



2001/50 dschungel

<https://shop.jungle.world/artikel/2001/50/die-arbeit-des-global-theorist>

40. Todestag von Frantz Fanon

Die Arbeit des Global Theorist

Von **Udo Wolter**

Er wurde gleichermaßen zur Antiimp- und zur Poststruk-Ikone. Lässt sich das Werk von Frantz Fanon drehen und wenden? Zum 40. Todestag des Theoretikers.

Unter den TheoretikerInnen revolutionärer Befreiungsbewegungen des gerade vergangenen Jahrhunderts nimmt Frantz Fanon eine ganz eigene und immer heftig umstrittene Position ein. Durch seine Biografie wie durch seine Schriften wurde er zuallererst ein Symbol des revolutionären Kampfes der »Verdammten dieser Erde« gegen koloniale und imperialistische Unterdrückung schlechthin. Die durch den Titel seines Hauptwerkes sprichwörtlich gewordene Bedeutung Fanons für den revolutionären Befreiungskampf der »Dritten Welt« führte, nicht nur in der deutschen Linken vor allem nach 1968, zu einer ikonenhaften und selektiv auf die Legitimation des bewaffneten Kampfes gerichteten Fanon-Rezeption. Diese beschränkte sich wesentlich auf das erste Kapitel seines Hauptwerkes unter der Überschrift »Von der Gewalt« und das von Jean-Paul Sartre verfasste Vorwort zu den »Verdammten dieser Erde«. Durch eine moralisch rigorose Zuspitzung von Fanons Thesen dürfte Sartre unwillentlich die ebenso falsche wie platte Lesart Fanons als Gebrauchsanweisung für den bewaffneten Befreiungskampf begünstigt haben.

Auch wenn Fanons Konterfei in der metropolitanen Linken nicht die immense Verbreitung fand wie das von Ché Guevara, lässt sich doch sagen: Auch Fanon war Pop. Das Bild Fanons fügte sich nur allzu gut in den Mythos des »live fast and die young«, und die Popularität seines Namens stand in eher umgekehrtem Verhältnis zum Wissen über den wirklichen Gehalt seiner Theorie. Parallel zum Niedergang der nationalen Befreiungsbewegungen und des klassischen Antiimperialismus schien seine Theorie in der radikalen Linken Ende der achtziger Jahre allmählich in Vergessenheit zu geraten.

Erst die in den neunziger Jahren aufkommenden Theorieströmungen von »Postcolonial Critique« und »Cultural Studies« in der anglo-amerikanischen Diskussion führte auch hierzulande in den letzten Jahren zu einem Fanon-Revival. So finden sich heute regelmäßig Fanon-Zitate in Texten von Linken, die sich an Poststrukturalismus und Praktiken kultureller Subversion orientieren und mit dem alten linksradikalen Antiimperialismus höchstens eine ausgeprägte gegenseitige Abneigung teilen. Der Klassiker der antikolonialen Revolutionstheorie der sechziger Jahre wird also heute auch und gerade von denjenigen in Anspruch genommen, welche die bipolaren Entgegensetzungen Kolonialherr/Kolonisierter, Westen/Rest, Zivilisation/Wildheit, männlich /

weiblich ebenso wie die essenzialistischen Festschreibungen ethnischer und nationaler Identitäten dekonstruktivistisch auflösen wollen und auf fließende, hybride Subjektivitäten als Grundlage neuer kultureller und politischer Formen widerständigen Handelns setzen.

Eher marxistisch argumentierende KritikerInnen dagegen verwahren sich teilweise vehement gegen die Aneignung und Akademisierung Fanons für die »Post«-Diskurse in den »Cultural Studies« und wollen sein revolutionäres Projekt nationaler Befreiung vor der Dekonstruktion retten bzw. neu bestimmen. Fanon wurde in einer schillernden Rezeptionsgeschichte zugleich zu einem Begründer des klassischen Antikolonialismus der nationalen Befreiungsbewegungen und des antiessenzialistischen Postkolonialismus.

Von den heutigen postkolonialen Fanon-Interpreten wird gerne auf seinen hybriden Familienhintergrund aus Nachkommen in die Karibik verschleppter Sklaven ebenso wie indischen und europäischen Vorfahren verwiesen. Wenn es auch etwas fragwürdig erscheinen mag, Fanons Herkunft in Zusammenhang mit seiner Theorie zu bringen, seine Biografie stellt ihn tatsächlich in mancherlei Hinsicht an die Grenze zwischen den Welten, die er vor allem als manichäisch entgegengesetzte analysieren sollte: Schwarz und Weiß, Kolonisatoren und Kolonisierte. Wenn die Rede auf Fanon kommt, scheinen so oft sein Leben und seine Person schon die halbe Erklärung für seine Wirkung zu sein: der in der Karibik aufgewachsene und in Frankreich ausgebildete Psychiater, der sich schließlich ganz dem algerischen Befreiungskampf und der antikolonialen Revolution in Afrika verschrieb ...

Als Sohn einer für »schwarze« Verhältnisse relativ wohlhabenden und auf Assimilation orientierten Familie lernte Fanon auf Martinique die rassistische Hierarchie einer kolonialen Gesellschaft kennen, in der Hautfarbe und gesellschaftlicher Status direkt miteinander verknüpft waren und seine Mutter ihn bei Unartigkeiten schimpfte, sich nicht »wie ein Neger zu benehmen«. Der kleine Fanon, dem in der Schule die Geschichte Martiniques als Teil der Geschichte Frankreichs sowie dessen Werte vermittelt wurden, lernte sich zunächst als weiß und französisch zu fühlen. »Nichts zu machen, ich bin ein Weißer. Und unbewusst misstraue ich allem, was schwarz in mir ist, also der Totalität meines Seins«, schrieb Fanon später in einer autobiografischen Passage von »Schwarze Haut, weiße Masken«. Er lernte aber von seinem Lehrer und späteren Freund Aimé Césaire auch, das eigene Schwarzsein als Identität anzunehmen. In seinen späteren Schriften allerdings kritisierte er Césaires identitätspolitisches Négritude-Konzept scharf. Als Martinique ab 1940 unter das Regime der mit den Nazis kollaborierenden Vichy-Regierung kam, floh der gerade 18jährige Fanon nach Dominica, um freiwillig mit der französischen Armee zur Verteidigung der humanistischen Werte der französischen Zivilisation in den Krieg gegen die deutsche nationalsozialistische Barbarei zu ziehen. Fanon stellte diese Erlebnisse selbst an den Anfang seines kämpferischen Engagements und seiner Ablehnung eines ethnozentrischen schwarzen Nationalismus. »Was soll dieses Gerede von einem schwarzen Volk, einer Negernationalität? Ich bin Franzose. (...) Als Menschen (...) in Frankreich eingefallen sind, um es zu knechten, da wies mich mein Stand als Franzose darauf hin, dass mein Platz nicht neben dem Problem, sondern mitten in dem Problem war.« In der Armee des »freien Frankreich« lernte er allerdings auch den Rassismus in deren Reihen kennen, bei einem kurzen Zwischenaufenthalt in Nordafrika das Kolonialherrengebaren der »freien Franzosen« gegenüber der dortigen Bevölkerung.

Nach einer kurzen Rückkehr nach Martinique, wo er die Schule abschloss und sich im Wahlkampf seines Freundes Césaire als kommunistischer Kandidat für die französische

Nationalversammlung engagierte, führte das Studium Fanon wieder nach Frankreich. Während seines Medizinstudiums in Lyon war er nun mit dem Rassismus in der europäischen Metropole konfrontiert, welcher ihn aus genau der Kultur ausschloss, der er sich in ihren universellen humanistischen Idealen verbunden fühlte. Nach Beendigung seines Studiums arbeitete er als Psychiater in Algerien, wo er für eine Zeitlang die psychiatrische Klinik in Blida-Joinville leitete. Dort verschvisterte sich Fanon mit der Sache des algerischen Widerstandes und der algerischen Kultur, auch hier nahm er seinen Platz »mitten in dem Problem« ein. Er schloss sich der FLN an und nutzte die Möglichkeiten seines Hospitals zur Unterstützung der Kämpfer, was zu seiner Entlassung und Ausweisung aus Algerien führte. Er kam dem aber mit einem Brief an den Generalgouverneur mit der Bitte um Demissionierung zuvor, der gleichzeitig eine schneidende moralische Anklage des französischen Kolonialismus enthielt: »Der Status Algeriens? Eine systematische Entmenschlichung, (...) eine Gesellschaft, (...) die durch eine andere ersetzt werden muss.«

In der Folge arbeitete Fanon ausschließlich für die FLN, zunächst in einem Hospital in Tunesien und später als deren diplomatischer Repräsentant auf internationalen Tagungen. Gleichzeitig arbeitete er für die FLN-Zeitung El Moudjahid und schrieb weitere Bücher. Im Jahr 1960 schließlich erfuhr Fanon, dass er an Leukämie erkrankt war. Das ihm noch verbleibende Lebensjahr füllte er mit geradezu selbstmörderischen Aktivitäten. So schrieb er »Die Verdammten dieser Erde« in einer letzten Kraftanstrengung zu Ende und erlebte gerade noch die Auslieferung der ersten Exemplare. Am 6. Dezember 1961 starb Frantz Fanon in einem Krankenhaus in Washington. Er wurde nach seinem Tod gemäß seinem eigenen Wunsch nach Algerien überführt und dort mit militärischen Ehren in einem bereits befreiten Teil des Landes beigesetzt.

Auch in der FLN und der von ihm mit einer großen und oft auch unkritisch simplifizierenden Empathie betrachteten »algerischen Kultur« war Fanon nie ganz heimisch geworden, nicht zuletzt weil er mit seinem französischen intellektuellen Hintergrund auch dort als »Europäischer Einmischer« wahrgenommen wurde, wie Henry Louis Gates es ausdrückt. Fanon hat das selbst zu spüren bekommen, als er in Tunesien zum Opfer einer antisemitisch grundierten Intrige wurde. Ein mit ihm verfeindeter Arzt und FLN-Kader am Hospital ließ hinter seinem Rücken ein Dossier über Fanon anfertigen, in dem er als Agent Israels beschuldigt wurde. Als »Beweise« mussten seine an Sartres »Betrachtungen zur Judenfrage« angelehnten Ausführungen zum Antisemitismus in »Schwarze Haut, weiße Masken« sowie seine Freundschaft mit einigen jüdischen Ärzten am Hospital herhalten. Eine weitere bittere Ironie der Geschichte ist es, dass Fanon mit seiner im großartigen Kapitel über die »Missgeschicke des nationalen Bewusstseins« der »Verdammten dieser Erde« formulierten Kritik an nationalistischen Parolen wie der von der »Arabisierung der Kader« das Schicksal seines eigenen Werkes in Algerien antizipierte. Nur drei Jahre nach seinem Tod wurde der große Theoretiker der algerischen Revolution von der FLN im Zuge der von der Partei forcierten Arabisierungspolitik öffentlich zum nicht arabischen Fremden erklärt. Für die neue algerische Gesellschaft besitze Fanons Denken keinen Wert.

Dass sein Werk seit seinem Tod an verschiedenen Orten unter ganz unterschiedlichen Fragestellungen aufgegriffen werden konnte, liegt auch daran, dass es sich dabei um eine eklektische Mischung aus Philosophie, Psychoanalyse, Soziologie, politischer Theorie und autobiografischen wie fiktionalen Elementen handelt. Dies hat die ungeheure Vielfalt seiner Rezeptionen ermöglicht, die sich durch seine Etablierung als »global Theorist« (Henry Louis

Gates) in den postkolonialen »Fanon-Studies« an der Akademie noch weiter aufgefächert haben.

In der Auseinandersetzung um die »richtige« Rezeption erklären marxistische KritikerInnen den »psychologisierenden« oder »kleinbürgerlichen« Fanon des Buches »Schwarze Haut, weiße Masken« des öfteren zum Fanon der Poststrukturalisten und reklamieren den »revolutionären« Fanon der »Verdammten dieser Erde« als Ikone der marxistischen Antiimperialisten für sich. Solche Aufspaltungen verkennen, dass sich in Fanons Werk durchaus Kohärenz und eine stringente Umsetzung seiner bereits sehr früh entwickelten Grundannahmen nachweisen lassen.

Als wichtigstes Motiv verbindet alle Teile des Werk das emphatische Verlangen nach einem emanzipatorisch-universellen Subjekt der Befreiung, das sowohl die Traumata der Kolonisierung bewältigen als auch geschichtlich handlungsmächtig werden kann. Als Vorlage dient ihm dabei die Hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft. Auf sie beruft er sich bereits in »Schwarze Haut, weiße Masken«, wenn er dem durch »Gleichgültigkeit oder paternalistische Neugier« kaschierten Rassismus des liberalen weißen Frankreich entgegenschleudert, er wünsche »sich einen Kampf, eine Schlägerei«. Denn erst der von Hegel in seiner Dialektik postulierte »Kampf auf Leben und Tod« zwischen Herr und Knecht ermögliche für das rassistierte Subjekt »die Verwandlung der subjektiven Gewissheit, die ich von meinem Wert besitze, in allgemeingültige objektive Wahrheit«. Nur so sei das rassistische Herr-Knecht-Verhältnis aufzuheben und könne in gegenseitige Anerkennung münden. Diese konfrontative Notwendigkeit stellt sich für den Fanon der »Verdammten dieser Erde« in den »kolonisierten Gebieten« noch viel dringender dar, wo dem Kolonisierten »der Gendarm und der Soldat, ohne jede Vermittlung, (...) mit Gewehrkolbenschlägen und Napalmbomben raten, sich nicht zu rühren«.

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

Es ist aber eben genau dieser Vermittlungsbegriff, durch den sich auch die Mystifizierung der Gewalt bei Fanon vollzieht. Denn dadurch, dass Fanon den Vermittlungscharakter der kolonialen Gewalt nicht im Verhältnis zur kapitalistischen Wertvergesellschaftung im Weltmaßstab begreift, sondern als Vermittlung eines »manichäischen« und auf personalisierter Ebene verstandenen Herrschaftsverhältnisses zwischen Kolonisator und Kolonisiertem, das durch die Katharsis der revolutionären Gegengewalt von den Kolonisierten aufgehoben werden kann, verfehlt er den abstrakten Charakter der kolonialen Gewalt als Durchsetzung verallgemeinerter warenkapitalistischer Verhältnisse. Er läuft damit in eine ähnliche Falle eines fetischistischen Verständnisses der Gewalt wie der traditionelle Marxismus mit seinem Begriff der Emanzipation stiftenden Arbeit, der ebenfalls deren Charakter als untrennbarer Bestandteil des warenproduzierenden Wertverhältnisses fetischistisch verkennen musste.

So kommt es, dass sich gerade auch über den Gewaltbegriff die Anschlussfähigkeit von Fanons Befreiungstheorie an den traditionellen marxistischen Antiimperialismus herstellte. Und heute werden seine Schriften selbst von den algerischen Islamisten der FIS zur Rechtfertigung ihrer Gewalttaten bemüht, die wie der antisemitische Vernichtungswahn des islamistischen Terrors vom 11. September für die endgültige Tilgung jeder emanzipatorischen Perspektive aus dem gewaltsamen Aufbegehren gegen den Imperialismus stehen. Dieser Missbrauch des Denkens von Fanon, der religiöse wie ethnizistische Besetzungen des »nationalen« Bewusstseins ablehnte und stattdessen den Nationalismus in »soziales Bewusstsein, in Humanismus« verwandeln wollte, zwingt aber auch zum kritischen Hinterfragen seines Begriffs von der antikolonialen Gewalt.

Die Größe von Fanons emanzipatorischem Denken und seiner vielschichtigen, oft widersprüchlich verarbeiteten theoretischen Elemente darin, aber gerade auch das Scheitern seines emphatischen Subjektes der Befreiung nötigen zu einer kritischen Reflexion sowohl der historischen und materiellen Bedingungen des Prozesses der Dekolonisation als auch der Kategorien, in denen Fanon diesen Prozess in eine allgemeine gesellschaftliche Befreiung überführen wollte. Das gilt für sein dem Denken der Aufklärung verpflichtetes existenzialistisch-humanistisches Subjektkonzept ebenso wie für seinen Kulturbegriff. Es gilt aber erst recht für den Versuch, die Aufhebung des kolonialen Manichäismus in »umfassendes soziales Bewusstsein« auf der Grundlage des nationalen Staates zu verwirklichen. Denn gerade Nation und Staat sind die Institutionen, in denen die warenkapitalistische Vergesellschaftung ihren Zwang auf die Individuen am realsten ausübt, sie zur realen Abstraktion im wirklichen Sinn werden lässt.

Poststrukturalistische Lesarten wie die von Homi Bhabha vertretene, die Fanon ohne Hegelsche Dialektik und existentialistischen Humanismus rezipieren, müssen ihn gegen den Strich lesen, um ihre Vorstellungen von hybrider Subjektdekonstruktion aus seinen Texten zu ziehen. Wenn die anti-essenzialistischen Elemente in Fanons Begriff der nationalen Kultur und in den Ambivalenzen des kolonialen Begehrens zwischen Selbst und Anderem für eine Strategie der Hybridität gewonnen werden, indem man die »totalisierenden« Züge in seinem Denken wegblendet, droht aber auch die kritisch-historische Reflexion seines Werkes verloren zu gehen. Eine heutige Lektüre von Fanon kann nicht nach dem Motto »von Fanon lernen für einen neuen Internationalismus« verfahren. Dies könnte letztlich nur die schlechte linke Tradition einer verdinglichten und ikonenhaften Fanon-Rezeption fortsetzen.

Stattdessen ist für eine bestimmte Historisierung Fanons im Bezugsrahmen einer materialistischen Gesellschaftskritik zu plädieren. Diese müsste dem tragischen Scheitern umfassender Emanzipation durch Fanons emphatisches Subjekt der antikolonialen Befreiung Rechnung tragen, indem die Gründe für dieses Scheitern in der Dialektik totaler Vergesellschaftung unter den Bedingungen des globalen Kapitalverhältnisses aufgesucht werden - und sich gerade dadurch den Horizont für kompromisslose Kritik des Bestehenden offen halten.

Von Udo Wolter ist gerade erschienen: »Das obskure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung«. Unrast, Münster 2001, 220 S., DM 29,80