

# Zwischen Entzeitlichung und Historisierung

## Zur Rezeption von Frantz Fanon

Max Armin Nosbers<sup>1</sup>

### Abstract

Die vorliegende Arbeit thematisiert etablierte Lesarten von Frantz Fanons Werk und hinterfragt diese kritisch. Ausgangspunkt der Betrachtung ist die bestehende Kritik an Auffassungen von Fanon innerhalb der *postcolonial studies*, derzufolge AutorInnen, die sich in dem Feld verorten, Fanons Werk zur Bekräftigung eigener Positionen instrumentalisieren würden. Dieses Phänomen, das im Diskurs als “the appropriation of Frantz Fanon” bezeichnet wird, gehe mit einer Entkoppelung Fanons von seiner eigenen Biographie einher. Dieser Artikel formuliert einen Entwurf Fanons, welcher sich strikt an seiner Biographie orientiert und stellt diesen anderen, ahistorischen und “entzeitlichten” Deutungen Fanons gegenüber. Anhand dieses Entwurfs, welcher den Anspruch erhebt, einen singulären, historischen Fanon abzubilden, dekonstruiert der vorliegende Beitrag sowohl den Mythos von Frantz Fanon als Apologet der Gewalt als auch seine Rolle als *Postkolonialist avant la lettre*.

*The paper at hand critically reflects on popular readings of anti-colonialist author Frantz Fanon, emphasizing the reception of his work in the field of postcolonial studies. »Postcolonial« notions on Fanon have been criticized for allegedly appropriating Fanon as a tool to substantiate their own theory, thus alienating him from aspects crucial to his very own life. By casting a concept of*

---

<sup>1</sup> Max Armin Nosbers, Universität Wien. Kontakt: max.nosbers@chello.at

*Fanon closely tied to his biography, this study aims to deconstruct both the myth of Frantz Fanon as an apologist of violence as well as his portrait as a pioneer of »postcolonial thinking«. By doing so, this inquiry shapes a singular Fanon, being subject only to his own history.*

Frantz Fanon hat mit *Peau noire, masques blancs* (Schwarze Haut, weiße Masken, 1952) und *Les damnés de la terre* (Die Verdammten dieser Erde, 1961) zwei programmatische Werke der antikolonialen Theorie verfasst. Der Einfluss der beiden Schriften verschaffte Fanon den Status eines Vordenkers verschiedener geistiger Strömungen, welche die kritische Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus als Leitmotiv gemein haben. Zu diesen Denkschulen zählen neben marxistischen Ansätzen im Rahmen des *third worldism*, welche in den 1960er und 70er Jahren dominant waren, seit den 1980er Jahren in erster Linie die *postcolonial studies*. Darüber hinaus hat sich ein Kanon an biografischer Literatur zu Fanon entwickelt, in welchem politik-, literatur- und geschichtswissenschaftliche AutorInnen vertreten sind (vgl. Alessandrini 1999: 4-5).

Seit den 1990er Jahren wird die einflussreiche Rolle Fanons in der marxistischen und postkolonialistischen Theoriebildung vermehrt kontrovers diskutiert. Insbesondere HistorikerInnen, aber auch einige literaturwissenschaftlichen AutorInnen kritisieren die vorherrschenden Lesarten seines Werks teils heftig. Im Zentrum der Kritik steht dabei der Vorwurf, marxistische AutorInnen und besonders InterpretInnen der *postcolonial studies* würden versuchen, Fanons Werk von dessen Autor als historischer Figur zu entkoppeln, um essentielle Positionen aus der eigenen Disziplin zu untermauern. Diese Entwicklung wird seit Mitte der 1990er entlang des Begriffs »appropriation« – im Sinne von Vereinnahmung – diskutiert (vgl. Alessandrini 1999: 1, Lee 2015: 187-189). Diese Bezeichnung geht auf einen Artikel des Politikwissenschaftlers Cedric Robinson zurück, welcher das Phänomen 1993 unter dem Titel „The appropriation of Frantz Fanon“ als einer der ersten analysiert hat. Der Literaturwissenschaftler Neil Lazarus bietet einen guten Überblick zur problematischen Dynamik in den marxistischen und postkolonialistischen Auffassungen Fanons: „Both appropriate Fanon for their own historically specific projects; both construct him in the image of their own ideological concerns.“ (Lazarus 2011: 166-167)

Grundsätzlich besteht in der Rezeption Frantz Fanons außerdem über weite Strecken die Problematik einer Missachtung biografischer Hintergründe sowie weiter gefasst des historischen Kontextes, in welchem Fanons Leben und sein Werk verankert sind (vgl. Lee 2015: 13-14, Schicho o.J.). Besonders schwerwiegend erweist sich in diesem Zusammenhang die Bewertung seines Verhältnisses zu humanistischen Positionen auf der einen Seite, sowie zur Gewalt als Mittel des antikolonialen Widerstands auf der anderen Seite. David Macey, ein britischer Geschichtswissenschaftler sowie Autor einer der renommiertesten Biografien Frantz Fanons (vgl. Shringarpure 2015: 118, Lazarus 2011: 18, 162), warnt angesichts dessen vor gravierenden Verfehlungen in der Rezeption:

The danger is that Fanon will be absorbed into accounts of 'the colonial experience' that are so generalized as to obscure both the specific features of his work and the trajectory of his life. [...] they construct a Fanon who exists outside time and space and in a purely textual dimension. (Macey 2012 [2000]: 27)

Die von Macey treffend beschriebene Konstruktion eines ahistorischen Fanons bezeichne ich hier als »Entzeitlichung«. Gegenstand meiner Untersuchung ist die Frage, wie sich die Entzeitlichung Fanons äußert, wieso sie stattfindet und warum sie ein elementares Problem darstellt. Ich argumentiere, dass die Auseinandersetzung mit Fanons Werk aus geschichtswissenschaftlicher Sicht eine betont kontextualisierte Lesart *verlangt*. Daraus ergeben sich zwei Analysestränge, welche in der Thematisierung der marxistischen Lesart im Rahmen des *third worldism* einerseits, sowie der Interpretation Fanons in den *postcolonial studies* andererseits bestehen. Den Schwerpunkt lege ich dabei auf Fanons Rolle in den *postcolonial studies*. Um dem »historischen Fanon« nahezukommen, der nicht zugunsten einer »entzeitlichten Maske« verhüllt wird, ist es wichtig, die zentralen Kontexte im Leben Frantz Fanons in Erinnerung zu bringen – nicht nur die Spannung zwischen den karibischen Erfahrungen in Martinique und jenen in der kolonialen Metropole, sondern auch die algerische Situation – und miteinander zu verknüpfen (vgl. dazu auch Schicho o.J.). Dies geschieht in den drei „Bezugsrahmen“ überschriebenen Abschnitten. Dieser Darstellung folgt sodann erst die Auseinandersetzung mit Fanons beiden Hauptwerken, *Peau noire, masques blancs* (1952) und *Les*

*damnés de la terre* (1961), anschließend eine Skizze der inhaltlichen und methodischen Grundlagen der *postcolonial studies*, sowie meine kritische Einlassung zur „Entzeitlichung“ von Fanons Werk. Schließlich fasse ich die Ergebnisse der Untersuchung entlang der Fragestellung zusammen.

### **Bezugsrahmen 1: *Francaises Martiniquaises* und *Monsieur le Docteur Frantz Fanon***

Fanon wurde im Jahr 1925 auf Martinique geboren. Die Insel ist Teil der karibischen Antillen, seinerzeit französische Kolonie und heute Überseedépartement mit Wurzeln im ersten französischen Kolonialreich. Die Fanons gehörten einem schwarzen Bürgertum an, welches sich nach der Abschaffung der Sklaverei auf den Antillen im Jahr 1848 etablierte. Die sozioökonomische Stellung der Fanons ermöglichte Frantz den Besuch des prestigeträchtigsten Lycée der Insel. Die französische Erziehung, die jene Werte verkörperte, welche die Revolution 1789 hervorgebracht hatte, prägte Fanon nachhaltig. Fanon war von der Idee des universellen Humanismus und auch von dem damit verbundenen zivilisatorischen Auftrag beeindruckt und überzeugt (vgl. Alessandrini 1999: 2). Gleichzeitig übten sein Lehrer Aimé Césaire und dessen Ideen der Négritude und der schwarzen Emanzipation großen Einfluss auf ihn aus und stellten eine Quelle der Inspiration dar. Das Spannungsfeld zwischen den beiden Geisteshaltungen begann Fanon erst später zu reflektieren (vgl. Lee 2015: 52-53).

Im Jahr 1944 zog Fanon für die französischen Werte mit Charles de Gaulles *Forces françaises libres* gegen die Nazis in den Krieg und wurde verwundet. Er erhielt das *Croix du Guerre* mit einer Urkunde, welche von Raoul Salan unterzeichnet war, der später im Algerienkrieg maßgeblich an Hinrichtungen und Folterungen seitens des französischen Militärs beteiligt war und Chef der prokolonialistischen Terrororganisation OAS wurde (vgl. Zahar 1974: 6, Evans 2012: 210 f., 291). Während des Krieges erlebte er außerdem offenen Rassismus am eigenen Leib und beobachtete die massive Diskriminierung Schwarzer, welche in der Ausgrenzung schwarzer Soldaten von den Siegesfeiern in Paris gipfelte (vgl. Cherki 2002 [2000]: 11). Bitter enttäuscht davon, dass die humanistischen Werte des aufgeklärten Frankreichs doch nicht für alle dieselben zu sein schienen und die Konfrontation mit dieser Tatsache ausgerechnet in der antifaschistischen

Armee de Gaulles stattfand, prägte ihn diese Erfahrung zutiefst (vgl. Lee 2015: 56-58).

Die damit verbundenen Eindrücke griff Fanon in seinem Frühwerk auf: *Peau noire, masques blancs* (1952) – in der 1980 erschienenen deutschen Übersetzung *Schwarze Haut, weiße Masken* – ist eine kolonialismus- und rassismustheoretische Arbeit und schildert, wie die Konstruktion eines inferioren Schwarzseins (*blackness*) die Kolonisierten in einen Minderwertigkeitskomplex drängt, aus welchem heraus sie nach mit Weißsein (*whiteness*) assoziierten Statussymbolen streben – die weißen Masken. Die stark psychologisch orientierte Perspektive des Werks spiegelt Fanons berufliches Interesse wider – er begeisterte sich zunehmend für die Psychiatrie. Der Orden, den er erhielt, verschaffte ihm ein Stipendium, welches ihm ein Medizinstudium mit Schwerpunkt Neurologie und Psychiatrie in Lyon ermöglichte, das er 1946 begann. Gleichzeitig besuchte er literaturwissenschaftliche und philosophische Vorlesungen. Er las Hegel, Marx, Heidegger sowie Sartre und politisierte sich zunehmend (vgl. Lee 2015: 61ff).

Anfang der 1950er beschloss Fanon in Afrika zu arbeiten: Nachdem ein an Léopold Sédar Senghor – welcher wie Aimé Césaire die Négritude repräsentiert – gerichtetes Schreiben mit der Bitte, in einem senegalesischen Krankenhaus arbeiten zu können, unbeantwortet blieb (vgl. Zahar 1974: 7), nahm er 1953 ein Angebot in Blida in der Nähe von Algier an. Während sich die algerische Revolution anbahnte, revolutionierte Fanon als Chefarzt der größten Klinik Algeriens – ein Krankenhaus für bis zu 2000 PatientInnen (vgl. Cherki 2000 [2002]: 97) – die psychiatrische Praxis: Unter dem Begriff *Sozialtherapie* (heute ist für das Modell die Bezeichnung *institutionelle Psychotherapie* verbreiteter) führte er enorm fortschrittliche Methoden ein, welche die PatientInnen im geschützten Umfeld des Krankenhauses schrittweise wieder in die Gesellschaft integrieren sollten, statt sie völlig zu isolieren, wie es bisher der Fall gewesen war. Alice Cherki, selbst Psychiaterin und Autorin eines Fanon-Portraits sowie von 1955 bis zu seinem Tod persönliche Bekannte Fanons (sie stammt aus der jüdischen Minderheit Algeriens), erläutert die Ambitionen des Ansatzes prägnant:

Sozialtherapie bedeutet nicht nur die Humanisierung der Einrichtung, sondern auch die Schaffung eines Therapieraums, in dem Pflegepersonal und Patienten ein soziales Netz aufbauen, *in dem der*

*abgerissene Faden einer unerfüllten Subjektivität wieder aufgenommen werden kann. [...]* (Cherki 2002 [2000]: 104, meine Emphase)

Fanons Entwurf der Sozialtherapie hatte das Ziel, die PatientInnen aus einer Verfassung des zerfallenden Realitätsbezugs heraus wieder zu erden, und zwar mit Mitteln, welche sie die Realität bewusst spüren lassen sollten. Er organisierte gemeinsame Einkäufe von Personal und PatientInnen, um für die Lebensmittelvorräte in der Klinik zu sorgen, richtete eine Reparaturwerkstatt ein, in welcher PflegerInnen und Kranke zusammenarbeiteten und rief eine Zeitung ins Leben, in der auch einige PatientInnen schrieben. Das Konzept hatte trotz Widerstands seitens orthodoxer Kollegen Erfolg – nach einigen Monaten gab die Klinik etwa das zuvor unabdingbare Material für Zwangsmaßnahmen gänzlich an die Verwaltung ab (vgl. Cherki 2002 [2000]: 107). Fanons Freunde bezeichneten die Zeit in Blida obgleich der extremen Umstände in Algerien als außerordentlich glückliche Jahre (vgl. Zahar 1974: 7).

Allerdings stellte Fanon fest, dass die innovativen Therapiemethoden bei Anwendung an muslimischen PatientInnen größtenteils scheiterten. Die konservativen Ärzte der Klinik sahen sich angesichts dessen in ihrem Dogma des Primitivismus bestätigt, wonach Nordafrikaner per se eine unterlegene psychische Entwicklung aufwiesen. Aufgrund ihrer beschränkten kognitiven Fähigkeiten seien sie für den Therapieansatz unerreichbar, so die Behauptung (vgl. Cherki 2002 [2000]: 107). Fanon hingegen vermutete, die fehlgeschlagenen Versuche seien vielmehr – wie ihn sein Kollege und Freund, Jacques Azoulay, zitiert – in der „Ausklammerung aller geographischen, historischen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen“ im Zuge der westlich geprägten Ausgestaltung der Methoden begründet (zitiert nach Cherki 2002 [2000]: 109). Er ging noch weiter und zeigte sich überzeugt davon, dass das „erlebte Scheitern der Sozialtherapie kein negatives Symptom ist, sondern im Gegenteil ein positives Zeichen, das die hartnäckige und störrische Weigerung einer Kultur bezeugt, sich negieren zu lassen“ (zitiert nach Cherki 2002 [2000]: 109).

Diese Eindrücke bewegten Fanon zu einem radikalen Schritt: Im Jahr 1956 reichte er seine Kündigung ein und schloss sich der *Front de Libération Nationale* (FLN) an. In seinem Kündigungsschreiben an den damaligen Generalgouverneur Algeriens bringt er seine Beweggründe zum Ausdruck:

Verrückt zu werden ist ein Mittel des Menschen, seine Freiheit zu verlieren. In meiner Funktion, als Zeuge dieser Überschneidungen und Antagonismen, habe ich mit Grauen das Ausmaß der Entfremdung der Einwohner dieses Landes erfahren. [...] Wenn die Psychiatrie die medizinische Technik ist, die zum Ziel hat, dem Menschen zu ermöglichen, seiner Umgebung nicht mehr fremd gegenüber zu stehen, muss ich betonen, dass der Araber, in seinem eigenen Land dauerhaft entfremdet, in einem Zustand absoluter Entpersönlichung lebt. (Veröffentlicht in Fanon (1964): *Pour la Revolution Africaine*, zitiert nach Zahar 1974: 8)

Ich halte die Zeit in Blida für einen sehr bedeutsamen Abschnitt in Fanons Leben. Die Anwendung der Sozialtherapie, ihr Scheitern gegenüber muslimischen PatientInnen sowie Fanons anschließende Entscheidung, zu kündigen und sich der Unabhängigkeitsbewegung anzuschließen, stellen wichtige Bezüge zwischen *Peau noire, masques blancs* und *Les damnés de la terre* her und binden diese Texte eng an seine Biografie. Die Erlebnisse in Blida etablieren einen roten Faden zwischen Fanons Frühwerk, seiner Erfahrung in Algerien *als Arzt* und den radikalen Thesen in seinem Spätwerk. Nachdem er schon in *Peau noire, masques blancs* die tiefe Entfremdung der Kolonisierten offenlegte und in diesem Zusammenhang seine eigenen Erfahrungen aufarbeitete, begann er nun die Frage zu erforschen, wie diese Entfremdung beendet werden kann. Die hoffnungslose, andauernde Depersonalisation der muslimischen Bevölkerung ließ für ihn, insbesondere aus einer psychiatrischen Perspektive, nur ein Mittel der Emanzipation zu: Die Gewalt. Gleichzeitig vertrat er immer noch einen kompromisslosen, universalistischen Humanismus, der nicht zuletzt Ergebnis seiner französischen bzw. westlich geprägten Erziehung war. Kulturalistische Positionen – so auch die Négritude – lehnte er bereits in *Schwarze Haut, weiße Masken* ab (vgl. Fanon 2008 [1952]: 157, 178, 180). Fanons psychiatrische Perspektive einerseits sowie seine universalistischen Überzeugungen andererseits sind die Bausteine für das zentrale Produkt seines Werks: Ein universelles Subjekt der Befreiung, „welches ebenso die psychischen Wunden der Kolonisierung zu heilen in der Lage ist wie es geschichtlich handlungsmächtig werden kann.“ (Wolter 2002: 8f, vgl. Wolter 2000)

Anzumerken ist außerdem, dass Fanons Humanismus mit universellem Anspruch zwar Kohärenz innerhalb seines Werkes etabliert, jedoch gleichzeitig ein Spannungsfeld gegenüber seiner antikolonialen Theorie entstehen lässt: „Der zentrale Punkt ist, dass Fanon als Reflexionsfolie implizit die Werte der Aufklärung heranziehen muss, um sich an die Menschheit zu wenden. Fanon steht [...] vor dem Dilemma, westliche Denker als Referenz anzuführen um eine Befreiungstheorie auszugestalten, die sich aber auf die Befreiung von eben dieser westlichen Tradition bezieht“ (Sauter 2010: o.S.). Dieses Dilemma wird anhand von Fanons Verhältnis gegenüber dem algerischen Nationalismus deutlich.

### **Bezugsrahmen 2: Fanon, der Revolutionär**

Bereits vor seiner Kündigung begann Fanon mit der algerischen Unabhängigkeitsbewegung zu sympathisieren. Der erste Kontakt mit der FLN fand jedoch auf Initiative von Vertretern der Bewegung selbst statt: Man suchte dringend medizinische sowie auch psychiatrische Unterstützung, und Fanon war inzwischen weit über Blida hinaus für seine progressive Haltung – besonders in der Behandlung von MuslimInnen – bekannt geworden. Zunächst unterstützte Fanon den Unabhängigkeitskampf also vor allem in seiner Funktion als Arzt: Er bot den vom Krieg gezeichneten Soldaten der FLN psychiatrische Unterstützung, bildete Anhänger der Unabhängigkeitsbewegungen als KrankenpflegerInnen aus und bereitete sie auf Kämpfe, Gefangennahme und auch Folter vor (vgl. Zahar 1974: 8, Cherki 2002 [2000]: 121).

In diesem Zusammenhang lernte er Abbane Ramdane kennen, welcher führende Positionen in der FLN innehatte und Fanons wichtigste Verbindung in die algerische Unabhängigkeitsbewegung darstellte. Später verband die beiden außerdem eine enge Freundschaft (vgl. Macey 2012 [2000]: 298); was Fanon und Ramdane einte, war eine säkulare Auffassung der Revolution (vgl. Evans 2012: 128). Nachdem Fanon 1956 infolge seiner Kündigung und nach Aufdeckung seiner Kooperation mit der FLN des Landes verwiesen wurde, flüchtete er mit Unterstützung von Ramdane nach Tunesien (vgl. Macey 2012 [2000]: 267). Noch im selben Jahr wurde mit *El Moudjahid* eine Zeitung ins Leben gerufen, welche die Öffentlichkeitsarbeit bzw. Propaganda der FLN institutionalisierte. Fanon war bereits an der Planung des Projekts maßgeblich beteiligt gewesen und



arbeitete von nun an federführend an der politischen Positionierung der FLN und deren Kommunikation nach außen (vgl. Zahar 1974: 9, Cherki 2000 [2002]: 127).

Im Jahr 1957 ereignete sich mit der Ermordung von Abane Ramdane ein Vorfall, welcher Fanon Verhältnis zur algerischen Revolution nachhaltig veränderte. Ramdane war aufgrund seiner islamkritischen Haltung innerhalb der FLN zunehmend ausgegrenzt worden. Der Islam stellte das ideologische Rückgrat der antikolonialen Befreiung dar, da er eine vom Kolonialismus erschütterte Tradition und ein kollektives Identitätsangebot verkörperte, das es zu rehabilitieren galt. Säkulare Auffassungen der algerischen Unabhängigkeit wie jene von Ramdane wurden daher zunehmend als spaltende Faktoren wahrgenommen, welche die Emanzipation aus der französischen Unterwerfung zu untergraben schienen.

Ramdane überlebte diese Diskrepanz nicht – im Dezember 1957 wurde er von seinen Rivalen innerhalb des Führungskaders der FLN ermordet. Fanon griff Überlegungen rund um Ramdanes Tod in seinem Spätwerk auf: In *L'An V de la Révolution Algérienne* (1959) und besonders in einem zentralen Kapitel von *Les damnés de la terre* – „Missgeschicke des nationalen Bewusstseins“ – warnte er in prophetischem Duktus vor zerstörerischen Verfehlungen der Unabhängigkeitsbewegung. Seine Warnungen sollten in erstaunlichem Ausmaß zutreffen, wie ich später zeige.

Darüber hinaus ist die Ermordung Ramdanes exemplarisch für Fanons ambivalente Beziehung zum algerischen Nationalismus, insbesondere im Hinblick auf den Islam. Trotz Fanons Reflektionen bezüglich der Rolle des Islams im Rahmen seiner psychiatrischen Berufspraxis vernachlässigte er dessen Bedeutung als Motor des algerischen Nationalismus. Fanon beging auf diese Weise genau jenen Fehler, vor welchem er im Kontext seiner Arbeit als Psychiater gewarnt hatte: Er entwarf aufgrund seiner universalistischen Überzeugungen eine an westlichen Werten orientierte Befreiungstheorie, die regionale Gegebenheiten und sogar evidente Realitäten des algerischen Nationalismus außer Acht ließ. Fanon lehnte eine arabisch-islamische Dominanz allgemein ab, was sich auch in seiner Freizeitgestaltung widerspiegelte, die er vorwiegend in Gesellschaft der kosmopolitischen Szene von Tunis verbrachte. Er pflegte enge Freundschaften zu tunesischen Juden und auch Franzosen. (vgl. Cherki 2002 [2000] 179f.). Außerdem sprach er nie arabisch und war stets auf einen

Übersetzer angewiesen (Gates 1991: 468). Fanon war innerhalb der FLN angesichts dessen auch nicht unumstritten. Bis zu seinem Tod wurde er von weiten Teilen der Organisation als Fremdkörper, als westlicher Intellektueller und nicht als Teil einer authentisch algerischen Revolution angesehen:

»Fanon's private drama is that, though henceforth hating France and the French, he will never return to Negritude and to the West Indies«, indeed, he »never again set foot in Martinique« [sagte Albert Memmi, Anm. M.A.N.] Yet his attempt to identify himself as an Algerian proved equally doomed. As Fanon biographers remind us, most Algerian revolutionaries scant his role and remain irritated by the attention paid to him in the West as a figure in Algerian decolonization: to them – and how ironic this is to his Western admirers – he remained a European interloper. (Gates 1991: 468)

Ein anderes für Fanon erschütterndes Ereignis war die Ermordung des ersten kongolesischen Premierministers, Patrice Lumumba. Ende der 1950er Jahre vertrat Fanon immer prominenter Ideen einer antikolonialen afrikanischen Solidarität, die weit über die algerischen Grenzen hinausreichen sollte. Im Dezember 1958 nahm er als Vertreter Algeriens am *All-African People's Congress* in Accra, Ghana teil. Dort traf er neben Lumumba unter anderen Kwame Nkrumah, Holden Roberto aus Angola, Tom Mboya vom *Kenya Independence Movement* und Felix Moumie, den Chef der *Union Populaire de Cameroun*. Der Kongress stand unter dem Zeichen panafrikanischer Visionen entlang des antikolonialen Kampfes als einendes Element (vgl. Zahar 1974: 9, Rabaka 2011: 31, Hoppel in diesem Heft). Fanon war von nun an überzeugt davon, dass der Algerienkrieg wegweisend für Unabhängigkeitskämpfe in ganz Afrika war und es jetzt darum ging, die algerische Revolution zu exportieren. Diese Auffassung nahm später großen Einfluss auf *Les damnés de la terre* (vgl. Macey 2012 [2000]: 323f., Zahar 1974: 11).

Dass die algerische Unabhängigkeitsbewegung auf internationaler Ebene tendenziell panarabisch und nicht panafrikanisch beeinflusst war, nahm Fanon immer weniger wahr (vgl. Macey 2012 [2000]: 375, Rabaka 2011: 32, Burton und Hoppel in diesem Heft). Angesichts dieser Überzeugungen traf

ihn die Ermordung von Lumumba<sup>2</sup> im Jänner 1961, dem er zuvor mehrmals begegnet und freundschaftlich verbunden war, schwer (vgl. Macey 2012 [2000]: 315, Zahar 1974: 12). Lumumba war in den Augen Fanons nicht weniger als eine Lichtgestalt Afrikas, und seine Ermordung erschütterte Fanons Visionen einer afrikanischen Revolution (vgl. Macey 2012 [2000]: 383, 398). Kurz vor seinem Tod erklärte er Simone de Beauvoir, dass er den Tod von zwei Männern nie verarbeiten konnte: Jenen von Abbane Ramdane und den von Patrice Lumumba (vgl. Macey 2012 [2000]: 315). Auch war Fanon im Jahr 1959 bei einem Autounfall an der marokkanisch-algerischen Grenze schwer verletzt worden, er brach sich 12 Wirbel und war von nun an deutlich geschwächt.<sup>3</sup> Einer der Beifahrer war Abdelaziz Bouteflika, späterer Staatschef von Algerien von 1998 bis 2019; er leistete dem schwerverletzten Fanon erste Hilfe (vgl. Macey 2012 [2000]: 346).

Aus den zahlreichen afrikanischen Unabhängigkeiten im großen Jahr 1960 schöpfte Fanon neue Kraft, außerdem wurde er zum dauerhaften Repräsentanten der provisorischen algerischen Regierung (GPRA) ernannt (vgl. Macey 2012 [2000]: 374). Allerdings verschlechterte sich sein Gesundheitszustand immens, was Fanon zunächst auf Erschöpfung infolge einer aufreibenden Reise nach Mali zurückführte. Im Dezember 1960 stand jedoch fest: Fanon hatte Leukämie. Die FLN organisierte einen Krankenhausaufenthalt in Moskau, aber die dortige Behandlung brachte nur eine Linderung, keine nachhaltige Verbesserung seines Zustands. Die Medikation ermöglichte es ihm jedoch, sein letztes Werk zu verfassen (vgl. Macey 2012 [2000]: 392). Gezeichnet von der Gewalt in Algerien, der Ermordung zweier Männer, welche für ihn die Hoffnung auf ein neues Afrika verkörperten, und „buchstäblich mit dem Tod im Nacken“ (Wolter 2002: 5) schrieb er innerhalb von 10 Wochen sein heute bekanntestes Werk, *Les damnés de la terre*. Fanon lehnte es bis zuletzt ab, sich zu schonen: Wenige Monate vor seinem Tod traf er Jean-Paul Sartre, dessen Vorwort zu *Les damnés de la terre* noch größere Bekanntheit erlangen sollte als das Werk selbst. Als Sartre ihr Treffen um 2 Uhr nachts beenden wollte, war Fanon –

---

<sup>2</sup> Patrice Lumumba wurde infolge der Sezession der mineralreichen Region Katanga von kongolesischen Separatisten mit Beteiligung von Belgien ermordet (vgl. Macey 2012 [2000]: 383).

<sup>3</sup> Die Hintergründe dieses Ereignisses gehen aus der Literatur nicht deutlich hervor, von einigen AutorInnen wird ein Attentat angedeutet (vgl. Cherki 2002 [2000]: 10, Alessandrini 1999: 3-4, Schicho o.J.), andere schließen eine vorsätzliche Gewalttat aus (vgl. Macey 2012 [2000]: 346).

nun im Leukämie-Endstadium – entrüstet: Er möge keine Leute, die ihre Kräfte sparen (vgl. Zahar 1974: 13).

Unter bis heute nicht vollständig geklärten Umständen wurde im Sommer 1961 eine Behandlung Fanons in Washington organisiert, aber auch der Aufenthalt dort erfüllte lediglich den Zweck eines Aufschubs des Unvermeidlichen: Am 6. Dezember 1961 starb Frantz Fanon im Alter von 36 Jahren. Sein letzter Text war ein Brief an einen Freund aus Tunis:

[...] was ich Ihnen sagen möchte ist, daß der Tod immer mit uns ist und, daß es nicht darauf ankommt, zu wissen, ob man ihm ausweichen kann, sondern ob man für die Ideen, die man sich zu eigen gemacht hat, das Höchstmaß erreicht hat. [...] Ich möchte, daß Sie wissen, daß selbst dann, als die Ärzte mich aufgegeben hatten, ich noch, im Nebel, an das algerische Volk dachte, an die Völker der Dritten Welt, und wenn ich durchgehalten habe, ist es ihretwegen. (Zitiert nach Cherki 2002 [2000]: 232)

Fanon wurde seinem Wunsch gemäß noch während des Krieges von der FLN in Algerien beigesetzt. Sein Vermächtnis im unabhängigen Algerien ist aber bescheiden, sowohl seine Person als auch seine Ideen sind seit der Unabhängigkeit kaum spürbar:

Ever since its birth in the 1930s, modern Algerian nationalism has been defined as 'Arab-Islamic', and it is very difficult to absorb a black agnostic into that nationalism. Within two years of independence, it could be argued by certain Algerians that «Fanonism» was an alien ideology which was foreign to Islam, and therefore to the Algerian nation, and that Fanon could not be Algerian because he was not a Muslim. (Macey 2012 [2000]: 13)

Der ausbleibende Einfluss von Fanons Positionen im unabhängigen Algerien liegt darin begründet, dass er es bis zuletzt versäumte, die spezifischen Gegebenheiten in Algerien ausreichend zu berücksichtigen. Seine Interpreten scheitern noch frapper daran.

### Bezugsrahmen 3: Kolonisierung und Dekolonisierung Algeriens

Der Algerienkrieg (1954-1962) zählt zu den blutigsten historischen Schauplätzen afrikanischer Dekolonisierung im 20. Jahrhundert. Die spätkoloniale Zeit war andernorts zwar ebenfalls von Gewalt geprägt (etwa während des Mau-Mau-Aufstands in Kenia), der Algerienkrieg sticht aber durch bis dato beispiellosen, militärisch institutionalisierten Widerstand gegen die französische Kolonialmacht hervor. Der Dekolonisierungsprozess wurde kriegerisch ausgetragen. Die ausgeprägte Präsenz antikolonialer Gewalt liegt ursprünglich im Sonderstatus Algeriens innerhalb des französischen Kolonialreichs begründet. Aus Gründen der Übersichtlichkeit folgt deren Darstellung gegliedert in drei Unterabschnitten.

#### »*Mission civilisatrice*« und der *algerische Nationalismus*

Infolge einer militärischen Invasion im Jahr 1830 erklärte Frankreich, das im Anschluss an die Februarrevolution zu diesem Zeitpunkt kurzfristig eine parlamentarische Republik gewesen war, ehe die Restauration zurückkehrte, das algerische Gebiet 1848 „zu einem integralen Bestandteil des französischen Mutterlands“ (Sold 2013: 1) – ein Status, der in der Verfassung verankert wurde. Seit Jahrhundertmitte startete Frankreich ein groß angelegtes Siedlerprojekt im Rahmen der *mission civilisatrice* – Algerien sollte die erste Kolonie des 2. Französischen Kolonialreichs werden. Ein massiver Landraub an der berberischen und muslimischen Bevölkerung durch kontinuierliche Zwangsenteignungen war die Folge.<sup>4</sup> Bis 1940 verloren die Kolonisierten beinahe 35.000 Quadratkilometer Land, während die Siedler bis dahin 77.000 Quadratkilometer besaßen (vgl. Naylor 2000: 7, Evans 2012: 24). Der Boden blieb außerdem nicht das einzige Objekt des Siedlerprogramms: Die *mission civilisatrice* sah eine tiefgreifende Veränderung auf allen gesellschaftlichen Ebenen vor – Algerien sollte »französisch« werden. Paradoxerweise lagen der *mission civilisatrice*

---

<sup>4</sup> Martin Evans (2012) betont, dass die Übergänge zwischen den beiden Zuordnungen fließend sind: „The local population was a complex intermingling of the two, stretching back over 1,000 years, even if the Arab speakers were associated with the plains and the Berber speakers with the mountains“ (Evans 2012: 10). Der Hintergrund dieser Vermischung liegt in der Natur der islamischen Expansion in Afrika, welche Islamisierung Afrikas und Afrikanisierung des Islam zugleich war. So gab es in diesem Zusammenhang kaum Verfolgung von autochthonen Religionen, Enteignungen, große Siedlerprojekte oder die Auferlegung neuer Herrschaftsstrukturen (vgl. Evans 2012: 34).

ähnliche Werte zugrunde wie den späteren universalistisch-humanistischen Überzeugungen Frantz Fanons.

Frankreich etablierte in diesem Zusammenhang einen aufwendig entwickelten und juristisch stark fundierten Verwaltungsapparat, welcher in Algerien ein strikt segregationistisches System installierte: Die systematische Trennung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten wurde durch das *statut musulman* juristisch verankert, welches gleichermaßen die Rolle der AlgerierInnen als Objekte der französischen Rechtsprechung (*sujets français*) sowie deren Ausschluss von vollwertigen Bürgerrechten (*citoyens français*) formalisierte (vgl. Brett 1988: 441ff., Ruf 1997: 20ff., Sessions 2011: 321) Festzuhalten ist, dass der inferiore Status der Kolonisierten explizit an den muslimischen Glauben gekoppelt wurde:

[...] this was the act which defined the native Algerian Muslim as a French subject but not a French citizen *unless he renounced his rights and duties under Muslim law*. [...] On the one hand it ascribed to the Muslim population an inferior status, which provided a legal foundation for the various forms of political and administrative discrimination practised by the French against 'their' indigenes. *On the other, it defined that inferiority as a product of Islam* [...]. (Brett 1988: 441)

Paradoxerweise stattete die Kolonialverwaltung den Islam auf diesem Weg mit einer identitätsstiftenden Qualität aus, welche dessen Bedeutsamkeit in dieser Funktion ex ante bei weitem übertraf: *Muslimisch* wurde zur einenden, wenn auch diskriminierenden Zuschreibung, welche den antikolonialen Widerstand allein dadurch verkörperte, dass die Verneinung der islamischen Identität für das Erlangen der französischen Staatsbürgerschaft vorgesehen war (vgl. Ruf 1997: 22).

Aus französischer Sicht hatte diese Form der Herrschaft in erster Linie das Ziel, die Privilegierung der Siedler zu einem möglichst hohen Grad zu institutionalisieren (vgl. Ageron, Brett 1991: 69ff.). Die Umsetzung dieser Ambitionen erforderte jedenfalls Gewalt. Besonders die muslimische Bevölkerung wurde systematisch gedemütigt und verfolgt: Die französische Verwaltung klassifizierte Arabisch als Fremdsprache, eine der größten Moscheen Algiers wurde in eine Kirche umgebaut (vgl. Evans 2012: 16, 17). Ab den 1880er Jahren wurde auf hunderttausenden Hektar Ackerfläche, auf welcher zuvor v.a. Weizen kultiviert wurde, Wein angebaut. Von 1880 bis

1940 verzehnfachte sich das Anbaugebiet von Wein auf 400.000 Hektar und Algerien wurde zum größten Weinbaugebiet der Welt. Während vielerorts Nahrungsmittelknappheit herrschte, wurde die muslimische Identität angesichts der verbreiteten Ablehnung von Alkohol so weiter untergraben (vgl. Naylor 2000: 7). Alleine von 1830 bis 1871 kamen aufgrund von Hunger und im Zuge der Eroberungen sowie zweier Aufstände gegen die Kolonialherrschaft fast eine Million Muslime und Berber ums Leben, das entspricht einem Drittel der damaligen kolonisierten Bevölkerung. Dutzende Moscheen, Koranschulen und andere muslimisch geprägte Institutionen wurden zerstört (vgl. Evans 2012: 16). Pierre Bourdieu fasste die Motivation für die französische Vorgehensweise unmissverständlich zusammen, als er über sie schrieb, sie wurden „[...] conceived, even by their originators, as measures that would lead to the destruction of the fundamental structure of the economy and of the traditional society.“ (Bourdieu 1962 [1958]: 120)

Diese Umstände haben Frantz Fanons Eindrücke von der algerischen Gesellschaft bestimmt und erklären neben seiner Arbeit als Psychiater die Thematisierung der Entfremdung im Kolonialismus als zentrales Element seines Spätwerks: Muslime und Berber waren durch das französische Siedlungsprojekt fremd im eigenen Land geworden. In der muslimischen Gemeinschaft wurden diese Erfahrungen nie vergessen – sie führten zu einer Haltung, die Martin Evans treffend als *“the long hatreds”* bezeichnet (vgl. Evans 2012: 17-19). Derartige „Hass“ legte den Grundstein für den algerischen Nationalismus, welcher in erster Linie religiös fundiert war: Der Islam stellte das einende Band der Unabhängigkeitsbestrebungen dar (vgl. Evans 2012: 11).

Hugh Roberts (1988: 560ff.) stellt allerdings fest, dass die Instrumentalisierung des Islams in diesem Zusammenhang mit einem fundamentalen Wandel hinsichtlich der Auslegung des muslimischen Glaubens und der Form der religiösen Praxis einherging. So verdrängte die in den 1930er Jahren einflussreich gewordene Ulema-Bewegung in ihrer Rolle als Keimzelle des Nationalismus die bis dahin stark verbreiteten sufistischen Strömungen im algerischen Islam:

It [die Ulema-Bewegung, Anm. M.A.N.] asserted a militant Islam capable of evoking the adherence of all Muslim Algerians at the expense of the no longer combative and above all parochial, tribally-based, Islam

of the Marabtin [eine algerische Spielart des Sufismus, Anm. M.A.N.]. It thereby established the religious basis for a Muslim national identity transcending tribal, local and regional distinctions. (Roberts 1988: 561)

Ein purifizierter Islam schien die Funktion des antikolonialen, emanzipativen Vehikels besser erfüllen zu können als traditionelle Auslegungen und er unterstützte die auf gewaltsame Dekolonisierung ausgerichtete Mobilisierung von Hunderttausenden AlgerierInnen (vgl. Heristchi 2004: 113-114).

»*L'Algerie, c'est la France*«<sup>5</sup>

Bemerkenswerterweise war man in Frankreich der Auffassung, die humanistisch-universalistischen Werte der Aufklärung würden die *mission civilisatrice* stützen. Albert Bayet etwa, ein französischer Historiker und Menschenrechtsaktivist, überzeugte den Sozialisten Maurice Violette, welcher zwischen 1925 und 1927 General-Gouverneur Algeriens war, folgendermaßen vom Kolonialismus:

Colonization is legitimate when the people who colonise bring with them a treasure of ideas and feelings which will enrich other peoples; from that moment colonization is not a right, it is a duty [...] It seems to me that modern France, daughter of the Renaissance, inheritor of the seventeenth century and the Revolution, represents in the world a valuable ideal which can and must be spread across the universe. (zitiert nach Evans 2012: 8)

Frankreich betrachtete Algerien bis tief in das 20. Jahrhundert hinein als Teil der Nation, als »französisch« – auch in der politischen Linken (vgl. Evans 2012: 19-20). Im Jahr 1881 wurde der Status Algeriens als integraler Bestandteil Frankreichs auch in der Verfassung der dritten französischen Republik verankert. Außerdem wurde Siedlern aus anderen europäischen Ländern (etwa die Hälfte aller Europäer in Algerien) die französische Staatsbürgerschaft verliehen: Eine einende französische Siedleridentität

---

<sup>5</sup> Zitat aus einer Rede des damaligen französischen Innenministers François Mitterrand vor der französischen Nationalversammlung im Jahr 1954: „Algeria is France. From Flanders to the Congo, there is the law, one single nation, one sole Parliament.“ (zitiert nach Evans 2012: 113)



wurde geschaffen (vgl. Evans 2012: 20). Fanon beschreibt diese Selbstwahrnehmung in *Les damnés de la terre* treffend:

Und weil er [der Siedler, Anm. M.A.N.] sich ständig auf die Geschichte seines Mutterlandes bezieht, gibt er deutlich zu verstehen, dass er hier der Vorposten dieses Mutterlandes ist. Die Geschichte, die er schreibt, ist also nicht die Geschichte des Landes, das er ausplündert, sondern die Geschichte seiner eigenen Nation [...]. (Fanon 1968 [1961]: 39)

Diese Auffassung festigte die Stellung der Siedler bis nach dem zweiten Weltkrieg: Im Jahr 1950 lebten eine Million Franzosen in Algerien, das entsprach einem Zehntel der gesamten Bevölkerung (vgl. Evans 2012: xi). Der Status und besonders die öffentliche Wahrnehmung Algeriens als Teil Frankreichs waren der Motor für die Härte, mit welcher der Algerienkrieg geführt wurde (vgl. Evans 2012: 148-151).

Auf der anderen Seite hatte die kurze US-amerikanische Präsenz nach 1945 als eine Erfahrung der Befreiung den algerischen Nationalismus bestärkt: Der Sieg über die Nazis bzw. die Vichy-Kollaborateure wurde zum Sieg über den Kolonialismus als Besatzung im Allgemeinen umgedeutet (vgl. Evans 2012: 76-78). Diese Stimmung führte am 8. Mai 1945 – am Tag des Kriegsendes in Europa – zu gewaltsamen Ausschreitungen in Setif, in deren Rahmen eine militante Gruppe von tausenden AlgerierInnen über hundert EuropäerInnen massakrierte (vgl. Evans 2012: 85-87). Die Region um Setif war besonders stark von Zwangsenteignungen und auch Hungersnöten betroffen (vgl. Evans 2012: 85). Die französische Reaktion war enorm und gewaltsam: Umgehend wurden dutzende Gefangene der algerischen Unabhängigkeitsbewegung hingerichtet. Mehrere Dörfer wurden von der Luftwaffe bombardiert. Bis zu 20.000 AlgerierInnen kamen innerhalb von weniger als zwei Wochen ums Leben. Darüber hinaus veranstalteten die französischen Truppen regelrechte Demütigungszeremonien: So zwang man etwa Muslime, vor der Trikolore niederzuknien, um Vergebung zu flehen und Führer der Unabhängigkeitsbewegung in Sprechchören als Hunde zu bezeichnen (vgl. Evans 2012: 88). Das Ausmaß der Repression erinnerte an die Gräueltaten aus dem vorigen Jahrhundert und radikalisierte den algerischen Nationalismus weiter. Außerdem wurden andere, friedliche Formen der Unabhängigkeitsbewegung mit allen Mitteln unterdrückt: Parteien, die für die Unabhängigkeit eintraten, wurden politisch

ausgegrenzt, sabotiert oder zerschlagen. Das drängte den algerischen Nationalismus in ein gewaltsames Befreiungsszenario (vgl. Evans 2012: 103-108).

Diese Ausgangslage ebnete den Weg für die ausufernde Brutalität im Algerienkrieg. Besonders nachdem die FLN ab 1956 (welche nun im Zentrum der Unabhängigkeitsbewegung stand) zunehmend Popularität sowie ausländische Unterstützung (vor allem aus Ägypten) genoss und wiederholt Bombenanschläge verübte, die zahlreiche europäische Opfer forderten (vgl. Evans: xv, 181f.), reagierte Frankreich mit extremen Maßnahmen. Dazu zählten hunderte systematisch durchgeführte Hinrichtungen (teilweise unter Verwendung der Guillotine) sowie planmäßig angewandte Folter (vgl. Evans 2012: xv-xvi, 181, 210, 226f.). Diese gewaltförmigen Methoden wurden insbesondere von einer Fallschirmjägerdivision unter Jacques Massu während der Schlacht von Algier 1957 angewandt (vgl. Macey 2012 [2001]: 223, Evans 2012: 206, 210).

Fanon war unmittelbar in die Geschehnisse verwickelt: Wie er in *Les damnés de la terre* darlegt, behandelte er in Blida sowohl Gefolterte als auch Folterer. Die extremen Formen der Brutalität in Algerien verdeutlichen das Setting, in welchem Fanons Spätwerk entstanden ist. Wenn Fanon vom Kolonialismus sagt, „[...] er ist die Gewalt im Naturzustand und kann sich nur einer noch größeren Gewalt beugen“ (Fanon 1968 [1961]: 47), entspringt das seinen Erlebnissen im algerischen Kolonialismus. Die Geschehnisse in Algerien verkörpern die Gewalt, von der Frantz Fanon in *Les damnés de la terre* schreibt.

### ***Algerische Unabhängigkeit***

Was schließlich über weite Strecken zum Ende des Algerienkriegs beitrug, war seine innenpolitische Sprengkraft in Frankreich selbst. Das Land erlebte zwischen 1954 und 1962 vier Regierungswechsel (vgl. Evans 2012: xi). Spannungen zwischen Kriegsgegnern und prokolonialen Hardlinern führten zu zwei Putschversuchen von Teilen des Militärs, in deren Rahmen sogar eine Landung von Fallschirmjägern in Paris geplant war (vgl. Evans 2012: 235). In dieser Lage konnten Hardliner rund um Jacques Massu 1958 die Rückkehr des immer noch populären Charles de Gaulle erzwingen, auf dessen Unterstützung sie hofften (vgl. Evans 2012: 233f.). Außerdem gründeten abtrünnige Militärs unter der Führung von Raoul Salan die prokoloniale Terrororganisation OAS, die nach einem zweiten,

gescheiterten Putschversuch 1961 aus dem Untergrund heraus Anschläge verübte (vgl. Evans 2012: 291f., 294-299). Die Opfer waren neben Algeriern auch französische Kriegsgegner, was die OAS in Frankreich selbst unbeliebt machte und zu ihrer Bekämpfung seitens des französischen Militärs führte (vgl. Evans 2012: 304-307, 309). Unter de Gaulle wurde die FLN in Algerien zwar massiv geschwächt (vgl. Evans 2012: 244-248), der Krieg wurde angesichts der anhaltenden Gewalt, die in Form von Anschlägen der FLN und OAS auch zunehmend auf das metropolitane Frankreich überschwappte, jedoch immer unpopulärer (vgl. Evans 2012: 309-310). Unter dem daraus erwachsenden Druck ließ de Gaulle in Algerien am 1. Juli 1962 ein Referendum abhalten, in welchem 91 Prozent der WählerInnen für eine unabhängige Nation stimmten. Am 3. Juli 1962 entließ Frankreich Algerien in die Unabhängigkeit (vgl. Evans 2012: 317).

Das führende FLN-Mitglied Ben Bella aus deren arabisch-islamischem Flügel wurde der erste Präsident Algeriens und die FLN wurde zur einzigen legalen Partei erklärt. Im Jahr 1965 putschte das Militär unter Houari Boumedienne, und das Land verwandelte sich in rasantem Tempo in eine Autokratie (vgl. Cherki 2002 [2000]: 349). Die FLN etablierte bereits unter Ben Bella eine Historiographie, welche die eigene Herrschaft in Form einer Erzählung des anticolonialen Widerstands legitimierte (vgl. Macey 2012 [2001]: 13). Vor diesem Hintergrund lesen sich einige Abschnitte aus *Les damnés de la terre* wie ein Portrait des postkolonialen Algeriens, das Fanon nie erlebt hat.

### **Fanons Werke: *Peau noire, masques blancs* und *Les damnés de la terre***

Fanon erstes Werk entstand während seines Studiums in Lyon. Er hospitierte gerade in einer psychiatrischen Klinik und besuchte außerdem philosophische Vorlesungen. *Peau noire, masques blancs* ist im Grunde eine Anwendung von Inhalten und Methodologien, welche Fanon im Zuge seiner Lektüre von Heidegger und Sartre kennengelernt hatte, auf seine Erfahrungen als Schwarzer auf Martinique, in den Streitkräften während des Zweiten Weltkriegs (*Forces françaises libres*) und anschließend in Lyon (vgl. Macey 2012 [2000]: 146ff.). Die Perspektiven der Phänomenologie boten ihm das Werkzeug, um seine *L'expérience vécue du Noir* („Die gelebte Erfahrung des Schwarzen“) darzulegen.

Bereits im ersten Kapitel, *Le Noir et le langage*, entwickelt er ein zentrales Argument, welches den Rest des Werks durchzieht. Er nimmt hier an, dass *der Schwarze* erst durch die Zuschreibung des *Schwarzseins* als solcher existierte, und der *Weißer* genauso (vgl. Fanon 2008 [1952]: 8). Später illustriert er diesen Punkt im kolonialen Zusammenhang am Beispiel madagassischer Identität: „A Malagasy is a Malagasy; or, rather, no, not he is a Malagasy but, rather, in an absolute sense he «lives» his Malagasyhood. If he is a Malagasy, it is because the white man has come.“ (Fanon 2008 [1952]: 73)

Fanon illustriert hier in erstaunlicher und konstitutiver Weise die soziale Konstruktion von rassistischen und ethnischen Identitäten. Der in der neueren Literatur verbreitete Begriff der „Rassisierung“ oder „Rassifizierung“ beschreibt dieses Phänomen treffend (vgl. Wolter 2002: 6f.). Die Rassifizierung erläutert Fanon im weiteren Verlauf des Textes noch anhand einiger Kategorien, insbesondere dem Begehren: Die Zuschreibung des Schwarzseins wird im hierarchischen kolonialen Setting mit einer inferiorisierenden Qualität ausgestattet. Schwarzsein ist nun eine deutlich negativ konnotierte Zuschreibung. Die Kolonisierten werden so in einen Minderwertigkeitskomplex gedrängt, der, wie Fanon betont, jedoch nicht nur durch die Identitätskonstruktion, sondern auch durch die politischen und ökonomischen Realitäten der kolonialen Situation geprägt ist (vgl. Fanon 2008 [1952]: 4). Sie sind nun Objekt einer zunehmenden Entfremdung, aus welcher heraus sie nach mit „Weißsein“ assoziierten Statussymbolen streben (vgl. Fanon 2008 [1952]: 14).

Udo Wolter (2002: 8) sieht in der Tatsache, dass die Entfremdung bei Fanon im Kolonialismus stattfindet, ein Indiz dafür, dass Fanon implizit die Frage voraussetzt, wie genau jene Entfremdung zu beenden ist – so entsteht ein Anknüpfungspunkt für Fanons Spätwerk. Schon an früher Stelle kommt Fanons universalistischer Humanismus ins Spiel, wenn er in *Schwarze Haut, weiße Masken* schreibt: „I have only one solution: to rise above this absurd drama that others have staged round me, to reject the two terms that are equally unacceptable, and, through one human being, to reach out for the universal.“ (Fanon 2008 [1952]: 153, Emphase M.A.N.)

Hier entwirft Fanon sein universelles Subjekt der Befreiung (nach Wolter 2000) und legt den Grundstein für seine antikoloniale Theorie. In *Les damnés de la terre* greift Fanon zunächst die Themen Identitätskonstruktion und Entfremdung aus seinem bisherigen Werk auf und spitzt sie auf die

Endphase der kolonialen Situation hin zu. Außerdem betont er, dass die Entfremdung durch die Dominanz des kolonialen Propaganda- und Bildungssystems nachhaltig gestaltet wird: Es schiebe

sich zwischen die Ausgebeuteten und die Macht eine Schar von Predigern und Morallehrern, die für Desorientierung sorgen. Das Unterrichtswesen [...] die Ausbildung von moralischen Reflexen [...] all diese geradezu ästhetischen Formen des Respekts vor der etablierten Ordnung schaffen um den Ausgebeuteten eine Atmosphäre der Unterwerfung und Entsagung, welche den Ordnungskräften ihre Arbeit beträchtlich erleichtert. (Fanon 1968 [1961]: 29)

Hier besteht eine deutliche Parallele zum Konzept der »weißen Masken« aus *Peau noire, masques blancs*, deren Herausbildung diese Formen der kolonialen Ordnungsstruktur fördern; sowie eine innere Beziehung zur längerfristigen, seit dem 19. Jahrhundert tief verwurzelten Vorstellung einer besonderen *mission civilisatrice* Frankreichs in dessen Selbstbild.

Darauf aufbauend beginnt Fanon eine Vision von der Beendigung der Entfremdung und von der Subjektwerdung der Kolonisierten auszuformulieren: „Die Dekolonisation [...] verwandelt die in Unwesentlichkeit abgesunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure, die in gleichsam grandioser Gestalt vom Lichtkegel der Geschichte erfasst werden“ (Fanon 1968 [1961]: 28). Das Mittel dieser Selbstermächtigung ist die Gewalt: „Der Kolonisierte Mensch befreit sich in der Gewalt und durch sie“ (Fanon 1968 [1961]: 66); oder: „Die nackte Kolonisation lässt durch alle Poren glühende Kugeln und blutige Messer ahnen“ (Fanon 1968 [1961]: 28). Fanon erhofft sich viel von der antikolonialen Emanzipation – er ruft die Kolonisierten Afrikas auf: „Für Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen“ (Fanon 1968 [1961]: 242).

Fanons Strategie und gleichzeitig Widersprüchlichkeit ist es, teils implizit und teils explizit, den europäischen Kolonialismus mit den eigenen Waffen zu schlagen – mit den humanistischen Werten der Aufklärung. Denn die Fanon'sche »neue Humanität« soll nicht nur AfrikanerInnen vorbehalten sein, wie bereits in *Peau noire, masques blancs* ist ihr Wesen zutiefst universalistisch: „Diese neue Menschlichkeit kann nicht umhin, einen neuen

Humanismus zu definieren – *für sich selbst und für die anderen*“ (Fanon 1968 [1961]: 188, Emphase M.A.N.).

Der theoretische Rahmen der Fanon'schen Revolution ist nun klar marxistisch inspiriert. Die Dichotomie zwischen Bourgeoisie und Proletariat findet sich bei Fanon in jener zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten wieder. Darüber hinaus differenziert Fanon durchaus zwischen verschiedenen Formen, welche die beiden Gegenpole annehmen können. Die revolutionäre Kraft geht bei Fanon anders als bei Marx vom sogenannten »Lumpenproletariat« aus, welches im Fanon'schen Kontext der enteigneten Bauernschaft entspricht (vgl. Fanon 1968 [1961]: 47). Hier wird deutlich, wie stark seine Theorie von Algerien inspiriert ist: Bauern und Grundbesitzer hatten unter den massenhaften Zwangsenteignungen unter der Kolonialherrschaft schwer zu leiden. Unter ihnen war dementsprechend auch der größte Hass herangewachsen, der sich unter Umständen plötzlich entladen konnte, wie etwa in Sétif 1945. Abgesehen davon bemerkt Fanon allerdings auch die Existenz einer einheimischen Bourgeoisie, welche sich kulturell an den Kolonisatoren orientierte und die Fanon als Feindbild und Gefahr im Hinblick auf autoritäre und neokoloniale Tendenzen nach der Unabhängigkeit zeichnete. Die Kolonisatoren bezeichnet er jedoch ebenfalls als (kolonialistische) Bourgeoisie (vgl. Fanon 1968 [1961]: 47-50).

Sein zentrales Argument für die Alternativlosigkeit der Gewalt als Instrument der Emanzipation ist dennoch die sonst unaufhebbare Zweigeteiltheit der kolonialen Welt, wie er sie zeichnet: „Die koloniale Welt ist eine manichäische Welt“ (Fanon 1968 [1961]: 31). Damit ist ein klares Indiz dafür gegeben, dass Fanons Position stark von der durch eine extreme Form des Siedlerkolonialismus geprägten algerischen Situation inspiriert ist, denn auf mittels *indirect rule* oder lokal per *Chefferie* beherrschte koloniale Situationen in Kolonien mit keinem oder geringem Siedleranteil lässt sich das Theorem der dualen, manichäischen Welt nicht in derselben Deutlichkeit anwenden (vgl. Mamdani 1996: 6, 62ff., 110, 122, Cooper 2005a: 16, 52).

Abgesehen davon dürften Fanon einige andere Umstände zu seiner monolithischen Darstellung der Gewalt als unverzichtbares Werkzeug der antikolonialen Befreiung bewegt haben. Zum einen zählen dazu die erlebte Gewalt in Algerien und sein direkter Zugang zu dieser durch seine psychiatrische Praxis. Seine psychologisch-psychiatrische Sichtweise drängt

sich einem als informierter Leser immer wieder anhand von Zitaten wie diesem auf:

Die Gewalt des Kolonialregimes und die Gegengewalt des Kolonisierten halten sich die Waage und entsprechen einander in einer außerordentlichen Homogenität [...] Die Entfaltung der Gewalt innerhalb des kolonisierten Volkes wird der Gewalt, die das bekämpfte Kolonialregime ausübt, proportional sein. (Fanon 1968 [1961]: 68)

Besonders deutlich wird seine spezielle Perspektive, wenn man die Schilderungen aus dem Kapitel *Kolonialkrieg und psychische Störungen* in *Les damnés de la terre* und seinen Gewaltaufruf miteinander in Beziehung setzt. In vier Serien legt Fanon hier die Anamnese und Behandlung seiner PatientInnen in Blida und in Tunesien dar. Eine Serie beschreibt hier unter anderem den Tötungszwang eines Überlebenden einer Massenerschießung. Das ist die Proportionalität der Gewalt, von der Fanon schreibt. Die zugegebenermaßen schwer verdaulichen und verstörenden Darstellungen haben in der Rezeption des Werks leider kaum Beachtung gefunden, wie Alice Cherki (2002 [2000]: 249-251) richtig feststellt (vgl. Schicho o.J.).

Der zweite Grund für den kompromisslosen Gewaltaufruf in *Die Verdammten dieser Erde* liegt schlichtweg darin, dass dessen Autor ein sterbender Mann war. Als er anfang das Werk zu verfassen, wusste er, dass fortgeschrittene Leukämie eine tödliche Diagnose war. Er war extrem geschwächt, hatte chronische Schmerzen, litt unter starken Nebenwirkungen seiner Medikation und erblindete zwischenzeitlich für etwa zwei Wochen (vgl. Macey 2012 [2000]: 392, 404). Fanon war mit seiner persönlichen Apokalypse konfrontiert. Diese Verfassung mischte sich mit Reflexionen zu Patrice Lumumbas Tod Anfang 1961 und mit anderen für Fanon erschütternden Entwicklungen in Afrika zu einer alptraumhaften Darstellung des kolonialen und nachkolonialen Algeriens und Afrikas. Simone de Beauvoir berichtete von Gesprächen im Sommer 1961 in Rom (zwischen Fanons Aufenthalt in Moskau und seinem Tod in Washington), bei denen es um Sartres Vorwort zu *Les damnés de la terre* ging, und davon, dass Fanon zwar noch an die Unabhängigkeit Algeriens glaubte, aber überzeugt war, dass diese ein Pyrrhussieg sein werde. Er sprach von bis zu einer Million Toten innerhalb kürzester Zeit (vgl. Macey 2012 [2000]: 403).

Diese endzeitliche Befindlichkeit ist auch im großartigen, aber düsteren Kapitel über die *Missgeschicke des nationalen Bewusstseins* zu spüren. Hier warnt Fanon, wie sich der Nationalismus als ursprünglich befreiende Kraft zu Autokratie und Neokolonialismus zu entwickeln droht. In prophetischem Duktus nimmt er mit bemerkenswerter Präzision Entwicklungen vorweg, wie sie etwa in Algerien später tatsächlich eingetreten sind:

Der Führer beruhigt das Volk. Unfähig, es zu einem konkreten Werk aufzufordern, unfähig, ihm wirklich die Zukunft zu öffnen, es auf den Weg eines nationalen Aufbaus, also seines eigenen Aufbaus zu führen, wird er noch Jahre nach der Erringung der Unabhängigkeit nur immer die Geschichte der Unabhängigkeit wiederkauen, an die heilige Vereinigung des Befreiungskampfes zu erinnern. (vgl. Fanon 1968 [1961]: 130, Emphase M.A.N.)

Das antizipiert gewisse Verhaltensweisen der postkolonialen Eliten, welche ihre Herrschaft noch Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit durch den längst vergangenen Widerstand legitimieren, in erstaunlichem Ausmaß (vgl. Melber 2011: 216f., 220). Allerdings führt Fanon diese Dystopie in befremdlichem Umfang und äußerst dramatisierend aus.

Bezeichnend ist, dass nur etwa die Hälfte des Werkes im Jahr 1961 entstanden ist. Während die Serien in *Kolonialkrieg und psychische Störungen* Fallunterlagen aus Fanons Berufspraxis in Tunis und Blida darstellen, ist das Kapitel *Über die nationale Kultur* eine erweiterte Fassung einer Rede Fanons auf dem Zweiten Kongress Schwarzer Schriftsteller und Künstler, der wesentlich durch das Verlagshaus und die Zeitschrift *Présence Africaine* zu Ostern 1959 in Rom veranstaltet wurde (vgl. Macey 2012 [2000]: 399). Ich vermute, es ist kein Zufall, dass zu den 1961 verfassten Kapiteln mit *Von der Gewalt* und *Missgeschicke des nationalen Bewusstseins* die furiosesten Abschnitte gehören. Ich möchte aber ausdrücklich betonen, dass ich es für falsch halte, *Les damnés de la terre* oder auch nur Teile davon auf eine delirierende Erfahrung eines zum Tode Verurteilten zu reduzieren. Es ist trotz seiner teils apokalyptischen Übersteigerung ein virtuoses und differenziertes Produkt der Lebenserfahrung Fanons, sowie im weiteren Sinne auch ein Resultat von 130 Jahren Kolonialherrschaft in Algerien, mit deren Folgen er sich tatkräftig auseinandersetzte; und gerade die



ungewöhnliche Zusammenstellung der Kapitel trägt dazu bei. Der wahrscheinlich meist zitierte Satz des Werks, „Einen Europäer erschlagen, heißt zwei Fliegen auf einmal treffen [...]. Was übrigbleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch“, stammt übrigens nicht von Fanon selbst, sondern aus dem Vorwort von Jean-Paul Sartre (1968 [1961]: 18).

### ***Postcolonial studies* und ihre Kritik**

Die *postcolonial studies* bieten eine akademische Perspektive, welche sich in den 1980er Jahren an westlichen Universitäten institutionell etablieren konnte. Als Gründungstext wird das Werk *Orientalism* des palästinensisch-US-amerikanischen Literaturwissenschaftlers Edward Said angesehen, das 1978 erstmals veröffentlicht wurde (Said 1995 [1978]). Das Forschungsinteresse der Strömung fokussiert das Fortbestehen kolonialer Strukturen in der nachkolonialen Zeit, insbesondere auf kultureller Ebene. Gegenstand der Untersuchungen ist also das koloniale Vermächtnis in postkolonialen Gesellschaften (vgl. Young 2016 [2003]: 57). Gleichzeitig versteht sich das Feld als Ausdruck einer politischen Haltung und sogar als Form des Aktivismus: Durch das Aufzeigen neoimperialer Hegemonien sollen in diesen Verhältnissen Benachteiligte zu Handlungsmacht gelangen und sich schlussendlich aus ihrer Benachteiligung emanzipieren (vgl. Young 2016 [2003]: 57-58). In diesem Zusammenhang sind auch die Begriffe *subaltern history* bzw. *agency* von Bedeutung. Die Betonung »subalternen Akteure« zielt auf ein Hinterfragen vorherrschender Historiographien ab und strebt durch alternative, subalterne Narrative eine Veränderung der Machtverhältnisse an (vgl. Young 2016 [2003]: 355, Spivak 1988). Auf Basis dieses Paradigmas werden Methoden und Quellen herangezogen, welche aus geschichtswissenschaftlicher Sicht ungewöhnlich sind, wie ich im nächsten Abschnitt zeige. Dazu zählt in erster Linie die Entwicklung einer Lesart, welche sich auf der Grundlage von Jaques Derridas *Dekonstruktion* in sehr elaborierter Herangehensweise auf die textuelle Ebene eines Werks beschränkt und kontextuelle Aspekte meist unberücksichtigt lässt. Darüber hinaus werden hauptsächlich literarische Texte zur Analyse herangezogen (vgl. Young 2016 [2003]: 412, 419f.).

Über dominante Arbeitsweisen gibt außerdem das Werk *Orientalism* Aufschluss. Edward Said thematisiert hier, wie der westlich dominierte Diskurs über »den Orient« Realitäten in der Region nicht nur abbildet,

sondern sie gleichzeitig aktiv strukturiert und herstellt (vgl. Wolter 2002: 2). Zugrunde liegend ist dabei der für die postkolonialistische Theoriebildung zentrale „»linguistic turn«, der eine Verschiebung von der Analyse ökonomischer und materieller Prozesse zu *sprachlich-diskursiven und kulturellen Hervorbringungen von 'Wirklichkeit' markiert*“ (Wolter 2002: 1, Emphase M.A.N.). Auf der Grundlage dieses poststrukturalistischen Ansatzes entwickelte sich der Begriff *colonial discourse analysis* (vgl. Young 2016 [2003]: 383f.). Hier werden unter der Annahme umfangreicher Repräsentativität bestimmte Werke oder, im weiteren Sinne, „Diskurse“ ausgewählt, welche dann Verfahren wie Derridas Dekonstruktion unterzogen werden (vgl. Wolter 2002: 2). Aus den daraus gewonnen Erkenntnissen werden anschließend meist weitreichende, stark generalisierende Aussagen getroffen (vgl. Young 2016 [2003]: 389f.).

Inhaltlich zeichnen sich die *postcolonial studies* insbesondere durch die rhetorisch unablässig betonte Ablehnung marxistischer und humanistischer Positionen aus, welche als universalistisch und eurozentrisch kritisiert werden (vgl. Chakrabarty 2010). In diesem Zusammenhang ist auch das Konzept der *Hybridität* zu verorten, welches von Homi K. Bhabha geprägt wurde und das emanzipatorische Moment genau darin sieht, dass sich subalterne Akteure festen Zuschreibungen entlang von Dichotomien wie Kolonisator/Kolonisierter, Zivilisation/Barbarei, Westen/Rest entziehen (vgl. Wolter 2002: 2-3). Das Konzept der Hybridität bringt den methodischen Kunstgriff der »Entzeitlichung« mit sich – die historischen und biografischen Umstände der Textgenese bleiben unberücksichtigt. Dadurch entsteht ein Spannungsfeld zwischen Fanon und Interpreten der *postcolonial critique*, „welche Fanon gewissermaßen minus [...] seinen existentialistischen Humanismus lesen zu können glauben“ (Wolter 2002: 4).

Im Sinne einer Vorbereitung zur Analyse des Phänomens der »Entzeitlichung« stelle ich dem grundlegende geschichtswissenschaftliche Perspektiven und Arbeitsweisen gegenüber. Ich argumentiere, dass eine nicht hinreichend kontextualisierte Lesart allgemein, und im Hinblick auf Fanons Werk im Besonderen, problematisch ist. Das Buch *What is History?* des britischen Historikers E.H. Carr (1892-1982) bietet geeignete Anknüpfungsmöglichkeiten dafür. Es geht auf seine *George Macaulay Trevelyan Lectures* zurück, die er 1961 an der Universität Cambridge gehalten hat. Das Buch entwickelte sich seither zum Einführungsklassiker ins Geschichtstudium, wurde jedoch auch zum Gegenstand einer

»postkolonialen« Kontroverse. Die neuere Rezeptionsgeschichte von *What is History?* steht in einem direkten Zusammenhang mit der Debatte zu eurozentrischer Geschichtsschreibung und subalternen Perspektiven. Der britische Historiker Keith Jenkins behauptete im Jahr 2000 etwa, *What is History?* scheitere daran, Perspektiven zu adressieren, welche durch die Infragestellung vorherrschender Historiographien im Rahmen poststrukturalistischer und feministischer Ansätze noch zu Carrs Lebzeiten aufgekommen waren (vgl. Jenkins 2000: 305, 319). Darüber hinaus unterstellte er Carr dogmatischen Empirismus und Objektivismus (vgl. Jenkins 2000: 306); das steht jedoch in eklatantem Widerspruch zu gängigen Auffassungen, denn Carr war im 20. Jahrhundert tatsächlich als Vertreter einer relativistischen Haltung bekannt geworden – und unter manchen Fachkollegen gerade deshalb berüchtigt.

Tatsächlich besteht die Besonderheit von Carrs *What is History?* darin, dass er relativistische *und* objektivistische Positionen gleichzeitig aufgriff und in pragmatischer Weise verband (vgl. Hughes-Warrington (2008) [2000]: 30ff.).<sup>6</sup> Wie Carr festhält, sind Generalisierungen im Grunde auch für HistorikerInnen unumgänglich: „The very use of language commits the historian, like the scientist, to generalization. The Peloponnesian War and the Second World War were very different, and both were unique. But the historian calls them both wars [...] ‘what distinguishes the historian from the collector of historical facts is generalization’” (Carr 1961: 37-38).

Im gleichen Atemzug warnt er jedoch vor überstürzten Verallgemeinerungen:

But do not suppose that generalization permits us to construct some vast scheme of history into which specific events must be fitted [...] *Events strikingly similar, but occurring in a different historical milieu, lead to completely dissimilar results. By studying each of these evolutions separately and then comparing them, it is easy to find the key to the understanding of this phenomenon; but it is never possible to arrive at this understanding by using the passe-partout of some historical-philosophical theory whose great virtue is to stand above history.* (Carr 1961: 38-39, Emphase M.A.N.)

---

<sup>6</sup> Carrs Text stellt damit etwa für meine Analyse eine wertvolle Orientierung und ein nützliches Werkzeug dar. Die von Jenkins eingeforderte poststrukturalistische Perspektive hingegen erweist sich als äußerst problematisch (vgl. auch Evans 2000 [1997]).

Das, wovon Carr hier warnt, ist, was ich unter »Entzeitlichung« verstehe. Meines Erachtens begeht die postkolonialistische Lesart Fanons genau diesen Fehler in dramatischem Umfang. In den *postcolonial studies* ist man sich des Problems momenthaft mitunter durchaus bewusst, wie die folgenden Ausschnitte aus einem Werk von Robert J.C. Young, welches kanonischen Status im Feld genießt, zeigen, doch wird daraus keine Konsequenz gezogen: In einem eigenen Kapitel ging Young auf Einwände gegenüber postkolonialistischen Methoden im Zusammenhang mit *colonial discourse* ein:

A common objection from historians is that colonial discourse analysis typically examines a restricted number of largely literary texts but then proceeds to make large historical generalizations based on them. [...] an objection to colonial discourse analysis is that it dehistoricizes, and treats all texts as synchronic, as if they existed in an ahistorical unchanging spatialized textual continuum [...]. (Young 2016 [2003]: 389-390)

Diese Kritik wird also wahrgenommen, aber nicht akzeptiert. Sie wird aber auch nicht einmal diskutiert. Stattdessen wird schnell mit der Notwendigkeit einer subalternen Perspektive argumentiert und behauptet, dass die konventionelle Geschichtsschreibung diese nicht bieten könne:

[...] suggesting that all knowledge is partial, and further that history itself therefore needs to be rewritten from a range of minority or subaltern perspectives, again threatens any notion of history as an objective discipline. The question that always follows is that if all history is partial, how can we ever know that a history is in any sense 'true'? Maybe we can't. (Young 2016 [2003]: 390)

Wohl entlang dieser Überzeugungen wird anhand eines Vergleichs zwischen antiimperialistischen Strömungen in Indien und Irland Ende des 19. Jahrhunderts die »entzeitlichte« generalisierende Perspektive gerechtfertigt:

The differences in colonial history [...] made for very little difference as far as anti-colonial revolutionary strategies were concerned. [...]

Postcolonial critique tends to take the same point of view because it identifies with the subject position of anti-colonial activists, not because of its ignorance of the infinite variety of colonial history from the perspective of the colonizers. The difference between empiricist and postcolonial historians is therefore largely the result of identification with the different subject-positions. So much for the historians' objections. (Young 2016 [2003]: 19)

Aus geschichtswissenschaftlicher Warte besehen ist das nicht haltbar. Auch eine *subaltern history* sowie emanzipatorische Entwicklungen unter *subaltern agents* sind stets an örtliche und temporale Gegebenheiten gebunden (vgl. Cooper 2005b: 405). Hegemoniale Geschichtsschreibungen zu hinterfragen, wie es das Anliegen der *postcolonial critique* ist, stellt eine wichtige Aufgabe dar, aber es ist äußerst problematisch, vermeintlich im Sinne der subalternen Emanzipation Generalisierungen vorzunehmen, welche auf Kosten der Berücksichtigung von regionalen und historischen Spezifika gehen (vgl. Cooper 2005b: 401, 415-416). Diese Vorgangsweise kann zur Umkehr des eigentlich Gewollten führen: Nicht zwischen der kolonialen Erfahrung der AlgerierInnen in den 1950er Jahren und jener der Schwarzen auf Martinique in den 1930er Jahren zu unterscheiden (vgl. Macey 2012 [2000]: 29-30), verhöhnt die hunderttausenden Toten des Algerienkriegs (vgl. Evans 2012: 338) und wird auch dem spezifisch auf Martinique herrschenden Rassismus keineswegs gerecht.

### *Entzeitlichung 1 – »third worldism«*

Die 1960er Jahre stellen die Blütezeit des sogenannten *third worldism* dar. Die Hoffnungen einerseits, welche aus dem „afrikanischen Jahr“ 1960 hervorgegangen waren, sowie andererseits die einsetzende Enttäuschung, als auf aktuelle Entwicklungen wie neokoloniale oder autokratische Tendenzen kaum realisierbare Antworten gefunden werden konnten, formten eine ambivalente antiimperialistische Stimmung. Antiimperialistische Strömungen der Länder des Globalen Südens verstanden sich im Kontext des Kalten Krieges darüber hinaus meist als blockfrei. Die Ambitionen waren groß: Man hoffte auf einen neuen Sozialismus, sogar einen neuen Humanismus (vgl. Macey 2012 [2000]: 24). Fanon war Teil des *third worldism*; außerdem war der algerische Unabhängigkeitskrieg zusammen mit der kubanischen Revolution zum

Symbol der Strömung geworden (vgl. Macey 2012 [2000]: 24). Gleich nach Erscheinen wurde *Les damnés de la terre* von antiimperialistischen Akteuren wie Amílcar Cabral (1924-1973), Ernesto „Che“ Guevara (1928-1967) oder Hồ Chí Minh (1890-1969) zustimmend aufgegriffen. Diese vertraten Positionen, mit welchen sich auch Fanon identifiziert hatte. Die Auffassungen Fanons im Rahmen des *third worldism* sind also nur bedingt »entzeitlicht«. Ganz allgemein fand die Rezeption Fanons in den 1960er Jahren mehr im Rahmen des politischen Aktivismus statt, weniger im akademischen Kontext. Die frühe Interpretation muss daher auch auf dieser Ebene von späteren Auffassungen – welche dann klar im akademischen Milieu zu verorten sind – unterschieden werden, unabhängig davon, ob diese marxistischen oder poststrukturalistischen Deutungen zuzuordnen sind. Ein Beispiel für frühe dezidiert »politische« InterpretInnen Fanons stellen linke AktivistInnen aus Italien dar, welche Positionen aus *Les damnés de la terre* aufgriffen und italienische Übersetzungen initiierten. Sie gruppierten sich rund um den Schriftsteller Giovanni Pirelli (1918-1973), der während des Zweiten Weltkrieges als Partisane gegen den Faschismus kämpfte. Die Literaturwissenschaftlerin Neelam Srivastava trifft die folgende Einschätzung:

I consider Fanon's translation into Italian in the 1960s as an example of 'activist' translation, used politically and instrumentally by a generation that wished to transform Italian society by looking to other models of revolutionary struggle in the so-called 'Third World'. The activist uses of Fanon's translation into Italian differ sharply from the later, more 'academic' translations of his work [...]. (Srivastava 2017: 18)

Die Rolle Fanons im *third worldism* wurde im Hinblick auf eine »Entzeitlichung« erst im Zusammenhang mit dem *Black Panther Movement* in den USA problematisch. Die Bewegung der Black Panthers war eine afro-amerikanische, teils sozialistisch gefärbte, radikale Bürgerrechtsbewegung, welche *Les damnés de la terre* aufgriff und damit unter anderem gewaltsamen Aktivismus legitimierte. Das wiederum rief liberale KritikerInnen auf den Plan; darunter die deutsch-US-amerikanische, jüdische Philosophin Hannah Arendt, welche Fanon im Hinblick auf die Gewalt der Black Panthers eine Verherrlichung eben dieser als Selbstzweck vorwarf (vgl. Macey 2012 [2000]: 25). Nachdem immer mehr militante Gruppen in Nordamerika, aber

auch in Europa sich auf Fanon beriefen, wurde er unter Liberalen (und Konservativen sowieso) schnell als Prophet der Gewalt abgestempelt und sein Werk sogar mit Hitlers *Mein Kampf* verglichen (vgl. Macey 2012 [2000]: 24-29, Cherki 2002 [2000]: 8).

Hier vollzog sich eine »Entzeitlichung« in zwei Phasen, eine zweifache Entkontextualisierung. Das erste Moment besteht darin, dass westliche Gruppen eine Befreiungstheorie, welche auf einen umfassenden Krieg ausgelegt war, zu einer Anleitung für militante Protestaktionen umdeuteten. Anders gesagt: Die schwarze Bürgerrechtsbewegung in den USA war mit enormer Gewalt und Repression konfrontiert, aber nicht mit den Exekutions- und Folterkommandos der französischen Fallschirmjäger unter Jacques Massu (vgl. Macey 2012 [2000]: 27). Das zweite Moment äußert sich dadurch, dass liberale KritikerInnen wie Hannah Arendt die erste entzeitlichte Phase nicht als solche erkannten. Was verurteilt wird, ist im Grunde nicht Fanons Gewaltaufruf, sondern die Gewalt verschiedener militanter Gruppen. Das wird etwa dadurch deutlich, dass Arendt in ihren Essays kein einziges Mal die Gewalt in Algerien oder Fanons Tätigkeit als Psychiater erwähnt (vgl. Macey 2012 [2000]: 26). Oder wie es David Macey ausdrückt: „Unlike the Third Worldists, most of Fanon’s American readers appeared not to have noticed that *Les damnés de la terre* is, at least in part, a book about Algeria and not America“ (Macey 2012 [2000]: 26-27). Diese Entwicklung führte dazu, dass das Portrait Fanons als eines Propheten der Gewalt den Mainstream-Diskurs außerhalb der sich selbst als revolutionär verstehenden Gruppierungen der 1960er und 70er Jahre dominieren sollte, bis er von den *postcolonial studies* rundum neu erfunden wurde.

### ***Entzeitlichung 2 – »postcolonial studies« und Homi K. Bhabhas Fanon***

„Frantz Fanon, not to put too fine a point on it, is a Rorschach blot with legs“ (Gates 1991: 458). Mit diesen Worten ging der afroamerikanische Literaturwissenschaftler Henry Louis Gates – in etwas ironischem Ton – der Frage nach, wie Frantz Fanon zum Pionier einer akademischen Strömung werden konnte, welche sich erst 20 Jahre nach seinem Tod zu formieren begann. Das Zitat stellt eine Zuspitzung dar, aber es ist ein guter Ausgangspunkt für eine Frage, deren Beantwortung zum Verständnis von Fanons Rolle in den *postcolonial studies* beiträgt: Was macht Fanons Werk so interessant für die postkolonialistische Lesart?

Dazu ist zunächst festzuhalten, dass sich die Interpreten innerhalb des Feldes beinahe ausschließlich auf Fanons erstes Werk, *Peau noire, masques blancs*, beziehen; die Gewaltfrage hingegen scheint für die *postcolonial studies* weitgehend uninteressant zu sein (vgl. Macey 2012 [2000]: 30, Wolter 2002: 3). Wenn die vorgestellten Inhalte des Werks nochmals in Betracht gezogen und den ebenso diskutierten Leitgedanken der *postcolonial studies* gegenübergestellt werden, dann fällt auf, dass *Peau noire, masques blancs* tatsächlich einige zentrale postkolonialistische Motive mit erstaunlicher Präzision antizipiert: Die Rassisierung nimmt im Grunde eine der wichtigsten Anwendungen des poststrukturalistischen *linguistic turn* in den *postcolonial studies* vorweg: Die sprachlich-soziale Konstruktion rassischer Identitäten. Das Phänomen ist im postkolonialistischen Kanon ein wesentliches Motiv und wird dort unter dem Begriff »Epidermisierung« diskutiert – dem Einschreiben der rassischen Identität, inklusive historischem Vermächtnis von Sklaverei und Kolonisation, auf der Haut. Ebenso wird das Konstruieren eines inferioreren *Anderen* in dem Feld unter dem Begriff »Othering« diskutiert.

Allerdings hält Fanon fest, dass das inferiore Schwarzsein keine rein sprachliche, nur oder vorrangig diskursive Hervorbringung ist, sondern dass es wesentlich von politischen und ökonomischen Realitäten abhängt (vgl. Fanon 2008 [1952]: 4). Diese Tatsache wird von der *postcolonial critique* kaum berücksichtigt (vgl. Nagy-Zekmi 2007: 131). Außerdem gibt es die Tendenz, Fanons Werk zu einer transhistorisch gültigen Erzählung der kolonialen Erfahrung zu stilisieren (vgl. Macey 2012 [2000]: 29). Fanon selbst bemüht sich aber explizit zu vermitteln, dass *Peau noire, masques blancs* eine Aufarbeitung *seiner eigenen* Erfahrung ist (vgl. Fanon 2008 [1952]: 7). In nahezu ikonischer Weise wird dieses Phänomen an einem fatalen Übersetzungsfehler deutlich: Die *L'expérience vécue du Noir* wird in allen englischen Übersetzungen zu „The Fact of Blackness“ anstelle von „Die gelebte Erfahrung des Schwarzen“. Im Jahr 1995 veranstaltete das den *postcolonial studies* nahestehende *Institute of Contemporary Art* (ICA) in London denn auch eine einflussreiche Ausstellungsreihe zu Fanon unter dem Namen „The Fact of Blackness“ (vgl. Macey 2012 [2000]: 28-29).

Für noch schwerwiegender halte ich jedoch das völlige Verleugnen der humanistisch-universalistischen Dimension von Fanons Werk. Das führt mich zu Homi K. Bhabhas Interpretationen von Fanon, die – und deren Entstehungshintergrund – im Folgenden knapp dargestellt werden.



Bhabhas Fanon kollidiert meiner Meinung nach auf zwei Ebenen mit dem historischen Fanon, die jedoch miteinander verkettet sind. Zum einen behauptet Bhabha fälschlicherweise, Fanon würde die psychologischen und gesellschaftlichen Folgen des Kolonialismus – die Entfremdung – nicht historisch verorten:

It is one of the original and disturbing qualities of *Black Skin, White Masks* that it rarely historicizes the colonial experience. There is no master narrative or realist perspective that provide a background of social and historical facts against which emerge the problems of the individual or collective psyche. (Bhabha 2008 [1986]: xxvi)

Eine solche Behauptung steht im Widerspruch zu offensichtlichen und gleichzeitig zentralen Äußerungen Fanons in seinem eigenen Werk, so hält Fanon darin etwa fest:

Since I was born in the Antilles, my observations and my conclusions are valid only for the Antilles. [...] Another book could be dedicated to explaining the differences that separate the Negro of the Antilles from the Negro of Africa. Perhaps one day I shall write it. (Fanon 2008 [1952]: 7)

Die Berücksichtigung von sich als manifest erweisenden Verzahnungen zwischen Fanons Biografie und seinem Schaffen entzieht Bhabhas Ansatz darüber hinaus jegliche Grundlage. Gleichzeitig muss Bhabha jedoch notwendigerweise auf das Konstrukt eines ahistorischen Fanons zurückgreifen, um seine Lesart zu legitimieren: Jedes Argument für Bhabhas Fanon stützt sich gezwungenermaßen auf »Entzeitlichung«, auf eine entzeitlichte Anschauung, welche Fanons Werk aus dessen historischer Verankerung herauslöst und von ideologischen Einflüssen, die Fanon geprägt haben, entkoppelt.

Das obige Zitat und dessen Entstehungsgeschichte illustrieren diesen Aspekt deutlich. Bhabha dichtet hier Fanon selbst einen transhistorischen Zugang an, um in weiterer Folge seine eigene Deutung zu untermauern. Der Ausschnitt stammt aus einem Vorwort zu einer 1986 erschienenen englischen Neuausgabe von *Peau noire, masques blancs*. Der Zeitpunkt dieser Veröffentlichung verrät Entscheidendes über die Hintergründe des Textes:

Mitte der 1980er Jahre begannen sich die *postcolonial studies* zwar schon an britischen und teils auch US-amerikanischen Universitäten zu konsolidieren, sie genossen aber noch nicht den dominanten Status innerhalb des akademischen Diskurses zur Dritten Welt (im Sinne der damaligen Bedeutung blockfreier Staaten), den sie heute innehaben. Es gab auch noch wohletablierte marxistische Stimmen im Rahmen des *third worldism*, die erst mit der Wende von 1989 verstummen sollten. Anders gesagt: Das Forschungsobjekt der eigenen Disziplin musste noch erobert werden (vgl. Alessandrini 1999: 7). Diese Perspektive rückt Bhabhas Vorwort in ein anderes Licht, so etwa auch die ersten Sätze des Textes, in welchen er den englischen Marxismus verhöhnt:

In the popular memory of English socialism the mention of Frantz Fanon stirs a dim, deceiving echo. *Black Skin, White Masks*, *The Wretched of the Earth*, *Toward the African Revolution* — these memorable titles reverberate in the self-righteous rhetoric of «resistance» whenever the English left gathers, in its narrow church or its Trotskyist camps, to deplore the immiseration of the colonized world. (Bhabha 2008 [1986]: xxi)

Die »Entzeitlichung« ist für Bhabha Mittel zum Zweck: Sie entkoppelt Fanons Werk von Inhalten, welche der konkurrierenden marxistischen Strömung nahestehen, und ermöglicht so überhaupt erst die »Annexion« Fanons an die eigene Theorie. Bhabhas Vorwort, erschienen unter dem Titel *Remembering Fanon*, ist in Wirklichkeit, wie Henry Louis Gates kompromisslos feststellt, „[...] an index to all that Bhabha wants us to forget“ (Gates 1991: 462).

Die Natur jener Inhalte, welche Bhabha versucht zu verleugnen, bringt mich zur zweiten problematischen Ebene seiner Lesart: Der Unterschlagung von Fanons universalistischem Humanismus. Bhabha versucht wiederholt sein Modell der Hybridität auf Fanon zu projizieren und ihn dekonstruktivistisch zu einem Postkolonialisten *avant la lettre* zu machen (vgl. Lazarus 2011: 168). Der Fanon, der einen „neuen Menschen auf die Beine stellen“ (Fanon 1968 [1961]: 242) möchte, wird zugunsten mehrdeutiger und ambivalenter Kategorien völlig aufgeweicht:

He may yearn for the total transformation of Man and Society, but he speaks most effectively from the uncertain interstices of historical change: from the area of ambivalence between race and sexuality; out of an unresolved contradiction between culture and class; from deep within the struggle of psychic representation and social reality. (Bhabha 2008 [1986]: xxii)

Fanons humanistische und revolutionäre Positionen werden einfach als „banal“ (Bhabha 2008 [1986]: xxxii) abgewertet. Dabei bieten genau diese die Hintergrundnarrative zu einer Deutung seines Werks, welche der Gegenüberstellung mit dem historischen Fanon standhält. Die Widersprüchlichkeiten, welche in der Konfrontation der humanistisch-universalistischen Überzeugungen Fanons mit Wirklichkeiten des algerischen Nationalismus entstehen, schärfen ein differenziertes Portrait Fanons außerdem noch weiter. Wie der Bezug auf „uncertain interstices of historical change“ bereits andeutet (ebd.), geht Bhabhas Hybridität darüber hinaus sogar soweit, zeitliche Zuordnungen, die eigentlich klar historisch verortet sind, lieber als fließend und dynamisch zu betrachten. Zugrundeliegend dafür ist sein Modell des »third space«, das die dekonstruktivistische Lesart im Rahmen der *colonial discourse analysis* gewissermaßen zur Vollendung bringt. Es wird ein diskursiver Handlungsraum postuliert, welcher das Kontinuum der Geschichte aufbricht (vgl. Wolter 2002: 12-13). Für dieses Projekt vereinnahmt Bhabha auch Fanon – so erklärt er in Bezug auf Fanons Ausführungen zu Nation, Nationalismus und nationaler Kultur in *Les damnés de la terre* folgendes:

Für mich ist es wichtig, dass er die Zeit der kulturellen Repräsentation zentral thematisiert, anstatt das Ereignis unmittelbar historisch zu situieren. Er erkundet den Raum der Nation, ohne ihn unmittelbar mit der historischen Institution des Staates zu identifizieren. Da ich mich hier nicht mit der Geschichte nationalistischer Bewegungen befasse, sondern mit gewissen Schreibtraditionen, die versucht haben, Geschichten von der sozialen Fiktion des Nation-Volkes zu konstruieren, bin ich Fanon dafür zu Dank verpflichtet, daß er eine gewisse, ungewisse Zeit des Volkes freigelegt hat. (Bhabha 1997: 168)

Also hat Bhabha die Entzeitlichung sogar konzeptualisiert. Bhabha arbeitet hier jedoch einmal mehr gegen offenkundige Evidenz aus dem Werk, auf das er sich bezieht. Hierzu ist festzuhalten, dass nationalistische Tendenzen bei Fanon ein erstrebenswertes und emanzipatorisches Moment im Kontext des antikolonialen Widerstands darstellen (vgl. Fanon 1968 [1961]: 159, 166f.). In diesem Zusammenhang zeichnet Fanon die Herausbildung einer uniformen nationalen Identität sogar als alternativlos und bringt sie in unmittelbaren Zusammenhang mit der Entstehung von Nationalstaaten in Afrika (vgl. Wolter 2002: 14f):

Andernfalls kommt es zu schwerwiegenden psycho-affektiven Verstümmelungen. Menschen ohne Ufer, ohne Grenzen, ohne Farbe, Heimatlose, Nicht-Verwurzelte, Engel. So wird man auch nicht erstaunt sein, manche Kolonisierte erklären zu hören: »Ich spreche als Senegalese und Franzose ... Als Algerier und Franzose«. Auf die Notwendigkeit gestoßen, zwei Nationalitäten, zwei Bestimmungen anzunehmen, wenn er glaubhaft sein will, wählt der arabische und französische, der nigerische und englische Kolonisierte die Negation einer dieser Bestimmungen. (Fanon 1968 [1961]: 167, Emphase M.A.N.)

Fanon warnt hier „ironischerweise genau [... vor der] Hybridität, auf die im Postkolonialismus als Mittel gegen den nationalen Identitätswahn so geschworen wird“ (Wolter 2002: 15). Die Begeisterung für Fanon seitens Bhabhas und anderer PostkolonialistInnen, welche fixe Identitätskonstruktionen ablehnen und „hybride“, dynamische Identitäten als essentiellen Aspekt der Selbstermächtigung von (ehemals) Kolonisierten sehen, ist angesichts dessen schwer nachzuvollziehen. Zur gleichen Zeit wird hieran nochmals deutlich, in welchem Ausmaß die postkolonialistische Lesart auf Verzerrungen des historischen Fanons und seines Werks angewiesen ist, um Fanons Positionierungen mit den eigenen Vorstellungen gleichschalten zu können (vgl. Wolter 2002: 3, 15).

Fanons Überlegungen zum Nationalismus speisen sich abgesehen davon ganz konkret aus seiner Erfahrung der algerischen Unabhängigkeitsbewegung. Und gerade seine Beziehung zum algerischen Nationalismus zeichnet durchaus nuanciert das Porträt eines historischen Fanons: Er ist eine tragische Figur, deren idealistische Positionen in dem

Land, für das er alles gegeben hat, nie Platz gefunden haben, und kein Postkolonialist *avant la lettre*.

### **Conclusio**

Die Auseinandersetzung mit Frantz Fanon ist gewinnbringend. Die Geschehnisse, in welche er verwickelt war, bergen gemeinsam mit seinem Werk Erkenntnisse zu Themen, welche weite Teile Afrikas bis heute bestimmen. Diese Verstrickungen zeigen, wie der Islam Instrument der Befreiung und Instrument der Unterdrückung zugleich sein kann. Sie illustrieren ein Paradoxon, welches darin besteht, dass zwischen antikolonialen Befreiungstheorien einerseits und Zivilisierungsmissionen, die der Kolonialismus mit sich gebracht hat, andererseits verblüffende Parallelen bestehen. Sie zeigen, wie wichtig eine historisch kontextualisierte Lesart von Werken eines Autors wie Frantz Fanon ist.

Nur eine Vorgehensweise entlang des historischen Fanon macht diese Einsichten möglich. Ein Großteil der Rezeption von Fanon – und die *postcolonial studies* im Speziellen – geht leider andere Wege und versäumt somit vielfältigen Erkenntnisgewinn. Damit einhergehend scheitert in Bezug auf Fanon auch das postkolonialistische Projekt der subalternen Perspektive. Bei historisch kontextualisierter Lektüre lässt sich kein Fanon ausmachen, der aus „den Zwischenräumen des historischen Wandels“ (Bhabha 2008 [1986]: xxxii) spricht. Deshalb halte ich fest: Es existierte nur jener Fanon, der als überzeugter Franzose und Kolonisierter zugleich aufgewachsen ist, und der vor dem Hintergrund seiner universalistischen Werte und insbesondere seines Berufs als Psychiater zu einem kompromisslosen Revolutionär geworden ist. Die Geschichte genau dieses Menschen, der tatsächlich und unter spezifizierbaren historischen Bedingungen gelebt hat, gilt es Homi K. Bhabha entgegenzuhalten, wenn er behauptet: „Fanon’s work will not be possessed by one political moment or movement, nor can it be easily placed in a seamless narrative of liberationist history. Fanon refuses to be so completely claimed by events or eventualities“ (Bhabha 2008 [1986]: xxii).

Bhabha, der sich Fanons Schaffen kontinuierlich aneignet, sagt nämlich, Fanon ließe sich nicht beanspruchen (vgl. Gibson in Alessandrini 1999: 102). Das finde ich bemerkenswert. Denn es gibt durchaus Umstände, welche Fanon für sich beanspruchen können: Die Umstände seines Lebens. Es ist

bedauernd, dass der Mainstream der Fanon-Rezeption diesen Aspekt nie hinreichend berücksichtigt hat. Fanon wurde so zuerst zu einem Prediger der Gewalt und später zu einem Postkolonialisten *avant la lettre* stilisiert.

Die Portraitierung Fanons als Verherrlicher der Gewalt ist unhaltbar und zeugt von umfassendem Unverständnis in der Rezeption, aber sie ist nicht mehr so aktuell wie noch vor einigen Jahrzehnten. Die Auslegung Fanons in den *postcolonial studies* hingegen scheint seit den 1980er Jahren in ihren Grundzügen unverändert wirkmächtig. Außerdem geht man hier noch einen Schritt weiter: Bewusst und strategisch wird Fanons Werk von seinem Autor als historischer Figur völlig *entfremdet*, um fragwürdige Konzepte aus der eigenen Denkschule zu untermauern.

Die postkolonialistische Lesart Fanons ist symptomatisch für ein grundsätzliches Problem in den *postcolonial studies*: Sie sind dominiert von Leitgedanken und Methoden, welche es fundamental verfehlen, das Forschungsobjekt des eigenen Feldes zu adressieren und es stattdessen immer weiter mystifizieren (vgl. Shringarpure 2015: 120). Ich teile in diesem Zusammenhang außerdem die Kritik einiger marxistischer AutorInnen, wonach die *postcolonial studies* durch ihre systematische Vernachlässigung materieller Aspekte postkolonialer Wirklichkeiten auch die eigene Konsolidierung im akademischen Milieu ausblenden (vgl. Dirlik 1994: 343-344). Der postfordistische, globalisierte Kapitalismus brachte hiernach besonders ab den 1970er Jahren – in Gestalt von neuen, postkolonialen und diasporischen Mittel- und Oberschichten – genau jene „hybriden“ Subjekte hervor, welche in dem Feld als widerständig gefeiert werden (vgl. Wolter 2002: 2). Hybridität wird aus dieser Perspektive in erster Linie von Protagonisten der Denkschule selbst gelebt; die *postcolonial studies* werden so zu einem „Projekt kultureller Eliten, das nicht zufällig im Wesentlichen von migrantischen Intellektuellen ausgeht, die an den westlichen Akademien angekommen sind“ (Wolter 2002: 2).

Eine gewinnbringende Thematisierung von noch heute bedeutenden Aspekten bleibt so auf der Strecke. Dazu würde für mich etwa die Auseinandersetzung mit Folgendem zählen: Martin Evans deutet in seinem Werk zum algerischen Unabhängigkeitskrieg an, dass der algerische Nationalismus aufgrund der völligen Zerstörung des osmanisch-islamischen Gefüges durch den französischen Kolonialismus nicht auf traditionelle Strukturen zurückgreifen konnte und sich unter anderem

deshalb rasch radikalisierte (vgl. Evans 2012: 16). Als Protagonist eines Forschungsfeldes, das sich mit der postkolonialen Welt beschäftigt, würde mich interessieren, ob das stichhaltig ist und ob sich dieses Muster auch in anderen ehemaligen, islamisch geprägten Kolonien beobachten lässt. Eine subalterne Perspektive könnten hier ja jene algerischen SchriftstellerInnen einnehmen, welche ihre Verfolgung während des algerischen Bürgerkriegs in den 1990ern überlebt haben und nicht kaltblütig ermordet wurden (vgl. Macey 2012: 11).

Ihre Stimmen wären angesichts der jüngsten Entwicklungen im Land gefragter denn je. Von den *postcolonial studies*, in deren dekonstruktivistischen Laboratorien Frantz Fanon einer der wenigen nicht-anglophonen Autoren ist (vgl. Macey 2012 [2001]: 28), ist das wohl nicht zu erhoffen. In diesem Sinn möchte ich mit einem Zitat von David Macey schließen, von dessen bewegender und brillant recherchierter Auseinandersetzung mit Fanon ich sehr profitiert habe:

The wretched of the earth are still there, but not in the seminar rooms where the talk is of post-colonial theory. They came out on to the streets of Algiers in 1988, and the Algerian army shot them dead. They have subsequently been killed in the thousands by authoritarian Algerian governments and so-called Islamic fundamentalists. Had he lived, Fanon would still be angry. His readers should be angry too. [...] Anger does not in itself produce political programmes for change, but it is perhaps the most basic political emotion. Without it, there is no hope. (Macey 2012 [2000]: 30)

## Bibliographie

- Ageron, Charles-Robert/ Brett, Michael (1991): *Modern Algeria: A history from 1830 to the Present*. London: C. Hurst & Co.
- Alessandrini, Anthony C. (1999): Introduction. Fanon Studies, Cultural Studies, Cultural Politics. In: Alessandrini, Anthony C. (Hg.): *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. New York: Routledge, 1-19.
- Bhabha, Homi K. (1997): DissemiNation. Zeit, Narrative und die Ränder der modernen Nation. In: Bronfen, Elisabeth/ Marius, Benjamin/ Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Staufenburg Verlag, 152-177.

- (2008) [1986]: Remembering Fanon. In: Fanon, Frantz (2008) [1952]: *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, xxi-xxxviii.
- Bourdieu, Pierre (1962) [1958]: *The Algerians*. Boston: Beacon Press.
- Brett, Michael (1988): Legislating for Inequality in Algeria: The Senatus-Consulte of 14 July 1865. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51/3, 440-461.
- Carr, E.H. (1961): *What Is History?* London: Penguin Books.
- Chakrabarty, Dipesh (2010) [2000]: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Cherki, Alice (2002) [2000]: *Frantz Fanon. Ein Porträt*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Cooper, Frederick (2005a): *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- (2005b): Postcolonial Studies and the Study of History. In: Loomba, Ania et al. (Hg.): *Postcolonial Studies and Beyond*. London: Duke University Press, 401-422.
- Dirlik, Arif (1994): The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. In: *Critical Inquiry* 20/4, 328-356.
- Eckert, Andreas (2006): Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation. In: *Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History* 1, 169-175. Online verfügbar <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2006/4453> [abgerufen am 10.11.2020]
- Evans, Martin (2012): *Algeria. France's undeclared war*. New York: Oxford University Press.
- Evans, Richard J (2000 [1997]): *In Defense of History*. New York: Norton.
- Fanon, Frantz (1968 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Originalausgabe: *Les Damnés de la Terre*. Paris: Éditions Maspéro, 1961.]
- (1994a [1959]): *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press. [Originalausgabe: *L'An V de la Révolution Algérienne*. Paris: Éditions Maspéro, 1959.]
- (1994b [1964]): *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press. [Originalausgabe: *Pour la Révolution Africaine*. Paris: Éditions Maspéro, 1964.]
- (2008 [1952]): *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press. [Originalausgabe: *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.]
- Gates, Henry Louis (1991): Critical Fanonism. In: *Critical Inquiry* 17, 457-470.
- Gibson, Nigel C. (1999): Fanon and the pitfalls of cultural studies. In: Alessandrini, Anthony C. (Hg.): *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. New York: Routledge, 101-127.
- Heristchi, Claire (2004): The Islamist discourse of the FIS and the democratic experiment in Algeria. In: *Democratization* 11/4, 111-132.
- Hughes-Warrington, Marnie (2008 [2000]): *Fifty Key Thinkers on History*. New York: Routledge.
- Jenkins, Keith (2000): An English Myth? Rethinking the Contemporary Value of E.H. Carr's *What is History?* In: Cox, Michael (Hg.): *E.H. Carr: A Critical Appraisal*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 304-321.
- Lazarus, Neil (1999): Disavowing Decolonization. Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory. In: Alessandrini, Anthony C. (1999): *Frantz Fanon: Critical Perspectives*. New York: Routledge, 161-195.
- (2011): *The Postcolonial Unconscious*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Lee, Christopher J. (2015): *Franz Fanon. Toward a Revolutionary Humanism*. Athens: Ohio University Press.
- Macey, David (2012) [2000]: *Frantz Fanon. A Biography*. New York: Picador.
- Mamdani, Mahmood (1996): *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Melber, Henning (2011): Die Grenzen der Emanzipation im südlichen Afrika: Befreiungsbewegungen an der Macht. In: Sonderegger, Arno/ Grau, Ingeborg/ Englert, Birgit (Hg.): *Afrika im 20. Jahrhundert. Geschichte und Gesellschaft*. Wien: Promedia, 216-227.
- Memmi, Albert (2003): *The Colonizer and the Colonized*. London: Earthscan Publications.
- Nagy-Zekmi, Silvia (2007): Frantz Fanon in New Light. Recycling in Postcolonial Theory. In: *Journal of Caribbean Literatures* 4, 129-139.
- Naylor, Phillip C. (2000): *France and Algeria. A History of Decolonization and Transformation*. Gainesville: University Press of Florida.
- Rabaka, Reiland (2011): *Forms of Fanonism. Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization*. Plymouth: Lexington Books.
- Roberts, Hugh (1988): Radical Islamism and the Dilemma of Algerian Nationalism: The Embattled Arians of Algiers. In: *Third World Quarterly* 10/2, 556-589.
- Ruf, Werner (1997): *Die algerische Tragödie. Vom Zerschlagen des Staates einer zerrissenen Gesellschaft*. Münster: Agenda Verlag.
- Said, Edward (1995 [1978]): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.
- Sartre, Jean-Paul (1968 [1961]): Vorwort. In: Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7-25.
- Sauter, Inka (2010): Ein Universalismus ohne westliche Werte? In: *Phase 2*, 37. <https://phase-zwei.org/hefte/artikel/ein-universalismus-ohne-westliche-werte-133/> [abgerufen am 31.07.2019]
- Schicho, Walter (o.J.): Frantz Fanon. FF als Leitfigur revolutionärer Bewegungen. In: *Handbuch Afrika Online*, <https://handbuch-afrika.univie.ac.at/weitere-texte/frantz-fanon/> [abgerufen am 10.11.2020]
- Shringarpure, Bhakti (2015): The Afterlives of Frantz Fanon and the Reconstruction of Postcolonial Studies. In: *Journal of French and Francophone Philosophy* 23, 113-128.
- Sold, Kathrin (2013): Ein unvollendeter Aufarbeitungsprozess: Der Algerienkrieg im kollektiven Gedächtnis Frankreichs. In: *Bundeszentrale für Politische Bildung*, 21.01.2013, <https://www.bpb.de/internationales/europa/frankreich/152531/algerienkrieg> [abgerufen am 10.11.2020].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern speak? In: Nelson, Cary/ Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 271-317.
- Srivastava, Neelam (2017): Translating Resistance. Fanon and Radical Italy, 1960-1970. In: Batchelor, Kathryn/ Harding, Sue-Ann (Hg.): *Translating Frantz Fanon Across Continents and Languages*. New York: Routledge, 17-39.
- Wolter, Udo (2001): *Das obskure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung*. München: Unrast.

- (2002): Frantz Fanon – Antikolonialismus und Postkolonialismus. In: *Rote Ruhr Uni, Bochum*, 30.11.2002, Vortragstext: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte/Frantz-Fanon-Antikolonialismus-und> [abgerufen am 26.07.2019].
- Young, Robert J.C. (2016) [2003]: *Postcolonialism: An historical Introduction*. Hoboken: Wiley.
- Zahar, Renate (1974): *Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*. Frankfurt am Main: EVA.