edward Saids postkolonialistischer Interpretation steht Fanons Rezeption von Hegels Herr-Knecht-Dialektik geradezu prototypisch für die tragische Verstrickung von Imperium und Widerstand. Er beschreibt dies als Strategie, »den Ort neu zu vermessen, und dann zu besetzen, der für Unterwerfung reserviert ist, ihn selbstbewußt zu besetzen, indem man dafür auf eben dem Territorium kämpft, das ehemals von einem Bewußtsein okkupiert war, das die Subordination eines dazu außersehenen minderen Anderen betrieb. Folglich: Wiedereinschreibung. Die Ironie ist, daß Hegels Dialektik die von Hegel ist: er war als erster dort, so wie die marxistische Dialektik von Subjekt und Objekt da war, bevor der Fanon der Verdammten dieser Erde sie zur Erklärung des Kampfes zwischen Kolonialherren und Kolonisierten benutzte.«²⁶ Die Ironie bei Said wiederum, so ließe sich ergänzen, ist allerdings die, dass es bei dieser von ihm als »Teil der Tragödie des Widerstandes« identifizierten Nötigung zur Übernahme bzw. Zurückgewinnung nicht einfach nur um »Formen (geht) [...] die von der Kultur des Imperialismus entwickelt oder zumindest beeinflußt oder infiltriert waren« (288). Diese Kultur des Imperialismus ist selbst durch genau die warenförmige abstrakte Vergesellschaftung vermittelt, der sie gewaltsam zur weltweiten Durchsetzung verhalf. Daraus resultiert die tragische Dialektik der Ungleichzeitigkeit, dass Widerstand immer nur unter dieser buchstäblichen Voraus-Setzung sich als "moderne" (nationale, ethnische usw.) Identität artikulieren konnte.

Eine auf den ersten Blick radikalere Strategie bezüglich der Frage nach der Geschichtsgebundenheit von Fanons Befreiungssubjekt verfolgt Homi Bhabha: »Fanons Verlangen nach der Anerkennung der sich durch ›negierendes Tun‹ manifestierenden kulturellen Präsenz stimmt mit meinem Aufbrechen der Zeitbarriere einer kulturell zusammenhängenden ›Gegenwart‹ überein.«²⁷ Es dürfte aber nach der bisherigen Darstellung klar sein, dass Fanon mit »negierendem Tun« etwas handfest anderes als »kulturelle Präsenz« gemeint hat. Bhabha bezieht die Fanonsche "Neuschaffung des Selbst" statt auf dessen klar definiertes Befreiungssubjekt auf eine »Grenz-Gemeinschaft der Migranten«. Er versucht in seinen Essays über Fanon immer wieder, den Moment der antikolonialen Umwälzung, wie Fanon ihn gedacht hat, mit Walter Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen zu parallelisieren. Bhabha nimmt Benjamins Thesen vom Ausnahmezustand als Regel für die Unterdrückten und von der revolutionären Möglichkeit einer das Kontinuum der Geschichte aufsprengenden, „messianischen“ Jetztzeit auf (Bhabha spricht von „disjunktiver Zeit“), um sein Konzept eines hybriden „dritten Raumes“ zu begründen. Die im alltäglichen Ausnahmezustand der Unterdrückten entwickelte Ethik würde nach

24Adorno 1982, S. 59.

25Ebd., S. 60f.

26Said 1994, S. 287, Hervorhebung im Original, etwas anders akzentuiert, aber mit durchaus ähnlichem Ergebnis schreibt auch M. Azar: »no matter what the slave does, he is bound to reproduce the very order of things and identities he attempts to destroy. [...] The odious structure, embodied by the master, remains« (kursiv i. Orig.), Azar 1999, S. 23.

27Bhabha 1997b, S.134.

Bhabha Transzendenz im Sinn einer aufhebenden höheren Einheit vermeiden; sie weise gerade dadurch weiter im Sinne alltäglicher Subversion auch in der postkolonialen Zivilgesellschaft. Aber ebenso rätselhaft, wie Bhabhas dekonstruktivistische Prosa oft daherkommt, bleibt seine Behauptung einer Übereinstimmung zwischen den Geschichtsbegriffen von Fanon und Benjamin. Während die revolutionäre Klasse als Subjekt der Befreiung bei Benjamin (hier immer noch das Proletariat) verzweifelt die rasende Katastrophenmaschine des Fortschritts aufhalten möchte, um aus der als Herrschaftszusammenhang konstituierten Geschichte hinauszuspringen, will das antikoloniale revolutionäre Subjekt bei Fanon mit einem gewaltigen voluntaristisch-existentialen Anlauf über den katarthischen Bruch der antikolonialen Revolution hinweg in die Geschichte hineinspringen, um im Handgemenge der freien Tathandlung neuen Fortschritt zu begründen.

Bei Bhabha ergibt sich außerdem der für mich kaum von der Hand zu weisende Eindruck, dass er dabei gleichzeitig beiden den Stachel radikaler Gesellschaftskritik zieht. Die berechtigte Kritik am hegelianischen Aufhebungsdenken der Linken führt bei Bhabha nämlich dazu, dass er nicht nur den sowohl bei Fanon wie bei Benjamin deutlich vernehmbaren Ruf zur Revolution kupiert. Da er gleichzeitig mit der »Aufhebung« auch jeden kritischen Begriff von Totalität über Bord geworfen hat, kann er sowohl den Benjaminschen Ausnahmezustand als auch die Fanonsche Befreiungsemphase in jene ethisch begründete Strategie von »machtaneignendem Handeln (agency of empowerment)« überführen, die sich bestens in den gängigen Zivilgesellschaftsdiskurs einpassen lässt, wie er uns etwa im sozialwissenschaftlichen Umfeld der rotgrünen Regierung hierzulande oder der britischen »New Labour«-Partei begegnet.

Was Fanon bei seiner Transformation des spontanen und subjektiven »erschaffe ich mich selbst« aus »Schwarze Haut, weiße Masken« in die revolutionäre Befreiungsemphase der »Verdammten dieser Erde« im Auge hat, ist jedenfalls nicht Bhabhas hybride »Grenz-Gemeinschaft der Migranten«, sondern die nationale Gemeinschaft der StaatsbürgerInnen.

Fanons Volk und die nationale Kultur

Fanon versucht also, sein ursprünglich subjektives Befreiungsmodell, das er in nuce bereits in »Schwarze Haut, weiße Masken« entwickelt hatte, auf der Ebene des Nationalstaates als wirkliche Unabhängigkeit gegen eine bloß formale Unabhängigkeit durchsetzungsfähig zu machen, indem er auf die Begriffe des Volkes und der Kultur rekurriert. Gerade diese beiden Begriffe oszillieren bei Fanon so schillernd zwischen einem dynamischen und einem essenzialistischen Pol, dass sie sowohl Anknüpfungspunkte für krudeste Antiimperialisten als auch für die elaboriertesten Dekonstruktivisten der postcolonial Critique bieten.

Das liegt einfach daran, dass Fanon hier auf der Ebene kollektiver Identitäten eine ähnlich widersprüchliche Bewegung vollzieht, wie ich sie vorher auf eher psychologischer Ebene in „Schwarze Haut, weiße Masken“ dargestellt habe. Er versucht auch hier, durch das Besondere der nationalen Kultur zum Allgemeinen, einem umfassenden Humanismus, vorzudringen. Dazu gibt es eine Ausführung, die Edward Said nicht müde wird, immer wieder und wieder für seine poststrukturalistische Lesart Fanons zu zitieren: »Wenn der Nationalismus nicht erklärt, bereichert und vertieft wird, wenn er sich nicht sehr rasch in politisches und soziales Bewußtsein, in Humanismus verwandelt, dann führt er in eine Sackgasse« (S. 174).²⁸ Fanon wollte also die Nation vor dem Nationalismus retten, und dazu brachte er die nationale Kultur in Anschlag.

Was das „Volk“ betrifft, repräsentieren wie in anderen zeitgenössischen Drittwelt-Befreiungstheorien die bäuerlichen Massen den wichtigsten Träger der Befreiung. Fanon legt außerdem einen besonderen

28Vgl. Said 1994, S. 312, 358, 363; 1997, S. 88.

Akzent auf die aus der vom Kolonialismus vertriebenen ländlichen Bevölkerungen hervorgegangenen deklassierten städtischen Massen, während er das embryonale Proletariat in den kolonialen Industrieenklaven als privilegiert und an die Interessen der Kolonialmacht gebunden betrachtet.

Die bäuerliche Landbevölkerung bezeichnet Fanon daher auch schon mal ganz essentialistisch und mystifizierend als »kohärentes Volk, das in einer Art Unbeweglichkeit dahinlebt, aber dessen moralische Werte, dessen Verbundenheit mit der Nation intakt geblieben sind« (VdE, S. 108). In dieser Mystifikation kommt die ganze Widersprüchlichkeit seines dialektischen Befreiungsmodells zum Ausdruck. Fanon sieht im Volk eine »tiefere Substanz« am Werke, die aber gleichzeitig »sich selbst mitten in einer Erneuerung befindet,« denn »wenn es einen bewaffneten oder sogar politischen Kampf gegen den unerbittlichen Kolonialismus gibt, ändert die Tradition ihre Bedeutung.« (S. 190) Hier kommt also wieder die kreative Dynamik der revolutionären Aktion ins Spiel, die eine völlige Transformation der vorkolonialen Institutionen und Werte der traditionellen Gesellschaft im und durch den Befreiungskampf bewirken soll.

Die dynamische und zugleich doch dem konkreten geschichtlichen Prozess entrobene tiefere Substanz des Volkes ist zugleich auch der Kern von Fanons Kulturbegriff. Er will die existentialistisch gefasste Fähigkeit seiner Subjekte zur freien Tathandlung in der Kultur festhalten. »Die Kultur hat niemals die Durchsichtigkeit der Sitten. Sie entzieht sich jeder Vereinfachung,« (VdE, S.190) betont er zwar deren komplexe Dynamik. Fanon hat aber nun sein bereits in »Schwarze Haut, weiße Masken« entwickeltes subjektives Emanzipationsmodell in den »Verdamnten dieser Erde« so auf den nationalen Befreiungskampf übertragen, dass er das kreative Moment des Erfindens in den Bereich der »nationalen Kultur« projiziert und dort aber zugleich wieder in einer verdinglichenden Wendung festgeklopft hat. Die labile Flüchtigkeit des spontanen Aufbegehrens sollte nämlich durch die Entwicklung »eigentümlicher Werte« (S. 81) in einer nationalen kulturellen Identität überwunden, die spontane Kreativität also positiv in eine organisierte Form unter Führung der nationalen Befreiungsorganisation aufgehoben werden. Im nationalen Befreiungskampf werden Volk und Kultur so miteinander verschweißt, und Fanon greift an diesem Punkt bezeichnenderweise wieder zu einer regelrecht biologistischen Metapher: »Sich für die nationale Kultur schlagen heißt zunächst, sich für die Befreiung der *Nation, der materiellen Stammutter* schlagen, *durch die Kultur erst möglich wird. Es gibt keinen kulturellen Kampf neben dem Kampf des Volkes*« (S. 197, Hervorhebung U.W.).

Die wichtigsten Träger der nationalen Kultur sind die revolutionären indigenen Intellektuellen, da sie der im Volk verwurzelten (Alltags-)Kultur Ausdruck verleihen können. Darin besteht wieder eine Anknüpfungspunkt zu postkolonialen Interpretationen, in der ja die »hybriden« migrantischen Intellektuellen im Mittelpunkt stehen und gleichzeitig kritisch an die hier nur grob umrissene Kulturkonzeption Fanons und seinen Begriff des Volkes angeknüpft wird.

Dazu noch ein Beispiel von Homi Bhabha, der hier wieder sein Konzept der disjunktiven, gebrochenen Zeit anbringt: "Er (Fanon) erkundet den Raum der Nation, ohne ihn unmittelbar mit der historischen Institution des Staates zu identifizieren. [...] Ich bin Fanon dafür zu Dank verpflichtet, dass er eine gewisse, ungewisse Zeit des Volkes freigelegt hat."²⁹ Bhabha zitiert Appelle Fanons, in der dieser die indigenen Intellektuellen auffordert, sich der "schwankenden Bewegung des Volkes an(zu)schließen, die es gerade (in diesem Augenblick) angefangen hat", und "den Ort einer verborgenen Gleichgewichtsstörung" aufzusuchen, in der sich das Volk befindet.³⁰ Was Bhabha hier schlicht unterschlägt, ist die Tatsache, dass Fanon gerade in dieser Passage seinen Diskurs auf die staatliche Nationenbildung ausrichtet und die antikolonialen Intellektuellen als führende Kraft auf den nationalen

²⁹Bhabha 1997c, S. 168.

³⁰Ich habe das Zitat durch die Formulierung der hier verwendeten deutschen Fanon-Ausgabe ersetzt, bei Bhabha ist es mit "dem flottierenden Augenblick, dem das Volk gerade Gestalt verleiht" übersetzt, vgl. VdE, S. 192.

Aufbau verpflichtet. Keinen Zweifel lässt Fanon am Medium dieses Kampfes: "Die Existenzbedingung der Kultur ist also die nationale Befreiung, die Wiedergeburt des Staates" (S. 207). Und damit geht auch die Festlegung der Intellektuellen auf eine eindeutige nationale Identität einher. "Andernfalls kommt es zu schwerwiegenden psychoaffektiven Verstümmelungen. Menschen ohne Ufer, ohne Grenzen, ohne Farbe, Heimatlose, Nicht-Verwurzelte, Engel," behauptet Fanon über die katastrophalen Folgen mangelnder authentischer Identität und beschreibt dabei ironischerweise genau die Hybridität, auf die im Postkolonialismus als Mittel gegen den nationalen Identitätswahn so geschworen wird.³¹

Was an diesem Beispiel deutlich wird, ist die Willkür, mit der die poststrukturalistischen Uminterpretationen und Entwendungen antikolonialer - und auch kolonialer - Texte durch postkoloniale Theoretiker wie Bhabha gelegentlich arbeiten, um in solchen Texten ihre Vorstellungen von Vermischung, Hybridität und Unreinheit bestätigt zu finden.

Daher ist m. E. einem marxistischen Kritiker wie Neil Lazarus voll zuzustimmen, wenn er Bhabhas Versuchen, Fanon in eine unaufhebbare Ambiguität und Nicht-Übereinstimmung zwischen der Nation und »der historischen Institution des Staates« einzuschreiben, entgegenhält: »In Wahrheit allerdings verpflichtet sich Fanon genau zu solch einer »einstimmigen« Sichtweise des dekolonisierten Staates, indem er unterscheidet zwischen einem bourgeoisen Nationalismus und einer anderen (von F.) herbeigewünschten hegemonialen Form nationalen Bewusstseins – einem liberationistischen, anti-imperialistischen, nationalistischem Internationalismus.« Das Problem ist allerdings, dass sich Lazarus wie die meisten marxistischen Fanon-Interpreten selbst diesem „nationalistischen Internationalismus“ affirmativ anschließt und damit das Fanonsche Oszillieren im Bezug auf die Nation nachvollzieht.³²

Das trifft aber nicht nur auf marxistische Fanon-interpretieren, sondern auch wieder auf Edward Said zu: Er schreibt: »Fanons Methode, die Wirksamkeit dieser illegalen, dieser Untergrundpartei zu zeigen, ist die, ihre Existenz als Gegen-Erzählung zu dramatisieren, als Untergrund-Erzählung, in Gang gesetzt von Flüchtlingen, Außenseitern und gejagten Intellektuellen, die aufs Land fliehen und in ihrer Arbeit und ihrer Organisation die Schwächen der offiziellen Erzählung des Nationalismus klären und diese Erzählung zugleich untergeben.«³³ Damit gibt er zwar korrekt Fanons Schilderung von der Wandlung der kolonialen Intellektuellen bei ihrem Durchgang durch die »Eingeweide des Volkes« wieder, wie Fanon es selbst einmal ausdrückt, übertreibt aber deutlich die antinationale Qualität von Fanons Beschreibung dieses Vorgangs. Das muss auch Said selbst aufgefallen sein, denn zwei Seiten später stellt er bedauernd fest: »Aus der Lektüre der Schlußseiten der *Verdammten dieser Erde* gewinnt man den Eindruck, daß Fanon, nachdem er sich der Bekämpfung von Imperialismus und orthodoxem Nationalismus durch eine Gegenerzählung von großer dekonstruktivistischer Wucht verschrieben hat, die Komplexität und identitätsfeindliche Kraft dieser Gegenerzählung nicht explizit zu machen verstanden hat.«³⁴ Lassen wir einmal das Rätsel beiseite, wo Said bei Fanon eine wirklich »identitätsfeindliche Kraft« entdeckt haben will, so fällt auf, dass Said hier wohlüberlegt von »orthodoxem Nationalismus« als Zielscheibe der Kritik redet und nicht von Nationalismus überhaupt. Mit einer grundsätzlichen und materialistischen Kritik der Nation, als staatlich organisiertem Zwangsverband zur herrschaftsförmigen Regulation der warenkapitalistischen Verhältnisse, hat Said nichts im Sinn. Deshalb begreift er die Nation auch hauptsächlich als »Erzählung«, zu deren Kritik man vor allem richtig

31 Fanon, 1981, S. 185; Stuart Hall hat das Projekt der Cultural Studies in einem Interview einmal als "Ringkampf mit Engeln" bezeichnet. Vgl. D. Bloedner, iz3w 225, S. 35.

32Lazarus 1999, S. 162, (engl.: In truth however, Fanon commits himself to precisely such a »unisonant« view of the decolonised state in distinguishing between a bourgeois nationalism and another would-be hegemonic form of national consciousness - a liberationist, anti-imperialist, nationalist internationalism)vgl. S. 190 Fn. 1 zu Lazarus' apologetischer Übernahme der Phrase vom »nationalist internationalism« als »indispensability of the national liberation struggle to the wider struggle for socialism«.

33Said 1994, S.362.

34Ebd., S.364.

zurückzuerzählen muss. Said möchte denn auch »nicht als Befürworter eines schlichten Antinationalismus missverstanden werden.«³⁵ Mit seiner Kritik an der Übernahme des westlich-hegemonialen Stils von Geschichtsschreibung und nationaler Identitätskonstruktion durch viele antikoloniale Intellektuelle zielt Said ganz im Sinne Fanons letztlich auf eine Überwindung nationaler Borniertheit in Richtung auf eine umfassende historische Befreiungsperspektive unter Beibehaltung des Bezugsrahmens der Nation.³⁶ Wie wenig Said selbst diesen Spagat manchmal durchhält, lässt sich an seinen nationalistisch-antizionistischen Ausfällen ablesen, wenn er sich neben seiner Eigenschaft als migrantischer Intellektueller auch als politischer Aktivist des palästinensischen Widerstands über Israel und die palästinensische Nationalbewegung äußert und dabei in verschwörungstheoretische und manchmal fast offen antisemitische Ansichten ableitet.³⁷

Fanons Kritik an den „Missgeschicken des nationalen Bewusstseins“

Was hat es aber nun mit Fanons Kritik an den „Missgeschicken des nationalen Bewusstseins“, wie das entsprechende Kapitel der „Verdamnten dieser Erde“ heißt, auf sich? Dort werden zunächst hellsichtig all die Fehlentwicklungen nationaler Aneignung bereits angesprochen, welche in den nachkolonialen Systemen vielerorts eingetreten sind - vom Weg in die Einparteiendiktatur und der Verselbstständigung der Befreiungsarmee zu einem neuen Militarismus über die Deformationen des Kultes um den nationalen Führer bis zu der Gefahr, dass engstirniger Nationalismus, Chauvinismus und neuer Rassismus im Bemühen um nationale Vereinheitlichung durch die Hintertür wieder hereinkommen. Daher wird dieses Kapitel vor allem aus marxistischer Perspektive immer wieder angeführt, um Fanon als Kronzeugen gegen die traurige Realität autoritärer und korrupter postkolonialer »Kompradorenregime« anzurufen.

Fanons *Kritik des reinen antikolonialen Nationalismus* ist ganz wesentlich von seiner Verachtung die einheimische (Klein-) Bourgeoisie geprägt. Sie macht er für die Deformationen der nationalen Befreiung zuallererst verantwortlich. Durch die Wahrnehmung geschäftlicher Möglichkeiten im Rahmen des Kolonialsystems konnte sie materielle Vorteile erlangen und brennt nur darauf, die Kolonialmacht zu beerben. »Nationalisierung bedeutet für sie ganz einfach die Übertragung der aus der Kolonialperiode vererbten Vorrechte auf die Autochthonen,« schreibt Fanon. Das Schicksal der indigenen Bourgeoisie besteht für ihn darin, die dekolonisierten Länder auf den auch für Fanon schon deutlich erkennbaren Pfad der *abhängigen Entwicklung* zu führen, »als Transmissionsriemen für einen Kapitalismus zu dienen, der, zur Tarnung gezwungen, sich heute mit der neokolonialen Maske schmückt« (VdE, S.130). Sie ist deshalb in Fanons Augen »keine wirkliche Bourgeoisie, nur eine kleine Kaste mit langen Zähnen, habgierig und gefräßig, die von dem Geist des Kleingewinns beherrscht wird und sich mit den Dividenden abfindet, die ihr die ehemalige Kolonialmacht sichert« (S. 149).

Es wird schon deutlich, in welche Fallstricke Fanons in Bezug auf die weitere realgeschichtliche Entwicklung der Dekolonisation durchaus brillante Analyse gerät. Fanon kritisiert die nationale Bourgeoisie nämlich vor allem für ihre Unfähigkeit, einen ordentlichen, produktiven nationalen Aufbau im Sinne ihrer europäischen Vorbilder zustande zu bringen. »Die nationale Bourgeoisie der unterentwickelten Ländern ist nicht auf Produktion, Erfindung, Aufbau und Arbeit ausgerichtet, *sie ist*

35Ebd., S. 297.

36Ebd., S. 406.

37 Besonders deutlich wird dies auch in seinen Kommentaren zum jüngsten Gewaltausbruch zwischen Israel und Palästinensern, vgl. z. B. seinen Artikel »Die Wut und ihr Recht«, FAZ vom 12.10.00. Dass Said sich Anfang Juli 2000 dazu hinreißen ließ, zwischen Schreibtisch und Hörsaal mal eben an die israelisch-libanesischen Grenze zu jetten, um den dort abziehenden Israelis auch ein paar Steine nachzuwerfen, bevor er sich vermutlich wieder einer gelehrten Abhandlung über die Rolle des migrantischen kritischen Intellektuellen zuwandte, bedarf kaum eines Kommentars.

ausschließlich an Vermittlungstätigkeiten interessiert«, schimpft Fanon gleich an mehreren Stellen und spricht ihr daher den Charakter einer »authentischen Bourgeoisie« ab (S. 128, 153, Hervorhebung U.W.). Die neokoloniale Abhängigkeit wird von ihm nur in den personalen Kategorien von Fremdherrschaft und Ausbeutungsinteressen analysiert, aber nicht als zwar gewaltsame und subordinierte, aber dennoch nicht im nationalen Rahmen einfach umkehrbare Einbeziehung in einen weltweiten und sachlich vermittelten kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhang.

Die fatalen Folgen dieser verzerrten Perspektive treten besonders dort hervor, wo Fanon die »dekadente« indigene Bourgeoisie der »Trägheit, [...] der zutiefst kosmopolitischen Bildung ihres Geistes« (S. 127) bezichtigt.

Spätestens bei diesen Geißelungen des »Kosmopolitismus« der indigenen Bourgeoisie und ihrer ständigen, anklagenden Identifizierung mit Handel und Vermittlung wird deutlich, dass auch Fanon offenbar die Übel des Kapitalismus vor allem in der Zirkulationssphäre sah und mit dem Finanzkapital identifizierte. Bei Fanon tritt hier wie bei den meisten antiimperialistischen Traditions marxisten das Problem hervor, dass ein auf die fetischistische Unterscheidung zwischen Produktiv- und Finanzkapital fixierter Antikapitalismus nicht nur die abstrakten Verhältnisse kapitalistischer Vergesellschaftung durch den Wert falsch begreift, sondern durch diese falsche Unterscheidung immer eine offene Flanke zum Antisemitismus hat. Bezeichnenderweise werden genau diese fragwürdigen Elemente in Fanons Kritik der indigenen Bourgeoisie von seinen marxistischen Interpreten nicht nur ignoriert, sondern oft sogar explizit affirmiert. So wettet Epifanio San Juan Jr., vehementer marxistischer Kritiker des postkolonialen Diskurses, in einer Suada gegen die angeblich "weltweite Hegemonie der poststrukturalistischen Ideologie" gegen "das eklektische Kosmopolitentum der Postkolonialität"³⁸. Nigel Gibson ist mit Berufung auf Fanon der Meinung, »the new huckstering (von huckster = Straßenhändler! U.W.) middlemen of the postcolonial dispensation stole Africa. (die neuen höckernden Mittelsmänner der postkolonialen Verteilung haben Afrika gestohlen)«³⁹

Dennoch ist Fanons Kritik am nationalistischen Scheitern der Dekolonisierung gerade heute aktueller denn je, wenn man sie als Kritik am negativen Umschlagen der antikolonialen Emanzipation in blanke Herrschaft liest. »Im Namen eines engstirnigen Nationalismus oder der Rasse zur Macht gekommen, tritt die Bourgeoisie trotz den formal sehr schönen, aber vollständig inhaltslosen Erklärungen, [...] die direkt aus europäischen Traktaten über Moral oder politische Philosophie stammen, den Beweis ihrer Unfähigkeit an, auch nur einen minimalen humanistischen Katechismus herrschen zu lassen,« (S. 139) schreibt Fanon. Sie greift zur politischen Form der Einheitspartei als repressivster und einfachster Lösung: »Der Staat ... zwingt sich in spektakulärer Weise auf, stellt sich zur Schau, bedrängt, mißhandelt den Bürger und zeigt ihm auf diese Weise, daß er in permanenter Gefahr ist. Die Einheitspartei ist die moderne Form der bürgerlichen Diktatur ohne Maske, ohne Schminke, skrupellos und zynisch« (S. 141). Auch die in den nationalen Befreiungsbewegungen grassierenden Führerkulte kritisiert Fanon schonungslos. Dabei benutzt er Formulierungen, die an die von Horkheimer und Adorno entwickelte These vom *racket* als Urform bürgerlicher Herrschaft erinnern. Fanon kritisiert in sarkastischen Worten »die unheilvolle Rolle des Führers« der nationalen Partei im Zusammenhang mit deren militaristischen Strukturen: »Sie rührt daher, daß die Partei in bestimmten Gebieten wie ein *gang* organisiert ist, bei dem der Härteste die Führung übernimmt. Man spricht gern von der Überlegenheit seiner Kraft, und man zögert nicht, in einem Komplizenhaften und leicht bewunderndem Ton zu sagen, er lasse seine engsten Mitarbeiter erzittern« (S. 157). Liest man heute diese Zeilen Fanons über den postkolonialen »Schmalspurfaschismus«, so könnte man meinen, er habe damals die Schreckensvision der irakischen Baath-Diktatur in der „Republik of Fear“ des Saddam Hussein beim Schreiben vor Augen

38San Juan jr., 1996, S.365, 362.

39Gibson 1999, S. 111.

gehabt.⁴⁰

In diesem Zusammenhang kritisiert Fanon auch die ethnische Aufladung des Nationalismus, die Regression der Partei zur klientelistischen »Stammesdiktatur«. Fanon vertritt eindeutig ein politisches Konzept der Staatsnation und kritisiert immer wieder aufs schärfste die Regression aufs Stammesdenken. Keineswegs gnädiger verfährt Fanon übrigens mit der religiösen Aufladung des nationalen Bewusstseins im Namen des Islam oder anderer Glaubensrichtungen. Auch dabei macht Fanon jedoch zuallererst die nationale Bourgeoisie für regressive Entwicklungen verantwortlich. Weil diese »nicht fähig war, die Gesamtheit des Volkes aufzuklären, [...] erlebt man einen Rückfall in die Stammespositionen; voller Ingrimms muß man den erstaunlichen Triumph der ethnischen Gemeinschaften mit ansehen« (S. 135). Dennoch zeigt gerade Fanon, dass eine einfache dichotome Entgegensetzung von Staatsnation und Stammesnation nicht funktioniert. Wie ich vorher gezeigt habe, ist auch Fanon genötigt, sein Nationskonzept substantialistisch und kulturalistisch aufzuladen, um ein durch die »Arbeit« der antikolonialen Gewalt in »Blut und Zorn geschaffenes Bindemittel« (S. 77) für den nationalen Aufbau zu gewinnen.

Schluss

So lässt sich am Ende dieser tour d'horizont durch Fanons widersprüchliche und vielschichtige Konstruktion einer emanzipatorisch gedachten antikolonialen nationalen Kultur festhalten: Es lässt sich in Fanons Subjekt der antikolonialen Befreiung immer wieder eine Dialektik ausmachen, die Fanons emanzipatorische Anstrengung nicht nur ihren eigenen Begriffen nach, sondern auch gewissermaßen von außen, vermittelt durch die objektivierenden Zwangsmechanismen der realgeschichtlichen Entwicklung zum heutigen globalen Kapitalismus, unterminiert hat. Das nötigt zum kritischen Blick auf die historischen und materiellen Bedingungen des Prozesses der Dekolonisation sowie auf die Kategorien, in denen Fanon diesen Prozess in eine allgemeine gesellschaftliche Befreiung überführen wollte. Die Dialektik von antikolonialer Emanzipation und ihrem Umkippen in eine ressentimentträchtige falsche Kapitalismuskritik des heutigen befreiungsnationalistischen Antimperialismus zieht sich so mitten durch Fanons Werk hindurch.

Das gilt für sein dem Denken der Aufklärung verpflichtetes existentialistisch-humanistisches Subjektkonzept ebenso wie für seinen Kulturbegriff, und erst recht für den Versuch, ein »umfassendes soziales Bewusstsein« als Aufhebung des kolonialen Manichäismus auf der Grundlage des nationalen Staates zu verwirklichen. Denn gerade Nation und Staat sind die Institutionen, in denen die warenkapitalistische Vergesellschaftung ihren Zwang auf die Individuen am realsten ausübt, sie zur realen Abstraktion im wirklichen Sinn werden lässt.

Nun ließe sich einwenden, dass solche Kritik von einer heutigen, abgeklärten und gewissermaßen aus der Vogelperspektive des Historikers unternommenen Sicht auf die Realgeschichte der Dekolonisation im gerade zu Ende gegangenen Jahrhundert leicht fällt, während Fanon »in der Geschichte« war und sie sozusagen im Handgemenge des historischen Augenblicks verändern wollte. Ein trauriges Zeichen ist es jedoch, dass uns auch die meisten Beiträge der postkolonialen Fanon-Diskussion zum Scheitern der emanzipatorischen Impulse der Dekolonisation an der Realität der Zwangsvergesellschaftung ihrer Akteure zu identischen Staatssubjekten als Ergebnis der totalen Durchsetzung kapitalistischer Verhältnisse wenig zu sagen zu haben. Während die einen diesen Tatbestand weiträumig umgehen, um in den Ambivalenzen und an den Rändern des von Fanon entworfenen Subjektes dekonstruktiv subversive Potentiale »machtaneignenden Handelns« zu entdecken, versuchen die anderen mit Klauen

⁴⁰ Vgl. von der Osten-Sacken/Fatah (Hg.), 2002, darin besonders Th. Uwer, Im Sozialismus der edlen Seelen.

und Zähnen Fanons revolutionäre Emphase zu verteidigen und merken kaum, dass sie damit auch falsche Kategorien von Kapitalismus und Imperialismus wiederkauen.

Ein Kardinalfehler der allermeisten marxistischen Positionen in der heutigen »postkolonialen« Fanon-Debatte besteht darin, dass diese, bei aller Kritik an den Fehlern von Fanons Befreiungsemphase im einzelnen, die universalistische Dimension in Fanons Befreiungstheorie durch eine positive Bewegung der *Aufhebung* zurückgewinnen wollen - und *darüber* bei der Rehabilitierung von Nation und fester Identität als emanzipatorischen Kategorien landen. Auch Bhabha und andere DekonstruktivistInnen wenden sich deshalb vor allem gegen Fanons Gedanken der »Anerkennung« im Hegelschen Sinn mit seinem transzendentalen, aufhebenden Geist« als Zeichen einer vereinheitlichenden Subjektauffassung.

Das Problem ist aber, dass in den poststrukturalistischen Fanon-Interpretationen eine Strategie der Verleugnung gegenüber der bei Fanon durchweg präsenten Kategorie der Totalität eingeschlagen wird, welche auch einer qualifizierten Kritik am affirmativen Gebrauch dieser Kategorie *auf ihrer eigenen Grundlage* den Boden entzieht. Eine solche Möglichkeit eröffnet sich dagegen m. E., wenn statt der dekonstruktivistischen auf eine Subjektkritik im Sinne der kritischen Theorie oder deren wertkritischer Reaktualisierung durch Moishe Postone zurückgegriffen wird.

Zur Verdeutlichung: Für den marxistischen Interpreten Michael Azar hat Fanon die in der manichäischen Logik enthaltene abstrakte Negation des »absoluten Gegensatzes« zwischen Kolonialherr und Kolonisiertem durch seine Hinwendung zu einem »neuen Humanismus« in eine bestimmte Negation vermittelt und so in eine »positive Negation« aufgehoben.⁴¹ Das halte ich für eine völlig korrekte Interpretation von Fanons Denken. Doch genau diese Auffassung der Negation der Negation als »positive Negation« hat Adorno in seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Systemdenken in der »Negativen Dialektik« zurecht kritisiert. »Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche *more arithmetico minus mal minus als plus verbucht.*«⁴² Mit anderen Worten: Dialektik wird so zu einem Nullsummenspiel und erliegt wiederum dem Einheitsdenken, welches Dekonstruktivisten durchaus zurecht als Grundlage der von Hegel repräsentierten Subjektauffassung kritisieren, die Identität stets durch Ausgrenzung herzustellen genötigt ist, indem sie das Nichtidentische, Inkommensurable wegschneidet oder sich subsumierend einverleibt. Nur, und hier hört eben die Gemeinsamkeit zwischen Dekonstruktion und Kritischer Theorie auch schon wieder auf, gibt Adorno deshalb den Begriff der Einheit, der dialektischen Synthesis und der Totalität nicht einfach auf, um einer Affirmation des Nichtidentischen das Wort zu reden. »Selbstreflexion der Aufklärung ist nicht deren Widerruf. (...) Noch die selbstkritische Wendung des Einheitsdenkens ist auf Begriffe, geronnene Synthesen angewiesen. (..) Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen.«⁴³ Ganz ähnlich grenzt sich Moishe Postone von Derrida ab, indem er die Kategorie der Totalität nicht wie dieser aufgeben, sondern - wie Adorno - kritisch gegen sich selbst kehren will. »Vielmehr ist Totalität hier Gegenstand der Kritik. Dieser Ansatz steht [...] Homogenität und Totalisierung kritisch gegenüber. Jedoch begründet diese Kritik Prozesse von Homogenisierung und Totalisierung aus den historisch spezifischen Formen gesellschaftlicher Verhältnisse.«⁴⁴ Postone wirft Derrida vor, »Heterogenität affirmieren« und »quasi-metaphysisch der Realität« einschreiben zu wollen und dabei »zentrale Dimensionen von Herrschaft in der modernen Welt aus(zu)klammern« - genau das wird auch dem dekonstruktivistischen

41 Azar 1999

42 Adorno 1982, S. 161.

43 Ebd., S. 160 f.

44 Postone 1998, S. 130 f.

Postkolonialismus von zahlreichen marxistischen Kritikern zurecht vorgeworfen.⁴⁵

Für die Frage einer angemessenen Lesart von Fanons Befreiungstheorie in materialistischen Kategorien ist dies auch auf die Frage nach deren Subjekt anzuwenden. Postone benennt das Kapitalverhältnis als die »eigentümliche, historisch spezifische, abstrakte Form gesellschaftlicher Verhältnisse, die (notwendigerweise) in verdinglichter Form existiert,« unter denen »das moderne Individuum gesellschaftlich durch Verhältnisse konstituiert ist, die es wiederum selbst konstituiert.«⁴⁶ Es sind diese in realitätsmächtigen Abstraktionen versteinerten Herrschaftsverhältnisse zwischen den Menschen, welche Marx zufolge die Konstitutionsbedingungen kapitalistisch vergesellschafteter Subjekte in so eigentümlich objektivierten Formen verlaufen lässt. Aber damit, und das scheint mir gerade heute das Entscheidende, ist nicht die Aufgabe der kommunistischen Hoffnung gemeint, dass die Menschen eines Tages doch noch ihre Geschicke als Subjekte einer freien und vernünftigen Vergesellschaftung ohne Zwang von Herrschaft gestalten könnten. Im Gegenteil: Es kann nur darum gehen, durch die Kritik hindurch die emanzipatorischen und herrschaftskritischen Impulse in Fanons aufklärerischer Vorstellung eines universellen Subjektes der Befreiung vor der drohenden Regression in die Barbarei völkischer und antisemitischer Identitätskollektive zu retten - und nicht die existentialistisch-humanistische Subjektkonzeption bei Fanon einfach komplett wegzuschneiden wie Homi Bhabha und andere Poststrukturalisten.

Darum geht es mir, wenn ich Fanons Theorie als eine Art Dialektik der antikolonialen Aufklärung zu lesen versuche und sie dabei gegen ihre eigenen Fallstricke subjektkritisch zuspitze. Fanons universalistischer Humanismus ist daher gleichzeitig sowohl Gegenstand der Kritik als auch das gegen alle antiimperialistischen und auch postmodernen Verkürzungen zu Verteidigende an seiner Befreiungstheorie. Poststrukturalistische Interpretationen, die diesen Aspekt bei Fanon verleugnen und jeden Bezug auf universalistische Prinzipien der Aufklärung als Zeichen eines westlichen Einheitssubjektes denunzieren, schütten daher – mindestens - das Kind mit dem Bade aus. Und das ist nicht zuletzt deshalb unhaltbar geworden, weil heute Fanons Schriften selbst von islamistischen Terroristen zur Rechtfertigung ihrer Gewalttaten bemüht werden, die wie der antisemitische Vernichtungswahn vom 11. September für die endgültige Tilgung jeder emanzipatorischen Perspektive aus dem gewaltsamen Aufbegehren gegen Kolonialismus und Imperialismus stehen.

Zur Erläuterung möchte ich ans Ende dieses Vortrages zwei Beispiele stellen. Nur um darauf hinzuweisen, wie dieses Umkippen antikolonialer Befreiung in eine anti-aufklärerische und antisemitische Ideologie der organischen Gemeinschaft, wie sie der Islamismus verkörpert, von linken Antiimperialisten auch noch affirmiert wird, sei hier noch zur Abschreckung ein Gernot Zeiler aus Wien zitiert: »Fanon könnte heute mehr denn je ein entscheidender Kompass für eine antiimperialistische Linke sein, ... Der radikale politische Islam ist in vielen Ländern, nach der Niederlage des arabischen Nationalismus 1967, dem Scheitern seiner radikal-linken Überwindung, der Integration ehemaliger Befreiungsbewegungen in das neokoloniale Weltsystem und dem Herbeibomben der Neuen Weltordnung im Irak zu einer modernen Form des antiimperialistischen und sozialen Protests geworden, der sich nicht nur gegen die westliche Dominanz richtet, sondern gerade auch gegen jene Strömungen, die ewiges Stillhalten und Abwarten proklamieren.« Zeiler beklagt sich, »besonders seit dem 11. September fürchtet die Linke sich zu beschmutzen, wenn sie für die unterdrückten Völker Partei ergreifen soll,« und begrüßt es dagegen, »dass der Kampf der Dritten Welt die „beschränkte Dimension des Nationalen“ annimmt und dabei auf den Islam als ideologische Fahne für die

45Vgl. dazu Wolter, 2000a.

46AaO., S. 132, vgl. Postone 1996, S. 186 ff., wo Postone den Gedanken einer Herrschaft der abstrakten Zeit unter Verhältnissen kapitalistischer Vergesellschaftung ausführlich und historisch aus einer spezifischen Konstellation gesellschaftlicher Beziehungen und Praktiken entfaltet, die in Europa auftrat und sich seit dem späten Mittelalter in einem kumulativen Prozess verdichtete.

Erkämpfung der nationalen Emanzipation gegen den westlichen Neokolonialismus zurückgreift.«⁴⁷

Als - bewusst nicht aus dem Kontext der Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Restlinken gewählte - Gegenposition dazu noch ein Zitat von Kenan Malik, einem weiteren Kritiker des postkolonialen Diskurses: »(Antikoloniale) Denker wie Fanon und (C.L.R.) James lehnten die Ideen des Westens nicht ab, sondern reklamierten sie für die ganze Menschheit. [...] Der Hass, der die Flugzeuge in das World Trade Center trieb, [...] besaß keine auch nur entfernt anti-imperialistischen oder fortschrittlichen Züge. Und ebenso verhält es sich mit rabiatem Anti-Amerikanismus [...]. An der amerikanischen Gesellschaft und der amerikanischen Außenpolitik ist vieles kritikwürdig. Aber dieser Anti-Amerikanismus, ob islamistischer oder westlich radikaler Prägung, hat damit nichts zu tun. Beide Strömungen sind Produkte des Scheiterns der anti-imperialistischen Bewegungen [...]. "Heute erleben wir die Erstarrung Europas", schrieb Frantz Fanon. Europa "hat alle Orientierung und alle Vernunft verloren und stürzt sich geradewegs in den Abgrund. Wir sind gut beraten, ihm umgehend auszuweichen." So warnte Fanon vor vierzig Jahren vor dem Imperialismus. Inzwischen könnte er mit diesen Worten vor dem warnen, was sich heute als Anti-Imperialismus ausgibt.«⁴⁸

Es ist, so ließe sich ergänzen, Ausdruck einer tragischen, negativen Dialektik der Dekolonisation, wenn heute für den sich »antiimperialistisch« gerierenden islamistischen Terror das gilt, was Fanon einst über die Gewalt des Kolonialismus sagte: Er »ist keine Denkmaschine, kein vernunftbegabter Körper. Er ist die Gewalt im Naturzustand und kann sich nur einer noch größeren Gewalt beugen.« (VdE, S. 51)

Dies festzustellen heißt jedoch nicht etwa, dass damit der „Krieg gegen den Terror“ der US-Regierung und ihrer Verbündeten in einer neuen, positiven dialektischen Umkehrung affirmiert werden soll. Wenn diese noch größere Gewalt heute von den Erben des Kolonialismus kommt, die durchaus nicht ein emanzipatorisches Glücksversprechen anzubieten haben, sondern eher dafür sorgen, dass die Geschichte weitergeht als "eine einzige Katastrophe, die Trümmer auf Trümmer häuft" (Walter Benjamin), macht das für Linke eine positive Parteinahme unmöglich. Gerade eine solche Perspektive macht einen Blick auf Fanon notwendig, der nicht nur die Fallstricke seiner Befreiungstheorie und des in ihr wirkenden Subjektkonzeptes kritisiert. Sondern gleichzeitig ist mit Fanons universeller emanzipatorisch-humanistischen Vision gegen seine antiimperialistischen (und auch postmodernen) Liebhaber Stellung zu beziehen. Einer solchen Fanon-Lektüre kann es auch nicht darum gehen, aus den eben im Zusammenhang des 11.9. angesprochenen Aporien einen Ausweg weisen zu wollen in Form von irgendwelchen Ratschlägen für linkes Politikmachen nach dem Motto "von Fanon lernen für einen neuen Internationalismus". Dies könnte nur die schlechte linke Tradition einer verdinglichten und ikonenhaften Fanon-Rezeption fortsetzen. Dagegen gilt es, des von Fanon bereits in »Schwarze Haut, weiße Masken« formulierten, radikal diesseitigen und erkenntnisoffenen Credos einzugedenken: "O mein Leib, Sorge dafür, daß ich immer ein Mensch bin, der fragt! « (SHWM, S. 166)

Literaturliste:

Adorno, Theodor W., 1982, Negative Dialektik, Frankfurt a.M.

Ahmad, Aijaz, 1996, The Politics of Literary Postcoloniality, in: Mongia, P. (Hg.), Contemporary

⁴⁷ http://austria.indymedia.org/display.php3?article_id=10027. Zum Autor: Bei einer Veranstaltungsankündigung zu einer Podiumsdiskussion 'Globalisierung und Nationalstaat' in der Bewegung für Soziale Befreiung (BSB) spricht er als BSB-Vertreter. Am 26. April 2002 nahmen BSB, ILS und RFL mit über 30 anderen arabischen, antiimperialistischen, antirassistischen, friedensbewegten, K-Gruppen an einer Pro Palästina Demo teil.

⁴⁸ Malik 2002, S. 14; vgl. Malik 1996 für eine Kritik des poststrukturalistischen Differenzbegriffs.

Postcolonial Theory, London/New York, S. 276 - 293.

Alessandrini, Anthony C. (Hg.), 1999, Frantz Fanon: Critical Perspectives, darin ders.: Introduction: Fanon Studies, cultural studies, cultural politics, S. 1-17.

Azar, Michael, In the name of Algeria: Frantz Fanon and the Algerian Revolution, in: Alessandrini, Anthony C. (Hg.), 1999, Frantz Fanon: Critical Perspectives, S. 21-33.

Benjamin, Walter, 1965, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M.

Bhabha, Homi K., 1996, Day by Day ...with Frantz Fanon, in: Read (Hg.), The Fact of Blackness, London 1996, S. 186-205.

Bhabha, Homi K., 1997a, Die Frage der Identität, in: Bronfen, E./Marius, B./Steffen, T. (Hg.): Hybride Kulturen - Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997, S. 97 - 122.

Bhabha, Homi K., 1997b, Verortungen der Kultur, in: Bronfen, E./Marius, B./Steffen, T. (Hg.): Hybride Kulturen - Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997, S. 123 - 148.

Bhabha, Homi K., 1997c, DissemiNation: Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation, in: Bronfen, E./Marius, B./Steffen, T. (Hg.): Hybride Kulturen - Beiträge zur angloamerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen 1997, S. 149 - 194.

Cherki, Alice, 2001, Frantz Fanon – Ein Porträt, Hamburg 2001

Claussen, Detlev, 1991, Mißgeschicke der Befreiung - Franz Fanon zur Erinnerung, in: Frankfurter Rundschau, 7.12.1991.

Dirlik, Arif, 1996, The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in: Mongia, P. (Hg.), Contemporary Postcolonial Theory, London/New York, S. 294 - 320.

Fanon, Frantz, 1969, Aspekte der algerischen Revolution, Frankfurt 1969 (im Text zitiert als AAR)

Fanon, Frantz, 1981, Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a. M. (im Text zitiert als VdE).

Fanon, Frantz, 1985, Schwarze Haut, Weiße Masken, Frankfurt a. M. (im Text zitiert als SHWM).

Fanon, Frantz, 1986, Das kolonisierte Ding wird Mensch - Ausgewählte Schriften, Leipzig 1986 (im Text zitiert als KDM)

Gates, Henry Louis Jr., 1991, Critical Fanonism, in: Critical Inquiry 17 (Spring 1991), S. 457-470.

Geismar, Peter, 1971, Fanon, New York 1971.

Gibson, Nigel, 1999, Fanon and the pitfalls of cultural studies, in: Alessandrini, Anthony C. (Hg.), 1999, Frantz Fanon: Critical Perspectives, S. 99-125.

Gordon et al, 1996: Gordon, Lewis R. / Sharpley-Whiting, T. Denean / White, Renée T. (Ed.), Fanon: a critical Reader, Oxford & Cambridge 1996.

Grimm, Sabine, 1997, Postkoloniale Kritik, in: Die Beute, 2/97, S. 48 - 61.

Hall, Stuart, 1996, The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why *Black Skin, White Masks*? in: Read (Hg.), The Fact of Blackness, London 1996, S. 12-37.

Hansen, William W. / Schulz, Brigitte H., 2000, Frantz Fanon - Kolonialer Kapitalismus und Sozialismus, in: Bergmann, Theodor / Keßler, Mario (Hrg.): Ketzler im Kommunismus - 23 biographische Essays, Hamburg, S. 328-360.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 1988, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M.

Küster, Sybille, 1998, Wessen Postmoderne? Facetten postkolonialer Kritik, in: Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.), Kurskorrekturen: Feminismus zwischen kritischer Theorie und Postmoderne, Frankfurt 1998, S. 178 - 215.

Loomba, Ania, 1998, Colonialism/Postcolonialism, London & New York 1998.

Lazarus, Neil, 1999, Disavowing decolonization: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory, in: Alessandrini, Anthony C. (Hg.), 1999, Frantz Fanon: Critical Perspectives, S. 161-194.

Malik, Kenan, 1996, Universalism and difference: race and the postmodernists, in: Race & Class, 37, 3 (1996), S. 1 - 17.

Malik, Kenan, 2002, Menschen sind potenziell gleich, Kulturen nicht - Kulturrelativisten glauben weder an gesellschaftlichen Fortschritt noch an den Menschen. In: NOVO Nr. 60, Sept./Okt. 2002, S. 12-14

Marx, Karl, 1974, Das Kapital, Bd. 1, MEW Bd. 23, Berlin 1974.

Mercer, Kobena, 1996, Decolonisation and Disappointment: Reading Fanons' Sexual Politics, in: Read (Hg.), The Fact of Blackness, London 1996, S. 114-131.

Mercer, Kobena, 1999, Busy in the ruins of wretched phantasia, in: Alessandrini, Anthony C. (Hg.), 1999, Frantz Fanon: Critical Perspectives, S. 195-218.

Perinbam, Marie, 1982, Holy Violence - The Revolutionary Thought of Frantz Fanon, Washington 1982.

Postone, Moishe, 1998 Dekonstruktion als Gesellschaftskritik: Derrida über Marx und die Neue Weltordnung, in: Krisis Nr. 21/22, 1998, S. 115-136.

Pritsch, Sylvia, 2001, Auf der Suche nach dem Third Space: Repräsentationen des Hybriden jenseits von tradierten geschlechtlichen und kulturellen Mustern? in: jour fixe-initiative berlin (Hg.), 2001, Wie wird man fremd?, Münster 2001, S. 171-206.

Said, Edward W., 1994, Kultur und Imperialismus, Frankfurt.

San Juan Jr., E., 1996, Über die Grenzen postkolonialer Theorie: Kassiber aus der »Dritten Welt«, in: Das Argument, Nr. 215/1996, S. 361 - 372.

Sartre, Jean Paul 1962, Das Sein und das Nichts, Frankfurt.

Terkessidis, Mark, 1996, Mißtraue dem Rhythmus!, in: Spex 12/1996, S. 41 - 43.

Turner, Lou, 1996, On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage, in: Gordon et al., 1996, S. 134 - 151.

Osten-Sacken, Thomas v.d. / Fatah, Aras, 2002, Saddam Husseins letztes Gefecht? Der lange Weg in den III. Golfkrieg, Hamburg.

Wolter, Udo, 2000a, Postkolonialismus. Ein neues Paradigma kritischer Gesellschaftstheorie? in: jour fixe-initiative berlin (Hg.): Theorie des Faschismus - Kritik der Gesellschaft; Münster, S. 92-128.

Wolter, Udo, 2001, Das obskure Subjekt der Begierde – Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung, Münster.

Young, Lola, 1996, Missing Persons: Fantasising Black Women in *Black Skin, White Masks*, in: Read (Hg.), *The Fact of Blackness*, London 1996, S. 86-101.

Young, Robert, 1990, *White Mythologies: Writing History and the West*, London 1990.