



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

"Die Psychiatrie muss politisch werden" - Frantz Fanon und das
Verhältnis von politischer Theorie und psychiatrischer Praxis

verfasst von | submitted by
Jannis Klenke

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 589

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von | Supervisor:

Dr. Dr. Amadou-Lamine Sarr

Danksagung

Ich bedanke mich bei meinem Betreuer, Dr. Amadou-Lamine Sarr. Für die Anmerkungen, die konstruktiven Gespräche und dafür, mein Interesse an Fanon überhaupt erst geweckt zu haben.

Dank gebührt auch den Mitarbeiter*innen der Bibliotheken der Universität Wien, der Bibliothek der Arbeiterkammer Wien sowie der C3-Bibliothek für Entwicklungsforschung, die mir bei meinen Recherchen stets freundlich zur Seite standen.

Großer Dank auch meinen Lieben und Freund*innen, insbesondere Laura und Martin für ihre Unterstützung, Ermutigung und Inspiration.

Und meiner Mutter Annette, die ihre Hoffnung nie aufgegeben hat.

„In the world, there are objects, trees, fields, cars, planes. In the world, there are things. The individual who looks at these objects, these things, can remain indifferent to them. He can also desire them. To want or to desire a car is to want to have the desire for a car no longer. To desire something is to want to desire it no longer. It is usually said that desire sees further than the thing desired: the desired thing is always a limit.“¹

- Frantz Fanon

„Bei Fanon haben Politik und Klinik in der Tat gemeinsam, dass beide psychische Orte par excellence sind. An diesen ursprünglich leeren Orten, die von der Sprache belebt werden, spielt sich das Verhältnis zwischen Körper und Sprache ab. An beiden zeigen sich zwei für das Subjekt entscheidende Ereignisse: einerseits die durch die koloniale Situation bewirkte radikale und gleichsam irreversible Schädigung des Verhältnisses zu sich selbst und den anderen und andererseits die außerordentliche Verwundbarkeit der mit den Traumata der Realität konfrontierten Psyche.“² - Achille Mbembe

„Die Psychiatrie muss politisch werden“³ - Frantz Fanon

1 Fanon 1953: 281

2 Mbembe 2016: 297f.

3 Fanon in Cherki 2002: 112

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	7
1. Einleitung	9
2. Fanons kritische Ethnopsychiatrie – Ontologische Grundannahmen	15
2.1 Zum biographischen Kontext	15
2.2 Kritik am <i>Psychophysischem Dualismus</i>	18
2.3 Körper und Relationales Subjektverständnis	20
2.4 Pathologie der Freiheit	22
2.5 Der kulturelle Kontext	23
2.6 Aktualität Fanonscher Kritik am Beispiel des <i>Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)</i>	25
3. Fanons Diagnose der kolonialen Situation	27
3.1 Der soziogenetische Ansatz	28
3.2 Der Bruch in der kolonialen Subjektkonstituierung	31
3.2.1 Othering/Alterisierungsprozesse	32
3.2.2 Zur Bedeutung Sartres in Fanons Werk	34
3.2.3 Die Genese der Herr-Knecht-Dialektik bei Fanon und Beauvoir	37
3.2.4 Das Verhältnis von Antisemitismus und Kolonialrassismus	43
3.2.5 Exkurs: Antiromanismus – Europas “innere Andere“	55
3.2.6 Zur Bedeutung Lacans in Fanons Werk	64
3.2.6.1 Das Spiegelstadium	66
3.2.6.2 Die Symbolische Ordnung	75
3.2.7 <i>Rasse als gleitender Signifikant</i> – Fanon und Stuart Hall	87
4. Statt einer Schlussfolgerung – Fanon und die psychiatrische Praxis	92
<i>Epilog</i>	104
5. Literaturverzeichnis	106
6. Kurzfassung und <i>Abstract</i>	121

Abkürzungsverzeichnis

SHWM	Schwarze Haut, weiße Masken
BSWM	Black Skin, White Masks
TTAR	Toward the African Revolution
DVDE	Die Verdammten dieser Erde
DSM	Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders
CNPJ	Centre Neuropsychiatrique de jour

Im November 2023 veröffentlichte das *Deutsche Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung* (DeZIM) im Rahmen des *Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors* (NaDiRa), erstmals eine großangelegte Studie unter dem Titel *Rassismus und seine Symptome*. Der Schwerpunkt der Studie liegt auf der empirischen Messung des Zusammenhangs von Rassismus- bzw. Diskriminierungserfahrungen und gesundheitlichen Ungleichheiten. Die Ergebnisse der Studie zeigen, dass „auch in Deutschland Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen in einem negativen Verhältnis zu allgemeiner und mentaler Gesundheit stehen“.⁴ Dies ist auf den Umstand zurückzuführen, dass für rassistisch markierte Menschen – also Personen, die im höheren Maße Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen ausgesetzt sind – tendenziell ein größeres Risiko besteht, „einen schlechteren allgemeinen und mentalen Gesundheitszustand zu entwickeln.“⁵ Darüber hinaus wird ebendiesen Menschen der Zugang zu Gesundheitsversorgung deutlich erschwert. So wird anhand eines Experiments aufgezeigt, dass Menschen mit einem Namen der nicht auf eine „deutsche Herkunft“ schließen lässt, bei der ärztlichen Terminvergabe gegenüber Menschen mit einem, in Deutschland geläufigen Namen klar benachteiligt werden. Besonders alarmierend ist hierbei die Tatsache, dass obwohl gerade bei Menschen mit Fluchterfahrungen ein erhöhter Bedarf an psychosozialer Betreuung besteht, sich die stärksten Unterschiede in der Terminvergabe bei Psychotherapeut*innen zeigen.⁶ Des Weiteren wird unter Rückgriff auf wissenssoziologische Ansätze, die sowohl Curriculumforschung als auch den ärztlichen Habitus im Sinne eines internalisierten professionellen Selbstverständnisses erfassen, darauf hingewiesen, dass „rassistische Wissensbestände in verschiedener Form und in verschiedensten Bereichen der ärztlichen Ausbildung in Deutschland zirkulieren und miteinander verquickt sind.“⁷

Dies hat wiederum direkte Auswirkungen auf die ärztliche Diagnostik, wie sich anhand eines Beispiels verdeutlichen lässt: Die informelle Diagnose „Morbus Bosperus“ (auch bekannt als „Morbus Mediterraneus“, „Morbus Balkan“, „Anatolischer Schmerz“ oder „Mamma-mia-Syndrom“) beruht auf der Auffassung, dass Menschen aus dem Mittelmeerraum und dem Balkan in übertriebener Weise schmerzempfindlich wären bzw. es wird ihnen „ein übertriebenes und nicht angemessenes Schmerzempfinden unterstellt“⁸, was mit „schwerwiegenden gesundheitlichen

4 DeZIM 2023: 131

5 Ebd.: 131

6 Vgl. Ebd.: 15

7 Ebd.: 200

8 Ebd.: 155

Folgen für Betroffene einhergehen kann.“⁹ Zumeist ist diese Scheindiagnose auf sprachliche Barrieren zurückzuführen, aufgrund derer Patient*innen ihre körperlichen Beschwerden nicht präzise genug artikulieren können. Die Autor*innen der Studie weisen in diesem Zusammenhang darauf hin, dass nicht nur rassistisch markierte Personen sondern auch nicht rassistisch markierte Frauen „einem erhöhten Risiko ausgesetzt sind, von Ärzt*innen nicht ernst genommen zu werden“¹⁰, weshalb sie den Begriff “Morbus Aliorum“ (“Die Krankheit der Anderen“) einführen. Mit diesem bezeichnen sie die „bisher nicht benannte Praxis, auf deren Basis Personengruppen, die von der etablierten Normvorstellung – nämlich *weißen* männlichen Patienten – abweichen, in der medizinischen Versorgung benachteiligende Erfahrungen machen.“¹¹

Die Studie stellt eine Bestandsaufnahme aus dem Jahr 2023 dar. In seiner ersten Veröffentlichung, dem Artikel *The “North African Syndrom“*, erschienen 1952 in der französischen Zeitschrift *Esprit*, beschäftigt sich Frantz Fanon mit der soeben dargestellten pseudowissenschaftlichen und rassistischen Diagnosepraxis. Er schreibt:

„This man whom you thingify by calling him systematically Mohammed, whom you reconstruct, or rather whom you dissolve, on the basis of an idea, an idea you know to be repulsive (you know perfectly well you rob him of something, that something for which not so long ago you were ready to give up everything, even your life) well, don't you have the impression that you are emptying him of his substance?“¹²

In seinem 2023 erschienenen Buch *Das kolonialisierte Gehirn und die Wege der Revolte*, zeigt der deutsche Psychiater Andreas Heinz anhand einer historischen Analyse auf, wie der koloniale Blick und die Projektion kolonialer Hierarchien das zeitgenössische Verständnis psychischer Erkrankungen geformt haben. Projektion, schreibt er, „vermag jede Differenz zu hierarchisieren, jedes Herrschaftsverhältnis im Gewand natürlicher Evolution zu verklären, jede Grenzziehung zu naturalisieren. Aber an diesen Grenzen entfaltet sich Widerstand.“¹³

Frantz Fanon war einer dieser Widerständler. In dieser Arbeit soll aufgezeigt werden, wie er sich neben seines oft diskutierten Engagements im Kampf gegen koloniale Unterdrückung auch in seiner therapeutischen Praxis über jegliche Art von Grenzen hinwegzusetzen wusste.

9 Ebd.: 156

10 DeZIM 2023: 204

11 DeZIM 2023: 204f.

12 Fanon 1952-1960/1967: 14

13 Heinz 2023: 80

1. Einleitung

In der vorliegenden Arbeit soll ein Zugang zu Fanons Werk entwickelt werden, der eine Perspektive einnimmt, die meines Erachtens in der bisherigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit seinem Werk zu kurz gekommen ist. Da Fanon selbst einen Großteil seines Lebens als Psychiater praktizierte und mit der 2018 erschienenen Textsammlung *Frantz Fanon - Alienation and Freedom* erstmals ein Einblick in bisher unveröffentlichte Texte und Artikel aus Fanons alltäglicher psychiatrischer Praxis möglich wurde, soll in dieser Arbeit ein besonderer Fokus auf Fanons Anwendung und Weiterentwicklung psychotherapeutischer aber auch psychoanalytischer Konzepte und Methoden gelegt werden. Hierzu werden – im Anschluss an eine biographische Kontextualisierung – zuerst die ontologischen Grundannahmen von Fanons kritischer Ethnopsychiatrie erarbeitet. Dazu zählen seine Kritik an der descartschen Trennung von Körper und Geist, sein relationales Subjektverständnis und die Bedeutung, die er der gelebten bzw. verkörperlichten Erfahrung beimisst. Fanon versteht mentale Erkrankungen bzw. koloniale (Selbst-)Entfremdung als einen gewaltsamen Verlust von Freiheit, eine *Pathologie der Freiheit*. Unter ihr leiden nicht nur die Menschen in den Psychiatrien, Fanon identifiziert auch den Kolonialismus selbst als ein System das krank macht, und zwar *als Konsequenz* und *in Form* von rassistischer Alterisierung. Unter Berücksichtigung dieser neuen Perspektive wird Fanons Beschreibung des Bruches in der kolonialen Subjektkonstituierung in den Blick genommen und seine Genealogie des *weißen*/kolonialen Blickes anhand einer Diskussion zweier Vertreter des französischen Existenzialismus (Sartre, Beauvoir) nachgezeichnet und am Beispiel des Verhältnisses von Kolonialrassismus und Antisemitismus diskutiert sowie in einem Exkurs zum Antiromaismus vertieft. Danach beschäftige ich mich mit Fanons kritischer Adaption von Jacques Lacans Psychoanalyse. Im Vordergrund stehen hierbei seine Reformulierung des *Spiegelstadiums* im Kontext kolonialer Subjektkonstituierung sowie das Verhältnis von Symbolischer/Kolonialer Ordnung und dem (kollektiven) Unbewussten. Zum Abschluss des Kapitels werden die zentralen Punkte der bisherigen Arbeit zusammengefasst und mithilfe von Stuarts Halls posthum erschienenen Werk *Das verhängnisvolle Dreieck – Rasse Ethnie Nation (2018)* diskutiert. Im letzten Teil der Arbeit wird dann anhand eines abermaligen Blickes in sein psychiatrisches Werk aufgezeigt, wie sich Fanons theoretische Fundierung in seiner psychiatrischen Praxis widerspiegelt und welche Ansätze einer kultursensiblen bzw. diskriminierungskritischen Psychotherapie er entwickelt.

Ein solcher Zugang stellt sich der “traditionellen“ Lesart Fanons entgegen, welche auf seine Diskussion der Legitimation antikolonialer Gewalt und sein Image als „apostle“ bzw. „prophet of

violence“¹⁴ fokussiert und legt stattdessen seine tiefe Involviertheit in Prozesse und Methoden der Behandlung der psychischen Wunden welche der Kolonialismus als ökonomische und soziokulturelle Praxis verursacht, offen.

Die Tatsache, dass eine große Anzahl wissenschaftlicher Artikel innerhalb der postkolonialen und poststrukturalistischen Fanon-Debatten Titel tragen, die in der ein oder anderen Form das Präfix “re-“ enthalten, zeigt bereits auf, dass der offensichtliche Bedarf existiert, das Werk Fanons unter dem Blickwinkel der “Post-Theorien“ neu zu interpretieren. Häufige Verwendung finden die Formulierungen “re-thinking Fanon“ (z.B. Gibson 1999) oder “re-reading Fanon“ (z.B. Zeiny 2020; Khalfa 2020). Dies verdeutlicht einerseits das Bedürfnis, andererseits aber auch die Notwendigkeit, sich dem Werk Fanons aus einem Blickwinkel zu nähern, der diejenigen Aspekte seines Schaffens in den Vordergrund rückt, die vor der näheren Auseinandersetzung mit seinem Frühwerk im Rahmen poststrukturalistischer und postkolonialer Analysen vernachlässigt wurden und aus heutiger Sicht auch inhaltlich ergiebiger für kritische Theoriebildung erscheinen.

Bei näherem Eintauchen in das Werk Fanons und den sich mit ihm beschäftigenden *Fanon Studies* im Allgemeinen, fällt auf, dass, in Abhängigkeit der jeweiligen Theorieschulen der sich mit ihm befassenden Autor*innen, bestimmte Aspekte seines Schaffens stärker in den Fokus gerückt, während andere teilweise gänzlich übergangen werden. Diese Vorgehensweise ist in den Kulturwissenschaften keine Seltenheit, kann im Falle Fanons jedoch als symptomatisch erachtet werden. Dies liegt zum einen begründet in Fanons eigenem inter- und transdisziplinärem Zugang, der sich aus verschiedenen, in erster Linie europäischen Denktraditionen, speist, die von ihm jedoch umfassend rekonfiguriert und im Zuge seiner Analysen an das kolonialrassistische Setting angepasst werden. Zu nennen wären hier unter anderem psychotherapeutische Praktiken und die Psychoanalyse, der (revolutionäre) Marxismus und die Analyse sozio-ökonomischer Verhältnisse, Nationalismen und anti-koloniale Befreiungsideologien, (kulturelle) Identitätsphilosophie und Subjektkonstituierung im Kolonialismus sowie afrikanische Kultur und Diaspora. Zum anderen begründet sich die transdisziplinäre Vielschichtigkeit der immer umfangreicher werdenden Zugänge in den mittlerweile kanonisierten *Fanon Studies* natürlich im jeweiligen wissenschaftlichen Interesse der Forschenden, sowie den theoretischen Denkschulen in denen sie beheimatet sind. In diesem Sinne ist es nicht verwunderlich, dass Fanon „für höchst unterschiedliche Projekte als theoretischer Pate herangezogen“¹⁵ wurde.

Ich gehe demnach der Frage nach, wie ein theoretischer Zugang entwickelt werden kann, der dem transdisziplinären Ansatz Fanons gerecht wird ohne die ihm inhärenten Unstimmigkeiten und

14 Rabaka 2010: 32

15 Kastner 2012: 92

Widersprüche unter den Tisch zu kehren und gleichzeitig interpretativen Spielraum lässt, um “zwischen den Zeilen zu lesen“ und kritisch-konstruktives (weiter-)Denken zu ermöglichen. In diesem Sinne ist der deutschen Politikwissenschaftlerin Renate Zahar zu folgen, die bereits 1969 schrieb, dass „Fanon's analysis shows that only an interdisciplinary approach embracing psychological, sociological and economic methods of interpretation can do justice to the cluster of problems which is colonialism.“¹⁶ Aus diesem Zusammenhang ergibt sich auch die Relevanz des Themas im Rahmen des Masterstudiengangs Internationale Entwicklung an der Universität Wien. Das Studium legt einen besonderen Fokus auf transdisziplinäres Forschen und hat mich in diesem Sinne bestens auf eine Auseinandersetzung mit Fanon vorbereitet. Die Beschäftigung mit Postkolonialer Theorie ist fester Bestandteil des Studiums und Fanon gilt als einer der wichtigsten Vordenker postkolonialer Theoriebildung.

Das derzeitige “Fanon Revival“ begann mit der amerikanischen Neuauflage von *Schwarze Haut Weiße Masken* (SHWM) im Jahr 1986. Ironischerweise - da auch sein Klassiker *Die Verdammten dieser Erde* v.a. aufgrund des von Jean-Paul Sartre verfassten Vorworts Berühmtheit erlangte - wieder mit Unterstützung eines Vorworts, diesmal verfasst vom postkolonialen Theoretiker Homi K. Bhabha. Dieses Vorwort mit dem Titel *Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition* kann als „Initialzündung für die gesamte poststrukturalistische Fanon-Interpretation“¹⁷ angesehen werden, welche seither nicht abebbt und aus kritischen sozial- und kulturtheoretischen Kontexten nicht mehr wegzudenken ist. Es stellt sich also die Frage, warum die neuere Beschäftigung sich primär auf Fanons Frühwerk bezieht, was dieses auszeichnet und für postkoloniale Lesarten interessant macht. Obwohl dualistische Systeme und kategoriale dichotome Zuschreibungen in den *Cultural* und *Postcolonial Studies* grundsätzlich in Frage gestellt werden und Fanon die Welt entgegen dieser Perspektive als eine zweigeteilte (“manichäische“) beschrieb, entwickelte er jedoch gleichzeitig ein breites kategoriales Arsenal und arbeitete sich an Themenkomplexen ab, welche später in den *Cultural* und *Postcolonial Studies* ebenfalls thematisiert und aufgegriffen wurden. Allen voran natürlich das politische und kulturelle Erbe des Kolonialismus und sein Einfluss auf die Subjektkonstituierung. Zentral ist hierbei, wie der deutsche Soziologe Udo Wolter anmerkt, dass er diese Themen in erster Linie „auf der Subjektebene psychoaffektiver und diskursiver Prozesse entfaltet.“¹⁸

In SHWM arbeitet Fanon eine differenzierende Phänomenologie des Rassismus/Kolonialismus Komplexes heraus, welcher Sprache in ihrer bewussten und unbewussten Dimension sowie den menschlichen Körper als Träger gelebter Erfahrung als Analysekategorien miteinbezieht, und die

16 Zahar in Rabaka 2010: 2

17 Wolter 2001: 198

18 Wolter 1999: 34

heute als vorausschauend betrachtet werden kann. Das Buch selbst - Fanon nennt es eine „clinical study“¹⁹ - ist angelegt als psychologische Studie, die mit autobiographischen, psychoanalytischen sowie soziologischen und philosophischen Elementen unterfüttert wird. Beeinflusst vom französischen Existenzialismus und Lacans psychoanalytischen Ansätzen, entwirft Fanon eine grundlegende Beschreibung der psychologischen (Aus)Wirkung von rassistisch strukturierten Herrschaftsverhältnissen. Rassistische Diskriminierungs- und Ausschließungsformen werden als sich gegenseitig bedingende Prozesse von Abgrenzung und Identifikation beschrieben. Er arbeitet dabei vor allem mit den psychologischen Kategorien des Selbst und seinem Anderen: „Fanon legt sich selbst und die rassisierten Subjekte sozusagen auf die Couch.“²⁰

Während *Die Verdammten dieser Erde* (DVDE) seine größte Bekanntheit als antikoloniales Manifest noch zu Zeiten der weltweiten Dekolonisierung feierte, liegt die Tatsache, dass SHWM mittlerweile als ebenbürtig mit DVDE angesehen wird also in erster Linie daran, dass die psychopathologischen Verstrickungen innerhalb der kolonialen Matrix bzw. des kolonialen Systems hier auf der Ebene der Subjektkonstituierung behandelt werden.²¹ In SHWM analysiert Fanon die Folgen und Konsequenzen kolonialer Herrschaft in den Kategorien Sprache, Sehen, Begehren sowie Körperlichkeit und Sexualität. Er legt den Fokus weniger auf die koloniale Ökonomie sondern beschäftigt sich mehr mit den psychologischen Folgen rassistischer Unterdrückung und den (un)bewussten psychopathologischen Verstrickungen zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten.²² Fanons eindringliche Beschreibungen ebendieser psychologischen Verflechtungen zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren und vor allem auch deren Folgen auf Ebene der Subjektkonstituierung und Subjektformierung, stellen wohl den Hauptgrund für das wieder erwachte Interesse an Fanons Frühwerk dar, wie auch der amerikanische Kulturwissenschaftler Henry Louis Gates Jr. anmerkt: „Fanon's current fascination for us has something to do with the convergence of the problematic of colonialism with that of subject-formation.“²³

Dass Fanon den interdisziplinären Ansatz der *Postcolonial Studies* vorwegnimmt, zeigt sich auch in seiner Schreib- und Arbeitsweise und lässt sich in der Aussage zusammenfassen, die er gleich zu Beginn von SHWM trifft: „I leave methods to the botanists and the mathematicians. There is a point

19 Fanon 1952/2008: 5

20 Wolter 1999: 37

21 Hier ist anzumerken, dass Fanon DVDE mit einem Kapitel psychiatrischer Fallstudien abschließt, welches an SHWM anknüpft und dadurch das Argument, dass die Rezeption Fanons anachronistisch zu seinem Leben und Werk verläuft eine gewisse Abschwächung erfährt, da DVDE sich zwar inhaltlich weiter von den psychopathologischen Verstrickung auf Subjektebene innerhalb des kolonialen Komplexes entfernt hat, Fanons Analysen sich aber immer noch auf seine früheren Erkenntnisse aus SHWM stützen.

22 Wobei anzumerken ist, dass Fanon die ökonomische Ausbeutung als eine der Grundbedingungen kolonialrassistischer Herrschaftsverhältnisse ansieht. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „doppelten Prozess“. Vgl.: Wolter 1999: 37; Fanon 2016/1952: 13

23 Gates 1991: 458

at which methods devour themselves.“²⁴ An dieser Stelle ist anzumerken, dass es ohne den *cultural turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften wahrscheinlich nicht zu einer solch starken Wiederbeschäftigung mit Fanon gekommen wäre, da er mit seiner umfassenden Analyse der soziokulturellen Implikationen kolonialrassistischer Herrschaftsverhältnisse auf der Ebene der Subjektformierung seiner Zeit weit voraus war.

Der englische Übersetzer und Fanon-Biograph David Macey plädiert dafür, SHWM unter Bezugnahme auf die Konzeption der *Bricolage* zu lesen, welche der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss entwickelte um die analytische Methodologien der westlichen Wissenschaften mit dem mystischen Denken präliterarischer Gesellschaften zu kontrastieren. Der *Bricoleur*, verstanden als das Gegenstück zum streng rational arbeitenden Ingenieur, zeichnet sich dadurch aus, dass er zur Problemlösung auf bereits Vorhandenes zurück greift, es zweckentfremdet und auf kreativ-improvisierende Art und Weise neu verbindet. Ein besonderes Merkmal der *Bricolage* ist, dass sie keinen Unterschied im „angemessenen“ bzw. „unangemessenen“ Gebrauch von Objekten macht und herkömmliche Definitionen von Wert infrage stellt, da Objekte, aber auch Worte und Theorien, unter bestimmten Bedingungen ihren Wert verlieren, während andere an Bedeutung gewinnen können. Die *Bricolage* hat entgegen der Wissenschaft nach westlichem Standard also den Vorteil, Dinge je nach Verwendungszweck neu definieren zu können, sie ist „opportunistic, ad hoc, devious, creative and original, constantly re-defining tools into materials and materials into tools.“²⁵

Fanons Werk, und v.a. SHWM als *Bricolage* zu betrachten soll dieses keineswegs abwerten, es ermöglicht mir vielmehr ein tieferes Verständnis für seine transdisziplinäre Arbeitsweise: „using elements of a then modernist philosophy and psychoanalysis to explore and analyze his own situation and experience,“²⁶ Auch Fanons Neigung, wissenschaftliche und vor allem auch medizinische Begrifflichkeiten zweckzuentfremden und zu dekontextualisieren, lässt sich unter dem Blickwinkel des *Bricoleurs* mit interpretativer Offenheit begegnen und eröffnet mir die Möglichkeit, sein Werk mit den transdisziplinären Analyse kategorien post-kolonialer Theorie abzugleichen und somit die Relevanz der Fanonschen Erkenntnisse für heutige Debatten um Rassismus und (post)koloniale Kontinuitäten und Identitäten herauszuarbeiten.

Wenn allerdings eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Werk Fanons zu Erkenntnissen führen soll, an die im Kontext postkolonialer Theorieproduktion angeknüpft werden kann, ist auch die Einbeziehung einer kritisch-feministischen Perspektive in die Analyse unerlässlich. Denn, wie die amerikanische Autorin und feministische Aktivistin bell hooks richtigerweise anmerkt: „progressive critical thinking and theory should always examine a subject from a standpoint that

24 Fanon 1952/2008: 5

25 Gabriel 2002: 139

26 Macey 2000: 162f.

considers feminist analysis, what it means to do critical work in a manner that does not reinforce sexist thought and action."²⁷

Dies ist gerade auch in Fanons Fall von besonderer Bedeutung, da, wie unter anderem von Wolter attestiert, Fanons Werk von einem starken patriarchal-zwangsheterosexuellem Moment durchzogen ist und dieser „gerade in dem Bemühen, das universelle humanistische Subjekt von dessen kolonial-rassistischen Zügen zu befreien [...] dessen androzentrische Schieflage übernommen“²⁸ habe. Fanon vernachlässigt, dass auch Frauen (bzw. alle nicht cis-männlichen Personen) im dualistischen abendländischen Diskurs der Aufklärung der vermeintlichen vernunftbegabten Ratio des *weißen* Mannes als der Natur zugehörig entgegengesetzt, und dadurch „zur Anderen der Vernunft verdinglicht wurden.“²⁹ Die feministisch postkoloniale Theoretikerin Ania Loomba kritisiert Fanons Subjektverständnis ebenfalls als eindeutig männlich konnotiert und schlägt daher vor, dass „Fanon's appropriation of psychoanalysis [...] needs to be brought together with feminist critiques of the subject before it can serve as a useful paradigm for colonial identity.“³⁰

Durch die Wahl eines postkolonial inspirierten Zugangs der Fanons psychiatrische Praxis reflektiert, erhoffe ich mir also, die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Fanons Werk und postkolonialer Theorie sowie seine Vorreiterrolle in der Integration psychoanalytischer und sozialtherapeutischer Analysekatgeorien in postkoloniale Theoriebildung und kritische Ethnopsychiatrie herauszuarbeiten. In diesem Sinne sollen die Widersprüche die sich in Fanons Werk identifizieren lassen als Aufforderung verstanden werden, ebendiese unter Zuhilfenahme kritischer und postkolonialer Analysekatgeorien kritisch zu befragen und bearbeitbar zu machen. Denn, wie der britisch-jamaikanische Soziologe und Kulturtheoretiker Stuart Hall richtigerweise anmerkt, sind es „Fanon's 'persistent instabilities', on the unresolved arguments and the incomplete oscillations which make *Black Skin, White Mask* fundamentally an *open text*, and hence a text we are obliged to go on working *on*, working *with*.“³¹

Somit stellt die Wahl einer post-kolonialen Perspektive für mich die Antwort auf Fanons eigenen interdisziplinären Zugang dar. Gleichzeitig verlangt seine Analyse von hegemonialen und herrschaftlichen Machtbeziehungen selbst nach der Einbeziehung einer kritisch-feministischen Lesart, da Fanon „der Verkörperlichung gesellschaftlicher Machtverhältnisse eine Rolle zuweist, die später nur von der feministischen Gesellschaftskritik noch eingeholt werden sollte und ohne die auch eine heutige, postkoloniale Kritik kultureller Herrschaft nicht auskommt.“³²

27 hooks 1996: 78

28 Wolter 1999: 38

29 Ebd.: 38

30 Loomba in: Ebd.: 38

31 Hall 1996: 34

32 Kastner 2011: 279

Abschließend möchte ich hinzufügen, dass, obwohl oder gerade weil die Zahl der “Re“-Interpretationen Fanons sich mittlerweile im Unermesslichen zu verlieren scheint, diese Arbeit auch den Versuch darstellen soll, Fanon “beim Wort zu nehmen“, mich also primär davon leiten zu lassen, was er tatsächlich geschrieben hat und dadurch die Stärken aber auch Schwächen, die inhärenten Widersprüche und Leerstellen in seinem Werk und seinen Analysen in gleichem Maße berücksichtigen zu können, denn „if we are to work with his ghost, then we have to acknowledge the other ghosts that, although he tried to bury them, nonetheless move through the text.“³³ Oder um es etwas drastischer mit Gates auszudrücken: „to recognize him as a battlefield in himself.“³⁴

2. Fanons kritische Ethnopsychiatrie – Ontologische Grundannahmen

Angesichts der Tatsache, dass Fanon sein gesamtes theoretisches Werk in einer Zeitspanne von nur zehn Jahren verfasst hat und er in diesem Zeitraum durchgehend als Psychiater tätig war, d.h. fast tagtäglich mit der Therapie von Patient*innen beschäftigt war, soll in der vorliegenden Arbeit nicht etwa ein Ansatz verfolgt werden, der dem “alten“ Fanon, als Theoretiker des antikolonialen Widerstands, den „jungen“ Fanon, als Poststrukturalisten “avant le lettre“, gegenüberstellt. Vielmehr wird durch den Miteinbezug der psychiatrischen Schriften Fanons ein vertiefender Blick auf sein Gesamtwerk ermöglicht, da seine psychiatrische Praxis mit seinem theoretischen Werk und seiner politischen Theorie in Zusammenhang gebracht werden und auf diese Weise weniger beachtete Aspekte seines Wirkens herausgearbeitet werden können.

In diesem Sinne werden im Folgenden die theoretischen Grundlagen des Fanonschen Denkens dargestellt und unter Einbezugnahme seiner psychiatrischen Schriften vertieft.

2.1 Zum biographischen Kontext

Im Jahr 1946, nach der freiwilligen Teilnahme Fanons am zweiten Weltkrieg, bei der er in der Schlacht um Colmar verwundet wurde, begann er in Lyon das Studium der Medizin. Neben seinem Studium besuchte er Vorlesungen des Philosophen Maurice Merleau-Ponty und beschäftigte sich unter anderem mit Hegel und Marx, vor allem aber auch mit den Schriften des Existenzialisten

33 Vergès 1996: 135

34 Gates 1991: 470

Jean-Paul Sartre und denen der Psychoanalytiker Jaques Lacan und Henry Ey. Fanon war französischer Staatsbürger, durchlief eine klassische französische Schulausbildung und identifizierte sich mit Frankreich, auch wenn seine Identifikation mit dem „Mutterland“ mehr und mehr einer Desillusionierung weichen, und er später, im Rahmen seines Engagements für die FLN, mit einem libyschen Pass reisen sollte. Hall weist darauf hin, dass die tiefe Involviertheit Fanons in die französische Kultur und Philosophie „as a result of his French colonial upbringing, formation and education in Martinique“³⁵, sowie sein Studium der Medizin und Philosophie ihn in einen Dialog mit den vorherrschenden philosophischen Strömungen der französischen Nachkriegszeit treten ließen. Von entscheidendem Einfluss waren dabei sicherlich der Existenzialismus Sartres, Lacans Psychoanalyse und die Phänomenologie Hegels in der Tradition ihrer französischen Rezeption, wie sie durch Alexandre Kojèves Lesart populär wurde.

Bevor auf Fanons (Re-)Formulierung der Grundlagen einer kritischen Ethnopsychiatrie eingegangen wird, soll an dieser Stelle eine kurze Skizzierung der dominanten Strömungen in der französischen Psychiatrie und Psychologie sowie der Zustände in den psychiatrischen Anstalten zu Fanons Lebzeiten erfolgen.

Ab 1949 spezialisierte sich Fanon im Feld der Psychiatrie. Im Gegensatz zu den gängigen Strömungen im medizinisch-psychiatrischen Diskurs in Frankreich der Nachkriegszeit, interessierte er sich weniger für den vorherrschenden Ansatz eines wissenschaftlichen Reduktionismus, vielmehr waren es die psychiatrischen Debatten zwischen Henri Ey und Jacques Lacan einerseits, sowie die neurologischen Debatten zwischen Julian de Ajuriaguerra und Henri Hécaen andererseits, denen er seine Aufmerksamkeit schenkte. Der Siegeszug der Pharmazeutischen Industrie wie wir sie heute kennen steckte noch in seiner Frühphase, auch wenn Fanon durchaus bereit war, mit Pharmazeutika zu experimentieren, wie sein Artikel über die Anwendung von Lithiumtherapien bei manischen Anfällen aus dem Jahr 1957 belegt.³⁶

Die universitäre Lehre in Frankreich allgemein, in Lyon jedoch im besonderen, wurde damals dominiert von einem organozistisch-neuropsychiatrisch geprägtem Verständnis mentaler Erkrankungen. Gemäß dem vorherrschenden Dogma des wissenschaftlichen Reduktionismus, wurden psychische Prozesse auf beobachtbares Verhalten reduziert indem nur auf jene Teile psychischen Leidens fokussiert wurde, die sich im Rahmen psychologischer Theorien erfassen ließen. Was jedoch gleichzeitig dazu führte, dass man ebendieses Leid entpolitisierte, da man es nicht in seinen psychisch-sozialen Dimensionen, bzw. als Verkörperlichung gesellschaftlicher Missstände betrachtete.³⁷

35 Hall 1996: 31

36 Vgl.: Fanon/Sourdoire 1957/2018: 449-452

37 Vgl.: Gibson/Beneduce 2017: 31

Obwohl er sich entschieden gegen die Anwendung von Lobotomien aussprach, griff auch Fanon als Psychiater zur Anwendung von Zwangsmitteln. So empfahl er an verschiedenen Stellen - unter anderem in einem zusammen mit François Tosquelles verfassten Artikel - die Anwendung von Elektroschocks (Elektrokonvulsionstherapie), auch in Verbindung mit Insulinschocktherapien, deren Wirksamkeit heute widerlegt sind.³⁸ Er wies jedoch bereits damals darauf hin, dass diese nur als ein erster, nicht-therapeutischer Teilaspekt eines ganzheitlichen Behandlungsansatzes genutzt werden könnten, dem sich psychotherapeutische (Gruppen)Therapien und Elemente der institutionellen Psychotherapie, wie sie sich Fanon in der Klinik St. Alban aneignete, sowohl nach- als auch vorangestellt werden müssten: „The coexistence of the [...] entire hospital social life is as indispensable as the stage of *active* and interventionist *analysis* preceding the therapy. Outside the possibility of such therapeutic linkages, the Bini cure appears to us a complete nonsense.“³⁹

Im Zuge der nationalsozialistischen Eroberungen im Zweiten Weltkrieg und der systematischen Ermordung hunderttausender Menschen mit körperlichen, seelischen oder geistigen Beeinträchtigungen auf Grundlage der sogenannten „Rassenhygiene“, zu deren Wegbereiter auch Mediziner wie der deutsche Psychiater Alfred Hoche mit der Herausgabe der Schrift *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (1920) maßgeblich beitrugen, wurden auch im besetzten Frankreich zwischen 1940-45 unter dem Vichy-Regime ca. 40.000 Patient*innen psychiatrischer Einrichtungen ermordet.⁴⁰ Den menschenunwürdigen Zuständen in psychiatrischen Institutionen - François Tosquelles beschrieb sie als „concentrationist and carceral environment“⁴¹ - begegnete auch Fanon im Rahmen einer, seinem medizinischen Abschluss folgenden kurzen Anstellung im psychiatrischen Krankenhaus Saint-Ylie in der französischen Kleinstadt Dole: Dort war er alleine für einhundertfünfzig Patient*innen zuständig.

Ähnliche Zustände sollten ihn auch in Rahmen seiner Anstellung als Chefarzt der psychiatrischen Abteilung der Klinik Blida-Joinville in Algerien sowie etwas später am Charles-Nicolle Hospital in Tunis erwarten. In einem Artikel von 1955, welchen er zusammen mit Kolleg*innen verfasste und der sich offenbar indirekt an die zuständige Kolonialverwaltung richtete, kritisiert er den miserablen Zustand der kolonial organisierten Gesundheitsversorgung, vor allem im psychiatrischen Bereich. So stünden den 10 Millionen Bewohner*innen Algeriens insgesamt acht Psychiater und 2500 Betten in psychiatrischen Einrichtungen zur Verfügung. Des Weiteren würde die schleppende Bürokratie

38 Vgl.: Fanon/Tosquelles 1953/2018 I: 285-290

39 Fanon/Tosquelles 1953/2018 II: 295 (Anm.: Bei der Bini-Methode handelt es sich um die Elektrokonvulsionstherapie in ihrer damaligen Form)

40 Nachdem diese immense hohe Zahl lange Zeit auf die allgemein schlechte Versorgung mit Lebensmitteln und streng rationiertem Zugang zu medizinischen Versorgungsmitteln zurückgeführt wurde, so gilt es inzwischen als erwiesen, dass das Vichy-Regime aktiv an der Ermordung beteiligt war. Vgl. hierzu: Robcis 2020: 311

41 Vgl.: Robcis 2016: 217

dazu führen, dass Patient*innen, deren Antrag auf die Bewilligung einer Einweisung noch aussteht, die Wartezeit teilweise in Gefängnissen verbringen. Die generelle Überbelegung und der Mangel an Räumlichkeiten führten nach Fanon dazu, dass viele Patien*innen den Tag in den Innenhöfen verbringen mussten, wo weder ausreichend Schatten noch Sitzmöglichkeiten zur Verfügung stünden. Fanon hält fest, dass „This study shows that we cannot claim to be satisfied with the local conditions of psychiatric practice provided to us – and even less with the current organization of mental assistance in the three Algerian *départments*.“⁴²

2.2 Kritik am *Psychophysischem Dualismus*

Nachdem SHWM vom Professor für Neurochirurgie an der Universität in Lyon, Jean Dechaume, als Promotionsschrift abgelehnt wurde da es den wissenschaftlichen Standards nicht genüge - die Kritik bestand wohl vor allem darin, dass es zu subjektiv sei - verfasste Fanon 1951 innerhalb von kürzester Zeit seine Dissertation über die Friedreich-Ataxie, eine Erkrankung des Nervensystems, welche heute als vererbbarer Multisystemerkrankung beschrieben wird, nachdem 1996 das für die Erkrankung ursächliche Gen identifiziert wurde. Während ein Großteil der Beschwerden dieser Krankheit von körperlicher Natur sind, kann sie in einigen Fällen auch psychopathologische Symptome verursachen. Auf diesen Aspekt der Erkrankung fokussierte sich Fanon in seiner Dissertation. Sie trägt den Titel: „Mental alterations, character modifications, psychic disorders and intellectual deficit in spinocerebellar heredodegeneration: A case of Friedreich's ataxia with delusions of possession“. Die Doktorarbeit, die seit 2018 auch in englischer Übersetzung vorliegt, umfasst nur auf den ersten Blick ein medizinisch eng gesetztes Thema, denn Fanon diskutiert hier eine weitreichende Fragestellung, welche einen Einblick in grundlegende Aspekte seines Denkens erlaubt, der zumindest den nicht französisch sprechenden Fanon-Interessierten bisher verborgen blieb: Ab welchen Zeitpunkt kann eine Störung als psychische Störung beschrieben werden und wo verlaufen, in Bezug auf die Erkrankung, die Grenzen zwischen dem Körper, der Psyche und der sozialen Umwelt? Welche Rolle spielen Neurologie und Psychiatrie und wo liegen ihre Grenzen? Fanon behandelt diese, auch heute hochaktuellen Fragestellungen anhand einer vergleichenden Analyse der Positionen der französischen Psychiater Jacques Lacan und Henri Ey sowie des deutsch-amerikanischen Psychiaters Kurt Goldstein. In seiner Dissertation fragt er sowohl nach den Schnittstellen zwischen psychologischen und neurologischen sowie organischen Störungen, als auch nach ihrem Verhältnis zur sozialen Umwelt und offenbart gleichzeitig seine kritische Position

42 Vgl. zu diesem Absatz und Zitat: Fanon/Dequeker/Lacaton/Micucci/Ramée 1955/2018: 395-404 (Zitat S. 404)

gegenüber den Universalitätsansprüchen der medizinischen Disziplinen: „At a time when neurologists and psychiatrists are striving to define their disciplines as pure sciences [...] it is good practice to set among the debate a group of neurological diseases that are also accompanied by psychic disorders, and to ask the legitimate question about the essence of these disorders.“⁴³

Fanon verfolgt einen holistisch orientierten Ansatz, der die körperlichen Dimensionen individuell erlebter, bewusster und unbewusster Erfahrungen in der diagnostischen Beschreibung von neurologischen und psychopathologischen Störungen miteinbezieht. Folgerichtig kritisiert er die wirkungsmächtige descartsche Trennung von Körper und Geist („Ich denke also bin ich“), welche den christlichen 'Gott' mit dem weltlichen 'Ich' als „the new foundation of knowledge“⁴⁴ ersetzte und der westlichen Wissensproduktion zu ihrer weltweiten Vormachtstellung verhalf. Was Descartes allerdings verschwie, wie Ramon Grosfoguel unter Rückbezug auf Enrique Dussels Konzeption der *Transmoderne* anmerkt, war, dass dem descartschen „Ich denke also bin ich“ 150 Jahre von „ich erobere also bin ich“ voraus gegangen waren. Die kolonialen Eroberungen seit 1492 stellen somit „the foundation and condition of (the) possibility of the 'I think'“⁴⁵ dar, welches einen Grundsatz moderner westlicher Philosophie repräsentiert. Auf Fanons Kritik an den westlichen Disziplinen und ihrem universalistischen Eurozentrismus werde ich im Kapitel zu Lacan näher eingehen. In Bezug auf die Schnittstelle von psychischen und neurologischen Erkrankungen sowie die descartsche Trennung von Körper und Geist schreibt Fanon in seiner Doktorarbeit:

„And we thereby see emerge, once more, the dispiriting problem of Cartesian dualism. If the body is one thing and the soul another, neurological affections can have no relation with mental disorders, and it becomes necessary to embrace the argument of contingent coincidence. If, by contrast, the person is grasped as a whole, as an indissoluble unity, every attack will contain two aspects: the physical and the mental.“⁴⁶

Der Einfluss Henri Eys auf Fanons Denken und Schreiben kann nicht genügend betont werden, denn ebenso wie Fanons, so beginnt auch Eys Werk mit einer grundsätzlichen Kritik am descartschen Dualismus. Ey suchte nach einem integrativen Ansatz, welcher die Körper-Geist Dichotomie in einer neuen Form der Psychiatrie aufzulösen imstande war und sie als ein dynamisch-dialektisches Wechselverhältnis verstand, eine Grundannahme, die auch Fanon teilte und sie wie folgt zusammenfasste: „Ey refuses to choose between the the physical and the mental, between mind and body. For him, 'mental life is rooted in

43 Fanon 1951: 206

44 Grosfoguel 2013: 75

45 Grosfoguel 2013: 77

46 Fanon 1951/2018: 215

organic life, from which it draws nourishment, which it uses, integrates and as a result goes beyond.“⁴⁷

2.3 Körper und Relationales Subjektverständnis

Fanon stellt sich in seiner Dissertation zum Einen gegen die, vor allen in der Vorkriegszeit dominierende Annahme, dass die Ursachen psychischer Störungen ausschließlich auf einem organisch-neurologischen Level zu identifizieren und behandeln seien. Zum Anderen, und hier wird klar wie er in seiner Doktorarbeit die ontologischen Grundannahmen aus SHWM aus einem anderen Blickwinkel heraus erarbeitet, und zwar indem er aufzeigt, dass „even when a mental illness has clearly its origin in neurological disorders, it generally develops in a socially determined relational space which in turn explains the form it takes.“⁴⁸ Bereits hier entwickelt er zwei maßgebliche Konstanten die sein weiteres Schaffen prägen sollten: Einerseits offenbart er ein relationales Subjektverständnis, welches Krankheitsverläufe als prozesshafte Vorgänge begreift, die durch das Zusammenwirken von Neurologie (Körper), Psyche und Gesellschaft bestimmt werden. Andererseits begreift er den Körper immer in seinen psychisch-sozialen Dimensionen. Das Wechselspiel von Körper, Psyche und Gesellschaft und die Art und Weise, wie gesellschaftliche Verhältnisse inkorporiert, d.h. auf individueller Ebene als verkörperlicht wahrgenommen werden, stellt einen wiederkehrendes Motiv in Fanons Werk dar und muss als zentraler Aspekt des Fanonschen Denkens angesehen werden. Ebendiese Thematik beschäftigt ihn auch in der Diskussion von Henri Eys organo-dynamischer Theorie im Zusammenhang mit dem seltenen Auftreten mentaler Störungen im Krankheitsbild der Friedreich-Ataxie. Ey fragt ebenfalls nach dem Verhältnis von psychiatrischen Symptomen und neurophysiologischen Vorgängen und kommt gemäß dem Konzept der Organogenese zu dem Schluss, dass Störungen der mentalen Struktur eines/einer Patienten/in zumeist auf eine ihr zugrundeliegende organische Erkrankung zurückzuführen sind. Mentale Störungen werden also nicht als bewusste oder unbewusste Reaktionen auf eine organische Krankheit verstanden, im Gegenteil: „Character shifts and personality disorders should instead be considered as organic alterations brought on by the disease itself.“⁴⁹ Fanon kritisiert diese Position im Speziellen aber auch den damaligen Zugang zu psychiatrischen Störungen im Allgemeinen. Einerseits, da sie zu sehr auf rein neurologisch-organische Vorgänge fokussiert und psychopathologische Symptome einer Krankheit auf organische

47 Fanon 1951/2018: 253

48 Khalfa 2018: 173

49 Gibson/Beneduce 2017: 38

Ursachen reduziert. Andererseits, weil die Zeitlichkeit, also die Evolution einer Krankheit in ihrem Wechselspiel zu Körper und Psyche nicht berücksichtigt wird. Dementsprechend schreibt er:

„our thinking is scarcely able to liberate itself from the anatomo-clinical. We think in terms of organs and focal lesions when we ought to be thinking in terms of functions and disintegrations. Our medical view is spatial, where it ought to become more and more temporal.“⁵⁰

Erklärtes Ziel Fanons in seiner Doktorarbeit war es also, die Schwächen des in der Mainstream-Psychiatrie der damaligen Zeit vorherrschenden Ansatzes des organizistischen Reduktionismus aufzuzeigen. Dafür untersuchte er die wenigen wissenschaftlich beschriebenen Fälle der Friedreich-Ataxie die ihm zugänglich waren und verglich sie mit dem Krankheitsbild von C. Odile, einer Patientin, die er in der neuropsychiatrischen Abteilung der medizinischen Universität von Lyon betreute.

Da bei der Friedreich-Ataxie psychische Auffälligkeiten nur in einem kleinen Prozentsatz der Fälle als Begleitsymptome mit der Erkrankung einhergehen und stets sehr unterschiedlich ausfallen, war es Fanon nicht daran gelegen, klar definierbare Symptome zu identifizieren, vielmehr wollte er aufzeigen, dass „all neurological impairment damages the personality in some way. And that this open crack within the self becomes all the more sensitive whenever the semiology of the neurological disorder is severe and irreversible.“⁵¹ Auch wenn Fanon also keine universell gültigen Lösungsvorschläge für die von ihm selbst gestellten Fragen nach dem ursächlichen Verhältnis von Psyche und Körper in der Entstehung von psychischen Erkrankungen liefert, so regt er dennoch eine Neubewertung ebendieses Verhältnisses an. Nicht nur im konkreten Fall der Friedreich-Ataxie, sondern ganz allgemein in der Betrachtung psychopathologischer Symptome bei neurologischen Erkrankungen: „Fanon suggested that Odile's case [...] required a rethinking of the whole issue of the psychic profile of neurological disorders.“⁵² Durch die Wahl einer methodologischen Perspektive aus der er die Symptome psychischer Störungen in ihrem historischen und sozialen Rahmen kontextualisierte und sowohl biographische Ereignisse als auch den soziokulturellen Kontext sowie Elemente klassisch-klinischer Fallstudien miteinander verband, positionierte sich Fanon also bereits in seiner Doktorarbeit konträr zum dominanten wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit, oder wie Gibson es ausdrückt: „it was a [...] first step to towards a consistent and systematic deconstruction of the dominant psychiatric thinking and diagnostic apparatus.“⁵³

50 Fanon 1951/2018: 215

51 Fanon 1951/2018: 227

52 Gibson/Beneduce 2017: 40

53 Gibson/Beneduce 2017: 40

2.4 Pathologie der Freiheit

Im letzten Abschnitt seiner Doktorarbeit diskutiert Fanon das Verhältnis von (Un-)Freiheit und Wahnsinn, ein Thema, welches ihn nicht nur als praktizierenden Psychiater, der im Laufe seines kurzen Lebens verschiedene psychiatrische Abteilungen leitete und im Zuge dessen auch Zwangsmaßnahmen an Patient*innen zu verantworten hatte, sondern auch im Rahmen seiner späteren Analyse der kolonialen Situation immer wieder beschäftigen sollte. Der französische Begriff *aliénation* kann erstens als “Geisteskrankheit“ bzw. “Wahn“ im Sinne mentaler, psychischer Erkrankungen und zweitens als “Entfremdung“ im Sinne der kritischen und marxistischen Gesellschaftstheorien übersetzt werden. Fanon verwendet den Begriff oft bewusst in seiner doppelten Bedeutung. Im Rahmen dieser Arbeit folge ich einem Ansatz (und hoffe Fanon damit gerecht zu werden), der Entfremdung nicht etwa als den Verlust eines vermeintlich unverfälschten bzw. ursprünglichen Selbst versteht, zu welchem es möglich wäre zurückzukehren, vielmehr soll Entfremdung unter Bezug auf Andreas Heinz verstanden werden als „Beschränkung der jeweiligen Entfaltungsmöglichkeiten und damit als Beeinträchtigung der Fähigkeit, sein »Selbst« in Auseinandersetzung mit anderen in sozial anerkannten Rollen auszubilden.“⁵⁴

Eine Analyse seiner Dissertation zeigt, dass Fanon seine Konzeption von (politischer) Freiheit, erlangt durch Dekolonisierung als aktiven Prozess der “Ent-Entfremdung“ (“*disalienation*“), wie er sie dann vor allem in DVDE propagierte, bereits einige Zeit früher auch aus psychiatrischer Sicht entwickelte. Der Diskussion setzt er ein Zitat Lacans voran: „far from being an 'insult' to freedom, madness is freedom's most faithful companion, following it's every move like a shadow. Not only can man's being not be understood without madness, but it would not be man's being if it did not bear madness within itself as the limit of it's freedom.“⁵⁵ Diesem, vom Surrealismus beeinflussten Ansatz Lacans, der nach einer Logik innerhalb des Wahnsinn sucht, stellt Fanon in wiederkehrenden Form den Begriff der *Pathologie der Freiheit* entgegen. Nach dieser Konzeption, Fanon übernahm sie von Henri Ey, sie wurde jedoch ursprünglich vom deutschen Philosophen Günther (Stern) Anders geprägt, wird Wahnsinn nicht etwa als eine extreme Form der Freiheit verstanden, wie es Lacans Ansatz andeutet. Ihm wohnt auch keine utopisch-alternative, subversive Kraft inne. Vielmehr handelt es sich bei mentalen Erkrankungen immer um einen gewaltsamen Verlust an Freiheit und der Möglichkeit selbständig zu handeln, wie Young es treffend zusammenfasst:

54 Heinz 2023: 293; Bulhan liefert eine erhellende Übersicht über die Genese des Begriffs der Entfremdung in Fanons Werk, in welchem dieser von einer eher psycho-existenziellen Interpretation in SHWM hin zu einem eher historisierenden Blickwinkel in DVDE gelangte. Vgl.: Bulhan 1985: S. 188f.

55 Lacan in Fanon 1951/2018: 275

„Freedom itself forms the basis of the sovereign capacities of the individual; a pathology of that freedom results from its falling under the control of lower forms of neurological organization, which is then characterized as a mental illness in which the subject has lost his or her autonomy.“⁵⁶

Fanon selbst schreibt in einem Artikel aus dem Jahr 1959, in welchem die Vorteile der psychiatrischen Tagesklinik, wie er sie in seiner Zeit in Tunis aufbaute, gegenüber dem herkömmlichen Hospitalisierungssystem psychiatrischer Einrichtungen diskutiert werden, dass:

„In any phenomenology in which the major alterations of consciousness are left aside, mental illness is presented as a veritable pathology of freedom. Illness situates the patient in a world in which his or her freedom, will and desires are constantly broken by obsessions, inhibitions, countermands, anxieties.“⁵⁷

2.5 Der kulturelle Kontext

In dem Artikel *Meghrebi Muslims and their attitude to madness* aus dem Jahr 1956, in welchem Fanon (in Zusammenarbeit mit François Sanchez) den Umgang mit mentalen Erkrankungen in den muslimisch geprägten Ländern des Maghreb den europäisch-westlichen Behandlungsmodellen gegenüberstellt, nähert er sich der Thematik aus einem emischen Blickwinkel, welcher den kulturellen Kontext, dem seine Patient*innen entstammen, reflektiert. Denn auch wenn mentale Erkrankungen ('madness') in Europa nicht mehr als Formen von übernatürlicher Besessenheit sondern als Krankheit betrachtet würden, so begegne ihr die westliche Gesellschaft, und v.a. auch das behandelnde Personal dennoch mit einer Einstellung, welche die Patient*innen selbst für ihre Erkrankung verantwortlich mache: „the mental patient appears to the westener as indulging in morbidity and taking advantage of it to some extent to exploit those around him. The patient is held to be somewhat responsible for his words and his acts, his will, to be committed to them.“⁵⁸ Im islamisch geprägten Maghreb beobachten Sanchez und Fanon jedoch einen gänzlich anderen Umgang mit mentalen Erkrankungen. Dieser sei geprägt von der Annahme, dass die Betroffenen nicht für ihre Erkrankung und daraus resultierendes Handeln verantwortlich gemacht werden

⁵⁶ Young 2019: 209

⁵⁷ Fanon/Geronimi 1959/2018: 497

⁵⁸ Fanon/Sanchez 1956/2018b: 422

könnten, da sie von einem Dschinn (etwa einem Dämon oder Geist) besessen worden sind: „the mentally ill patient is absolutely alienated, he is not responsible for his disorder; the genies alone bear full responsibility for it. The patient is an innocent victim of the genie or the genies that possess him.“⁵⁹ Dementsprechend zeichne sich dieses Verständnis von mentalen Erkrankungen einerseits dadurch aus, dass den Betroffenen ihre Menschlichkeit nicht abgesprochen wird, da es sich bei der Dschinn-Besessenheit um ein zufälliges Leiden handelt: „more or less long lasting, it remains contingent, affecting only the appearance, never damaging the underlying EGO.“⁶⁰ Andererseits führe diese Haltung auch zu mehr Toleranz gegenüber erratischen Verhaltensweisen der Patient*innen und sei stets von der Hoffnung begleitet, dass ihr Zustand sich schnell verbessern kann. Ein weiterer Aspekt sei die Abwesenheit von sozialen Stigmata gegenüber mentalen Erkrankungen, denn während diese im westlichen Kulturraum oft tabuisiert würden, entwickelten die Gesellschaften des Maghreb weniger Vorbehalte gegenüber den Erkrankten, weil diese, wie bereits angesprochen, nicht für ihre Erkrankung verantwortlich gemacht werden können: „If the patient is restored to health, he can then go back to his place in society without dreading any mistrust or any ambivalence on the part of the group. He will be able to talk about this past illness without a hint of reticence.“⁶¹ Während Fanon und Sanchez eingestehen, dass die gesamtgesellschaftliche Einstellung gegenüber Personen mit mentalen Erkrankungen für sich alleine nicht das Auftreten, geschweige denn die Behandlung ebendieser Erkrankungen löst, so fördert sie trotzdem die Etablierung und Implementierung eines natürlichen, vorurteilsfreien Umgangs mit mentalen Erkrankungen: „This natural mode of care is marked by a profoundly holistic mindset that preserves intact the image of a person's normality despite the existence of the illness.“⁶²

Wie sich zeigt, sind mentale Erkrankungen für Fanon kein Produkt spezifischer sozialer Strukturen, da sie überall auf der Welt auftreten können. Die jeweilige gesellschaftliche Einstellungen gegenüber psychischen Leiden wird jedoch von kulturellen Faktoren mitbestimmt und trägt somit indirekt zum Erfolg oder Misserfolg therapeutischer Behandlungen bei. Auch wenn Fanon den Artikel mit den versöhnenden Worten beendet, dass Europa von der islamischen Welt die Grundlagen der psychischen Betreuung erlernt hätte und im Gegenzug mit einem wissenschaftlichen-rationalen Zugang zum allgemeinen Verständnis psychischer Erkrankungen beigetragen hätte, impliziert er jedoch eine fundamentale Kritik an den Grundlagen der westlichen Psychiatrie, denn diese stellt die Krankheit in den Mittelpunkt, während die Person darunter in den

59 Fanon/Sanchez 1956/2018b: 422

60 Fanon/Sanchez 1956/2018b: 423

61 Fanon/Sanchez 1956/2018b: 423

62 Fanon/Sanchez 1956/2018b: 424

Hintergrund tritt: „Madness itself does not command respect, patience, indulgence; instead, it is the human being impaired by madness, by the genies; the human being as such.“⁶³

Die hier vorgenommene Analyse von Fanons Doktorarbeit sowie einiger seiner psychiatrischen Artikel zeigt, dass Fanon das ontologische Fundament seines späteren Schaffens also bereits in seiner Doktorarbeit aus einer psychiatrischen Perspektive heraus erarbeitete. Er entwickelte ein kontextbasiertes Verständnis einer Phänomenologie von psychischen Störungen, welches über Freuds Ontogenese und Eys ogano-dynamische Theorie hinausging und eine transdisziplinäre und ethnozoologische Perspektive auf individuelle Subjektkonstituierung eröffnete. Fanons therapeutischer Ansatz berücksichtigt sowohl biologische, soziale als auch politische und kulturelle Faktoren und Strukturen und lässt vor allem auch die Schnittstellen zwischen diesen in die analytische Betrachtungen einfließen: „The psychoanalytic explanation Fanon has in mind is one that reworks traditional concepts, introduces social and economic factors into the diagnosis and questions the rules of psychoanalytic.“⁶⁴ In Bezug auf seine Doktorarbeit muss nochmal betont werden, dass die fundamentale Kritik, wie sie Fanon am organizistischen Reduktionismus übte, eine zwingende Notwendigkeit für seine spätere Analyse der kolonialen Situation darstellte: „Solving this initial problem was in effect a theoretical precondition to his works on the impact of social and cultural factors on the development of mental illnesses and, therefore, to his later thinking of alienation.“⁶⁵

2.6 Aktualität Fanonscher Kritik am Beispiel des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM)

Die konsequente Infragestellung des dominanten westlichen Paradigmas hinsichtlich dem Verständnis mentaler Erkrankungen ist ein entscheidender Aspekt Fanonscher Theoriebildung und auch heute noch von größter Relevanz. Beispielsweise lässt sich die Katalogisierung mentaler Erkrankungen, wie sie im *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) getroffen wird, und welches heute weltweit als Leitfaden in der Diagnostik und Definition psychischer Erkrankungen eingesetzt wird, in Fanonscher Tradition in mehrerer Hinsicht kritisieren. Zum einen fokussiert das DSM zu einseitig auf die Symptome psychischer Erkrankungen während ihre Ursachen vernachlässigt werden. Das hat zur Folge, dass bei einer ausreichenden Anzahl an zutreffenden Kriterien zwar eine Diagnose getroffen werden kann, es werden jedoch keine

63 Fanon/Sanchez 1956/2018b: 424

64 Greedharry 2008: 17

65 Khalfa 2018: 201

Unterscheidungen zwischen krankhaften psychischen Prozessen einerseits und etwaigen Reaktionen auf externe (soziale) Umstände andererseits getroffen, was beispielsweise zu einer Pathologisierung revolutionärer Gewalt führen kann: „Employing DSM classifications such as post-traumatic stress disorder (PTSD) or borderline personality disorder (BPD) individualizes the effects of political violence [...] so that revolt and agitation are seen as symptoms of 'sick individuals rather than the rational behaviour of oppressed or marginalized groups'“⁶⁶ Darüber hinaus werden seit der neuesten Auflage kulturell bedingte Faktoren in der Diagnosefindung zwar berücksichtigt, jedoch nur dann, wenn sie von der Norm der westlichen (europäisch-amerikanischen) Kultur abweichen. Der Einfluss der westlichen Kultur auf Ursache und Diagnose psychischer Erkrankungen wird damit ignoriert. Von der “Norm“ abweichendes Verhalten kann dann interpretiert werden als „solely an individual pathology that can be adressed biomedically, and with genetic accounts of racial and ethnic differences providing a scientific rationale for racially targeted medical care.“⁶⁷ Psychiatrische Institutionen stellen die größte Autorität auf dem Gebiet der Definition und Behandlung mentaler Erkrankungen dar, werden jedoch zunehmend von der Pharmazeutischen Industrie korrumpiert, wie sich beispielsweise daran belegen lässt, dass 69 Prozent der an der Erstellung des letzten DSM beteiligten Psychiater*innen finanzielle Verbindung zur Pharmazeutischen Industrie nachgewiesen werden konnten.⁶⁸ Diese unheilige Allianz zwischen Psychiater*innen und der Pharmazeutischen Industrie hat zum Zweck, dass „the more behaviour and experience that can be successfully medicalised - that is, reconceptualised as in need of medical intervention - through this medico-industrial partnership, the more drugs can be potentially sold to the public.“⁶⁹

Ein weiteres Beispiel für die Kritik am DSM stellt die Verkürzung der Trauerzeit dar, welche einem Menschen nach dem Tod einer ihm/ihr nahestehenden Person zugestanden wird, ohne selbst als seelisch krank zu gelten. Während im DSM-3 von 1980 die Trauerphase noch als bis zu einem Jahr definiert wurde, waren es im DSM-4 aus dem Jahr 2000 nur noch zwei Monate. In der derzeit aktuellsten Version (DSM-5) von 2016 wurde die Trauerzeit abermals verkürzt und beträgt gerade einmal zwei Wochen. Diese Kategorisierung erlaubt es Psychiater*innen eine trauernde Person bereits nach zwei Wochen als depressiv zu diagnostizieren und durch Trauer verursachte Symptome mit Antidepressiva zu behandeln.⁷⁰

Abschließend zu diesem Kapitel fasse ich die zentralen Punkte der Fanonschen Konzeption einer kritischen Ethnopsychiatrie also wie folgt zusammen: Grundlage seiner Überlegungen ist eine

66 Gibson/Beneduce 2017: 15

67 Gibson/Beneduce 2017: 14

68 Vgl.: Cohen 2016: 4

69 Cohen 2016: 4

70 Vgl. hierzu: Freund 2014: 1

fundamentale Kritik an der damaligen Mainstream-Psychiatrie, da diese einerseits eurozentristisch dominiert ist und sich andererseits um die wirkungsmächtige Trennung - Fanon spricht von einem „despiriting problem“⁷¹ - von Körper und Geist herum organisiert. Fanon plädiert für einen holistischen Ansatz, welcher sich gegen das reduktionistische Wissenschaftsprogramm wendet und nach einer Neubewertung des ursächlichen Verhältnisses von Körper, Psyche und sozialer Umwelt verlangt. Ausgehend von einem relationalem Subjektverständnis betrachtet er den (kranken/unterdrückten) Körper in seinen psychisch-sozialen Dimensionen und zeigt so die Limitierungen der damaligen psychiatrischen Ansätze in Bezug auf den Komplex von Wahnsinn und Entfremdung auf.

3. Fanons Diagnose der kolonialen Situation

Nachdem im vorherigen Kapitel die Grundlagen einer kritischen Ethnopsychiatrie unter Zuhilfenahme seiner psychiatrischen Artikel herausgearbeitet wurden, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden, wie Fanon seine Definition von Entfremdung als Pathologie der Freiheit, als ein gewaltsamen Verlust von Freiheit, auf die Analyse der kolonialen Situation überträgt, denn: „For Fanon, colonialism, like madness, could be analyzed as a pathology of freedom.“⁷² Zu diesem Zweck sollen neben dem bereits viel diskutiertem Hauptwerk Fanons auch wieder seine psychiatrischen Schriften in der Analyse berücksichtigt werden, da diese einen tieferen Einblick in das Fanonsche Denken gewähren und sein Werk aus einem Blickwinkel betrachten lassen, der auch sein psychiatrisches Schaffen reflektiert: „In Fanon's thought, the colonial dissolution is analogous to the neurological dissolution in the genesis of mental illness.“⁷³ Dazu werde ich aufzeigen, wie Fanon psychoanalytische Konzepte der Subjektkonstituierung um- und weiterdenkt bzw. rekonfiguriert, zumeist indem er *race* als Analysekategorie miteinbezieht, denn wie Fanon selbst schreibt: „Freud and Adler and even the cosmic Jung did not think of the Negro in all their investigations.“⁷⁴

71 Fanon 1951/2018: S.215

72 Young 2019: 206

73 Khalfa 2018: 201

74 Fanon 1952/2008: 117

3.1 Der soziogenetische Ansatz

In einem seiner ersten Essays, *The "North African Syndrom"*, in welchem sich Fanon mit der Diskriminierung und Stigmatisierung nordafrikanischer Migranten in Frankreich, v.a. im medizinisch-klinischen Umfeld auseinandersetzt, postuliert er unter Rückbezug auf den Psychoanalytiker Heinrich Meng, dass das alleinige Wissen über die körperlichen Symptome von psychosomatischen, also körperlicher Beschwerden die als Folgen von seelischen Belastungen auftreten zur Behandlung nicht ausreicht. Vielmehr sei es notwendig, eine umfassende Analyse der konkreten Situation durchzuführen in welcher sich die/der Patient*in befindet: „One must make a situational diagnosis“⁷⁵. Übertragen auf seine Analyse kolonialer Unterdrückungs- und Herrschaftsverhältnisse und deren Implikationen auf psychologischer Ebene der Subjektkonstituierung bedeutet dies für Fanon, dass psychische Beschwerden nicht nur in ihrer Singularität behandelt werden, vielmehr muss nach den Ursachen dieser Beschwerden gesucht werden. Anders formuliert offenbart Fanon hier ein „context-related understanding of psychic suffering“⁷⁶. Der kontextuelle Rahmen innerhalb dessen Fanon psychische Störungen analysiert, ist das koloniale Herrschaftssystem und die rassistischen Unterdrückungsmechanismen, die er als „die Krankheit, welche die Menschen von ihrem Umfeld entfremdet“⁷⁷ identifiziert hat. Die Symptome dieser Entfremdung äußern sich gemäß Fanon in der Internalisierung eines doppelten Minderheitskomplexes durch die Kolonisierten. Doppelt in dem Sinne, als dass sich die ökonomische Inferiorität in einem Prozess der psychologischen Verinnerlichung (Fanon spricht von *Epidermisierung*) als Minderwertigkeitskomplex in die Körper und die Psyche der Kolonisierten einschreibt, während sich bei den Kolonialherr*innen ein Überlegenheitskomplex herausbildet: „The Negro enslaved by his inferiority, the white man enslaved by his superiority alike behave in accordance with a neurotic orientation. Therefore i have been led to consider their alienation in terms of psychoanalytical classifications.“⁷⁸

Die Psychoanalyse dient ihm also als das passende Mittel um die komplexen psychopathologischen Folgen der dialektischen Verstrickungen des Kolonialismus, als gesellschaftliche-kulturelle Praxis zu interpretieren: „I believe that only a psychoanalytical interpretation of the black problem can lay bare the anomalies of affect that are responsible for the structure of the complex.“⁷⁹ Fanons psychoanalytischer Ansatz, bezieht die konkreten Erfahrungswelten des Subjekts bzw. die soziale Dimension individuell erlebter Erfahrungen mit ein: „It will be seen that the black man's alienation

75 Fanon 1952-1960/1967: 10

76 Gibson/Beneduce 2017: 3

77 Wolter 1999: 28

78 Fanon 1952/2008: 42f.

79 Fanon 1952/2008: 3

is not an individual question. Beside phylogeny and ontogeny stands sociogeny. [...] let us say that this is a question of a sociodiagnostic“⁸⁰. Hier zeigt sich erneut, dass Fanon die Analysemethoden der klassischen Psychoanalyse freudscher Prägung, welche psychische Störungen zumeist auf individualpsychologischer Ebene als Folgen frühkindlicher, psycho-sexueller Entwicklungsphasen zu deuten versucht, als nicht geeignet für eine Analyse der kolonialen Situation befindet, ihre Anwendbarkeit im kolonialen Kontext in Frage stellt und den Parallelismus von Phylo- und Ontogenese zu überwinden sucht. Das bedeutet für Fanon jedoch keineswegs, die Psychoanalyse als psychiatrische Disziplin grundsätzlich in Frage zu stellen. Vielmehr betont er die Notwendigkeit, dass eine jegliche psychoanalytische Interpretation der kolonialen Situation nach einer Umdeutung bzw. Rekonfiguration der Psychoanalyse als Disziplin an sich verlangt, da die individuelle psychologische Ebene immer auch mit politischen, sozialen und ökonomischen Realitäten in einem Wechselverhältnis stehen.

In dem berühmten Kapitel *The Negro and Psychopathology* in BSWM stellt Fanon dann ebendiese Frage nach der Anwendbarkeit der klassischen Psychoanalyse im kolonialen Kontext: „one should investigate the extent to which the conclusions of Freud or of Adler can be applied to the effort to understand the man of color's view of the world.“⁸¹ Er argumentiert zuerst, dass klassische psychoanalytische Behandlungsmethoden Neurosen immer im Kontext von Familiendynamiken erfassen. Aufgabe der Psychoanalyse sei es dann, in der Konstellation der Familie ausgebrochene Konflikte zu identifizieren und diese therapeutisch aufzulösen. Eine Kernfunktion der Familie als Institution sei es, Kinder auf das Leben in der übergeordneten Institution, den der Nation bzw. Gesellschaft vorzubereiten.⁸² Das grundlegende Problem ist hierbei jedoch, dass Freuds Entwicklung der Psychoanalyse ihren Referenzrahmen in der *weißen*, patriarchal-elitären Familie des kaiserlichen Wiens um die Jahrhundertwende fand: „There are close connections between the structure of the family and the structure of the nation. Militarization and the centralization of authority in a country automatically entail a resurgence of the authority of the father.“⁸³ Fanon entblößt den Anspruch auf universelle Gültigkeit der orthodoxen Psychoanalyse indem er ihre Nichtanwendbarkeit auf außereuropäische Gesellschaften demonstriert und stellt fest, dass „there is a dialectical substitution when one goes from the psychology of the white man to that of the black.“⁸⁴ Fanon teilt die psychoanalytische Grundannahme, dass die Familie einen Mikrokosmos der Gesellschaft bzw. eine Miniatur nationalstaatlicher Organisation im Ganzen repräsentiert und dies in der Entwicklung des *weißen* europäischen Kindes hin zum Erwachsenen auch kein

80 Fanon 1952/2008: 4

81 Fanon 1952/2008: 109

82 Vgl.: Fanon 1952/2008: 109/115

83 Fanon 1952/2008: 109

84 Fanon 1952/2008: 129

Hindernis darstellt, da die Bezugspunkte von Familie zur Gesellschaft sich nur bedingt verschieben. Dennoch findet er im Kontext kolonial-rassistischer Herrschaftsverhältnisse eine ganz andere Ausgangslage vor. In der kolonialen Situation sind Kontinuität und Synchronität zwischen der Familie, ihren Mitgliedern und der "Nation" im Ganzen nicht gegeben, da die soziokulturelle Verfasstheit der kolonialen Gesellschaften in erster Linie eine Folge der ökonomischen Ausbeutung ist, wie Hussein Bulhan anmerkt: „The indigenous social structure is dislocated. The family institution subsequently is disrupted. The identity of members also is constantly assaulted.“⁸⁵ Fanon wählt als Beispiel ein Kind, welches im kolonisierten Martinique aufgewachsen ist und dessen Weltbild durch die Begegnung mit der *weißen* Welt der Kolonisatoren erschüttert wird: „A normal Negro child, having grown up within a normal family, will become abnormal on the slightest contact with the white world.“⁸⁶ Die mangelnde bzw. nicht vorhandene Kongruenz zwischen den Institutionen Familie und Nation in kolonialisierten Gesellschaften führt nach Fanon zur Bildung, buchstäblich in die Körper der Kolonisierten eingeschriebener Neurosen, deren Entstehung zwar in der sozialen Dynamik des kolonial-rassistischen Herrschaftssystems liegen, jedoch auf individueller Ebene durchlitten werden. Der Behandlung dieser Neurosen hat sich Fanon sowohl auf politischer wie auch auf praktisch-psychiatrischer Ebene verschrieben: „What I want to do is help the black man to free himself of the arsenal of complexes that has been developed by the colonial environment.“⁸⁷ In einem Brief, in dem er im Dezember 1956 dem Algerienminister der französischen Kolonialverwaltung, Robert Lacoste, seinen Rücktritt von der Position des Leiters der psychiatrischen Abteilung der Klinik Blida-Joinville erklärte, schreibt Fanon:

*„Madness is one of the ways that humans have of losing their freedom. And I can say that, placed at this junction, I have measured with terror the extent of the alienation of this country's inhabitants. If psychiatry is the medical technique that sets out to enable individuals no longer to be foreign to their environment, I owe it to myself to state that the Arab, permanently alienated in his own country, lives in a state of absolute depersonalization.“*⁸⁸

Hier zeigt sich einerseits, wie sehr die psychische und die politische Sphäre für Fanon miteinander verwoben sind und sich gegenseitig bedingen und beeinflussen. Andererseits wird klar deutlich, dass die physische Umgebungswelt der kolonialen Situation, mit all ihren Techniken der Unterdrückung und Ausschließung einen direkten Einfluss auf die Psyche kolonialisierter Subjekte hat und diese zwangsläufig mit-konstituiert. Fanon distanziert sich von Freud also nicht insofern als

85 Bulhan 1985: 190

86 Fanon 1952/2008: 111

87 Fanon 1952/2008: 19

88 Fanon 1956/2018c: 434

dass auch er die Entwicklung des Individuums als das Untersuchungsobjekt psychoanalytischer Analysen betrachtet, vielmehr erlaubt es ihm sein soziogenetischer Ansatz, welcher soziale, kulturelle und politische Umweltfaktoren als Analysekatégorien der Subjektkonstituierung miteinbezieht, die bereits angesprochene *Epidermisierung* als psychiatrisches Krankheitsbild zu identifizieren: „He thus roots the *psychological* in the *material* context.“⁸⁹ Den Ursprung für den neurotischen Bruch in der Konstituierung des kolonialen Subjekts und die damit einhergehenden Komplexe begreift Fanon als Kulmination traumatischer Erlebnisse, welche allesamt auf die gewaltvolle Indoktrinierung der *weißen* Dominanzkultur der Kolonisatoren zurückzuführen sind. So schreibt er in SHWM unter Rückbezug auf die Situation auf den Antillen: „we can say that very neurosis, every abnormal manifestation, every affective erethism in an Antillean is the product of his cultural situation“⁹⁰

3.2 Der Bruch in der kolonialen Subjektkonstituierung

Im bereits erwähnten Kapitel *The Negro and Psychopathology* aus BSWM schreibt Fanon unter Bezugnahme auf Freud, dass „every neurosis has its origins in specific *Erlebnisse*. [...] These *Erlebnisse* are repressed in the unconscious.“⁹¹ Der Begriff des Erlebnisses unterstreicht die Bedeutung, welche Fanon der Verkörperlichung individuell erlebter Erfahrungen im kolonial-rassistischen System zuweist.⁹² Das Leben unter kolonialer Herrschaft bzw. der Kontakt mit den kolonialen Eroberern führt zu einem Zustand der permanenten Entfremdung (oder wie Fanon es nennt: „a complete situational neurosis“⁹³) in einem doppelten Sinne. Zum einen, indem er Entfremdung in der Tradition Lacans als „unavoidable and foundational feature of subjectivity“⁹⁴ betrachtet, also als Prozess welchen jeder Mensch durch den Eintritt in die symbolische Ordnung zwangsläufige durchläuft. Zum Anderen in einer zweiten Bedeutung, welche als eine Verweigerung des Eintritts in ebendiese kolonial-hegemonielle symbolische Ordnung gelesen werden kann.

89 Nayar 2013: 42

90 Fanon 1952/2008: 117

91 Fanon 1952/2008: 111 f.

92 Dementsprechend trägt das fünfte Kapitel aus SHWM im französischen Original den Titel „l'expérience vécue du noir“, was auf Merlau-Pontys Übersetzung und, aus phänomenologischer Perspektive auch Verwendung des deutschen Wortes „Erlebnis“ verweist und in den ersten englischen Übersetzungen als „The Fact of Blackness“ übersetzt wurde. Die passendere Übersetzung, welche den Stellenwert, den Fanon tatsächlich Erlebtem zuweist, wäre „The Lived Experience of the Black“.

93 Fanon 2008/1952: 43; Bhabha greift Fanons These der Situationsneurose auf und spricht von einem kolonialen Ausnahmezustand, in dem die soziale und psychische Repräsentation des menschlichen Subjekts eine tiefgehende Störung erfahren habe. „in der kolonialen Situation wird das Wesen des Menschseins seiner selbst entfremdet“. (Vgl.: Bhabha 2000: 61)

94 Reilly 2020: 71

Kolonialismus als erlebte Erfahrung stellt also kein einmaliges, abgeschlossenes Erlebnis dar, vielmehr handelt es sich um ein sich ständig wiederholendes Drama, wie Fanon selbst schreibt: „A drama is enacted every day in colonized countries“⁹⁵ und fügt dem an anderer Stelle hinzu, dass „since the racial drama is played out in the open, the black man has no time to 'make it unconscious'“.⁹⁶

Zur Erklärung des Bruches in der kolonialen Subjektkonstituierung bedient sich Fanon verschiedener psychoanalytischer Konzeptionen, wovon hier in erster Linie auf die Nähe zur französischen Existenzphilosophie (Sartre, Beauvoir), Lacans Spiegeltheorem und die symbolische Ordnung sowie rassialisierte und sexualisierte Othering- und Alterisierungsprozesse eingegangen werden soll. Die Beispiele des Antisemitismus und Antiromanismus dienen in diesem Zusammenhang der tieferen Veranschaulichung von Prozessen der Selbst- und Fremdwahrnehmung als Konstruktion und Abgrenzung zum Anderen. Dies soll helfen aufzuzeigen, wie Fanon die Verflechtungen von Psyche und Gesellschaft, die unbewussten Dimensionen unterdrückten Begehrens sowie ihre historischen Ursachen miteinander in Beziehung setzt. Unter Bezugnahme auf psychiatrische Artikel Fanons wird der Frage nachgegangen, vor welchem theoretischen Hintergrund Fanon Alterisierungsprozesse interpretiert, von welchen philosophischen bzw. psychoanalytischen Konzepten er diese ableitet und wie er diese Konzepte auf das koloniale Setting überträgt.

3.2.1 Othering/Alterisierungsprozesse

Wie bereits dargelegt wurde, lässt sich die intensivierte Auseinandersetzung mit Fanon im Rahmen der Postcolonial Studies in erster Linie auf die Wiederentdeckung seines Frühwerkes zurückführen. Die Attraktivität des Fanonschen Denkens für postkoloniale Theoriebildung besteht in erster Linie darin, dass er rassistische Ausschließung, Diskriminierung und Stigmatisierung als wechselseitige Prozesse von Abgrenzung und Identifikation zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren beschreibt und diese innerhalb psychologischer Kategorien der Aufspaltung, zwischen „dem Selbst und seinem Anderen“, untersucht. Die Konzeptualisierung von Alterität bzw. des Othering stellen einen Grundpfeiler postkolonialer Theoriebildung und werden häufig synonym verwendet: „Othering describes the various ways in which colonial discourse produces its subjects. [...] othering is a dialectical process because the colonizing Other is established at the same time as its colonized

95 Fanon 1952/2008: 112

96 Fanon 1952/2008: 116

others are produced as subjects.“⁹⁷ Edward Saids fundamentale Kritik am Orientalismus, erstmals formuliert im 1978 erschienenen gleichnamigen Buch, kann vor allem hinsichtlich des Othering als Gründungstext post-kolonialer Theorieproduktion angesehen werden. Said zeigt auf, wie das Bild des „Orients“ in europäisch-hegemoniellen Diskursen erst gezeichnet bzw. erschaffen wurde um - in Abgrenzung von ebendiesem Bild - die identitäre Einheit des „Okzidents“ bzw. „Europas“ zu beschwören. Bei Formen des Othering handelt es sich um „Fremdbeschreibungen des Anderen im Dienste der eigenen Suprematie.“⁹⁸ Ein Vorwurf, der zeitgenössischen post-kolonial inspirierten Interpretationen Fanons immer wieder entgegnet wird ist, dass Fanons Beschreibung der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen und die damit verbundene Subjektkonstituierung in einer poststrukturalistischen Lesart als diskursiver Prozess interpretiert wird, während Fanon selbst diesen Prozess der Subjektwerdung jedoch innerhalb eines hegelianisch-dialektischen Bezugsrahmens in der Tradition des französischen Existenzialismus formulierte. Die konkrete Kritik lautet demnach, dass post-koloniale Fanon Interpretationen diesen fälschlicherweise als „premature poststructuralist“⁹⁹ bzw. als „Lacanian avant la lettre“¹⁰⁰ zu deuten versuchen, um, beispielsweise im Falle Bhabhas, „to represent Fanon's ideas as according fundamentally with Bhabha's own epistemological and methodological program.“¹⁰¹ Die Frage, die sich hinter diesem durchaus berechtigtem Vorwurf verbirgt, offenbart ein fundamentales Missverständnis vieler Fanon Interpretationen, denn obwohl Fanons Subjekt durch den manichäischen Charakter der kolonial-rassistischen Ordnung geformt wird und die binären Gegensätze (Schwarz/weiß, Kolonisierte/Kolonisatoren) oft unüberwindbar erscheinen, so sind es weniger diese Gegensätze die ihn beschäftigen, es sind viel eher die Gegensätze innerhalb des Subjekts selbst, die er aufzulösen versucht, wie Hall richtigerweise anmerkt: „it is the split or divided self, the two sides within the *same* figure – the colonial Negro – which centrally preoccupies him.“¹⁰² Die Frage müsste demnach eher lauten wie Fanon zu seiner Diagnose eines Bruches in der kolonialen Subjektkonstituierung kommt und welcher theoretischen Konzepte er sich bedient um ihn zu beschreiben.

Wie bereits ausgeführt, stellt das tatsächlich Erlebte (Erlebnis), im konkreten Fall also die, wie die deutsche Übersetzung des fünften Kapitels aus SHWM lautet, *erlebte Erfahrung des Schwarzen* innerhalb des kolonialrassistischen Systems, den Ausgangspunkt von Fanons Analyse dar. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der These des französischen Psychoanalytikers und Ethnologen Octave Mannoni, welcher die Behauptung aufstellte, dass die Kolonialisierung Madagaskars durch

97 Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2013: 188

98 Febel 2012: 241

99 Gates 1991: 460

100 Hall 1996: 24

101 Lazarus 2005: 164

102 Hall 1996: 18

einen dort bereits vorher in der Bevölkerung existierenden Abhängigkeitskomplex erst ermöglicht bzw. deutlich erleichtert worden wäre, schreibt Fanon: „Ein Madegasse ist ein Madegasse; oder vielmehr nein: ein Madegasse *ist* kein Madegasse: er lebt sein »Madegassentum« absolut. Wenn er Madegasse ist, so deshalb, weil der Weiße kommt.“¹⁰³ Wolter weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die europäisch-kolonialen Eroberungen, die von dieser Expansion Betroffenen in eine unwiderruflich neue Situation gebracht hätten, in welcher Identifizierungsprozesse, verstanden als wechselseitige Formen der Zuschreibung von “Eigenem“ und “Fremden“ auch auf Seiten der kolonisierten Personen überhaupt erst zur Möglichkeit einer Selbstbeschreibung würden. Denn die eroberten Gesellschaften würden im Rahmen der Kolonialisierung aus einer objektivierend-hegemoniellen Perspektive heraus nicht nur in die Aufklärung als Projekt der europäischen Moderne eingeschrieben, auch auf Seiten der Indigenen würde dadurch überhaupt erst die Voraussetzung für eine Vorstellung von Identität im uns geläufigen Sinne hergestellt.¹⁰⁴

3.2.2 Zur Bedeutung Sartres in Fanons Werk

Der zentrale Bezugspunkt, vor dem Fanon die komplexe Dialektik der “erlebten Erfahrung des Schwarzen“ aufarbeitet, ist die phänomenologische Ontologie der Selbstobjektivierung durch den Blick des Anderen, wie sie Sartre in *Das Sein und das Nichts* (1943) entwickelt und in den Essays *Betrachtungen zur Judenfrage* (1946) und *Schwarzer Orpheus* (1948) weiter ausgearbeitet hatte. Die Bedeutung Sartres Werk für Fanons Konzeption von Alterisierungsprozessen ist unumstritten und wird daher im Folgenden diskutiert.

In seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* führt Sartre zunächst zwei Grundtypen des Seins ein, wobei er seine Begrifflichkeiten der idealtypischen Darstellung des Kampfes um Anerkennung aus der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik entleiht. Diese Seinsformen sind scharf voneinander abgrenzt. Zum Einen das *An-sich-Sein*, welches das Sein aller Erscheinungen oder Dinge umschreibt, die nur auf sich selbst und nicht auf einen eventuellen Schöpfer verweisen. Ihr Seinsmodus, das *An-sich-Sein*, verurteilt sie zur Immanenz, sie stehen für

103 Fanon 1952/2016: 84; Die Auseinandersetzung mit Mannonis These eines, der Bevölkerung Madagaskars ureigenen Abhängigkeitskomplexes wurde von Fanon und auch von Aimé Césaire vehement kritisiert, v.a. bezüglich Mannonis Verwendung einer Psychoanalyse welche zuvor nicht auf die ihr inhärenten rassistischen Grundmotive befragt wurde. Denn obwohl Mannoni sich klar gegen den Kolonialismus positionierte, wies seine Verwendung psychoanalytischer Methoden deutliche Fehlschlüsse auf, was auch Aimé Césaire ironisch kommentiert: „Away with racism! Away with colonialism! They smack too much of barbarism. Mannoni has something better: psychoanalysis. Embellished with existentialism, it gives astonishing results: the most down-at-heel clichés are resoled for you and made good as new; the most absurd prejudices are explained and justified; and, as if by magic, the moon is turned into green cheese.“ (Césaire 2001: 59)

104 Vgl.: Wolter 2001: 31

das Sein der stofflichen Dinge und sind niemals mehr als die Summe ihrer Eigenschaften und somit mit sich selbst identisch. Unter diesen Seins-Begriff lassen sich also alle beobachtbaren, erfahrbaren Dinge zusammenfassen, die vom menschlichen Bewusstsein erfassbar sind. Dem Gegenüber steht der zweite Modus des Sein, das *Für-sich-sein*, unter welchem Sartre das Sein des menschlichen Bewusstseins versteht, welches sich, im Gegensatz zum Sein der materiellen Dinge, dadurch auszeichnet, dass sein ontologisches Charakteristikum ein Nicht-Sein bzw. ein Nichts ist. Sartre kommt zu diesem Schluss über eine phänomenologische Analyse, in der er argumentiert, dass, aufgrund der nur dem Menschen gegebenen Möglichkeit der Verneinung bzw. Befähigung zur Negation, dieser sozusagen "zur Freiheit verurteilt ist". Da das Bewusstsein gemäß des Prinzips der Intentionalität stets auf etwas außerhalb seiner selbst gerichtet sein muss, ist es immer auch ein Bewusstsein *von* etwas: „Um zu existieren, ist das Bewusstsein dazu verdammt, sich auf die Welt der Dinge zu richten, oder es hört auf, Bewusstsein zu sein und erstarrt selbst zu einem Ding.“¹⁰⁵ Aus diesem Zwang bzw. der Bestimmung zur Freiheit entsteht das menschliche Bedürfnis zur Transzendenz, verstanden als ein Grundentwurf des menschlichen Seins: „Freiheit ist Setzung aller Werte und Bedeutungen, sie ist Sinngebung [...] ist gleichzeitig eine Wahl der Moral und immer eine Verantwortung angesichts der konkreten Anderen.“¹⁰⁶

Während diese Seinsformen als Subjekt-Objekt-Relation in Mensch-Natur-Beziehungen unproblematisch ist, ergeben sich bei zwischenmenschlichen Beziehungen (also intersubjektiven Beziehung zwischen zwei voneinander getrennten *Für-Sich*) weittragende Konsequenzen: Der Zwang das eigene Bewusstsein zu transzendieren, als das eigene *Für-sich-Sein*, den eigenen Blick stets auf etwas außerhalb des Selbst zu richten, um überhaupt erst Sinn zu kreieren, hat zur Folge, dass es den Menschen nicht möglich ist, dem Gegenüber als Subjekt zu begegnen, ihre Mitmenschen werden immer Objekte für sie bleiben. Der Blick des einen objektiviert den anderen. Im eigenen Bewusstsein, aber auch, und dieser Umstand ist für das Verständnis von Fanons Vorgehen essenziell, im Bewusstsein des Anderen selbst, weil „der Andere nicht nur zu einem Objekt für mich, sondern auch für sich selbst wird. Unter meinem Blick erstarrt er gewissermaßen zu einem Ding“¹⁰⁷ und umgekehrt. Es ist diese Intersubjektivitätsproblematik, durch den Blick des Anderen erfährt der Mensch eine Seite seiner Existenz, die im bloßen *Für-sich-sein* nicht erkennbar ist, welche Sartre dazu führt einen weiteren, dritten Modus des Seins zu benennen. Das *Für-Andere-sein*. Hierbei handelt es sich um die Wahrnehmung der Dimension des eigenen Körpers, als *transzendentes Objekt-Ich*, welches gleichzeitig das Objekt für den Anderen ist.

Dem Blick kommt in diesem Zusammenhang eine tragende Rolle zu: Sartre unterscheidet hier

105 Vintges 2019: 31

106 Konnertz 2005: 35

107 Vintges 2019: 31

zwei sich ausschließende grundlegende Funktionen. Einerseits dient der Blick dazu den Anderen als Objekt zu betrachten, andererseits dazu, sich über den Blick des Anderen selbst als Objekt (*Objekt-Ich*) betrachtet wahrzunehmen. Sartres berühmtes Zitat „Die Hölle, das sind die Anderen“¹⁰⁸ lässt sich somit paradigmatisch als Zusammenfassung dieses intersubjektiven Verhältnisses lesen, welches zur Folge hat, dass zwischenmenschliche Interaktionen stets von der konflikthaftern Frage begleitet werden, wer das Subjekt und wer das Objekt, bzw. der Andere ist, was zwangsläufig zu konflikthaftern Auseinandersetzungen in zwischenmenschlichen Beziehungen führt: „The look is crucial in establishing intersubjective relations – relations which are hostile and conflictual.“¹⁰⁹ Fanon übernimmt Sartres theoretische Konzeption einer phänomenologischen Ontologie der Selbstobjektivierung durch den Blick des Anderen um sie, in abgewandelter Form, auf die verdinglichte und entfremdete Selbsterfahrung der Kolonisierten anzuwenden. Der *weiße* Blick als psychologische Kategorie wird so zu einer fundamentalen Konstante für Fanons Werk und wurde es im weiteren Verlauf auch für das Feld der Postcolonial und Cultural Studies im allgemeinen. Er zementiert bereits verinnerlichte, ökonomische Ungleichheitsverhältnisse in Form einer Selbstobjektifizierung durch die kolonisierten Subjekte. Gemäß Fanon ist es der *weiße* Blick, der die Kolonisierten in das auf sie phantasierte Bild festschreibt und somit für inferiore Subjektkonstituierungen verantwortlich ist. Fanons oft zitierte Begegnung mit einer *weißen* Mutter und ihrem Kind in einer Eisenbahn in Frankreich („Look, a Negro!“) beschreibt diesen Vorgang auf eindrucksvolle Weise: „An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt.“¹¹⁰

Einen großen Teil der Auseinandersetzung Fanons mit dem Werk Sartres findet sich in seiner Diskussion von Sartres *Orphée noir* (1948). In diesem Essay, Vorwort von Léopold Senghors *Anthology of New Negro and Malagasy Poetry in the French Language* (1948), setzt sich Sartre mit der Bewegung der *Négritude* auseinander. Fanons Haltung gegenüber dieser philosophisch-literarischen Strömung, welche sich im Paris der 1920er und 1930er Jahre formierte und sich gegen Rassismus und Segregation im französische Kolonialsystem wandte, sowie die Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit Schwarzer Kultur einforderte, lässt sich am ehesten als komplex und ambivalent beschreiben und kann in dieser Arbeit aus Gründen der Kohärenz nicht ausführlich diskutiert werden. Es soll jedoch festgehalten werden, dass Fanons Kritik der *Négritude* sich vor allem gegen die essentialistische Postulierung einer universellen, homogenen Schwarzen Kultur und

108 „L'enfer, c'est les autres“ („Die Hölle, das sind die Anderen“) ist ein Zitat von Joseph Garcin, einer der drei Hauptfiguren aus Sartres Bühnendrama *Huis clos* (dt.: Geschlossene Gesellschaft) von 1944.

109 Haddour 2019: 34

110 Fanon 1952/2016: 96

Identität richtet. Denn auch wenn Fanon die Bedeutung der Négritude als notwendigen Schritt in der Artikulation Schwarzer Erfahrungen im kolonialen System und damit auch der Suche nach einer Schwarzen Identität außerhalb der kolonialen Dialektik des Kolonialismus betonte, bleibt sie letztendlich in der binären Logik des Kolonialismus verhaftet. Die essentialistische Konstruktion Schwarzer Identität und auch die romantisierende Idee einer Rückkehr in eine vorkoloniale Zeit stellen nach Fanon Beispiele für die stereotypische Mystifizierung Schwarzer Geschichte und Kultur dar, die dazu beiträgt, die bestehenden kolonialen Herrschaftsverhältnisse, deren Erhalt auf genau diese festgeschriebenen ethnischen Zuschreibungen angewiesen sind, weiter zu zementieren.

3.2.3 Die Genese der Herr-Knecht-Dialektik bei Fanon und Beauvoir

„Es ist eine seltsame Erfahrung für ein Individuum, das sich als Subjekt, als Autonomie und Transzendenz, als ein Absolutes empfindet, in sich eine wesenhaft gegebene Unterlegenheit zu entdecken. Es ist eine seltsame Erfahrung für jemand, der sich selbst für ein Eins-Sein hält, nunmehr auf sein Anders-Sein hingewiesen zu werden.“¹¹¹

Wie bereits angesprochen, bedient sich Sartres Konzeption der Objektifizierung durch den Blick des Anderen der Hegelschen Dialektik des Kampfes um Anerkennung zweier, einander entgegengesetzter Formen von Bewusstsein (Herr/selbstständig und Knecht/unselbstständig), bricht jedoch an entscheidender Stelle mit ihr. In Hegels historisch-idealistischer Darstellung mündet der gegenseitige Kampf um Anerkennung darin, dass das Bewusstsein des Knechts sich nicht mehr auf das des Herrn richtet, sondern auf die Selbstständigkeit der von ihm geleisteten Arbeit verschiebt, er sich die Natur durch seine Arbeit untertan macht und somit letztlich zum bestimmenden Protagonisten der Geschichte wird. Der Herr hingegen, der sich von der Arbeit und Anerkennung durch den Knecht abhängig gemacht hat, findet sich letztendlich „in einer existenziellen Sackgasse“¹¹² wieder. In einem späteren, höheren Stadium der Menschheitsgeschichte, kommt es bei Hegel im Rahmen einer gegenseitigen Anerkennung als Subjekte dann zu einer Versöhnung unter den Menschen. Genau zu dieser gegenseitigen Anerkennung kann es in der Konzeption intersubjektiver Beziehungen bei Sartre jedoch gar nicht erst kommen, da „Machtkampf und Konflikt unseren Beziehungen zum Mitmenschen inhärent“¹¹³ sind.

Interessanterweise waren es Fanon und Simone de Beauvoir, die beide eng mit Sartre verbunden

111 Beauvoir 1990/1949: 290

112 Purtschert 2008: 925

113 Vintges 2019: 32

waren und 1961 für mehrere Tage in Rom zusammentrafen, welche über den Versuch, sowohl psychoanalytische und philosophische als auch sozialwissenschaftliche und ökonomische Ansätze anhand des Begriffs der Anerkennung in ihre Analysen zu integrieren und sich über Sartres Interpretation der hegelschen Dialektik von Herr und Knecht hinaus wagten, indem sie sie auf die gelebte Erfahrung von Frauen bzw. Kolonisierten übertrugen. Im Folgenden soll daher anhand einer kurzen Gegenüberstellung beider Vorgehensweisen herausgearbeitet werden, welche Gemeinsamkeiten sich aus ihrer Adaption des Anerkennungskampfes auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen bzw. Kolonialisten und Kolonisierten ziehen lassen.

In der Einleitung und auch in der Conclusio von SHWM schreibt Fanon: „Das Unglück des Menschen ist es, Kind gewesen zu sein“¹¹⁴. Er schreibt dieses Zitat fälschlicherweise Nietzsche zu, während, wie Lewis Gordon aufzeigt, es eigentlich Beauvoirs 1947 erschienenem Buch *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entliehen ist.¹¹⁵ Unter Rückgriff auf Descartes schreibt Beauvoir in diesem Werk, in welchem sie versucht die Umrisse einer ethischen Theorie des Existenzialismus zu entwerfen, dass: „Man's misery comes from his having been a child because his freedom was initially masked leaving him nostalgic for the time when he was ignorant of its exigencies.“¹¹⁶ Sowohl Beauvoir als auch Fanon zielen hier auf die Entwicklung menschlicher Individualität ab, welche sich von der zufällig-naiven (Spiel-)Freiheit des Kindes hin zur ethisch-moralischen Entscheidungsfreiheit der Erwachsenen bewegt. Beauvoirs philosophische Konzeption des idealtypischen (europäisch-männlichen) Übergangs von Kindheit (childhood) hin zur Welt der Erwachsenen (seriousness) dürfte, wie u.a. Gordon aufzeigt, einen wichtigen Einfluss auf Fanons theoretische Erörterungen gehabt haben. Nach Beauvoir ist es dem Kleinkind zunächst nicht möglich, das bestehende Wertesystem in welches es hineingeboren wird, zu hinterfragen. Vielmehr ist es gezwungen, ein bereits vorstrukturiertes Wertesystem zu verinnerlichen. Die ethische Dimension als existenzialistischer Zwang zur Freiheit, versteht Beauvoir dann als die Verantwortung, bestehende Wertesysteme beständig zu hinterfragen, da, wenn dies nicht geschieht, religiöse, soziale und politische Unterdrückungsmuster reproduziert werden: „adults who uncritically reconstitute the given world revoke their ethical responsibility to enact their freedom, which demands the radical questioning of inherited values.“¹¹⁷ Sowohl für Fanon als auch Beauvoir

114 Fanon 1952/2016: 10

115 Hierzu ist anzumerken, dass Fanons Verweis auf Nietzsche insofern zutrifft, als dass dieser in den *drei Verwandlungen*, dem ersten Teil von *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), die letzte Stufe der drei Stadien der Selbstfindung des menschlichen Geistes als den Übergang vom destruktiven Löwen hin zur Unschuld des Kindes beschreibt. Das Kind symbolisiert hier einen ursprünglichen Neubeginn, der bei Nietzsche in der problematischen Figur des Übermenschen kulminiert. Fanon greift dieses Bild auf, spricht anstatt dessen jedoch vom „Neuen Menschen“. (Vgl.: Fanon 1952/2016: 99)

116 Beauvoir in Gordon 2015: 31

117 Dhanvantari 2019: 41

stellt die frühkindliche Kindheit das Terrain dar, auf welches sich die Subjektivität im Unterbewusstsein stets rückbezieht, und welches auf diese Weise im psychoanalytischen Sinne eines nostalgischen Begehrens erwachsene Entscheidungen beeinflusst. „Man's unfortunate nostalgia for childhood makes sense where adulthood is realizable“¹¹⁸ schreibt Gordon, Fanon und Beauvoir weisen jedoch darauf hin, dass sowohl im europäisch-patriarchalen als auch im kolonial-rassistischen Unterdrückungssystem, Frauen bzw. Kolonialiserten ebenjener Eintritt in die Sphäre der Erwachsenen jedoch verwehrt bleibt. Unter diesem Licht ist auch Fanons wiederkehrende Aussage, „the black man ist not a man“¹¹⁹ zu verstehen. Ähnlich seiner bereits erwähnten Kritik am eurozentristischen Fokus der idealtypischen Familiendynamik Freuds, weist er hier auf Brüche in der kolonialen Subjektfindung und die prägende Rolle der Kindheit hin, welche er an anderer Stelle auch unter Zuhilfenahme der Psychoanalyse Lacans nochmals theoretisiert, worauf weiter unten eingegangen wird. Hegemoniale patriarchale und koloniale Alterisierungsprozesse schließen Frauen und Kolonisierte also auf vergleichbare Weise von politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Teilhabe aus, während die damit verbundene Konstruktion der/des Anderen gleichzeitig für Prozesse der abendländischen (männlich/*weißen*) Subjektwerdung konstituierend ist. Die Adaption des hegelschen Herr-Knecht-Modells macht in der Folge sowohl für Beauvoir als auch für Fanon Sinn, da in ihrer existenzialistischen Interpretation die Dialektik und Differenz zwischen dem Selbst und seinem Anderen untrennbar mit Herrschafts- und Machtfragen verbunden sind. Ebenso wie Sartre brechen beide jedoch an einer entscheidenden Stelle mit Hegel. Denn während es dem hegelschen Knecht letztendlich möglich ist, sein Sein durch die Hinwendung zu der von ihm geleisteten Arbeit zu transzendieren, bleiben sowohl die Frauen bei Beauvoir als auch die Kolonisierten bei Fanon ihres *Für-Sich-Seins* beraubt, in einem immergleichen Zustand der Immanenz „in sich selbst gefangen“¹²⁰ bzw. „in der Unwesentlichkeit der Knechtschaft versunken“¹²¹. Situiert zwischen den Objekten und der Erfüllung der Begierde des Herrn ermöglichen sie diesem dadurch erst die Möglichkeit zur Transzendenz, da sich ihm ein „Zeithorizont und Weltbezug eröffnet, der nicht dem Diktat der wiederkehrenden körperlichen Bedürfnisse unterliegt.“¹²² Während Beauvoir beschreibt, wie Frauen in der Sphäre der reproduktiven Arbeit eingeschlossen werden und ihnen somit die Möglichkeit der Transzendenz, der gegenseitigen Anerkennung und des *Für-Sich-Sein* versagt bleiben, zielt auch Fanon auf die intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse und im weiteren darauf ab, dass im Gegensatz zur hegelianischer Dialektik, der Kolonialherr letztendlich nicht auf die Anerkennung durch den

118 Gordon 2015: 31

119 Fanon 1952/2008: 1

120 Fanon 1952/2016: 183

121 Fanon 1952/2008 185

122 Purtschert 2008: 924

Sklaven angewiesen sei: „Bei Hegel geht es um die Gegenseitigkeit, hier pfeift der Herr auf das Bewusstsein des Sklaven. Er will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit.“¹²³

Sowohl Fanon als auch Beauvoir verweisen in ihren jeweiligen Adaptionen der hegelianischen Dialektik auf die Abwesenheit eines offen ausgetragenen Konflikts um Anerkennung: „Zwischen dem Manne und ihr (Anm.: der Frau) hat niemals ein Kampf stattgefunden“¹²⁴ bzw. „there is not an open conflict between white and black, One day the White Master, *without conflict*, recognized the Negro slave. But the former slave wants to *make himself recognized*.“¹²⁵ Beiden geht es hier keineswegs darum, die lange und vielfach dokumentierte Geschichte des Widerstands gegen Kolonialismus und patriarchale Geschlechterverhältnisse zu relativieren, vielmehr verweisen sie, wie Purtschert aufzeigt, auf das Ausbleiben einer diskursiv-emanzipierenden, also zum eigenständigen Handeln ermächtigenden Anerkennung. Die Form der Anerkennung welche Frauen und Kolonisierten zuteil wird, zeichnet sich hingegen durch eine existenzielle Leere aus. Fanon weist darauf hin, dass die einseitig paternalistische Geste der Abschaffung der Sklaverei durch die Kolonialisten keineswegs zu einer mentalen Befreiung (*disalienation*) führt, sondern die ehemaligen Sklaven paradoxerweise erneut in eine Situation brachte, in der sie zu Objekten einer kolonialen Verwaltung wurden, die formal zwar aufgelöst, sich aber dennoch performativ fortsetzt: „the upheaval did not make a difference in the Negro. He went from one way of life to another, but not from one life to another.“¹²⁶ Der Sklave bei Hegel ist weniger abhängig von der Anerkennung durch den Herren, da er sein Sein durch die Hinwendung zur Natur der Objekte transzendieren kann. Der „befreite“ Sklave bei Fanon hingegen sucht die Anerkennung durch den Herren, was sich in Form einer Verinnerlichung (*Epidermisierung*) wiederum auf die koloniale Subjektkonstituierung auswirkt: „He is denied recognition, and constructs his own being-for-himself through that denial.“¹²⁷ Die kampflose Anerkennung verunmöglicht es somit, „die eigene Erfahrung von Kampf, Widerstand, Angst und Aneignung zu repräsentieren und in den Bereich des Repräsentierbaren zu holen.“¹²⁸ Postkoloniale Theoretiker*innen messen den Mechanismen der Repräsentation, welche eng mit der Frage nach diskursiver Deutungshoheit verbunden sind eine enorme Bedeutung für die Subjektformation bei. Wie Spivak aufgezeigt hat, führt dieser verwehrte Zugang zum Bereich der Repräsentation dazu, dass subalterne Gruppen auf diese Weise davon abgehalten werden, „diskursiv in Erscheinung zu treten.“¹²⁹ Fanons berühmtes Zitat, dass „in einer kolonisierten und zivilisierten

123 Fanon 1952/2016: 183 (Kapitel VII/Fußnote Nr.8)

124 Beauvoir 1990/1949: 72

125 Fanon 1952/2008: 169

126 Fanon 1952/2008 185

127 Hall 1996: 29

128 Purtschert 2008: 928

129 Purtschert 2008: 932

Gesellschaft [...] jede Ontologie unrealisierbar“¹³⁰ wird, lässt sich vor diesem Hintergrund lesen als fehlende Handlungsmacht in Form mangelnden Zugangs zur Sphäre politischer Repräsentation, in deren Folge jegliche Formen des Widerstands und Versuche der Individuation nicht nur nicht anerkannt, sondern im vorherrschenden Diskurs unsichtbar gemacht werden.

Judith Butler greift den Gedanken der machtvollen Unterdrückung diskursiver Repräsentation von Subjekten, deren Wünsche, Begehren, Beziehungen und Handlungen nicht repräsentiert und damit nicht gehört werden auf ähnliche Weise auf: „Die Macht umgrenzt, was ein Subjekt 'sein' kann, sie zieht die Grenzen, jenseits derer es nicht länger 'ist' oder jenseits welcher es in einen Bereich suspendierter Ontologie gerät.“¹³¹

Die Enttäuschung über das Nichtstattfinden eines offenen Kampfes um Anerkennung der ein bewusstes Ausbrechen aus dem ewigen Kreis der Immanenz ermöglichen würde, eint Beauvoir und Fanon. Beide nützen den Vergleich mit der Schwarzen Bevölkerung der USA um dieser Enttäuschung Ausdruck zu verleihen indem sie darauf hinweisen, dass diese - im Vergleich zur europäischen Frau bzw. der Schwarzen Bevölkerung Martiniques und Frankreichs - „ihr Los in Auflehnung tragen.“¹³² Beauvoir geht es auch hier wieder nicht etwa darum, feministische Kämpfe zu relativieren, sie weist vielmehr auf die Schwierigkeit hin, die Notwendigkeit dieser Kämpfe überhaupt erst zu erkennen. Denn neben dem ursprünglichen Drang des Subjekts nach Freiheit verortet sie ein „nicht-authentisches Verlangen nach Selbstaufgabe und Flucht“¹³³. Ebendieses Verlangen gewinnt im Zuge patriarchal geprägter Erziehungspraktiken unter Zuhilfenahme von Erzählungen, Büchern und Mythen die Oberhand, unterdrückt den authentischen Freiheitsdrang des Kindes und macht die erwachsene Frau dann letztendlich zur „Mittäterin“.

Fanon bemüht den Vergleich mit der Schwarzen Bevölkerung der USA in erster Linie um zu verdeutlichen, dass die kampflose Anerkennung im Zuge der offiziellen Abschaffung der Sklaverei im französischen Kolonialsystem dazu geführt hätte, dass das Wertesystem der kolonialen Matrix nicht ausreichend hinterfragt würde und dass, wo es denn mal zu Kämpfen gekommen sei, diese eher von einer *weißen* Interpretationen von Freiheit und Gerechtigkeit geprägt seien: „Der ehemalige Sklave, der in seinem Gedächtnis weder den Kampf um die Freiheit noch die Angst um die Freiheit findet, [...] steht mit trockener Kehle vor dem jungen Weißen, der auf dem Seil der Existenz tanzt und singt.“¹³⁴ Die „befreiten“ Sklaven des französischen Kolonialsystems finden sich also in der bereits angesprochenen lähmenden Situationsneurose wieder, wohingegen in den

130 Fanon 1952/2016: 93

131 Butler 2002: 260

132 Beauvoir 1990/1949: 290

133 Beauvoir 1990/1949: 290

134 Fanon 1952/2016: 186

Vereinigten Staaten von Amerika, wie Fanon betont, „the Negro battles and is battled.“¹³⁵

Bemerkenswert ist, dass, obwohl Beauvoir und Fanon sich mindestens einmal begegneten, über Sartre und dessen Umfeld in den Kreisen der französischen Existenzialisten gut vernetzt waren und auffallend viele theoretische Überschneidungen aufweisen, sie dennoch fast keinerlei Bezug aufeinander nahmen. Gerade im Falle Fanons, dessen Werk SHWM 1952 erschien, ist es erwiesen, dass er Beauvoirs Werke *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* (1947) und *Das andere Geschlecht* (1949) aufmerksam gelesen hatte und sich Teile ihrer Argumentationsmuster aneignete.¹³⁶ Auch auf die Tatsache dass Beauvoir in *Das andere Geschlecht* eine explizite Analogie zwischen der Unterdrückung der Frauen und der der Schwarzen Bevölkerung Frankreichs herstellt, wird von Fanon nicht eingegangen.¹³⁷ Warum das persönliche Verhältnis von Fanon und Beauvoir nicht von besonderer Zuneigung geprägt war, darüber lässt sich nur spekulieren. Entscheidend ist jedoch, dass ein Vergleich ihrer Werke eine theoretische Wesensverwandtschaft hervorbringt. Beide nutzen Sartres Interpretation der hegelschen Dialektik von Herr und Knecht, mit welcher dieser den konflikthaften Charakter intersubjektiver Beziehungen zu beschreiben versucht, um sie auf die Situation von Frauen bzw. Kolonisierten zu übertragen und füllen auf diese Weise eine Leerstelle in Sartres Werk. Indem sie zuerst die ökonomische und soziale Ausbeutung und Unterdrückung als einen wesentlichen Faktor für das Fortbestehen asymmetrischer Machtverhältnisse identifizieren, gelingt es ihnen dann mit Hilfe der Herr-Knecht-Dialektik zu veranschaulichen, wie es in Folge ausbleibender gegenseitiger Anerkennung zu mangelnder Repräsentation subalternen Subjekte führen kann.

Ein Blick in sein psychiatrischen Schaffen zeigt, dass Fanon auch in seiner Arbeit als Psychiater darum bemüht war, einseitige Machtbeziehungen im intersubjektiven Verhältnis zwischen Patient*innen und medizinischem Personal aufzulösen und psychisch erkrankten Menschen ein gewisses Maß an Würde und Freiheit (bzw. ihre Stimme) zurückzugeben, was, wie er bereits am Anfang seiner Karriere in *The “North African Syndrom“* beschreibt, in erster Linie auf den Abbau kolonial-rassistischer Attitüden und Stereotype auf Seiten des medizinischen Personals abzielt: „over the whole territory of the French nation [...] there are tears to be wiped away, inhuman attitudes to be fought, condescending ways of speech to be ruled out, men to be humanized.“¹³⁸ An der Verwirklichung einer, auf gegenseitigen Anerkennung beruhenden Beziehung zwischen Patient*innen und medizinischem Personal, sollte Fanon über den gesamten Zeitraum seiner professionellen Karriere arbeiten. So greift er im bereits erwähnten Artikel zu den Vorteilen der von

135 Fanon 1952/2008: 172

136 Vgl.: Gordon 2015: 31

137 Vgl. Beauvoir 1990/1949: 653

138 Fanon 1952-1960/1967: 16

ihm mitgegründeten und an das Krankenhaus Charles-Nicolle angegliederten psychiatrischen Tagesklinik in Tunis ebenfalls auf die hegelsche Herr-Knecht-Dialektik zurück, um auf die Notwendigkeit einer, auf gegenseitiger Anerkennung beruhenden Transformation ebendieses Verhältnisses hinzuweisen:

„The a minima master/slave, prisoner/goaler dialectic created in internment, or in the threat thereof, is radically broken. In the setting of the day hospital, the doctor-patient encounter forever remains an encounter between two freedoms. That condition is necessary for all therapy, but especially in psychiatry.“¹³⁹

3.2.4 Das Verhältnis von Antisemitismus und Kolonialrassismus

„Die aus Urzeiten »Zurückkommenden« gemahnen an vergessene Gestalten der eigenen Vergangenheit. Mit dem eigenen Unbewußtsein identifiziert, werden die Fremden kraft Projektion dazu verdammt, auf ewig Träger des Verpönten zu sein.“¹⁴⁰

Für eine Beschäftigung mit dem Werk Fanons aus einer postkolonialen Perspektive stellt seine Kritik der Négritude mit Sicherheit eine wichtige Referenz dar, gerade was die Frage nach kolonialer Subjektkonstituierung und Schwarzer Identität anbelangt, an dieser Stelle soll jedoch Fanons Auseinandersetzung mit Sartres *Betrachtungen zur Judenfrage* im Mittelpunkt stehen. Die Gründe hierfür liegen in dem Umstand, dass sich vor allem innerhalb der post- und dekolonialen Theorieproduktion immer wieder Tendenzen antisemitisch geprägter Verschwörungserzählungen finden lassen, welche den Staat Israel wahlweise als ein westlich-koloniales Projekt bzw. eine von den USA gestützte Siedlerkolonie definieren oder eine scheinbare Allianz bzw. ein Komplizentum zwischen “den Juden“ bzw. Israel und westlichem (Neo-)Kolonialismus und Kapitalismus postulieren. Der Nah-Ost-Konflikt wird in dieser Sichtweise zur symbolischen Front zwischen dem Westen und dem globalen Süden stilisiert und der israelische Staat „functions as a signifier for colonial oppression and genocide.“¹⁴¹ So schreibt der dekoloniale Theoretiker Walter D. Mignolo beispielsweise über den “neuen“ Antisemitismus nach 1945: „Secular Jewness joined secular Euro-American economic practices (e.g., imperial capitalism). The major consequence of the complicity between secular Jews and Euro-American economic and political practice ended up in the

139 Fanon/Geronimi 1959/2018: 497

140 Maciejewski 1994: 37

141 Edthofer 2015: 45

construction of the State of Israel.“¹⁴² Mignolo bezieht sich u.a. auf Hannah Arendts Diskussion des Verhältnisses von sich radikalisiertem Antisemitismus und imperialen/kolonialem Rassismus im späten 19. Jahrhundert aus *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* (1951). Er wirft ihr eine eurozentristische Sichtweise vor, aus welcher sie der jüdischen Erfahrung des Holocaust in einem globalen erinnerungspolitischen Kontext einen höheren Stellenwert einräume als der Erfahrung des kolonialen Rassismus des globalen Südens. Demgegenüber stellt Mignolo Aimé Césaires berühmte Feststellung, dass die Gräueltaten des Holocaust nichts anderes gewesen seien als die Rückkehr (Césaire nennt es einen „terrific boomerang effect“¹⁴³) der, von Europäern an nicht-Europäern im Namen des Kolonialismus begangenen Verbrechen nach Europa selbst. Denn was die pseudo-humanistische Bourgeoise Europas Hitler nicht verzeihen könne, seien nicht etwa dessen Verbrechen *an sich* gewesen, sondern „it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had been reserved exclusively for the Arabs of Algeria, the “c****” of India, and the “n****” of Africa.“¹⁴⁴ Mignolo nutzt dieses Zitat zur Postulierung einer „non-Eurocentric counter-perspective to her (anm.: Arendts) view and thus as the more adequate analysis.“¹⁴⁵ Er übersieht aber geflissentlich, dass Arendt durchaus eine strukturellen Verbindung zwischen Antisemitismus und Kolonialrassismus herstellt indem sie am Beispiel Südafrikas veranschaulicht, dass das im kolonialen System entwickelte “Rasse-Denken“ als Vorbedingung für den späteren “Erfolg“ des europäischen Faschismus angesehen werden muss und auch die nationalsozialistische Ideologie entscheidend prägte.¹⁴⁶

Auch Michel Foucault bedient sich in “*Society Must Be Defended*“ (1975-76) aus seiner Vorlesungsreihe *lectures at the Collège de France* des Bildes des Bumerangeffekts um die Rückkehr kolonialer Herrschaftspraktiken nach Europa selbst zu veranschaulichen:

„It should never be forgotten that while colonization, with its techniques and its political and juridical weapons, obviously transported European models to other continents, it also had a

142 Mignolo 2009: 87

143 Césaire 2000: 36

144 Césaire 2000: 36

145 Edthofer 2015: 38

146 Vgl.: Arendt 1951: 205f.; An dieser Stelle ist anzumerken, dass Arendts Werk durchaus problematische Einschätzungen und Beurteilungen kolonialisierter Völker Afrikas einerseits als auch der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA andererseits enthält. In der Absicht, koloniale Machtmechanismen zu analysieren, übernimmt sie in *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* eine eurozentristische Sichtweise, wenn sie schreibt, dass es „diese mit ihrer Weltlosigkeit gegebene Unwirklichkeit der Eingeborenenstämme (ist), die zu den furchtbar mörderischen Vernichtungen und zur völligen Gesetzlosigkeit in Afrika verführt hat“ und Afrikaner*innen als “a-historische Naturmenschen“ an ihrer Unterdrückung damit zumindest indirekt eine Teilschuld zuweist, was wiederum an Mannons These eines Abhängigkeitskomplexes erinnert. (Vgl.: Arendt 1951 in: Därmann 2020: 1)

*considerable boomerang effect on the mechanisms of power in the West [...] A whole series of colonial models was brought back to the West, and the result was that the West could practice something resembling colonization, or an internal colonialism, on itself.*¹⁴⁷

Mignolo übergeht, dass nach Arendt, und in weiterer Folge auch nach Foucault, die Ursprünge des Holocaust und damit auch des Antisemitismus nationalsozialistischer Prägung durchaus auch in den rassistischen Herrschaftspraktiken des Kolonialismus zu suchen sind. Auch Césaires Aussage zielt nicht zwangsläufig darauf ab, das Grauen des Holocaust zu verharmlosen oder eine Hierarchisierung von rassistischen Unterdrückungserfahrungen vorzunehmen. Vielmehr geht es ihm darum, die Bedeutung des europäischen Kolonialismus als strukturelle Vorbedingung des Holocaust zu veranschaulichen und mit den Grauen kolonial-rassistischer Unterdrückung in Beziehung zu setzen. Nach der im deutschsprachigen Raum als „Historikerstreit“ bekannten Debatte der späten 1980er Jahre, welche sich mit der Frage nach der Singularität des Holocaust (Damals noch in Abgrenzung zu Stalins Gulag-System) beschäftigte, kommt es im Rahmen des „Historikerstreits 2.0“ nun zu einer Neuauflage dieser Debatte um den Stellenwert des Holocaust in der globalen Erinnerungskultur, wobei diesmal in erster Linie der Zusammenhang zwischen Shoah und kolonialer Unterdrückung im Mittelpunkt des Streites steht und die Frage nach der kolonialen Qualität von Nationalsozialismus und Holocaust gestellt wird. Post- und v.a. Dekoloniale Perspektiven auf den Holocaust lehnen seine Einordnung als historische Singularität (bzw. Zivilisationsbruch) teilweise ab und „problematisieren sie als moralisch hierarchisierend und exkludierend gegenüber anderen Ereignissen.“¹⁴⁸ Der Vergleich von Kolonialrassismus und Antisemitismus wird aus dieser Perspektive als ein Tabu beschrieben, welches von der dominanten europäischen Erinnerungskultur aufgestellt wurde und welches es zu brechen gilt. Mignolos Missinterpretation zeugt von einer, unter post- und dekolonialen Theoretiker*innen nicht unüblichen Auffassung, die eine, gerade unter Berücksichtigung der strukturellen Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Rassismus, wenig fruchtbare „competition of victimhood“¹⁴⁹ zu etablieren sucht. Das erlebte Leid einer/s Volkes/Ethnie/Gruppe wird mit dem eines anderen aufgewogen und in eine hierarchische Beziehung gesetzt, was den Vergleich struktureller Gemeinsamkeiten erschwert. Dies ist insofern als problematisch einzuordnen, als dass jüdische Menschen aus dieser Perspektive durchwegs als *weiß* gelesen und in Folge als integraler Bestandteil westlicher Gesellschaften verstanden werden. Diese Strategie des „diskursive `whitening“¹⁵⁰ lässt einerseits

147 Foucault 2003: 103

148 Klävers 2018: 109

149 Edthofer 2015: 32

150 Edthofer 2015: 39

die historische Rassialisierung jüdischer Menschen als Europas “innere Andere“ außer Acht und verunmöglicht es andererseits die strukturellen Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Kolonialrassismus aufzuzeigen. Der Staat Israel erscheint aus dieser Perspektive als ein rein *weißes* neo-koloniales Projekt, als ein moderner Apartheidstaat, dem die Palästinenser*innen als die subalternen Opfer eines rassistischen Systems gegenübergestellt werden. Sowohl die ethnisch diverse Zusammensetzung Israels als auch die Tatsache, dass die zurecht zu verurteilende Siedlungspolitik auch in der israelischen Gesellschaft selbst heftig umstritten ist, wird dabei ignoriert. In der Gleichsetzung des Staates Israel mit dem NS-Regime, wie sie etwa der dekoloniale Autor Ramón Grosfoguel in seinem Artikel *Human Rights and Anti-Semitism after GAZA* (2009) vornimmt, findet diese Perspektive dann ihre Zuspitzung. Grosfoguel wirft hier die Frage auf, inwiefern der Begriff “Hitlerism“ in Bezug auf die israelische Politik gegenüber den Palästinensern angewendet werden kann und beantwortet sie auch gleich selbst: „What is the difference between the GAZA ghetto and the Warsaw ghetto? How different is the ethnic cleansing of Palestinians from Hitlerism? GAZA is today the equivalent continuity of the Warsaw ghetto.“¹⁵¹

Aussagen wie diese sind nicht nur historisch fragwürdig, sie schaden auch dem dekolonialen Forschungsprojekt *modernidad/colonialidad*, welches mit den Begriffen der *kolonialen Matrix*, dem *epistemischen Ungehorsam* sowie der *Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins* wichtige Begrifflichkeiten in der post- und dekolonialen Theoriebildung eingeführt hat.¹⁵² In diesem Sinne ist dem Kulturhistoriker Jens Kastner zu folgen der festhält, dass gerade „weil die Politik des Staates Israels weder strukturell noch bezogen auf konkrete Praktiken mit der Kolonialisierung der Amerikas noch derjenigen Afrikas gleichzusetzen ist [...] ist das koloniale Narrativ in Bezug auf Israel [...] analytisch wie politisch irreführend.“¹⁵³

Die Auseinandersetzung mit Sartres Essay *Betrachtungen zur Judenfrage* nimmt einen wesentlichen Teil von SHWM ein. Fanons Diskussion des Antisemitismus ist hinsichtlich seiner eigenen Bedeutung innerhalb der post-kolonialen Theoriebildung und auch angesichts des problematischen Verhältnisses von Teilen der post-kolonialer Theorieschule und des Antisemitismus von besonderer Bedeutung. Gerade auch aus dem Grund heraus, dass die Wesensverwandtschaft von Antisemitismus und Anti-Schwarzem bzw. Kolonialrassismus innerhalb der zeitgenössischen post-kolonialen Theoriebildung wenig Erwähnung findet bzw., wie oben am Beispiel zweier dekolonialer Autoren dargestellt, geflissentlich übergangen wird. Dies ist insofern beachtenswert, als dass Sartres Konzeption des Antisemitismus Fanons Theoretisierung des Rassismus, sowohl methodisch als

151 Grosfoguel 2009: 93

152 Unter dem Namen *modernidad/colonialidad* versammelt sich seit den 1990er Jahren ein lateinamerikanisches Forschungskollektiv, zu dem u.a. Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Silvia Cusicanqui, María Lugones, Arturo Escobar und Ramón Grosfoguel zählen.

153 Kastner 2022: 100

auch inhaltlich, maßgeblich beeinflusst hat und er auch seine eigenen Diskriminierungserfahrungen im Leid der von Antisemitismus Betroffenen gespiegelt sah und diese ihm als Reflexionsrahmen dienten: „Fanon understood his own status as Europeanised colonial subject, belittled by a dominant French culture, partly in relation to assimilated but racially abused metropolitan Jews.“¹⁵⁴ Fanon beschreibt einzelne Passagen von Sartres *Betrachtungen* als „die schönsten, die wir je gelesen haben [...] weil das Problem, das sie ausdrücken, uns zutiefst erschüttert.“¹⁵⁵ In der Folge arbeitet er die Wesensverwandtschaft von Antisemitismus und kolonialem Rassismus gerade hinsichtlich der Bedeutung des objektifizierenden *weißen* Blickes heraus, verweist aber auch auf die Unterschiede zwischen beiden Formen von Unterdrückung. Er beginnt den Vergleich beider Differenzregime mit einer persönlichen Erinnerung an ein Zitat seines Philosophieprofessors, in welchem ebenjene Wesensverwandtschaft betont wird: „Wenn Sie hören, dass man schlecht über die Juden redet, dann spitzen Sie die Ohren, man spricht von Ihnen“¹⁵⁶, woraus Fanon wiederum schlussfolgert, dass „quite simply, an anti-Semite is inevitably anti-Negro.“¹⁵⁷

Sartres *Betrachtungen*, einer der ersten philosophischen Texte, die sich nach dem Holocaust mit der Frage des europäischen Antisemitismus beschäftigten, trägt im deutschen den Untertitel *Psychoanalyse des Antisemitismus*, lenkt den Fokus auf den Antisemiten als Täter und beschreibt die Entstehung antisemitischer Stereotypen und Tropen. Darüber hinaus beschreibt er aber auch die Auswirkungen, die rassistische Praxen auf das Selbstbewusstsein rassifizierter Subjekte entfalten. Sartre konzipiert den Antisemitismus als eine frei gewählte Weltanschauung, eine Form von Leidenschaft, die „ihren Antrieb in sich selbst findet, indem sie unermüdlich Tatsachen aufspürt, aus denen sie sich selbst und ihre Wutaffekte nährt.“¹⁵⁸ Der leidenschaftliche Charakter des Antisemitismus ist maßgeblich für die Attraktivität verantwortlich, welche er für viele Menschen besitzt. Er zeichnet sich dadurch aus, und hier wird deutlich wie Sartre auch den Antisemitismus über die Methode der Negativismus bestimmt, dass er *weder* einer konkreten Erfahrung entspringt, er sich *nicht* in historischen oder gesellschaftlichen Fakten gründet und auch *keine*, auf Empirie begründbare Meinung darstellt.

Hass- und Wutaffekte, und genau das ist es, worum es sich beim Antisemitismus nach Sartre handelt, stellen für gewöhnlich eine Reaktion auf eine Beleidigung oder ein zugefügtes Leid dar, sie werden also hervorgerufen. Der Antisemit hat aber bereits im Vorhinein die bewusste Entscheidung entgegen dieser Logik gefällt, sich für Voreingenommenheit und Hass und gegen Vernunft und Transzendenz entschieden. Sartre sieht den Antrieb für diese Entscheidung in einer, diese

154 Cheyette 2005: 76

155 Fanon 1952/2016: 152

156 Fanon 1952/2016: 105

157 Fanon 1952/2008: 92

158 Groiss 2016: 18

theoretische Konzeption ist uns bereits bei Beauvoir begegnet, Form von Urangst vor dem eigenen Selbst und der damit verbunden Beschäftigung mit der erfahrbaren Wahrheit: „Sie wollen keine erworbenen Anschauungen, sie erstreben angeborene; da sie Angst vor dem Denken haben, möchten sie eine Lebensweise annehmen, [...] wo man immer nur nach dem forscht, was man schon gefunden hat, wo man immer nur wird, was man schon war.“¹⁵⁹

Das rassistisch-stereotype Imago „des Juden“ hat seinen Ursprung demnach nicht etwa in einer bestimmten, ihm eigenen Wesenseigenschaft oder Lebensrealität, viel mehr beruht es ausschließlich auf äußeren Zuschreibungen durch den Antisemiten, welcher sich seiner Vorurteile nachträglich in Form von falschen Behauptungen vergewissert: „Seine einzige Sorge besteht darin, Geschichten zu sammeln, die die Geilheit des Juden offenbaren, seine Gewinnsucht, seine Schlaueit, seine Wortbrüchigkeit.“¹⁶⁰

Fanon greift Sartres Theoretisierung des Antisemitismus auf, sucht nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten beider Unterdrückungsformen und kommt zu dem Schluss, dass, auch wenn die auf jüdische und kolonialisierte Subjekte projizierten Ängste des Antisemiten/Rassisten voneinander variieren, es doch eine wesentliche Gemeinsamkeit gibt: „We have one point in common. Both of us stand for Evil.“¹⁶¹ Rassifizierte Subjekte werden zur verunreinigenden Kraft einer scheinbar einheitlich homogenen Gesellschaft stilisiert, was sich in den rassistischen/antisemitischen Zuschreibungen widerspiegelt, durch welche das Bild „des Anderen“, seien es jüdische oder Schwarze Menschen, konstruiert wird. Beide sehen sich mit einem Netzwerk symbolischer Überbestimmtheit überzogen. Ein Vorgang, den Fanon als Mechanismus der projektiven Identifikation im klassisch psychoanalytischen Sinn versteht: „Insofern ich in mir etwas Ungewöhnliches, Verwerfliches entdecke, bleibt mir nur eine Möglichkeit: mich dessen zu entledigen, indem ich die Urheberschaft dafür dem anderen anlaste.“¹⁶² Fanon arbeitet dann heraus, dass die Art und Weise der Zuschreibungen sich insofern voneinander unterscheiden, als dass entweder eine imaginierte, intellektuelle Bedrohungen oder aber ein unterdrücktes Begehren bzw. eine sexuelle Furcht artikuliert wird, denn „the Negro symbolizes the biological danger; the Jew, the intellectual danger.“¹⁶³ Das Wesen des Antisemitismus, welches sich in erster Linie als Angst vor einer intellektuellen sowie ökonomischen Korruption äußert, beschreibt Fanon durchaus zeitgemäß als durch und durch von Verschwörungserzählungen durchdrungen: „Man hat Angst vor

159 Vgl. zu diesem Absatz und Zitat: Sartre 1994: 15f.

160 Sartre 1994: 31

161 Fanon 1952/2008: 139

162 Fanon 1952/2016: 159; Fanon verweist in diesem Zusammenhang auf die Ähnlichkeit zur Sündenbockthese und zitiert hierzu den französischen Psychiater Henri Burak: „Release from hate complexes will be accomplished only if mankind learns to renounce the scapegoat complex.“ (Fanon 1952/2008: 141)

163 Fanon 1952/2008: 127

dem Juden aufgrund seines besitzergreifenden Potentials. »Sie« sind überall. Die Banken, die Börsen, die Regierung sind von ihnen verseucht. Sie herrschen über alles.“¹⁶⁴ Dem entgegen repräsentiert der Anti-Schwarze Rassismus die sexuelle Furcht vor einer imaginierten biologischen Bedrohung. Diese geht vom Schwarzen Mann als Träger einer mysteriösen, enthemmten Sexualität aus, in deren Folge dieser auf sein Genital reduziert wird: „One is no longer aware of the Negro but only of a penis; the Negro is eclipsed. He is turned into a penis. He *is* a penis.“¹⁶⁵ Die Theoretisierung der Verschränkungen von Sexualität und Rassismus spielen auch in der zeitgenössischen psychoanalytischen Theorieproduktion eine wichtige Rolle und wurden, u.a. auf Fanon aufbauend, noch weiter vertieft. Die Psychologin und Professorin für soziale Arbeit, Martina Tißberger weist in ihrer Studie *Darc Continents und das (Un)behagen in der weißen Kultur* (2013) darauf hin, dass Sexualisierung auch im Antisemitismus eine entscheidende Rolle zukommt. So wurden jüdische Männer in den kulturellen Imaginationen Zentraleuropas aufgrund ihrer Beschneidung als entmannte/kastrierte Männer ohne Penis (Phallus) und damit als Frauen konstruiert und auf diese Weise, ebenso wie Frauen, verdinglicht und der untergeordneten Natur zugeschrieben: „Dem rassistisch Anderen *ermangelt* es am Phallus; »er« ist diesbezüglich immer schon kastriert. Männlichkeit bedeutet in der Psychoanalyse den Besitz des Phallus [...] Der schwarze Mann jedoch *ist* der Penis; der männliche Jude ist eine Klitoris. Keiner von beiden hat den Phallus.“¹⁶⁶ Auf den Zusammenhang von Rassismus, Antisemitismus, Androzentrismus und Psychoanalyse wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch ausführlicher eingegangen, es soll jedoch an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass, obwohl Fanon sich in vielerlei Hinsicht mit dem jüdischen Erfahrungen des Antisemitismus identifizieren kann, er sich jedoch einer vollständigen theoretischen Gleichstellung beider Rassismen verwehrt, was er, wir wir gleich sehen werden, neben der beschriebenen Abweichung der projizierten Stereotypen, vor allem in dem Faktor der Hautfarbe begründet sieht.

Sartre untersucht unter Zuhilfenahme einer Analyse der „jüdischen Situation“, an welche Fanons Konzeption der bereits angesprochenen kolonialen Situationsneurose angelehnt erscheint, die Auswirkungen antisemitischer Stereotypisierungen auf die Betroffenen selbst: „To be a Jew is to be thrown into – to be abandoned to – the situation of a Jew; and at the same time it is to be responsible in and through one's own person for the destiny and the very nature of the Jewish people.“¹⁶⁷ Um diese Situation zu beschreiben, wählt er ein phänomenologisch-psychoanalytisches Vokabular. Er beschreibt den Antisemitismus als ein soziales Phänomen, welches sein eigenes

164 Fanon 1952/2016: 134

165 Fanon 1952/2008: 130

166 Tißberger 2013: 290

167 Sartre 1976: 64

Trugbild, eine verzerrte Imagination “des Juden“, in der intersubjektiven Sphäre zwischen Juden und Antisemiten erzeugt und in einem ständigen dialektischen Prozess das Selbstbewusstsein der Betroffenen korrumpiert. Ähnlich des von Fanon attestierten Minderwertigkeitskomplexes der Kolonialisierten, spricht also auch Sartre von einer Verinnerlichung des Antisemitismus: „They have allowed themselves to be poisoned by the stereotype that others have of them, and they live in fear that their acts will correspond to this stereotype. [...] we may say that their conduct is perpetually over-determined from the inside.“¹⁶⁸ Fanon greift dieses Zitat auf, bringt es mit der rassistischen Unterdrückung der Kolonialisierten in Verbindung und kommt zu dem Schluss, dass, obwohl Antisemitismus und Kolonialrassismus Schwarze bzw. jüdische Menschen als das “böse Andere“ festschreiben und diese Zuschreibungen in Form einer Überdeterminierung von innen in die Körper der Betroffenen eingeschrieben sind, es jüdischen Menschen aufgrund ihrer *weißen* Hautfarbe dennoch möglich sei, unerkant in der Gesellschaften zu leben, wohingegen dies ihm, allein aufgrund seiner Hautfarbe, verwehrt bleibt: „Der Jude wird von dem Augenblick an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat. Aber bei mir erhält alles ein *neues* Gesicht. Mir ist keine Chance erlaubt. Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht der Sklave der »Vorstellung«, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung.“¹⁶⁹ An der Tatsache seiner Schwarzen Hautfarbe, *The Fact of Blackness*, wie die englische Übersetzung des fünften Kapitels (“Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“) von SHWM lautet, macht Fanon also den kleinen aber feinen Unterschied zwischen Antisemitismus und Kolonialrassismus fest.

Zentraler Aspekt hierbei ist die Beziehung des Selbst zum eigenen Körper bzw. die erlebte Körperlichkeit. In Anlehnung an Merlau-Ponty spricht Fanon von einem Zerfall des Körperschemas. Merlau-Ponty entwickelt den Begriff in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945) und beschreibt damit den Berührungspunkt der dialektischen Verwobenheit von Körper und Umwelt. Das Körperschema erlaubt einerseits die Erkenntnis über die eigenen körperlichen Dimensionen in der Umwelt als auch ein Bewusstsein über die Sichtbarkeit des eigenen Körpers: Als „Schnittstelle zwischen dem Für-mich-sein und Für-andere.sein weist das Körperschema eine Struktur der Ambiguität auf, da sich in ihm das Wahrnehmen und die Wahrnehmbarkeit, das Sehen

168 Sartre 1976: 68; Anm.: Sartre spricht in diesem Zusammenhang auch von authentischen und unauthentischen (verschämten) Juden. Dieses Konzept galt lange als umstritten, es wurde von Sartre jedoch explizit als nicht wertend konzipiert und beschreibt den (erzwungenen) jüdischen Reflex/Wunsch nach einer Form von gesellschaftlicher Assimilierung, die mit der Aufgabe der eigenen Kultur verbunden ist. Sartre spricht in diesem Zusammenhang auch davon, dass es weit mehr unauthentische Christen als unauthentische Juden gäbe. Im erweiterten, existenzialistischen Sinne, und so wird es auch bei Beauvoir und Fanon verwendet, beschreibt es ein Für-Sich-Sein, das als entweder als emanzipatorisches Moment zur Transzendenz strebt oder aber vor ihr flüchtet. Aus marxistischer Sichtweise kann es also auch den Willen des Individuums beschreiben, sich als revolutionäres Objekt zu konstituieren oder aber in Passivität zu verharren.

169 Fanon 1952/2016: 99; Fanon übergeht hier, dass es nicht nur weiße Personen jüdischen Glaubens gibt, er scheint sich allerdings in erster Linie auf die von Antisemitismus Betroffenen Juden und Jüdinnen im westlichen Europa zu beziehen.

und die Sichtbarkeit, das Spüren und die Spürbarkeit gleichermaßen ereignen.“¹⁷⁰ Während Merleau-Ponty das Körperschema, ähnlich zu Sartres Theoretisierung der Intersubjektivität, ohne Berücksichtigung der äußerlichen Erscheinungsformen und -weisen des Körpers (wie z.B. Ethnie, Geschlecht oder soziale Klasse) konzipiert, arbeitet Fanon auch dieses Konzept um indem er die Hautfarbe als entscheidende Variable in die Gleichung integriert. Denn während es (*weißen*) jüdischen Menschen, wie bereits angesprochen, möglich ist, unerkannt in der antisemitischen Gesellschaft zu leben und so, auch wenn es mit vielen Entbehrungen und Leid verbunden ist, dem objektifizierenden *weißen* Blick entgehen können, stellt der Schwarze Körper ein “unübersehbares“ Hindernis dar.¹⁷¹ Unter dem Gewicht bzw. der ontologischen Gewalt des *weißen* Blickes, nicht zuletzt zementiert durch die ökonomische Unterdrückung, zerfällt das Körperschema bei Fanon und wird ersetzt durch ein „epidermisches Rassenschema“¹⁷². Die Unmenschlichkeit der kolonialen Situation hat zur Folge, dass Schwarze Menschen mit all den Projektionen aufwachsen, die der *weiße* Blick ihnen vermittelt und sie ihr Körperschema auf diese Projektionen hin ausrichten: „Und dann geschah es, dass wir dem weißen Blick begegneten. Eine ungewohnte Schwere beklemmte uns. Die wirkliche Welt machte uns unseren Anteil streitig. In der weißen Welt stößt der Farbige auf Schwierigkeiten bei der Herausbildung seines Körperschemas.“¹⁷³

Das „epidermische Rassen-“ bzw. „historisch-rassistisches Schema“, wie Fanon es auch benennt, stellt einen neuen, aufgezwungenen Bezugsrahmen dar und verschiebt die Dialektik des Schwarzen Körpers und seiner Umwelt hin zur Wahrnehmung der eigenen Erscheinung im Verhältnis zur Umwelt. Konstruiert wird diese Bild durch ein rassistisches Arsenal an stereotypischen Projektionen des *weißen* Kolonisatoren, „der mich aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hatte.“¹⁷⁴

Rückwirkend auf den *weißen* Blick bedeutet dies, dass die Schwarze Hautfarbe, das absolut Andere symbolisierend, hier als *Marker/Signifier* für eine konstruierte ethnische Differenz herangezogen wird und nicht, wie Hall richtigerweise anmerkt, den Beweis dieser scheinbaren Differenz darstellt: „We mis-take their function as signifiers for their biological fact and thus read 'race' as the product of a genetic or biological schema rather than as a *discursive regime*.“¹⁷⁵ Der *weiße* Blick sollte also keineswegs als die Quelle des rassistischen bzw. antisemitischen Bildes angesehen werden welches

170 Vgl. Zitat und Absatz: Weigel/Andermann 2019: 55f.

171 Die Tatsache, dass es jüdischen Menschen theoretisch möglich ist, ihr Judentum zu verstecken zeigt sich auch daran, dass, wie Groiss anmerkt, es in antisemitischen Gesellschaften häufig zur Etablierung von Kennzeichnungspraxen kam, unter denen der gelbe Judenstern des NS-Regimes als trauriger Höhepunkt besonders heraussticht. Vgl.: Groiss 2016: 70

172 Fanon 1952/2016: 95

173 Fanon 1952/2016: 94

174 Fanon 1952/2016: 95

175 Hall 1996: 20

er vermittelt, vielmehr muss er als das „Vehikel, das dem rassifizierten Subjekt seinen Sonderstatus und damit seine Rassifizierung immer wieder erfahrbar macht“¹⁷⁶ verstanden werden. Im Umkehrschluss bedeutet dies nach Fanon aber auch, dass nicht nur die Selbstwahrnehmung des kolonisierten Subjekts von Ambivalenzen geprägt ist - dieses nimmt sich zwar selbst über das durch den *weißen* Blick vermittelte rassistische Zerrbild wahr und richtet sein Begehren daher auf eine symbolische „Weißwerdung“ oder, wie Fanon es nennt „Laktifizierung“¹⁷⁷ - Auch auf Seiten des *weißen* Subjekts wird die Selbstwahrnehmung über das Begehren strukturiert, welches sich auf das von ihm selbst projizierte Bild des Schwarzen richtet. Dies bedeutet, und hier folgt Fanon mehr oder weniger explizit der freudschen Theorie (*weißer*) männlich-patriarchaler Sexualität, worauf weiter unten noch genauer eingegangen wird, dass, neben der bereits besprochenen Konstruktion „des Schwarzen“ als Verkörperung des Bösen, er es „als soziales Ventil vor allem ermöglichte, in der europäischen Gesellschaft unterdrückten sexuellen Vorstellungen stellvertretend Ausdruck zu verleihen.“¹⁷⁸ Für die zeitgenössische postkoloniale Theoretisierung des *weißen Blickes* und seiner ontologischen Vormachtstellung, haben sich Fanons Erörterungen insofern als bedeutende Referenz herausgestellt, als dass er unter Zuhilfenahme von Sartres Konzeption des Antisemitismus die Bedeutung des gegenseitigen Begehrens als wechselseitigen Identifizierungsprozess im kolonialen Setting herausarbeitet und aufzeigt, wie die Konstruktion des Bildes des Schwarzen als Träger einer scheinbaren biologischen Gefahr auf die Projizierung von, im „zivilisierten“ Europa unterdrückten Wünschen und Trieben zurückzuführen ist: „White civilization's sublimation of libidinous drives, primarily sexual, finds an outlet in the production of the Black as sexual Other – deviant, oversexed, and sensuous.“¹⁷⁹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Fanons Auseinandersetzung mit Sartres Konzeption des Antisemitismus von einer konstanten Bewegung zwischen Identifikation mit und Abgrenzung von der jüdischen Erfahrung des Antisemitismus geprägt ist und daher auch differenziert interpretiert werden sollte. Einerseits verwendet er den Antisemitismus als methodische Schablone für seine eigene Theoretisierung des kolonialen Rassismus und identifiziert sich klar mit der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes: „The Jew, my brother in misery.“¹⁸⁰ Oder auch an anderer Stelle: „Der koloniale Rassismus unterscheidet sich in Nichts von den anderen Rassismen. Der Antisemitismus trifft mich mitten ins Fleisch“¹⁸¹ In dieser Interpretation lässt sich der europäische Antisemitismus als Modell bzw. Wegbereiter des späteren Kolonialrassismus lesen, welchem er

176 Groiss 2016: 71

177 Fanon 1952/2016: 41

178 Groiss 2016: 71

179 Gibson 2003: 22

180 Fanon 1952/2008: 92

181 Fanon 1952/2016: 77

sowohl den konzeptuellen Bezugsrahmen, als auch das disziplinäre Instrumentarium lieferte, das dann, nachdem es sich zunächst gegen die “Anderen“ innerhalb Europas richtete, im Zuge der kolonialen Eroberungen seine Anwendung auf die “Anderen“ außerhalb Europas fand: „Indeed, one can discern a partial congruence between the phantasmatic imagery projected onto [...] the Jews [...], on the one hand, and onto the red and black savages, on the other: blood drinkers, cannibals, sorcerers, devils.“¹⁸² Andererseits verwehrt sich Fanon aber der Gleichsetzung von Antisemitismus und Kolonialrassismus und beschreibt undifferenzierte Vergleich beider Differenzregime als „analytische Irrtümer“¹⁸³. Fanons Zögern liegt in erster Linie darin begründet, dass im kolonialen Setting, wie bereits angesprochen, die Hautfarbe für ihn als rassistischer Marker ein unüberwindbares Hindernis in der Herausbildung des Körperschemas kolonialisierter Menschen darstellt.

Fanon stimmt mit Sartre also grundsätzlich überein, dass inferiore Subjektformen das Produkt von Prozessen des Othering darstellen die über den rassistischen Blick vermittelt werden. Auf Sartres berühmtes Zitat „it is the anti-Semite who *makes* the Jew“¹⁸⁴, entgegnet er dementsprechend: „*It is the racist who creates his inferior*.“¹⁸⁵ Den entscheidenden Unterschied macht er aber an der erlebten Körperlichkeit des Schwarzen Subjekts fest. Da das Judentum im Antisemitismus die intellektuelle Gefahr repräsentiert und jüdische Menschen aufgrund ihrer (zumeist) *weißen* Hautfarbe erst als solche erkennbar gemacht werden müssen, zielt der Antisemitismus mit seinen Attacken auf die Gesamtheit des jüdischen Volkes ab, während der Schwarze Körper als konkrete Verkörperung des Bösen im Fokus des kolonialen Rassismus steht¹⁸⁶: „The Jew in this sense comes to function as superego (Anm.: Über-Ich), seen as possessing self-control and the potency to control others even in an invisible fashion, while the black is projected as id (Anm.: das Es), lacking in self-control and therefore carrying the visible danger of havoc and chaos.“¹⁸⁷ In diesem Sinne ist Seshadri-Crooks zuzustimmen, die den Antisemitismus nicht als Rassismus beschreibt, der vorgefertigte Stereotypen als rassistische Marker am bloßen Körper abliest, sondern aufgrund seiner Wandlungsfähigkeit und des ihm eigenen Elements einer “unsichtbaren Bedrohung“ vor allem hinsichtlich der ihm eigenen Logik begriffen werden muss: „I suggest that we view the logic of anti-Semitism not as a “racist” aberration of difference, but as the kernel of all racial practice as a mode of looking.“¹⁸⁸

182 Shohat 2006: 259

183 Fanon 1952/2016: 153

184 Sartre 1976: 49

185 Fanon 1952/2008: 69

186 Vgl.: Fanon 1952/2016: 137f.

187 Shohat 2006: 260f.

188 Seshadi-Crooks 2000: 39

Um auf die am Anfang dieses Kapitels formulierte Kritik am kollektiven “whitening“ jüdischer Menschen durch dekoloniale Theoretiker*innen zurückzukommen, stellt sich natürlich die Frage, ob auch Fanon diesem Irrtum erliegt. Zwar weist er dem Faktor der Hautfarbe im Vergleich beider Rassismen eine entscheidende Rolle zu und beschreibt jüdische Menschen durchgehend als *weiß*, er nutzt diesen Umstand jedoch keineswegs um, wie es Mignolo und Großfoguel tun, sie der herrschenden (neo-)kolonialen Klasse zuzuordnen, sondern nutzt den Vergleich um die Spezifität des kolonialen Rassismus herauszuarbeiten, insbesondere was die Fetischisierung des Schwarzen kolonialisierten Körpers anbelangt. In diesem Sinne ist Stuart Hall zu folgen, der schreibt, dass „to that which W E B DuBois once referred in terms of 'hair, skin and bones', after Fanon, we would have to add genitals.“¹⁸⁹ Auch geht Fanon nicht von einer verschwörerischen Allianz zwischen säkularem Judentum und neokapitalistischen Eliten aus, im Rückgriff auf Sartre arbeitet er im Gegensatz sogar heraus, wie antisemitische Verschwörungserzählungen ihre verführerische Kraft entfalten und ließe sich insofern sogar zur Entkräftigung der oben beschriebenen, fragwürdigen Positionen heranziehen. In diesem Sinne ist Jim House zuzustimmen, der festhält, dass „Fanon was one of the earliest thinkers to establish a fruitful comparison between anti-Black, anti-Jewish and anti-North African racisms“¹⁹⁰.

Aus Fanons Diskussion des Antisemitismus lässt sich dementsprechend ableiten, dass ein Vergleich beider Differenzregime, der auf eine explizite Hierarchisierung von Unterdrückungserfahrungen abzielt in die Irre führt, da er die strukturellen Gemeinsamkeiten beider Rassismen ignoriert. Fanon zeigt auf, dass verschiedene Differenzregime stets über den Blick der herrschenden Klassen vermittelt werden, sie variieren jedoch vor allem in der Form der jeweiligen Projektionen und erfüllen dementsprechend unterschiedliche Funktionen innerhalb der Mehrheitsgesellschaften: „Our government and the civil service are at the mercy of the Jews. Our women are at the mercy of the Negroes.“¹⁹¹

Die, den Historikerstreit 2.0 bestimmende Frage nach einer erinnerungspolitischen Hierarchisierung von Holocaust und Kolonialismus lässt sich auch mit Fanon nicht abschließend beantworten und vielleicht stellt die Beantwortung dieser Frage auch gar kein erstrebenswertes Ziel dar. Ausgangspunkt einer jedweden kritischen Analyse sollte vielmehr die gegenseitige Bedingtheit und Verflechtung von kolonialem Rassismus und Antisemitismus darstellen, was nicht zuletzt dazu beitragen könnte, dominante Herrschaftsstrategien und -perspektiven zu thematisieren und in den Fokus zu rücken, wie es weiter unten in dieser Arbeit unter Bezugnahme auf Ansätze der Critical-Whiteness Studies versucht wird. Denn wie Stuart Hall anmerkt, ist die Produktion von

189 Hall 1996: 20

190 House 2005: 47

191 Fanon 1952/2016: 122

hegemonialem Wissen für die Konstruktion von Differenz entscheidend:

„Die Verknüpfung von Bedeutung und Macht oder von Wissen und Macht konstituiert die ideologische Instanz. Rassistische Ideologien entstehen [...] immer dann, wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen.“¹⁹²

3.2.5 Exkurs: Antiromaismus – Europas “innere Andere“

„Mit Fanon [...] beginnen (wir) die Ausübung diskursiver Macht zu begreifen, die dafür aufgewendet werden muss, Differenz ans andere Ende des Universums zu verbannen – und ihre heimliche Rückkehr, in der das Verbannte wieder nach Hause kommt, um die Träume der Schlafenden heimzusuchen, denen mit Differenz zu leben fürchterliche innerliche Ängste und Alpträume verursacht.“¹⁹³

Im Folgenden soll unter Berücksichtigung der Fanonschen Diskussion des Verhältnisses von Antisemitismus und Kolonialrassismus, am Beispiel des Antiromaismus/Antiziganismus (Rassismus gegenüber Sinti_zze und Romn*ja) aufgezeigt werden, dass sich ähnliche Formen der projektiven Zuschreibungen in unterschiedlichen Rassismen wiederfinden lassen und diese teilweise Überschneidungen aufweisen, sich aber vor allem in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Funktion unterscheiden. Dies stützt erstens Fanons (Othering-)These, nach der es der Rassist selbst ist, der den “Anderen“ konstruiert um sich seines eigenen Selbst zu vergewissern. Zweitens lässt sich so zeigen, dass unterschiedliche Rassismen miteinander verwandte Prozesse der projektiven Identifikation, also der Herstellung von Differenz, der rassistischen Markierung der “Anderen“ sowie der sozialen Hierarchisierung und Ausgrenzung aufweisen und daher nicht als miteinander konkurrierend sondern als sich zueinander komplementär verhaltend gelesen werden sollten.

Das Beispiel des Antiromaismus ist in diesem Kontext auf mehrerlei Hinsicht von Bedeutung. Sinti_zze und Romn*ja teilen das jüdische Trauma der geplanten Massenvernichtung im Holocaust, für die mit der Bezeichnung *Porajmos/Samudaripen* ein, der *Shoah* entsprechender Begriff geschaffen wurde. Ebenso wie jüdische Menschen wurden sie im Nationalsozialismus aus rein “rassischen“ Gründen verfolgt und systematisch ermordet. Weniger bekannt ist, dass sie in Ungarn und dem Osmanischen Reich den Status von Leibeigenen besaßen und in rumänischen

192 Hall 2016: 173

193 Hall 2018: 93f.

Fürstentümern bis 1855/56 im Rechtsstatus der Sklaverei lebten.¹⁹⁴ Yvonne Robel zeigt unter Rückgriff auf die Studie *Europa erfindet die Zigeuner* (2011) des Literaturwissenschaftlers Klaus-Michael Bogdal auf, wie das in Europa imaginierte Bild der “Zigeuner“ seit dem 17. Jahrhundert schrittweise “afrikanisiert“ wurde, um dann mit Beginn des 19. Jahrhunderts von orientalistischen Imaginationen überlagert zu werden. Elemente dieser Zuschreibungen waren unter anderem die direkte Benennung von Sinti_ze und Romn*ja als “Afrikaner“ bzw. “Mohren“ oder auch die Konstruktion einer scheinbaren ägyptischen Herkunft: „Analogien zwischen den Konstruktionen 'des Zigeuners' und 'des Negers' offenbaren sich hier insbesondere in Tendenzen zu Infantilisierung, Naturalisierung und Animalisierung.“¹⁹⁵ Der von aufklärerischen Bemühungen dominierte Drang nach rassistisch-ethnologischer Bestimmung und biologistischer Systematisierung kolonialisierter Völker unterstützte die stigmatisierende Konstruktion “der Zigeuner“ wahlweise als „'europäische Naturvölker' bzw. als 'unedle Wilde im eigenen Land‘“¹⁹⁶ oder aber auch als „»unzivilisierte Barbaren«, »parasitäre Nomaden« oder [...] »außereuropäische(e) Fremdrasse«.“¹⁹⁷

Die kollektive Markierung von Sinti_ze und Romn*ja als Schwarz steht, wie Barbara Tiefenbacher betont, nicht in einem direkten Zusammenhang mit ihrer tatsächlichen Hautfarbe, zeichnen sie sich doch durch ein ebenso heterogenes Erscheinungsbild aus wie die Mehrheitsgesellschaften selbst. Im Vordergrund steht vielmehr abermals der Wille des Rassisten, sich seines eigenen Weiß-Seins zu vergewissern, welches ohne die Konstruktion eines inferioren “Anderen“ nicht möglich ist: „Weiß wird nur in Abgrenzung zu den Anderen definiert. Das heißt, Weiß selbst bleibt ein leerer Raum, der dennoch normativ, maßgeblich ist.“¹⁹⁸ Gleichzeitig wird das Weiß-Sein aber nicht hinterfragt und die Auseinandersetzung mit Rassismus auf die konstruierten “Anderen“ übertragen. Tiefenbacher arbeitet anhand biographischer Interviews von Romnija in der Slowakei heraus, wie rassistisch-binäre Zuschreibungen ihre Wirkung auf individueller Ebene entfalten. Die geschilderten Erfahrungen lassen sich mit Fanons Beschreibung der psychopathologischen Verstrickungen in der Selbstwahrnehmung kolonialisierter Menschen in Bezug setzen. So finden sich die von Fanon kritisierten Komplexe der kolonialisierten Gesellschaft Martiniques hinsichtlich der Verinnerlichung rassistischer Dichotomien auch innerhalb rassialisierter Gruppen der Romnija wieder: „Das schlimmste war, dass wir uns selbst in schwarz und weiß geteilt haben Wenn jemand etwas heller war, dann hat er uns Schwarze schon ausgelacht.“¹⁹⁹ Die Verinnerlichung von rassistischen Formen der Hierarchisierung durch die Kolonialisierten selbst bzw. das Ausrichten des eigenen Begehrens

194 Vgl.: Mappes-Niedek 2014: 4

195 Vgl. Zitat und Absatz: Robel 2015: 188

196 Robel 2015: 190

197 Maciejewski 1994: 44

198 Tiefenbacher 2015:78

199 Lacková 1997, in: Tiefenbacher 2015: 83

auf eine symbolische “Weiß-Werdung“ ist mehrfach Gegenstand von Fanons Analysen: „It is in *white terms* that one perceives one's fellows. [...] There is nothing surprising, within a family, in hearing a mother remark that 'X is the blackest of my children' – it means that X is the least white.“²⁰⁰ Entscheidend ist hierbei die Tatsache, dass Weiß-Sein als ultimative Norm die symbolische Ordnung dominiert und „das Begehren der Subjekte »totalisieren« kann.“²⁰¹

Parallelen kolonialistischer und antiziganistischer Narrative lassen sich auch in der rassistischen Exotisierung und Sexualisierung von Sinti_ze und Romn*ja nachweisen. So findet sich die von Fanon diskutierte rassistische Konstruktion des hypersexuellen Schwarzen Mannes auch im Stereotyp des “Zigeuners“ wieder und korreliert mit der des „männlichen Roma als 'Objekt[e] der Begierde weißer Frauen' und 'heißblütige(n) Liebhaber(s)“.²⁰² Auch die Darstellung der stereotypen “Zigeunerin“ als exotisch, sexuell freizügig und zügellos spiegeln sich in der Konstruktion Schwarzer weiblicher Sexualität, wie sie in zahlreichen postkolonialen Analysen kolonialer Narrative herausgearbeitet wurde. Bekannte Beispiele für die rassistisch-sexualisierte Darstellung in der visuellen Repräsentation kolonialisierter Frauen finden sich u.a. in Jan van der Straets Zeichnung „America“, welches sinnbildlich für männlich-sexualisierte Vorstellungen von Entdeckung und Expansion steht und die koloniale Landnahme als Akt der sexuellen Penetration inszeniert. Oder auch in den kolonial-rassistischen Darstellungen von Sarah Baartman, die als “Hottentottenvenus“ europaweit auf Menschenschauen präsentiert und deren Körper nach ihrem Tod (1915) seziert und in einzelnen Teilen (Skelett, Gehirn, Geschlechtsteile) konserviert und im Pariser Naturkundemuseum ausgestellt wurde. Ein Gipsabdruck ihres Körpers ist auch heute noch Teil der Dauerausstellung des *Musée de l'Homme* in Paris.²⁰³ Ähnliche Inszenierungen finden sich auch in der Darstellung von Roma-Frauen, z.B. in dem Gemälde *Zwei Zigeunerinnen mit Katze* des Brücke-Expressionisten Otto Mueller.

Die Parallelen und Ursprünge von Antisemitismus und Antiziganismus lassen sich bis weit in das europäische Mittelalter zurückverfolgen und sind in erster Linie geprägt von religiös motivierten Vorurteilen des Mittelalters. Eines der bekanntesten Beispiele ist das christliche Narrativ, die “Zigeuner“ hätten die Nägel für die Kreuzigung von Jesus hergestellt und somit gemeinsam mit dem Judentum Verrat am Christentum begangen. In dieser Arbeit soll der Fokus jedoch auf die Konstruktion von Antisemitismus und Antiziganismus in ihrer “modernen“ Ausprägung gelegt werden, da sie in der Wechselwirkung von Kapitalismus, Imperialismus und nicht zuletzt im

200 Fanon 1952/2008: 126 (Eigene Hervorhebung)

201 Tißberger 2013: 70

202 Robel 2015: 196

203 Die Überführung und Beisetzung ihrer sterblichen Überreste nach Südafrika erfolgte erst 2002 nachdem Bedenken der französischen Verantwortlichen, hier einen Präzedenzfall bezüglich der Rückgabe von Kulturgütern kolonialer Herkunft (sprich: Raubkunst) zu schaffen, ausgeräumt wurden. Vgl. hierzu Henderson 2014: 946f.

Faschismus eine neue Qualität erfahren haben.²⁰⁴ Wie sich zeigt, sind die verbindenden Elemente von Antisemitismus und Antiromaismus weniger in ihren jeweiligen rassistischen Zuschreibungen als vielmehr in den verschiedenen Funktionen welche sie innerhalb der Figuration moderner westlicher Industrienationen einnehmen. In ihrer heutigen Ausprägung können sie als Produkte des Modernisierungsschubes im 15/16. Jahrhundert angesehen werden, in welchem die Grundlagen der modernen (westlichen/kapitalistischen/imperialen) Gesellschaften geschaffen wurden und sich das (weiße) bürgerliche Subjekt als dominanter Protagonist der Geschichte etablierte. Die Umwälzungen umfassten nicht nur den Übergang von der Agrar- zur Kapitalwirtschaft und die Formierung von Arbeits- und Disziplinargesellschaften im Geiste des Kapitalismus, es kam auch erstmals zur Ausbildung fester nationaler Identitäten als zentralem Wesensmerkmal des neuen bürgerlich-patriarchalen Selbstverständnisses. Elisabeth Böttcher betont, dass Antisemitismus und Antiromaismus in dieser Gemengelage als Krisenideologien fungieren, „die davon leben, dass die mit der modernen Arbeitsgesellschaft einhergehenden Widersprüche auf ein Außen verlagert und dort bekämpft beziehungsweise in Projektionen einseitig aufgelöst werden.“²⁰⁵ Die Projektionen von Antiromaismus und Antisemitismus können, ganz im Sinne Fanons, als „pathologische Verarbeitungsform der 'neuen Erfordernisse' [...] welche die Arbeitsgesellschaft dem bürgerlichen Subjekt abverlangte“²⁰⁶ interpretiert werden. Ein ähnlich gelagerter Ansatz findet sich auch in Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Dialektik der Aufklärung* (1944). Im später hinzugefügten Kapitel zu den *Elementen des Antisemitismus* (1947) beschreiben sie dessen Funktionsweise als *pathische Projektion*, unter welcher sie die „Übertragung gesellschaftlich tabuierter Regungen des Subjekts auf das Objekt“²⁰⁷ verstehen. Begehren und Wünsche die entweder verboten sind oder von gesellschaftlichen Normen und Moralvorstellungen abweichen, werden auf andere Menschen oder Gruppen projiziert bzw. auf diese übertragen. Zu den tabuisierten, weil mit den Anforderungen der modernen kapitalistischen Gesellschaft nicht kompatiblen Regungen und Wünschen des bürgerlichen Subjekts zählen sie unter anderem die Vorstellung von Glück ohne Macht, Lohn ohne Arbeit, Heimat ohne Grenzen und Religion ohne Mythos: „Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen.“²⁰⁸ Horkheimer und Adorno verweisen also ebenfalls auf die moderne Form der Vergesellschaftung als das den Antisemitismus konstituierende Moment. Auch wenn sie keine explizite Kritik des Antiromaismus formuliert haben, so lässt sich das Konzept der pathischen Projektion auch auf die Konstruktion des „Zigeuner“-

204 Für eine Übersicht zur geschichtlichen Genese der Konstruktion des „Zigeuner“-Stereotyps vom Mittelalter bis in die Neuzeit vgl.: Bogdal 2014.

205 Böttcher 2016: 83

206 Schatz/Woeldike 2001, in: Böttcher 2016: 97

207 Adorno/Horkheimer 1988 : 233

208 Adorno/Horkheimer 1988 : 242

Stereotyps anwenden und mit den bereits beschriebenen Analysen von Antiromanismus und Antisemitismus als pathologische Verarbeitungsform der modernen Arbeits- und Disziplingesellschaft zusammendenken, was Adorno und Horkheimer im Ansatz bereits taten:

„Die Strenge, mit welcher im Laufe der Jahrtausende die Herrschenden ihrem eigenen Nachwuchs wie den beherrschten Massen den Rückfall in mimetische Daseinsweisen abschnitten, angefangen vom religiösen Bilderverbot über die soziale Ächtung von Schauspielern und Zigeunern bis zur Pädagogik, die den Kindern abgewöhnt, kindisch zu sein, ist die Bedingung der Zivilisation.“²⁰⁹

Wie Fanon bereits treffend herausgearbeitet hat, symbolisiert die antisemitische Konstruktion „des Juden“ die imaginierte intellektuelle Bedrohung vor einer unsichtbaren Weltverschwörung, welche eine mysteriös-unheimliche „Macht von oben“ ausübt. Sie ist eng verbunden mit den inneren Widersprüchen der sich etablierenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse und liefert ein gesellschaftliches Projektionsventil als Reaktion auf die Fetischisierung von Geld und Kapital, wie Robert Kurz treffend zusammenfasst: „Der Antisemitismus will [...] unter Beibehaltung der Geldform deren unheimliche, entsinnlichte Inhaltslosigkeit als angebliche 'jüdische Eigenschaft' definieren [...] Er ist die irrationale immanente Reaktion auf die Irrationalität des Waren- und Geldfetischismus.“²¹⁰ An dieser Stelle soll noch einmal betont werden, dass das Narrativ einer jüdisch-kapitalistischen Weltverschwörung ein, den Antisemitismus konstituierendes Element darstellt, welches sich in dieser Form weder im Rassismus kolonialer Prägung noch im Antiromanismus wiederfinden lässt. Denn auch in Verschwörungserzählungen und Kampfbegriffen der Neuen Rechten wie dem des „Großen Austauschs“ („Great Replacement“), nach welcher ein scheinbarer Komplott globaler Eliten einen „Bevölkerungsaustausch“ der westlichen Welt anstrebe, trägt die Imagination der vermeintlichen Drahtzieher dieser Verschwörung ganz klar antisemitische Züge, womit abermals deutlich wird, dass die gesellschaftliche Funktion des Antisemitismus auch darin begründet liegt, der Verarbeitung der Irrationalität sowie der Missstände der kapitalistischen Produktionsweise ein gesellschaftliches Ventil zu liefern und über die rassistische Feindbildmarkierung (die wiederum auf alles nicht-weiße übertragen wird) einen Gemeinschaftssinn innerhalb eines völkisch-nationalistischen Bezugsrahmens zu kreieren.²¹¹

209 Adorno/Horkheimer 1988: 219

210 Kurz 2013, in: Böttcher 2016: 90

211 Der Begriff des „großen Austauschs“ wurde durch den rechtsextremen Autor Renaud Camus und sein Buch *Le Grande Replacement* (2011) geprägt und in der Folge von faschistischen und identitären Organisationen übernommen und popularisiert. Der Begriff wird seither zur Begründung rechtsextremer Gewalttaten und Anschläge herangezogen, so veröffentlichte beispielsweise der Attentäter von Christchurch (Neuseeland), der 2019 51 Menschen tötete und dem eine Verbindung zum Ableger der Identitären Bewegung in Österreich nachgewiesen

Das Stereotyp des “Zigeuners“ erfüllt hingegen eine gänzlich andere gesellschaftliche Funktion. Da sie die einzigen zu sein scheinen, die aufgrund ihrer Lebensweise „den Verlockungen der Moderne nicht erliegen, aber auch den Knechtungen des Leviathan entgehen“²¹² und den Zivilisationsprozess somit scheinbar unterwandern, werden sie als das archaische Gegenbild zu den gängigen sozialen Normen und Wertvorstellungen der Modernisierung konstruiert. So verkörpern sie „gegen das herrschende Realitätsprinzip das Lustprinzip, gegen die repressive Kultur insgesamt die Natur, gegen die Zwänge des Patriarchats das Matriarchat, gegen den industriellen Komplex das einfache Leben“²¹³. Wie Maciejewski anhand einer psychoanalytischen Interpretation des *geschichtlich Unheimlichen am Beispiel der Sinti und Roma (1994)* darstellt, waren die Bilder die sich im Stereotyp der “Zigeuner“ versammeln den europäischen Mehrheitsgesellschaft selbst lange vertraut und stellen somit die unheimliche „Rückkehr des Vertrauten über den Umweg des Fremden“²¹⁴ dar. Das verdrängte Vertraute, wiederentdeckt in der Kultur der Sinti_ze und Romn*ja wird naturalisiert und in das dichotome Verhältnis von Natur/Kultur eingeschrieben. In diesem Zusammenhang sind die Geschlechterverhältnisse der Roma Kultur von besonderer Bedeutung. Aus psychoanalytischer Perspektive hat das regierende „nach innen gestülpte Matriarchat“ zur Folge, dass die herrschenden Männer von ihrer psychosexuellen Struktur nicht als Väter, sondern als Muttersöhne gelesen werden, was wiederum eine Bedrohung für die patriarchalische Dominanz in den sich etablierenden Industriegesellschaften darstellt.²¹⁵

Die eigentlichen Adressaten des “Zigeuner“-Konstrukts sind allerdings nicht etwa die Angehörigen der Roma Community selbst, sondern die Mehrheitsgesellschaft, „for whom the 'Gypsies' were a demonstration of what they could expect if they refused to the constraints of modern society.“²¹⁶

Antirromismus aus einer postkolonialen Perspektive heraus zu theoretisieren ist insofern aufschlussreich, als dass sich eine wechselseitige Bezugnahme von Antirromismus und Kolonialrassismus herausarbeiten lässt, welche vor allem auf diskursiver Ebene auffallende Überschneidungen hinsichtlich der Deutung des “Fremden“ aufweist. Die stigmatisierende Konstruktion von Sinti_ze und Romn*ja als “Zigeuner“ verdichtet sich in ihrer kollektivierenden Beschreibung als naturnahes und damit einhergehend als zivilisationsfernes Volk. Damit wird ihnen im Spektrum rassistischer Hierarchisierungen, den kolonialisierten Völkern entsprechend, ein spezifischer Platz in der außereuropäischen Peripherie zugewiesen, in welche sie aus den

werden konnte, vor seiner Tat ein Manifest, welches ebenfalls den Titel “The Great Replacement“ trug. Vgl.: Strick 2021: 55f.

212 Maciejewski 1994: 46

213 Maciejewski 1994: 47

214 Maciejewski 1994: 47

215 Vgl. Zitat und Absatz: Maciejewski 1994: 43 f.

216 Kapralski 2021: 61

europäischen Kolonialstaaten sogar teilweise deportiert wurden. Damit wurden sie letztendlich zu Opfern eines, wie Kapralski es formuliert, „domestic colonialism“²¹⁷. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass Techniken der kolonialen Unterdrückung, wie sie in den Kolonien erdacht und erprobt wurden, in der Folge auch auf Europas „innere Andere“ angewendet wurden. Beispiele hierfür wären das Konzept nationalstaatlicher Territorialität und die damit einhergehende Vertreibung als andauernder Zustand oder auch die räumliche Segregation sowie Einschränkung der Mobilität und die Einführung einer verpflichtenden Mitführung von speziellen, die ethnische Zugehörigkeit klassifizierenden Dokumenten. Im Sinne Hannah Arendts lässt sich also festhalten, dass die koloniale Expansion als imperialer Bumerang einen entscheidenden Anteil hatte an der Entwicklung von einem „Denken in Rassen“ hin zum Rassismus moderner Prägung: „it was colonialism that developed racist discourse in terms of which European states started to see first the colonized peoples, and then the problems of their excluded minorities at home“²¹⁸

Analogien antiromaistischer sowie kolonialistischer Deutungsmuster lassen sich auch anhand literarischer Narrative verdeutlichen. So findet sich die „Tarzan-Erzählung“, die prototypische Geschichte des falsch verorteten Kindes, das sich letztendlich aber seiner *weißen* (meist auch adeligen) Herkunft bewusst wird und in die „Zivilisation“ zurück kehrt, auch in verschiedenen „Zigeunerfiguren“ wieder, beispielsweise in Miguel de Cervantes Figur der Preziosa in der *Geschichte des Zigeunermädchens* (1613). Fanon diskutiert Prozesse der Selbstwahrnehmung und Fremdzuschreibung anhand des Vergleichs einer Tarzan-Vorführung auf den Antillen gegenüber einer Aufführung in Frankreich. Während ein junger Antillianer sich selbstverständlich mit der Figur des *weißen* Tarzan und damit nicht mit der des Schwarzen (menschenfressenden) Eingeborenen identifizieren würde, fiel ihm dieser Identifikationsprozess bei einer Vorführung in Frankreich sehr viel schwerer, da er sich hier bewusst würde, dass das *weiße* Publikum „automatically identifies *him* with the savages on the screen.“²¹⁹ Fanon problematisiert unter Rückgriff auf C. G. Jungs Konzeptualisierung des *kollektiven Unbewussten*, den Umstand, dass dieselbe kolonial-rassistische Literatur welche zur Konstruktion des Bildes der Kolonialiserten im Westen beiträgt, auch in den Kolonien selbst konsumiert wird, was zwangsläufig zur Korruption der Selbstwahrnehmung der Kolonialiserten führt. „The Tarzan stories, [...] the adventures of Mickey Mouse, and all those 'Comic books' serve actually as a release for collective aggression. The magazines are put together by white men for little white men. This is the heart of the problem.“²²⁰ Das koloniale Archiv rassistischen Wissens, verankert im kollektiven

217 Vgl. Zitat und Absatz: Kapralski 2021: 61, 71

218 Kapralski 2021: 64

219 Fanon 1952/2008: 118; Eigene Hervorhebung

220 Fanon 1952/2008 112 f.

Unbewussten, stellt im Sinne Fanons also das kathartische Ventil kollektiver Aggressionen der Kolonisatoren dar. Kollektive Katharsis kann in diesem Zusammenhang verstanden werden als der Drang einer Gruppe sich in gemeinschaftlicher Übereinkunft von einem konstruierten anderen Äußerem abzugrenzen: „communal catharsis is thus a symbolic target, a scapegoat. Society becomes more cohesive if it can find an object that it can collectively vilify, thereby lowering the need for individuals to come into conflict with each other.“²²¹ Während Jung für die Struktur des kollektiven Unbewussten folgte, dass dieses kein Produkt persönlicher Erfahrungen ist und daher auch nicht erworben werden kann, widerspricht ihm Fanon insofern, als dass das kollektive Unbewusste kultureller Natur, und damit erwerbbar sei: „the collective unconscious [...] is purely and simple the sum of prejudices, myths, collective attitudes of a given group.“²²²

Antiromaismus unter mithilfe einer postkolonialen Perspektive zu theoretisieren, eröffnet demnach die Möglichkeit zu fragen, inwiefern antiromaistische Stereotypisierungen und kolonialistische Deutungsmuster sich gegenseitig beeinflussen und prägen. Bezieht man Fanons Betrachtungen des Verhältnisses von kolonialem Rassismus und Antisemitismus in die Analyse ein wird deutlich, dass die drei -ismen, obwohl sie sich hinsichtlich ihrer projektiven Zuschreibungen und gesellschaftlichen Funktionen unterscheiden, einen gemeinsamen Referenzrahmen für die Konstituierung des modernen europäischen Subjekts bilden. Weiß-Sein ist als Herrschaftskategorie und Dominanzverhältnis zu verstehen, dass sich seiner selbst über die Konstruktion des Anderen vergewissert. Die Konstruiertheit des Anderen ist in diesem Zusammenhang entscheidend, da offensichtlich wird, dass rassistisches Othering nicht zwangsweise auf eine biologistische Rassentheorie angewiesen ist um Mechanismen der sozialen Exklusion zu etablieren.

Dies wird auch am Beispiel des Antiromaismus deutlich., dessen gesellschaftliche Funktion in erster Linie die Abschreckung des bürgerlichen Subjekts vor dem sozialen Abstieg bzw. dem “Fall in die Asozialität“ repräsentiert. Diesem liefert es zeitgleich ein Ventil für die, sich aus dem Verarbeitungsdruck der Widersprüche des modernen Kapitalismus ergebenden kollektiven Aggressionen. In seinem Vorwort zu BSWM schreibt Bhabha über die zentrale Funktionsweise kolonialer Alterisierungsprozesse: „the idea of Man *as* his alienated image, not Self and Other but the 'Other-ness' of the Self inscribed in the perverse palimpsest of colonial identity.“²²³ Vor diesem Hintergrund wird klar, was Maciejewski meint, wenn er von einem „Antiziganismus ohne Sinti und Roma, aber nicht ohne »Zigeuner«“²²⁴ spricht. Hier werden die ambivalenten Identifikationsprozesse innerhalb rassistischer Konstruktionen von Differenz deutlich, wie sie uns

221 Bird-Pollan 2015: 119

222 Fanon 1952/2008: 145

223 Bhabha 1986, in Fanon 1952/2008: xxvii

224 Maciejewski 1996, in: Winckel 2002: 21

in den vorherigen Kapiteln bereits begegnet sind und die sich in den Formeln „It is the racist who creates his inferior“ (Fanon); „it is the anti-Semite who *makes* the Jew“ (Sartre); „One is not born, but rather becomes, a woman“ (Beauvoir), wiederfinden.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass in rassistischen (und auch sexistischen) Diskursen körperliche und/oder kulturelle Merkmale als Bedeutungsträger (Marker) fungieren, mit deren Hilfe ein System der Differenz konstruiert wird, welches von der Spaltung der Welt in binäre Gegensätze genährt wird. Während es mit dem Aufkommen des Kolonialismus zunächst biologistische Diskurse waren, welche die Sinnstruktur verschiedener Rassismen formten, verschob sich der Fokus rassistischer Othering-Strategien im Verlauf des 20. Jahrhunderts auf die Konstruktion kultureller Differenz. Bereits in seinem berühmten Vortrag *Racism and Culture* (1956), welchen er auf dem *I. Kongress schwarzer Schriftsteller und Künstler* in Paris hielt und der 1967 in der Sammlung politischer Essays *Toward the African Revolution* (TTAR) erschien, beschreibt Fanon ebendiese Verschiebung hin zu kulturalistischen Konstruktionen von Differenz: „These old-fashioned positions tend in any case to disappear. This racism that aspires to be rational, individual, genotypically and phenotypically determined, becomes transformed into cultural racism. The object of racism is no longer the individual but a certain form of existing.“²²⁵ Mit der Exotisierung des Fremden spricht Fanon in diesem Vortrag einen weiteren verbindenden Aspekt von Antiromanismus und kolonialem Rassismus an, der für die Konstruktion von kultureller Differenz entscheidend ist. Vor allem in dem Sinne, dass auch vermeintlich positive Deutungen des unheimlichen Fremden von rassistischen Grundannahmen durchsetzt sind: „Exoticism is one of the forms of this simplification. It allows no cultural confrontation. There is on the one hand a culture in which qualities of dynamism, of growth, of depth can be recognized. As against this, we find characteristics, curiosities, things, never a structure.“²²⁶

Anhand der erfolgten Gegenüberstellung von Sexismus, Antisemitismus, kolonialem Rassismus und Antiromanismus hoffe ich dargestellt zu haben, dass die Konstruktion scheinbar superiorer Subjekt- und Identitätsformen stets mit der Konstruktion eines inferioren Anderen einhergeht und diese Konstruktion aus psychoanalytischer Perspektive unter anderem durch die Angst vor einer Rückkehr des eigenen Verdrängtem strukturiert wird. Der Wechsel von biologistischer hin zu kulturalistischen Strategien rassistischer/sexistischer Alterisierung, wie ihn auch Fanon bereits früh identifiziert hat, zeigt, dass die Wirkmächtigkeit von Otheringprozessen immer auch mit der Frage nach den herrschenden Machtverhältnissen verknüpft ist, denn „wer wir kulturell sind, wird immer in der dialektischen Beziehung zwischen der Identitätsgemeinschaft und den Anderen bestimmt.“²²⁷

225 Fanon 1952-1960/1967: 32

226 Fanon 1952-1960/1967 1952-1960/1967: 35

227 Hall 2016: 185

Gleichzeitig zeigt sich aber auch, dass verdrängtes Begehren, sei es sozialer, sexueller oder ökonomischer Natur die Konstruktion von kultureller und auch sexueller Differenz maßgeblich beeinflusst. Denn was Fanon bereits in den 1940er Jahren beschrieb, bleibt auch in den gegenwärtigen Debatten ein viel diskutierter, jedoch kaum aufzulösender Aspekt kritischer Rassismusforschung, wie auch Stuart Hall anmerkt: „Ich sage etwas, das vielleicht schockierend scheint, nämlich daß diese Sprache des Hasses und der Gegnerschaft zum Teil genährt wird durch ein unaussprechliches Begehren. Deshalb können wir oft die Tiefe und die Macht des rassistischen Diskurses nicht begreifen.“²²⁸

Nachdem im Kapitel zur Pathologie der Freiheit bereits angedeutet wurde, welchen Einfluss Jacques Lacan auf Fanons theoretische Konzeptualisierung von Entfremdung und Wahnsinn sowie die Bedeutung des tatsächlich Erlebtem für seine „sociadiagnostic psychiatry“²²⁹ hat, will ich im Folgenden versuchen, mich der von Hall angesprochenen Tiefe und Macht rassistischer Diskurse anhand einer ausführlicheren Analyse der Bedeutung der Lacanschen Psychoanalyse innerhalb von Fanons Werk weiter anzunähern. Im Zentrum stehen dabei Fanons Rezeption des Spiegelstadiums und der symbolischen Ordnung sowie die Einarbeitung bisher nicht zugänglicher Lacan-Bezüge aus Fanons Doktorarbeit und der bereits erwähnten Textsammlung *Alienation and Freedom* (2018).

3.2.6 Zur Bedeutung Lacans in Fanons Werk

*„wenn man [...] den vollständigen und unveröffentlichten Text des Berichts einer Behandlung liest, die er zwischen 1959 und 1960 durchgeführt hat, so kann man überrascht Fanons Intuition für das Unbewusste und seine außerordentliche theoretische Kenntnis der Psychoanalyse entdecken [...] (und) auch seinen Mut zur Neuerung im Erkennen von Signifikanten und Interpretationszusammenhängen feststellen.“*²³⁰

Roswitha Scholz schreibt über das Zigeunerstereotyp, dass das bürgerliche Subjekt in diesem wie in einem Spiegel „seine ureigenen Ängste, und gleichzeitig seine hedonistischen Sehnsüchte“²³¹ erblickt. Das Bild des Spiegels dient hier der Beschreibung der Ausbildung eines Bewusstseins von sich Selbst bzw. der Selbstidentifikation über den Weg der Abgrenzung zum Anderen, welche über, wie Hall es formuliert, ein unaussprechliches Begehren strukturiert wird. Auch Fanon arbeitet die entfremdete Selbstwahrnehmung kolonialisierter Personen auf psychoanalytischer Ebene mit Hilfe

228 Hall 2016: 186

229 Bhabha 2008: xxxii

230 Cherki 2002: 22

231 Scholz 2007: 1

des Spiegelbildes vom “eigenen Selbst als Anderer“ heraus und bezieht sich dabei explizit auf Lacans berühmte Konzeption des Spiegelstadiums. Er reformuliert diesen individualpsychologischen Prozess der Selbstidentifikation jedoch im Kontext des Beziehungsgeflechts von Kolonialisierten und Kolonisatoren bzw. er „re-historisiert es sofort wieder und bindet es an die kolonial-rassistische Konstellation der Vergesellschaftung zurück.“²³² Bevor ich jedoch auf Fanons Deutung des Spiegelstadiums eingehe, wird dessen grundlegende Funktion innerhalb der Lacanschen Psychoanalyse kurz wiedergegeben - denn Subjektivität ist nach Lacan immer gesellschaftlich bzw. sprachlich determiniert. Um sie konzeptualisieren zu können, arbeitet er mit den drei psychischen Registern bzw. Strukturbestimmungen des Psychischen, welche unauflösbar ineinander verschränkt sind.

Das Symbolische/Die symbolische Ordnung/Das große Andere steht für die Ordnung der Sprache und des Diskurses der Macht und Herrschaft. Es kann sich auf die Mutter als erster Fokus kindlichen Begehrens, den Vater als Repräsentant gesetzlicher Autorität aber auch auf soziale Normen und staatliche Herrschaft (“Das Gesetz des Vaters“) beziehen. Zugleich ist es Schauplatz des Unbewussten und des Begehrens. Da – wie Lacan schreibt - das Unbewusste strukturiert ist wie eine Sprache, kann der Eintritt in die Symbolische Ordnung durch die Annahme einer Sprache überhaupt erst erfolgen: „Durch Sprache wird das visuell Wahrgenommene in innere Bilder, Fantasien und Träume verwandelt. Das Unbewusste ist nicht auf das Innere des Subjekts beschränkt, sondern durch Sprache immer bereits nach außen verlagert.“²³³ Da sich die psychoanalytische Praxis auf Gesprochenes konzentriert, wird das Symbolische zu ihrem zentralen Untersuchungsgegenstand. Das Konzept des großen Anderen ist von entscheidender Bedeutung für das Subjekt, da dieses sich selbst unter dessen Blick konstituiert, wobei das Begehren wieder eine zentrale Rolle einnimmt: „all desire is the metonym of the desire to be because the first desire of the subject is the desire to exist in the gaze of the Other“²³⁴ Im Kontext postkolonialer Theoriebildung wird der Begriff des großen Anderen mit dem imperialen Zentrum bzw. der Hegemonie des imperialen Herrschaftsdiskurses in Verbindung gebracht, denn: „in colonial discourse, the subjectivity of the colonized is continually located in the gaze of the imperial other.“²³⁵

Das Imaginäre/Das kleine andere wird während des Spiegelstadiums herausgebildet und repräsentiert den Ort der Selbstidentifikation bzw. das Spiegelbild. Es steht für das Feld des Bildhaften und der Vorstellungskraft und umfasst damit auch die spiegelbildliche Illusion des Ichs von einem ganzheitlichen Bild von Körper und Identität. Es schließt daher auch Prozesse der

232 Wolter 2001: 37

233 Vgl. Absatz und Zitat: Kossek 2012: 54

234 Lacan in: Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2013: 187

235 Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2013: 187

Verkennung und Täuschung (misrecognition) mit ein, da das Imaginäre durch das Symbolische strukturiert wird.

Das Reale, das dritte psychische Register, ist etwas umständlich zu fassen. Es ist keinesfalls mit dem Begriff der Realität zu verwechseln. Lacan versucht damit zu veranschaulichen, dass das menschliche Sein nicht nur als durch Sprache konstituiertes Subjekt interpretiert werden kann, sondern außerhalb davon noch etwas nicht fassbares, nicht zugängliches existiert: „Im Realen sind »omipotenten Erleben« und »Lustprinzip« in ihrer »reinsten Form verkörpert«“²³⁶ Lacan verortet auch die gelebte Körperlichkeit in dem nicht zu fassenden Feld des Realen: „Die kontinuierlichen Versuche, das Reale in seiner Totalität mittels unserer Sprachsysteme [...] adäquat zu symbolisieren, scheitern ständig. Das Reale kann weder imaginiert noch in die symbolische Ordnung integriert werden.“²³⁷

3.2.6.1 Das Spiegelstadium

*„It seems to me that the essential value of Lacan's work resides in the definition he gives of desire.“*²³⁸

Lacan stellte die Theorie des Spiegelstadiums erstmals 1936 auf einer internationalen Tagung von Psychoanalytikern in Marienbad vor, als Artikel wurde sie erst 1966 in den *Écrits* veröffentlicht. Die deutsche Übersetzung erfolgte 1975 in den *Schriften I* unter dem Titel *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*. Nach Lacan markiert das Spiegelstadium jenen Zeitpunkt in der psychosexuellen Entwicklung von Kleinkindern, an welchem diese erstmals ihr eigenes Spiegelbild wahrnehmen. Ab einem Alter von ca. 6 Monaten entdeckt das Kleinkind im Spiegel bzw. im Blick der primären Bezugsperson (m/other bzw. das kleine andere) ein imaginäres Bild der Gestalt seines eigenen Körpers, was letztendlich zur Entwicklung eines Ich-Bewusstseins führt. Obwohl es bis zu diesem Moment noch über keine ausgereiften motorischen Fähigkeiten verfügt, seine Existenz von der Pflege einer Bezugsperson abhängig ist und der eigene Körper als zerstückelt wahrgenommen wird, nimmt das Kleinkind im Spiegel plötzlich ein „anziehendes und befriedigendes Bild von sich selbst als kohärente, mit Grenzen ausgestattete Gestalt“²³⁹ wahr, was zu einer jubelnden Identifizierung mit ebendiesem Spiegelbild führt, angesichts der Erfahrung der eigenen

236 Kossek 2012: 58

237 Kossek 2012: 57

238 Fanon 1951/2018: 264

239 Kossek 2012: 56

körperlichen Unvollständigkeit aber auch von Frustration und Aggression begleitet werden kann, weshalb das Spiegelstadium auch oft als Drama beschreiben wird. Der entscheidende Aspekt dieses Prozesses der Selbstwahrnehmung ist, dass das Kind sein Spiegelbild, bevor es als der eigene Körper identifiziert wird, zunächst als das Bild eines anderen wahrnimmt. Im Spiegel erblickt es sich selbst als jemand anderes und macht dadurch zeitgleich die Erfahrung wie es selbst von anderen gesehen wird. Das Beispiel des Spiegels bot sich Lacan zur visuellen Veranschaulichung der Herstellung eines „Bildes von sich selbst“ sicherlich an, der entscheidende Aspekt der Theorie ist aber, dass die Konstituierung des Selbst nur über ein drittes Element (so z.B. auch über das Selbst umgebende Menschen oder Diskurse) funktioniert. Ein Bild außerhalb des Selbst, in welchem sich dieses betrachten/widerspiegeln kann um sich dann mit dieser Vorstellung von sich selbst zu identifizieren: „Die primäre Identitätsbildung erfolgt also im vorsprachlichen Bereich des Imaginären und ist durch fundamentale Entfremdung gekennzeichnet.“²⁴⁰ Lacan beschreibt diese Entfremdung als eine grundlegende Spaltung des Subjekts in zwei miteinander rivalisierenden und Aggressionen erzeugende Formen des Ichs, das aktive Ich (je) und das imaginäre Ich (moi), wobei in einer sehr vereinfachenden Darstellung ersteres als *beobachtendes Ich*, und letzteres als *beobachtetes Ich* interpretiert werden kann.

Lacan versteht das Spiegelstadium also nicht nur als ein bestimmtes Moment frühkindlicher Entwicklung, sondern als eine grundlegende, fundamentale Erfahrung von Entfremdung, mit welcher er den Beginn der Beziehung des Subjekts zu seinem eigenen Selbst zu beschreiben versucht: „Man kann das Spiegelstadium *als eine Identifikation* verstehen im vollem Sinne, den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt: als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung“²⁴¹, wobei zu beachten ist, dass diese Verwandlung eine imaginäre ist. An die Stelle der erlebten Realität von Uneinheitlichkeit und Chaos tritt für das Kind das eigene Spiegelbild, als idealisierte Ganzheit bzw. als Ich-Ideal (Ideal-Ego), welches verstanden werden kann als „die Quelle der imaginären Projektion und primäre Identifizierung, ein Ich, das nie realisiert werden kann.“²⁴² Lacan selbst fasst die Erfahrung der grundlegenden Entfremdung, ausgelöst durch die narzisstische Identifizierung mit der illusorischen Ganzheit des Spiegelbildes bzw. des kleinen anderen (m/other), unter der Formel „Je est un autre“ („Ich ist ein anderer“) zusammen, ein Zitat welches er einem Brief des französischen Dichters Arthur Rimbaud an dessen Freund Paul Demeny entnahm.

Lacans Spiegeltheorem kann als Weiterführung der freudschen Theorie vom Verlust des frühkindlichen primären Narzissmus gelesen werden, welcher durch die Überwindung der Einheit

240 Wolter 2001: 36

241 Lacan 1973: 64

242 Kossek 2012: 57

von Subjekt (Selbst) und Objekt (Bezugsperson) gekennzeichnet ist. Mit der eigenen Unvollkommenheit aber gleichzeitigen Imagination des vollständigen Selbst konfrontiert, richtet sich das Begehren des Kleinkindes im Spiegelstadium auf das, was es selbst nicht besitzt aber im anderen (m/other) sieht bzw. verloren hat, namentlich den Zustand der frühkindlichen Symbiose, in welchem noch nicht zwischen Ich und Nicht-Ich unterschieden werden konnte. Da - wie oben bereits angedeutet - das eigene Begehren stets über das Begehren des Anderen strukturiert wird, bleibt „die Einheit des »Ich« illusorisch und das Subjekt von Anfang an ein unabänderlich Dezentriertes.“²⁴³ Die Erfahrung von fundamentaler Entfremdung stellt für Lacan also das bestimmende Moment des Spiegelstadiums dar. Es enthüllt die „Beziehung des Subjektes zum »Urbild« seines Ichs.“²⁴⁴ Interessant ist, dass auch Lacan, um das Verhältnis seiner zwei miteinander rivalisierenden Bewusstseinsformen (*je* und *moi*) zu beschreiben, auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht zurückgreift und sich somit in die Hegel-Rezeption in ihrer französischen Lesart, wie sie uns schon bei Sartre, Beauvoir und auch Fanon begegnet ist, einreihet, wie auch Hall anmerkt: „Fanon follows Lacan in substituting the psychoanalytical concept of 'identification' for the Hegelian concept of 'recognition'.“²⁴⁵

In einer Vorlesung mit dem Titel *The meeting between society and psychiatry*, welche er im Rahmen eines Seminars (1959-1960) am *Institut des Hautes Etudes* in Tunis hielt, diskutiert Fanon die Bedeutung des sozialen Umfelds für die Subjektformierung. Er übernimmt hier die Lacansche Konzeption des Spiegelstadiums und fasst die Bedeutung der damit einhergehenden fundamentalen Erfahrung von Entfremdung, welche die Existenzbedingungen für jegliche Identifikationsprozesse darstellt, treffend zusammen: „The fact that I am me is haunted by the existence of the other.“²⁴⁶

Fanon nutzt das Spiegelstadium jedoch für wesentlich mehr als für die Beschreibung einer, wenn auch fundamentalen Periode frühkindlicher Entwicklung. In Kapitel V *The Negro and Psychopathology* aus BSWM schreibt er über die Begegnung von Kolonialiserten und Kolonisatoren:

„At the extreme, I should say that the Negro, because of his body, impedes the closing of the postural schema of the white man – at the point, naturally, at which the black man makes his entry into the phenomenal world of the white man. [...] What is important to us here is to show that with the Negro the cycle of the biological begins.“²⁴⁷

243 Wolter 2001: 36

244 Tißberger 2013: 131

245 Hall 1996: 26

246 Fanon 1959-60/2018 : 521

247 Fanon 1952/2008: 124

Unter Rückgriff auf den Begriff des Körperschemas, dessen Verwendung durch Fanon bereits hinsichtlich der Bedeutung von erlebter Körperlichkeit und der ontologischen Gewalt des *weißen* Blickes diskutiert wurde, betont Fanon an dieser Stelle, dass in der kolonialen Begegnung nicht nur das Körperschema der Kolonialiserten eine Erschütterung erfährt, sondern auch das der Kolonialisierenden. Die Folgen dieser Erschütterung fallen jedoch sehr unterschiedlich aus. Dieser Prozess, und das ist entscheidend, findet innerhalb eines kolonial-rassistischen Bezugsrahmens („the cycle of the biological“) statt und wird über den Weg der sozialen und ökonomischen Unterdrückung strukturiert. Fanon nutzt das Lacansche Spiegelstadium in seiner berühmten mehrseitigen Fußnote, welche er dem oberen Zitat anhängt, um zunächst danach zu fragen, inwieweit die von Lacan beschriebenen aggressiven Emotionen welche im Verlauf des Spiegelstadiums durch den Verlust des primären Narzissmus durchlebt werden, auch im kolonialen Setting herausgebildet werden:

„It would indeed be interesting, on the basis of Lacan's theory of the mirror period, to investigate the extent to which the imago of his fellow built up in the young white at the usual age would undergo an imaginary aggression with the appearance of the Negro. When one has grasped the mechanism described by Lacan, one can have no further doubt that the real Other for the white man is and will continue to be the black man. And conversely. Only for the white man The Other is perceived on the level of the body image, absolutely as the not-self—that is, the unidentifiable, the unassimilable. For the black man, as we have shown, historical and economic realities come into the picture. [...] (Antillean) People will say of someone, for instance, that he is 'very black' [...] One family in particular has an excellent reputation: 'They're very black, but they're all quite nice' [...] The father was given to walking up and down his balcony every evening at sunset; after a certain time of night, it was always said, he became invisible.“²⁴⁸

Obwohl Fanon den Appendix „And conversely“ hinzufügt, wird deutlich, dass der über den *weißen* Blick vermittelte Faktor der Hautfarbe, die (Selbst-)Wahrnehmung und damit einhergehende Konstituierung des Schwarzen Subjekts bzw. den Aufbau des Schwarzen Körperschemas über das Körperbild des eigenen Selbst hinaus korrumpiert, woran sich wiederum Fanons These der, durch die Verinnerlichung ökonomischer Unterdrückung („historical and economic realities“) ausgelösten Einschreibung bzw. Epidermisierung von Inferiorität anschließen lässt.

Auf der Ebene des Körperbildes verhindert der Schwarze Körper als das absolut Andere die

²⁴⁸ Fanon 1952/2016: 209; In der deutschen Übersetzung von SHWM (2008) wird „the Other“ mit „der andere“ (also mit einem kleinen a) übersetzt, was sicher nicht in Fanons Sinne wäre, weswegen ich mich hier für die englische Version des Zitats entschieden habe.

Herausbildung des *weißen* Ideal-Ichs bzw. die Schließung des *weißen* Körperschemas, weshalb die Schwarze Haut als Signifikant einer imaginierten Bedrohung konstruiert wird. Ein Mechanismus, den die amerikanische Psychoanalytikerin Michelle Stephens treffend zusammenfasst: „When the encounter with another subject threatens to thrust the subject back into a fragmented, partial sense of the self as body and object, such another becomes a threat.“²⁴⁹ Fanon selbst bringt diese imaginierte Bedrohung, die sich auch anhand seiner Begegnung mit dem *weißen* Kind und dessen Aufschrei („Mama, see the Negro! *I'm frightened!*“²⁵⁰) verdeutlichen lässt, an anderer Stelle mit dem aus heutiger Zeit umstrittenen Begriff der *Negrophobie* in Verbindung, denn für den *Weiß*en, „the Negro is a phobogenic object, a stimulus to anxiety.“²⁵¹

Während die Wahrnehmung des Anderen beim *Weiß*en also lediglich auf der Ebene des Körperbildes verarbeitet wird, und das eigene Weiß-Sein und die damit verbundenen Privilegien gewissermaßen unsichtbar bleiben, verdeutlicht Fanon am Beispiel der Antillen, dass es in entgegengesetzter Richtung zu einem Prozess der Verkennung kommt, da „auf den Antillen die Wahrnehmung immer auf der Ebene des Imaginären liegt. Man nimmt seinen Mitmenschen in Termini des Weiß

en wahr. [...] jeder Antillaner ist dazu berufen, von seinem Artgenossen unter Bezugnahme auf das Wesen des Weiß

en wahrgenommen zu werden.“²⁵² Entsprechend antworteten Schwarze Patienten Fanons, welche er nach der Hautfarbe fragte, die sie in traumhaften Spiegelbild-Halluzination hatten: „Ich hatte keine Farbe“²⁵³. An dieser Stelle kommen die von Fanon angesprochenen historischen und ökonomischen Realitäten in Spiel. Denn obwohl auch bei Lacan die Subjektkonstituierung über das vorsprachliche Feld der visuellen Wahrnehmung bestimmt wird, finden gesellschaftliche und materielle Herrschaftsverhältnisse in seinem Modell keine Berücksichtigung. Indem Fanon die Mechanismen des Spiegelstadiums auf die koloniale Situation überträgt, zeigt er abermals auf, dass sich eurozentrische Denkmodelle nicht ohne Abstriche auf außereuropäische Regionen anwenden lassen und impliziert auf diese Weise eine fundamentale Kritik an der klassisch-europäischen Psychoanalyse, indem er uns daran erinnert, „how racially neutral, how strikingly *un-raced*, Lacan's discourse is, and how rarely this unmarked whiteness of his language has received comment“²⁵⁴, wie auch Stuart Hall feststellt. Fanon folgt Lacan also insofern, als dass auch er die grundsätzliche Frage stellt, auf welche Weise Differenz konstituiert wird und wie sich diese in der Symbolischen Ordnung widerspiegelt. Indem er die historischen und ökonomischen Dimensionen kolonialer Unterdrückung als den gegenseitigen Blick

249 Stephens 2018: 313

250 Fanon 1952/2016: 84; Eigene Hervorhebung

251 Fanon 1952/2008: 117

252 Fanon 1952/2008: 211

253 Fanon 1952/2008: 210

254 Hall 1996: 26

strukturierende Faktoren miteinbezieht, zeigt er allerdings auch, dass es nicht diese Faktoren sind, welche durch Subjektivität geformt werden, vielmehr sind es die historischen und ökonomischen Realitäten, die die Art in welcher Subjektivität konstituiert wird, bestimmen. In Bezug auf poststrukturalistische Fanon-Interpretationen wie sie in erster Linie von Homi Bhabha mit seinem zur Neuauflage von BSWM verfassten Vorwort *Remembering Fanon* (1986) angestoßen und popularisiert wurden, ist diesbezüglich zweierlei anzumerken.

Erstens, dass der Blick des Anderen bei Fanon sich vor allem auf Sartres Konzeptualisierung von Intersubjektivität bezieht und er die Beziehung zwischen Selbst und Anderem folglich als konflikthaft-relationales Verhältnis von Subjektivierung und (Selbst-)Objektivierung versteht, wie Hall treffend zusammenfasst: „Not only is Fanon's Negro caught, transfixed, emptied and exploded in the fetishistic and stereotypical dialectics of the 'look' from the place of the Other; but he/she becomes - has no other self than - this self-as-Othered.“²⁵⁵ Bhabha blendet diesen hegelianisch-sartreanischen Bezugsrahmen Fanons, der kolonial-rassistische Alterisierungsprozesse in einer binären Sprache als dialektische Begegnung zwischen einem kolonialisierenden Selbst und einem kolonialisiertem Anderen erfasst, jedoch aus. Er sucht stattdessen nach den „non-dialectical moment(s) of Manicheanism“²⁵⁶ in Fanons Werk, nach Ambivalenzen, Hybriditäten und Zwischenräume, die dann wiederum einen diskursiven Artikulationsraum öffnen, in welchem kulturelle Codes und Bedeutungen immer wieder neu verhandelt werden und ambivalente Identifikationsprozesse als Ausgangspunkt für subversive Strategien dienen können:

„from such ambivalent identification – black skin, white masks – it is possible, I believe, to redeem the pathos of cultural confusion into a strategy of political subversion ... In occupying two places at once – or three in Fanon's case – the depersonalized, dislocated colonial subject can become an incalculable object, quite literally, difficult to place.“²⁵⁷

Dementsprechend deutet er den Blick des Anderen bei Fanon dahingehend um, als dass er koloniale Subjektformierung nicht als einen Prozess verstehen will, welcher über den Blick bzw. das Begehren des Anderen auf binärer Weise strukturiert wird, vielmehr wird der Blick in Bhabhas Interpretation erst über den Umweg eines „dritten Raumes“ erfahrbar: „Dieser kann als Bedeutungsspielraum verstanden werden, der es zulässt, dass Bedeutung [...] zwischen verschiedenen kulturellen Subjektpositionen innerhalb einer Kultur oder verschiedener Kulturen »ausgehandelt« werden kann.“²⁵⁸ Bezüglich der Theoretisierung des Blickes, des Spiegelstadiums

255 Hall 1996: 17

256 Bhabha 2008: xxxiii

257 Bhabha 2008: xxxiiif.

258 Sieber 2012: 100f.

und des Lacanschen Einflusses auf Fanon im Allgemeinen, weist Françoise Verges darauf hin, dass Fanon sich in seinen Arbeiten in erster Linie auf das ihm zugängliche Frühwerk Lacans bezog, maßgeblich dessen Doktorarbeit und die frühe Version des Spiegelstadiums aus dem Kapitel *Family Complexes in the Formation of the Individual* (1938), veröffentlicht in der *Encyclopédie française*. Zu dieser Zeit vertrat Lacan eine eher binäre Vorstellung von Alterität, die noch näher an Sartre angelehnt war, bevor er den Blick des Anderen im Seminar zu den *Vier Grundbegriffen der Psychoanalyse* (1964) dann noch weiter differenzierte und begann zwischen *gaze* (le regard) und *look* (l'oeil) zu unterscheiden.²⁵⁹ Bhabha deutet den eindeutig im Existenzialismus Sartres begründeten Blick des Anderen bei Fanon jedoch im Lichte des späteren Lacan um: „Bhabha misconstrues the gaze in Fanon as a Lacanian look.“²⁶⁰ Auch Hall weist in diesen Zusammenhang darauf hin, dass der Blick des Anderen bei Sartre (und damit auch bei Fanon) eher von einem besitzergreifenden und aneignenden Moment (Fanon würde wahrscheinlich von einem fixierenden Moment sprechen) strukturiert wird, während das narzisstische Element bei Lacan in den Vordergrund rückt. Der Blick des Anderen bei Fanon „steals the self from its in-itself. It empties the subject, a metaphor which seems only a whisper away from Lacan's 'lack' but is in fact lightyears away, lodged as it is in a Sartrean universe of existential scarcity.“²⁶¹

Zweitens übergeht Bhabhas dekonstruktivistische Fanon-Interpretation den sozio-ökonomischen Überbau des Kolonialismus und verhandelt den Gegensatz zwischen Kolonisator und Kolonisierten „fast ausschließlich in psychoanalytischen und linguistischen Kategorien der Konstruktion von Subjektivität und Kultur.“²⁶² Und auch wenn Fanon, worauf oftmals hingewiesen wird, keine ausführliche Analyse ökonomischer Unterdrückung im Kolonialismus im Sinne des dialektischen Materialismus vornimmt und auch bei ihm Fragen der kolonialen Subjektkonstituierung im Vordergrund stehen, so bilden die historischen und ökonomischen Realitäten kolonialer Unterdrückung dennoch die Voraussetzung inferiorer Subjektkonstituierung im kolonialen System, da sie dieser vorangehen und sie strukturieren, worauf Fanon mehrfach hinweist. Nicht nur in der bereits besprochenen Verinnerlichung ökonomischer Unterdrückung, sondern auch an anderer Stelle, beispielsweise im bereits erwähnten Artikel *Racism and Culture* (TTAR): „Racism stares one in the face for it so happens that it belongs in a characteristic whole: that of the shameless exploitation of one group of men by another [...] This is why military and economic oppression

259 Vgl.: Verges 1997: 585. Da im Deutschen keine adäquate Übersetzung existiert, wird le regard (the gaze) üblicherweise als „Der Blick“ bzw. „das Blickregime“ und l'oeil (the look) etwas unbefriedigend als „das Auge“ übersetzt. Vereinfacht dargestellt kann „das Auge“ als die eigene imaginäre Beziehung zum Anderen und „der Blick“ als die Erfahrung des vom Anderen Gesehen-Werdens beschrieben werden.

260 Haddour 2019: 65f.

261 Vgl. Absatz und Zitat: Hall 1996: 29

262 Wolter 2001: 36

generally precedes, makes possible, and legitimizes racism.“²⁶³

Auch in seiner Auseinandersetzung mit Mannonis Werk *Psychologie de la Colonisation* (1950), den er vor allem für dessen These eines, bereits vor der Kolonialisierung bestehenden Abhängigkeitskomplex innerhalb der Bevölkerungen der Kolonien kritisiert, äußert sich Fanon ähnlich. Er wirft Mannoni mangelnde Berücksichtigung der sozioökonomischen Faktoren in seiner Analyse der psychologischen Beziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten vor. Über das Beispiel Südafrika schreibt Fanon dementsprechend: „We could point out to M. Mannoni that the displacement of the white proletariat’s aggression on to the black proletariat is fundamentally a result of the economic structure of South Africa“²⁶⁴.

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass Fanon das Lacansche Spiegelstadium durch das Miteinbeziehen der historischen und ökonomischer Gegebenheiten des Kolonialismus erweitert und dadurch aufzeigt, dass die Verinnerlichung ökonomischer Inferiorität sowie der Zerfall des Schwarzen Körperschemas und dessen Ersetzung durch ein „epidermisches Rassenschema“, allesamt zementiert durch kolonial-rassistische Herrschaftsverhältnisse, dazu führen, dass „the mirror stage loses its structural functioning to individuate, subject and help the Negro enter the symbolic order.“²⁶⁵ Während das Spiegelstadium bei Lacan dem Kind eine Illusion seines Selbst als vollständiges Ganzes erfahrbar macht und so den Eintritt in die symbolische Ordnung vorbereitet, macht das kolonisierte Subjekt bei Fanon eine gänzlich andere Erfahrung: „the gaze of the Other does not help the Negro acquire a unified representation of his/her body. In fact, the mirror loses its structuring function through which a relation of reciprocity between self and other emerges.“²⁶⁶

Die Verinnerlichung des kolonial-rassistischen *weißen* Blickes, welcher das Schwarze kolonialisierte Subjekt einerseits in seinem Schwarz-Sein fixiert und andererseits dazu führt, dass kolonialisierte Subjekte sich gegenseitig innerhalb eines ihnen aufgezwungenen *weißen* Referenzrahmens wahrnehmen, führt Fanon zu der bereits zitierten Erkenntnis, dass „since the racial drama is played out in the open, the black man has no time to make it unconscious.“²⁶⁷ Fanon illustriert am Beispiels des Spiegelstadiums, dass dessen Rolle als „Bildner der Ich-Funktion“ im kolonialen Setting also nur bedingt anwendbar ist, da die hegemoniale Macht des *weißen* Blickes die Konstituierung Schwarzer Subjektivität korrumpiert. Im Gegensatz zur Selbstwahrnehmung des *weißen* Kindes als ganzes Selbst, bewirkt die, über den *weißen* Blick vermittelte, permanente Konfrontation mit dem Eigenen Schwarz-Sein, einen pathologischen Zustand der Entfremdung, welcher wiederum Fanons Diagnose der kolonialen Situationsneurose entspricht, weswegen die

263 Fanon 1952-1960/1967 1952-1960/1967: 37f.

264 Fanon 1952/2008: 64

265 Haddour 2019: 90

266 Haddour 2019: 68

267 Fanon 1952/2008: 116

Literaturtheoretikerin Ranjana Khanna unter Bezugnahme auf den Familienvater bei Fanon, welcher nach dem Sonnenuntergang nicht mehr zu sehen ist festhält, dass „the mirror period [...] seems to occur at least every night as the sun goes down. And it happens for *historical* reasons“²⁶⁸. Während dekonstruktivistische Fanon-Interpretationen, allen voran natürlich diejenige Bhabhas, Alterität als diskursiven Prozess beschreiben, diesen vor allem innerhalb des Kulturellen verorten und den Einfluss ökonomischer Faktoren weitgehend ausblenden, besteht Fanon auf der Tatsache, dass koloniale Alteritätsprozesse über ökonomische Unterdrückung strukturiert werden. Alterität ist für Fanon daher

*„not a linguistic alterity but a historical and material pathology that leaves one lacking and always searching, inevitably in vain, for the signifiers we think will make onewhole by returning the gaze oppositionally to fulfill one through love or through antagonism that confirms that wholeness.“*²⁶⁹

Der Eintritt in die Symbolische Ordnung, welcher nach Lacan mit dem Erwerb der Sprache und der Konstituierung des Subjekts im Spiegelstadium einhergeht, bleibt dem kolonialiserten Subjekt verwehrt, da, wie im Folgenden dargestellt wird, die Symbolische Ordnung bereits vorstrukturiert ist, denn „after Fanon, we formulate the Symbolic as always-already saturated with the White man's idea of 'race'“²⁷⁰.

268 Khanna 2003: 175 Eigene Hervorhebung

269 Khanna 2003: 172

270 Reilley 2020: 200

3.2.6.2 Die Symbolische Ordnung

„The symbolic order, society's unwritten constitution, is the second nature of every speaking being: it is here, directing and controlling my acts; it is the sea I swim in, yet it remains ultimately impenetrable - I can never put it in front of me and grasp it. It is as if we, subjects of language, talk and interact like puppets, our speech and gestures dictated by some nameless all-pervasive agency“²⁷¹

Wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, übernimmt Fanon die Grundannahmen Lacans über die Bildung des Subjekts im Spiegelstadium, übersetzt sie jedoch in den kolonialen Kontext, erweitert sie um den Faktor der gelebten Erfahrung des Schwarzen Körpers und bettet sie in einen Analyserahmen ein, der das sozioökonomische Umfeld als bestimmenden Faktor einbezieht. In seiner Dissertation, in welcher sich Fanon, wie bereits besprochen, mit der Frage nach dem Verhältnis von Freiheit, Entfremdung und psychischen Störungen auseinandersetzt, schreibt er über Lacan:

„I would have like to have written at lenght here about the Lacanian theory of language, but this would risk taking us further away from the topic. Nevertheless, upon reflection, we ought to recognize that every delusional phenomenon is ultimately expressed, that is to say, spoken. Thus, the best way of analysing a delusion or an abnormal psychic process is still to squarely face the making explicit of that delusion“²⁷²

Dieses Zitat verweist auf einen weiteren Bezug Fanons zur Psychoanalyse Lacans: die zentrale Bedeutung, die er dem Sprechen bzw. der Sprache selbst beimisst.

Gemäß Lacan erfolgt nach der primären (Selbst-)Identifikation im vorsprachlichen Feld der visuellen Wahrnehmung des Spiegelstadiums der Eintritt in die symbolische Ordnung über die Aneignung von Sprache. Diese letzte Phase der Subjektivierung, der Übergang vom Imaginären zum Symbolischen oder auch „zweite Geburt“ des Subjekts, kann auch als eine „Beschreibung des Übergangs von Natur zu Kultur gelesen werden“²⁷³, wobei zu beachten ist, dass die fundamentale Entfremdung der narzisstischen (Selbst-)Identifikation auch beim Eintritt in die Symbolische Ordnung des Sprachlichen erhalten bleibt. Psychoanalytisch betrachtet bildet ebendieser Eintritt den „Knotenpunkt in der [...] Subjektgenese, aber auch das Moment, wo Psychisches in den Körper

271 Žižek 2006: 8

272 Fanon 1951/2018: 268

273 Hipfl 2009: 86

eingeschrieben wird und umgekehrt.“²⁷⁴ Da Sprache als zentrales Organisationssystem des Symbolischen bereits existiert, bevor sie sich durch das Subjekt angeeignet werden kann, bedeutet dies, dass auch die Symbolische Ordnung bereits vorstrukturiert ist: „Entering this stage, the subject is both produced in language and subjected to the laws of the symbolic that pre-exist it.“²⁷⁵

In Anlehnung an den Schweizer Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure führt Lacan die - bei Freud noch nicht existenten - Begriffe *Signifikant* und *Signifikat* in seine Psychoanalyse ein, um die Wirkungsweise von Sprache zu beschreiben. Sprache als System von Zeichen ist demnach durch die Bedeutung strukturiert, die den Zeichen gegeben wird. Sie besteht aus dem Signifikanten (dem Bezeichnenden, dem Lautbild) und dem Signifikat (dem Bezeichneten, der Vorstellung des Bezeichneten). Die Bedeutung, welche ein Zeichen erfährt, lässt sich nicht aus dem Zeichen an sich ableiten, sondern nur aus dem Verhältnis und der Verschiedenheit zu anderen Zeichen: „Der Sinn, das Signifikat, ergibt sich immer erst nachträglich, am Ende der signifikanten Kette.“²⁷⁶

In Bezugnahme auf die Rolle von Sprache innerhalb des Feldes der Subjektformierung und in ihr festgeschriebene Prozesse der Alterisierung schreibt Lacan in den *Écrits* (1966): „For in its symbolizing function speech is moving towards nothing less than a transformation of the subject to whom it is addressed by means of the link that it establishes with the one who emits it – in other words, by introducing the effect of a signifier.“²⁷⁷ In den Vier Grundbegriffen der Psychoanalyse beschreibt Lacan die Bedeutung, welche den in der Sprache verankerten Signifikanten zukommt als Funktion einer ersten Klassifizierung: „Signifikanten organisieren auf inaugurierende Weise die menschlichen Verhältnisse, geben ihnen Struktur, modellieren sie.“²⁷⁸

In der bereits zitierten Tunis-Vorlesung, in der er das Spiegelstadium als grundlegende Phase der Subjektbildung anerkennt, betont Fanon - und hier wird deutlich, wie er Lacans individualpsychologische Konzeption an die vom Kolonialismus geschaffenen gesellschaftlichen Realitäten rückbindet -, dass das soziale Umfeld und damit auch die dominante koloniale Sprache in diesem Prozess eine entscheidende Rolle spielen:

*„With language, this gets complicated: the word becomes the signal of a signal. If the milieu does not authorize me to reply, I will clearly atrophy, I will be halted, clamped down on, I will not be able to have a normal rythm; if the milieu grabs me tightly, a conflict occurs; there is no perspective open to the brain's fractional complexity. To be socialized is to respond to the social milieu, to accept that the social milieu influences me.“*²⁷⁹

274 Tißberger 2013: 116

275 Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2013: 250

276 Vgl. Zitat und Absatz: Hipfl 2009: 84

277 Lacan 2005: 62

278 Lacan 1978: 26

279 Fanon 1959-60/2018 : 521

Wenn man die obigen Zitate aus Dissertation und Vorlesung mit dem ersten Kapitel von SHWM in Verbindung bringt, wird klar, warum Fanon sein Werk über die psychischen Auswirkungen von Rassismus und Kolonialismus mit einem Kapitel über (Kolonial-) Sprache einleitet und wie sehr Fanons Einsichten über die Brüche in der kolonialen Subjektkonstituierung von der Lacanschen Psychoanalyse beeinflusst sind. Da die Symbolische Ordnung sich auch auf das Unbewusste bezieht und dieses nach Lacan wie eine Sprache strukturiert ist, liegt Fanons Interesse an dem Feld der Sprache auf der Hand. Und auf die gleiche Weise, in welcher er Jungs kollektives Unbewusstes schlichtweg als die Ansammlung von Einstellungen, Vorurteilen und Mythen einer spezifischen Gruppe subsumiert, in der Welt des Materiellen verankert und damit die Macht des kolonial-rassistischen Wissensarchivs entblößt, verfährt Fanon auch im Bezug auf hegemoniale Macht von Sprache. Denn während bei Lacan, wie die simbabwisch-südafrikanische feministische Autorin und Aktivistin Anne McClintock anmerkt, „the individual is subjected to structural laws that stem less from social and economic relations among communities than from formal relations among symbols“²⁸⁰, bringt Fanon auch hier wieder die, im vorherigen Kapitel bereits diskutierten, ökonomischen und historischen Realitäten in Spiel.

Fanon beginnt das erste Kapitel von BSWM, *The Negro and Language* mit der Feststellung: „I ascribe a basic importance to the phenomenon of language [...] which should provide us with one of the elements in the colored man's comprehension of the dimension of *the other*. For it is implicit that to speak is to exist absolutely for the other.“²⁸¹ Dies deckt sich mit Lacans Feststellung, wonach das Gesprochene stets nach außen gerichtet ist, auch wenn das Gesagte keine Reaktion beim Gegenüber hervorruft oder gar kein Gegenüber vorhanden ist. Lacan weist in diesem Zusammenhang darauf hin, „daß die Rede (allocution) des Subjekts einen Adressaten (allocuteur) einschließt, anders gesagt: daß der Sprechende (locuteur) sich in ihr als Intersubjektivität konstituiert“²⁸² und fügt in einer Fußnote hinzu, dass, „selbst wenn es nur von sich spricht. Es (Anm.: das Subjekt) wendet sich stets an jenen (großen) Anderen.“²⁸³ Das Konzept des großen Anderen, welches aus einer postkolonialen Perspektive auch mit dem imperialen Blick/Zentrum oder dem hegemonialen Herrschaftsdiskurs zusammen gedacht werden kann, wird in Fanons Adaption der Lacanschen Psychoanalyse damit zu einem „absolute pole of address, the ideological framework in which the colonized subject may come to understand the world.“²⁸⁴ Er identifiziert die Kolonialsprache als einen eindeutigen „Ausdruck eines Unterdrückungsverhältnisses“²⁸⁵, welches

280 McClintock 1995: 199

281 Fanon 1952/2008: 8

282 Lacan 1973: 97

283 Lacan 1973: 97

284 Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2013: 187

285 Kastner 2011: 288

tief in die kolonialisierte Psyche hinein reicht und beschreibt die Art und Weise, auf welche rassialisierte (und auch sexualisierte) Praktiken von Hierarchisierungen innerhalb kolonialisierter Gesellschaften die Symbolische Ordnung strukturieren und somit auf die Konstituierung inferiorer Subjektformen einwirken. Daraus resultieren ambivalente Gefühlsverwirrungen und neurotische Verhaltensweisen, die wiederum mit der Deutungshoheit welche das Beherrschen von Sprache verleiht in Zusammenhang stehen: „A man who has a language consequently possesses the world expressed and implied by that language [...] Mastery of language affords remarkable power.“²⁸⁶

In der Folge befasst sich Fanon mit der Macht welche von der herrschenden Kolonialsprache ausgeht und welche psychischen Effekte sie auf die Kolonisierten, sowohl innerhalb der Kolonien als auch im Austausch mit der Metropole bzw. dem „Mutterland“ Frankreich entfalten. Er beschreibt Prozesse von Entfremdung und Selbstverleugnung, denen die Kolonisierten ausgesetzt sind, denn innerhalb des kolonialen Systems werden soziale Hierarchien durch Sprechweisen reproduziert und gefestigt. Sprechweisen die sich auch die Kolonisierten selbst aneignen um in einem rassistisch hierarchisierten Kolonialsystem besseres Ansehen zu erfahren. Als Beispiel nennt Fanon die *Tirailleurs sénégalais* (dt.: Senegalschützen), Einheiten der französischen Armee, die aus West- und Äquatorialafrika rekrutiert wurden und welche Kreolisch lernten um in der französischen Armee für Antillaner gehalten zu werden, da diese hierarchisch höher gestellt waren als Soldaten aus den afrikanischen Kolonien. Oder auch den aus der Metropole zurückkehrenden Antillaner, der sich das „Hoch-Französisch“ angeeignet hatte um in der Metropole Anerkennung zu erfahren, dafür aber in der Heimat ambivalent empfangen wird und diese ebenfalls anders wahr nimmt. Fanon erfasst die Totalität, in welcher die symbolische Ordnung bzw. das „Gesetz der Sprache“ auf die kolonialisierte Psyche einwirkt und in welcher Weise sie kulturelle und soziale Verhältnisse und Beziehungen strukturiert: „Every colonized people—in other words, every people in whose soul an inferiority complex has been created by the death and burial of its local cultural originality—finds itself face to face with the language of the civilizing nation; that is, with the culture of the mother country.“²⁸⁷ Am Beispiel der Kreol- und Pidgin-Sprachen²⁸⁸ zeigt er auf, wie sich koloniale Machtverhältnisse im Feld der Sprache widerspiegeln und dieses strukturieren. Die Einwohner

286 Fanon 1952/2008: 9

287 Fanon 1952/2008: 9

288 Als Pidgin-Sprachen werden Behelfssprachen bezeichnet, die sich v.a. in der Kolonialzeit herausgebildet haben. Ihre Basis bildet zumeist eine dominante europäische Kolonialsprache, welche mit Elementen der einheimischen Sprache(n) bzw. Sprachen entführter Sklaven verbunden wurden. Sie zeichnen sich u.a. durch eine vereinfachte Grammatik aus und dienten zumeist Zwecken rudimentärer Kommunikation, wie etwa dem Verständnis von Befehlen auf Sklavenplantagen oder Arbeitslagern (die in den NS-Konzentrationslagern unter Gefangenen entwickelte „Lagerszprache“ wird ebenfalls den Pidgin-Sprachen zugerechnet). Pidgin-Sprachen (Fanon spricht von *petit-nègre*) werden nicht als Erst- bzw. Muttersprache erlernt, sie können sich in nachfolgenden Generationen jedoch zu eigenständigen Kreolsprachen (wie z.B. das jamaikanische Patois oder das martinikanische Kreol) weiterentwickeln.

Martiniques offenbaren nach Fanon eine stark ambivalente Beziehung in Bezug auf das Verhältnis von Französisch und Kreolisch. Der Grad in welchem eine Sprache beherrscht wird, wird mit dem sozialen Status in Verbindung gebracht: „The middle class in the Antilles never speak Creole except to their servants. In school the children of Martinique are taught to scorn the dialect. One avoids *Creolisms*. Some families completely forbid the use of Creole, and mothers ridicule their children for speaking it.“²⁸⁹ Haddour weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass auch Fanons eigene Erziehung von dieser Ambivalenten Identifizierung mit dem „Mutterland“ Frankreich geprägt war: „Fanon's education in Martinique was [...] an induction into linguistic and cultural schizophrenia.“²⁹⁰ Ebendieses widersprüchliche Verhältnis Fanons zu seinem Geburtsland, welches sich sein Leben lang nicht mehr auflösen sollte, spiegelt sich interessanterweise auch heute noch in intellektuellen Debatten um kulturelle Identität auf Martinique. Dementsprechend beschreibt der kreolische Schriftsteller Raphaël Confiant die gegenwärtige Situation: „The problem for the Caribbean writer is that we have to cope with a strange reality. [...] we have the native population, the Carib; we have enslaved black peoples; and we have indentured laborers from India and China. But in everyday life, everything is French. It is schizophrenic.“²⁹¹ Zusammen mit anderen karibischen Schriftsteller*innen begründete Confiant die politisch-literarische Bewegung der *Créolité*, welche sich auf Édouard Glissants *Antillanité* bezog und sich als Gegenentwurf und Weiterentwicklung der *Négritude* versteht, deren essentialistisch-homogenisierende Bezugnahme auf ein vermeintliches afrikanisches Erbe und die kulturelle Überhöhung der französischen Sprache sie, wie bereits Fanon, ablehnen. Vertreter*innen der *Créolité* veröffentlichen ihre Werke sowohl auf Kreolisch als auch auf Französisch und versuchen die Dominanz des Französischen als Kultur- und Literatursprache auf diese Weise zu brechen. Hinzuweisen ist auch auf Aktivistinnen wie Dany Bébel-Gisler, die in progressiven Modellschulen versuchen Kreolisch als Hauptsprache und Französisch als Hauptfach zu etablieren. In einem im *El Moudjahid*, der Untergrundzeitung der FLN erschienenen Artikel, äußert sich Fanon zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal zum Thema der kreolischen Sprache und der Situation auf den Antillen. Nach Jahrhunderten der politischen und kulturellen Assimilation („tending to strip them systematically of their personality“²⁹²) scheint er an dieser Stelle einen Willen innerhalb der karibischen Gesellschaften auszumachen, der die Sehnsucht nach politischer und ökonomischer Befreiung artikuliert und definiert die Kreol-Sprachen als zentrales Mittel dieser Artikulation, denn, „‘Creole’ (a mixture of French, English, Spanish and African dialects) is a link and a better means of expressing the Caribbean consciousness.“²⁹³

289 Fanon 1952/2008: 10

290 Haddour 2019: 98

291 Confiant/Thomas 2020: 1

292 Fanon 1958/2018: 585

293 Fanon 1958/2018: 586

Und auch in *Aspekte der algerischen Revolution* betont er, dass Sprache selbst, infolge ihrer Aneignung durch die Kolonisierten zu einem Werkzeug des Widerstands werden kann.²⁹⁴ Fanon greift hier voraus, was unter anderem Stuart Hall später weiterentwickelte. Soziale Praktiken haben demnach eine Bedeutungsdimension, „die nicht natürlich gegeben, sondern durch Sprache und Repräsentation erst geschaffen wird. Es sind [...] kulturelle Repräsentationsregime, die gestaltend einwirken und Sinnrahmen kreieren.“²⁹⁵

Ein weiterer Aspekt den Fanon anspricht ist der in der gegenwärtigen Sprachkontaktforschung als *Xenolekt* (auch: *Foreigner Talk*) bezeichnete Vorgang. Darunter versteht man die „spontane oder gewohnheitsmäßige 'Vereinfachung' der eigenen Sprache in Anpassung an (vermeintliche) Erfordernisse der Kontaktsituation mit Anderssprachigen.“²⁹⁶ Fanon kritisiert dieses Phänomen an mehreren Stellen vehement und macht dabei zwei entscheidende Beobachtungen. Zum einen entlarvt er das rassistische und entwürdigende Moment dieser „vereinfachten“ Ansprache des rassialisierten Anderen, auch wenn sie von der vermeintlich gut gemeinten Motivation der besseren Verständlichkeit geleitet ist:

„Zu einem N**** »petit-nègre« sprechen heißt, ihn verletzen, denn er ist derjenige-der- petit-nègre-spricht. Aber, so wird man uns sagen, es besteht gar nicht die Absicht, nicht der Wille, zu verletzen. Mag sein, doch gerade dieser fehlende Wille, diese Ungeniertheit, diese Lässigkeit, diese Leichtfertigkeit, mit der man ihn festnagelt, ihn gefangen nimmt, ihn primitivisiert, ist verletzend.“²⁹⁷

Zum anderen verdeutlicht Fanon am Beispiel der stereotypisierenden Darstellung Schwarzer Menschen in amerikanischen Filmen und der Art und Weise auf welcher diese im Französischen synchronisiert werden, wie rassistische Marker reproduziert werden: „Ja, man verlangt vom Schwarzen, dass er ein guter N**** ist; Ihn »petit-nègre« sprechen zu lassen heißt, ihn an sein Bild zu fesseln, ihn mit Leim bestreichen, gefangen nehmen, ewiges Opfer einer Essenz, eines *Erscheinens*, an dem er nicht die Schuld trägt.“²⁹⁸

Wie lassen sich die Macht der Sprache, die Symbolischer Ordnung und das kollektive Unbewusste nun in einen Zusammenhang bringen, der Fanons Beschreibung des Bruches in der kolonialen Subjektkonstituierung gerecht wird? Dies soll im Folgenden über Lacans Begriff des *Herrensignifikanten* (engl.: *master-signifier*) versucht werden.

294 Vgl. zu diesem Absatz: Kastner 2011: 288f.

295 Winter 2012: 132

296 Riehl 2014: 128

297 Fanon 1952/2016: 29

298 Fanon 1952/2016: 31

Hierzu ist es zuallererst vonnöten darauf hinzuweisen, dass, entgegen der Kritik die u.a. durch Judith Butler, Michel Foucault oder auch Felix Guattari formuliert wurde und welche Lacan wahlweise vorwerfen, kapitalistische, androzentristische oder auch patriarchale Gesellschaftsideale zu reproduzieren, die Symbolische Ordnung bei Lacan nichts davon enthält, „was auf eine konkrete inhaltliche bzw. ideologische Aufladung hinweisen würde.“²⁹⁹ Ihren ideologischen Gehalt erfährt die Symbolische Ordnung immer erst über die Vermittlung eines Herrenschriftstoffs, über welchen, in Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen, ein Bedeutung gebendes Wertesystem installiert wird. Ein klassisches Beispiel eines Herrenschriftstoffs stellt das Konzept Gott oder auch die patriarchale Autorität nationalstaatlicher Organisation dar. Nach Lacan steht der Herrenschriftstoff stets am Ende bzw. an den Steppunkten einer schriftstoffs Kette und ist dafür verantwortlich, diese Kette zu strukturieren und ihr einen übergeordneten Sinn zu verleihen.

Bei jeglicher Deutung der Symbolischen Ordnung handelt es sich also folglich lediglich um eine „imaginäre Ausdeutung der symbolischen Ordnungsstruktur“³⁰⁰, wohingegen die symbolische Ordnung selbst als leerer Raum verstanden werden kann. Dies hat zur Folge, dass „jede konkrete soziale, politische oder ideologische Aufladung der symbolischen Struktur als imaginäres Moment begriffen werden (muss) und [...] aus eben diesem Grund heraus auch wieder verändert werden (kann)“³⁰¹, was sich wiederum mit der bereits dargestellten Aussage Fanons deckt, wonach die (Selbst-)Wahrnehmung auf den Antillen immer auf der Ebene des Imaginären und unter den „Termini des Weißen“ erfolgt. Die indische postkoloniale Theoretikerin Kalpana Seshadri-Crooks unternimmt in ihrem Buch *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race* den Versuch, Weiß-Sein (Whiteness) als Herrenschriftstoffs, als privilegierten bzw. übergeordneten/unhinterfragten Haupt-Schriftstoffs der Symbolischen Ordnung zu beschreiben. Dieser strukturiert eine Kette von Schriftstoffs, an deren Ende durch Prozesse der In- und Exklusion ein rassistisches System von Differenz etabliert wird. Seshadri-Crooks argumentiert, und der Bedeutung für die vorliegende Arbeit wegen, soll an dieser Stelle in ganzer Länge zitiert werden, dass

„the structure of racial differences is founded on a master signifier – Whiteness - that produces a logic of differential relations. Each term in the structure establishes its reference by referring back to the original signifier. The system of race as differences among black, brown, red, yellow, and white makes sense only in its unconscious reference to Whiteness, which subtends the binary opposition between “people of color” and “white.” This inherently asymmetrical and hierarchical opposition remains unacknowledged due to the effect of difference engendered by

299 Laquière-Waniek 2013: 178

300 Laquière-Waniek 2013: 178

301 Laquière-Waniek 2013: 178

*this master signifier, which itself remains outside the play of signification even as it enables the system.*³⁰²

Whiteness fungiert hier als der eine Signifikant, auf den sich andere Signifikanten der kolonial-rassistischen Ordnung beziehen (müssen) um Bedeutung zu erlangen. Whiteness als Herrensignifikant selbst, bleibt dabei jedoch „jenseits von Geschichtlichkeit und Signifizierungspraxen platziert [...], um seine historische Rolle und Position als kulturelle Erfindung verschleiern zu können.“³⁰³ Seshadri-Crooks argumentiert weiter, dass Whiteness innerhalb des Systems rassistischer Differenz als verschleierter Phallus wirkt. Dieser fungiert bei Lacan bekanntermaßen als Leerstelle, als konstitutiver Mangel, der das Subjekt sexueller Differenz durch ebendiesen Mangel konstituiert. Das Symbolische tritt dann mit dem Subjekt durch das Unbewusste in Verbindung, und zwar über die Leerstelle, welche durch den Phallus signifiziert wird. In Seshadri-Crooks Analyse nimmt Whiteness eine, dem Phallus vergleichbare Funktion ein: „Whiteness schleicht sich als [...] arglistiger Signifikant in die Leerstelle (den Mangel) ein, von wo aus Begehren produziert wird.“³⁰⁴

Die unbewusste Bezugnahme auf den Herrensignifikanten Whiteness ist hierbei zentral. Indem sich das Subjekt der Ordnung der Sprache unterwirft erfolgt auch der Eintritt in die Symbolische Ordnung. Gleichzeitig unterwirft es sich jedoch auch einem gegebenen System von Signifikanten, welche wiederum über Sprache vermittelt werden. Entscheidend hierbei ist, dass, da das System der Sprache der Existenz der Subjekts vorausgeht, „the subject in his or her subjectivity can come into existence only by borrowing the signifiers of its desire from the other.“³⁰⁵ Daraus folgt dann Lacans berühmte Feststellung, nach der das Begehren des Subjekts immer das Begehren des Anderen ist. In der „weißen Welt“, wie Fanon die kolonial-rassistische Ordnung mehrfach bezeichnet, stellt der Signifikant „Weiß-Sein“ und alles was damit verknüpft ist, das unbewusste Ziel jeglichen Begehrens dar. Dies wird besonders deutlich an Fanons umstrittener Diskussion von Mayotte Capécias Roman *Je suis martiniquaise* (1948), deren Protagonistin er vorwirft, eine symbolische „Weiß-Werdung“ anzustreben und damit ihr „Schwarz-Sein“ zu verleugnen: „what Mayotte wants is a kind of lactification. [...] save the race, but not in the sense that one might think: not 'preserve the uniqueness of that part of the world in which they grew up', but to make sure that it will be white.“³⁰⁶

Aus einer Perspektive, welche Lacans psychoanalytisches Vokabular auf die koloniale

302 Seshadi-Crooks 2000: 20

303 Kossek 2012: 64

304 Tißberger 2013: 66

305 Seshadi-Crooks 2000: 24

306 Fanon 1952/2008: 33; Für eine

Situationsneurose Fanons anwendet, lassen sich somit einerseits Whiteness, als Rassismus strukturierender Herrensifikant, und der *weiße*/koloniale Blick andererseits als hegemoniales Blickregime bzw. als visuelle Repräsentationsordnung lesen, welche die Konstituierung inferiorer Subjektformen begünstigt (oder, wie Fanon es ausdrücken würde, die Entstehung von Minderwertigkeits- und Überlegenheitskomplexen). Unter Rückgriff auf Fanons Insistieren auf der Bedeutung der historischen und ökonomischen Bedingtheit kolonialer Machtasymmetrien, lassen sich die Lacanschen Erkenntnisse zur Subjektgenese auf die koloniale Situation übertragen und nutzbar machen. Gerade Fanons Hervorheben der Bedeutung von verkörperlichter Erfahrung bzw. die Tatsache, dass er die gelebte Erfahrung des Schwarzen Körpers in den Mittelpunkt seiner Analyse stellt, erweitert den Lacanschen Bezugsrahmen, welcher Alterisierung in erster Linie als einen linguistischen, d.h. über Sprache vermittelten Prozess versteht und den Faktor der Hautfarbe nicht berücksichtigt. Durch die Verbindung von Lacans Psychoanalyse und Fanons soziodiagnostischem Ansatz lässt sich also zweierlei herausarbeiten.

Auf der einen Seite Lacans Ansatz, Alterität fast ausschließlich als die Interpretation von Zeichen und Symbolen zu denken und somit den Fehler zu begehen, vor welchem Fanon bereits in TTAR gewarnt hatte, nämlich dem „habit of considering racism as a mental quirk, as a psychological flaw“³⁰⁷. In diesem Zusammenhang kann nicht oft genug auf Fanons Bestehen auf der ökonomischen Unterdrückung als, den Rassismus strukturierenden Mechanismus, hingewiesen werden. So schreibt er beispielsweise in dem Artikel *West Indians and Africans* aus TTAR: „Here we have proof that questions of race are but a superstructure, a mantle, an obscure ideological emanation concealing an economic reality.“³⁰⁸

Auf der anderen Seite lässt sich Fanons Konzeptualisierung von Rassismus, welche rassistische Alterisierungsprozesse in Anlehnung an Sartre als intersubjektive Blickbeziehung zwischen Selbst und Anderem beschreibt über die Synthese mit Lacans Symbolischer Ordnung erweitern und auf diese Weise herausarbeiten, dass Fanons „push towards a more societal-symbolic conceptualization of the unconsciousness [...] anticipates or parallels Lacan's own conceptual development in this regard.“³⁰⁹ Um die Konzeption des Unbewussten bei Lacan und Fanon miteinander in Beziehung zu setzen, ist es wichtig zuerst noch einmal darauf hinzuweisen, dass das Unbewusste bei Lacan nicht, wie es bei Freud und Jung der Fall ist, als intrapsychische, das heißt nach innen gerichtete und damit tiefenpsychologische Konzeption beschrieben wird. Vielmehr ist das Unbewusste, da das Begehren des Subjekts immer das Begehren des Anderen ist, stets nach außen gerichtet. Das Unbewusste als „Diskurs des Anderen“ ist damit nicht individuell sondern trans-individuell, oder,

307 Fanon 1952-1960/1967: 38

308 Fanon 1952-1960/1967: 38

309 Hook 2020: 11

wie Hook es ausdrückt: „the unconscious always represents a social relation, a relation of the subject to the big Other.“³¹⁰

In seiner Doktorarbeit schreibt Fanon bezüglich der Bedeutung des Sozialen über Lacan: „The social category of human reality, to which i personally attach so much importance, is one to which Lacan has been attentive.“³¹¹ Im Folgenden beschreibt er das Phänomen der visuellen Repräsentation wie es Lacan in Anlehnung an die Ethnologen Marcel Mauss und Lucien Lévy-Bruhl aufgegriffen hat. Demnach symbolisieren Bilder bzw. kulturelle Imaginationen das Bedürfnis der menschlichen Persönlichkeit nach moralischer Gemeinschaft und einem „spektakulären Raum“ (*“espace spectaculaire“*)³¹². Von besonderer Bedeutung ist hierbei, dass diese Imaginationen geeignet sind, „to compensate for the orgiastic or universalist, religious or purely social rites that have represented these necessities hitherto.“³¹³

Hier wird deutlich, dass Fanons Aussage über die Verfasstheit des (kollektiven) Unbewussten stark von der Lacanschen Konzeptualisierung beeinflusst ist. Als Ansammlung von Vorurteilen, Mythen und kollektiven Einstellungen einer bestimmten Gruppe stellt sich das kollektive Unbewusste demnach als wandelbar dar, weil Fanon es im Sozialen und damit Kulturellen verortet. Anhand seiner Diskussion des Unbewussten lässt sich abermals die fundamentale Kritik veranschaulichen, die Fanon am universalistischen Anspruch der klassisch-eurozentristischen Psychoanalyse übt. So schreibt er in BSWM, dass ebendiese Psychoanalyse die Grundmechanismen der projektiven Übertragung unterdrückter innerpsychischer Triebe und Konflikte als psychologischen Abwehrmechanismus des Selbst gegenüber dem Fremden zwar korrekt identifiziert habe, der Faktor der Hautfarbe jedoch keine Erwähnung findet, obwohl Prozesse rassistischer Stereotypisierung und Zuschreibungen tief in das kollektive Unterbewusste der *weißen* Kolonisatoren eingeschrieben sind: „In Europe, that is to say, in every civilized and civilizing country, the Negro is the symbol of sin. The archetype of the lowest value is represented by the Negro.“³¹⁴

Fanon verwendet hier bewusst den Begriff des Archetypen, welche in Jungs analytischer Psychologie als psychische bzw. psychophysische Ur-Vorstellungen das kollektive Unbewusste strukturieren. Doch während diese bei Jung einen universellen Charakter haben und damit allen Menschen, wenn auch in verschiedener Form gemeinsam sind, besteht Fanon darauf, dass das kollektive Unbewusste wandelbar und im jeweiligen lokalen Kontext zu verorten ist: „The collective unconscious is not dependent on cerebral heredity; it is the result of what i shall call the

310 Hook 2020: 11

311 Fanon 1951/2018: 266

312 Mit *“espace spectaculaire“* ist hier ein gesellschaftlicher Raum des Sichtbar-Seins, also des Sehens und Gesehen-Werdens gemeint.

313 Vgl. Zitat und Absatz: Fanon 1951/2018: 266

314 Vgl. Zitat und Absatz: Fanon 1952/2008: 146f.

unreflected imposition of a culture.“³¹⁵ Im Rahmen der kolonialen Eroberung und der erzwungenen Assimilation an die europäische Dominanzkultur komme es dann auch zu einer Übernahme und letztendlichen Verinnerlichung des „Europäischen Unbewussten“³¹⁶, weswegen es Fanon nicht überrascht, dass „when an Antillean exposed to waking-dream therapy relives the same fantasies as a European. It is because the Antillean partakes of the same collective unconscious as the European.“³¹⁷

In den *Écrits* schreibt Lacan: „Das Unbewusste ist das Kapitel meiner Geschichte, das weiß geblieben ist oder besetzt gehalten wird von einer Lüge. Es ist das zensierte Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden. Zumeist steht sie schon anderswo geschrieben.“³¹⁸ Im Anschluss führt er aus, wie und wo sich die die Struktur des Unbewussten nachzeichnen lässt: Vornehmlich in Archivdokumenten, Legenden und Traditionen aber auch in der semantischen Entwicklung von Vokabular und persönlichen Erinnerungen.³¹⁹ Wie bereits dargestellt, bildet die europäische Dominanzkultur nach Fanon auch in den Kolonien den Referenzrahmen innerhalb dessen sich das Subjekt konstituiert. Das kolonialisierte Subjekt identifiziert sich mit den Erzählungen und Mythen europäischer Geschichte. Im realen Kontakt mit der *weißen* Welt erlebt es jedoch eine Erschütterung seines Selbst und erkennt, dass es aufgrund des rassistischen Markers der eigenen Hautfarbe eben nicht Teil dieser Welt ist, sondern sich diese *weiße* Welt sogar in Abgrenzung zu ihm konstituiert, wie Fanon u.a. am bereits diskutierten Beispiel der Tarzan-Vorführung oder seiner Diskussion von europäischen Kinderbüchern illustriert hat.³²⁰

Während Lacan also das theoretische Handwerkszeug bereitstellt, mit welchem sich die Strukturbestimmung menschlicher Subjektkonstituierung und das, in dieser Struktur eingeschriebene Verhältnis des Selbst als Anderem, erfassen lässt, kann mit Fanon, worauf unter Rückgriff auf Stuart Hall bereits weiter oben eingegangen wurde, aufgezeigt werden, dass der Faktor der Hautfarbe im Lacanschen Diskurs keine Beachtung findet. Das „leere, weiße Kapitel“ des Unbewussten, von welchem Lacan zwar spricht, es aber nicht mit Bedeutung füllt, bzw. der Bedeutungsgebung einen Interpretationsspielraum überlässt, ist bei Fanon strukturiert von und

315 Fanon 1952/2008: 147; Anm.: Fanons Begriff „Cultural Imposition“ wurde in der deutschen Ausgabe als „kultureller Zwang“ übersetzt. Er kann an dieser Stelle als gleichbedeutend mit dem Begriff des Kulturimperialismus interpretiert werden.

316 Fanon 1952/2016: 159

317 Fanon 1952/2008: 147

318 Lacan 1973: 98

319 Vgl.: Lacan 1973: 98f.

320 In diesem Zusammenhang ist auf Kodjo Attikpoe's Dissertation *Von der Stereotypisierung zur Wahrnehmung des 'Anderen'* (2002) hinzuweisen. Attikpoe analysiert deutschsprachige Kinder- und Jugendliteratur aus dem Zeitraum 1980-1999 und zeigt auf, dass das Bild des afrikanischen Kontinents, wie es in diesen Büchern entworfen wird, keinen substantiellen Wandel erfahren hat. Afrika erfüllt nach wie vor die kompensatorische Funktion exotischer Sehnsüchte und exotisierende Narrative dienen weiterhin als „Mittel der Schilderung der Alterität“. (Vgl.; Attikpoe 2002: 207)

angefüllt mit dem, was er als „myth of the negro“³²¹ bezeichnet. Er bezieht sich damit auf das kolonial-rassistische Repräsentationssystem, in welchem der Schwarze Körper „comes to stand as a repository, a figure in whom whites come to symbolise all their lower emotions and baser inclinations“³²².

Die Kulturtheoretikerin Sophie Prinz kritisiert in ihrem Beitrag *Das Tableau der „Weißen Welt“ - Wahrnehmung und Rassismus aus praxistheoretischer Perspektive* die gegenwärtige Dominanz von diskursanalytischen Herangehensweisen innerhalb rassismustheoretischer Debatten, dahingehend, dass diese es zwar ermöglicht hätten, die performative Reproduktion von diskursiven Konstruktionen durch körperliche Praktiken und Selbsttechnologien zu veranschaulichen, jenseits dieser Feststellung sei es allerdings weder gelungen, „den Prozess der Inkorporierung rassistischer 'Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata' [...] noch die leiblichen Erfahrungen näher darstellen zu können, die mit einem solchen 'Othering' sowohl auf Seiten des Ausgrenzenden als auch des Ausgegrenzten verknüpft sind.“³²³

Die Rückbesinnung auf das Werk Fanons stellt in diesem Zusammenhang eine enorme Hilfe, wenn nicht sogar Notwendigkeit in der Entwicklung rassismuskritischer Theorien dar. Erstens da seine Beschreibung von, über den *weißen* Blick bzw. die koloniale Sprache vermittelten rassistischen Exklusionsmechanismen auf die Existenz einer, im sozio-materiellen verankerten, „überindividuellen Sichtbarkeits- und Wahrnehmungsordnung“³²⁴ hinweisen, welche mit Lacan als rassistisches Blickregime bzw. als, über den Herrensignifikant Whiteness strukturierte Symbolische Ordnung beschrieben werden kann, denn „letztlich ist es die symbolische Ordnung von rassialisierter Differenz, die dem Sehen zugrunde liegt, und nicht umgekehrt.“³²⁵

Zweitens, liefert Fanon, indem er die soziale Bedingtheit des (Schwarzen) Körpers in den Mittelpunkt seiner Analysen stellt und die sozio-materielle Dimension von kolonial-gesellschaftlicher Ordnung mitdenkt, einen Ansatz, der verkörperlichte Erfahrung und inkorporiertes Wissen, wie sie in gegenwärtigen post-phänomenologischen und praxistheoretischen Debatten aufgegriffen werden, antizipiert. Lacan und Fanon zusammenzudenken ermöglicht es somit, wie Hook zusammenfasst. „to take into account the patient's (Anm.: the subject's) relationship tp the cultural situation (to the symbolic order, the 'big Other'), a relationship necessarily meadiated both by structure (social, historical, political) factores and by the particularities of fantasy and the unconsciousness.“³²⁶

321 Der Begriff taucht in BSWM mehrfach auf: Vgl. hierzu: Fanon 1952/2008: 7, 11, 48, 68, 88, 116f., 157f.

322 Hook 2004: 124

323 Prinz 2019: 47

324 Prinz 2019: 58

325 Arndt 2012: 20

326 Hook 2020: 9

3.2.7 Rasse als gleitender Signifikant – Fanon und Stuart Hall

Nachdem diese Arbeit ihren Ausgangspunkt in den erst kürzlich übersetzten und lange unveröffentlichten psychiatrischen Schriften Fanons gefunden hat, zeugt es von einer gewissen schicksalhaften Fügung, dass sich der, im vorherigen Teil dieser Arbeit bearbeitete Komplex von Symbolischer Ordnung und Struktur des kollektiven Unbewussten sowie dem Zusammenspiel rassistisch codierter Signifikanten in den, ebenfalls posthum veröffentlichten *Du Bois Lectures* Stuart Halls wiederfindet, welche dieser 1994 an der Universität Harvard hielt und die erst 2018 unter dem Titel *Das verhängnisvolle Dreieck – Rasse, Ethnie, Nation* publiziert wurden. Hall schlägt hier einen - im Vergleich zu Seshadri-Crooks weniger in der klassischen Psychoanalyse begründeten - Weg ein. In der für ihn typischen Weise, in welcher er verschiedene ideengeschichtliche Konzepte reformuliert und miteinander in Beziehung setzt, und somit an Fanon erinnert, arbeitet er ebenfalls mit einem diskursanalytisch ausgerichteten Modell von Signifikanten. Im ersten Teil der Vorlesung (*Rasse – der gleitende Signifikant*) bezieht sich Hall explizit auf die Kulturtheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Unter Rückgriff auf Foucaults Diskursanalyse, Gramscis Hegemonietheorie, de Saussures Wissenschaft der Zeichensysteme und Lacans Bezugnahme auf dessen Theorie der Signifikanten, entwickelten Laclau und Mouffe in ihrem Werk *Hegemonie und radikale Demokratie – Zur Dekonstruktion des Marxismus* (1987) eine poststrukturalistische Theorie der politischen Signifikationslogik um herauszuarbeiten, unter welchen Bedingungen hegemoniale Diskurse entstehen und wie sie sich verfestigen. Nachdem Hall bereits 1987 in seinem Essay *Minimal Selves* gefragt hatte, ob es angesichts der potentiellen Unendlichkeit eines jeglichen Diskurses nicht unumgänglich sei diese, wenn auch nur provisorisch, zu schließen, um überhaupt eine Aussage treffen zu können („but to say anything at all in particular, you do have to stop talking“³²⁷), geht er in der oben genannten Vorlesung einen Schritt weiter. Er versteht den Rassekomplex als eine diskursive Formation, eine jener „Leit- oder Meisterideen [...] die diejenigen großen Klassifikationssysteme der Differenz organisieren, welche in der menschlichen Gesellschaft wirksam sind.“³²⁸ Gemäß Hall haben sich alle (pseudo-)wissenschaftlichen Versuche, den Rassebegriff als ein klassifikatorisches Differenzsystem zu etablieren, das auf biologischen, genetischen oder physiologischen Begründungen beruht, als haltlos erwiesen, auch weil ihnen mit sozialhistorischen und kulturellen Konzeptionen rassistischer Klassifikation gekontert wurde. Die naturalisierenden und essentialisierenden Grundannahmen rassistischer Klassifikation würden jedoch - aufgrund der Sichtbarkeit der, als rassistische Marker kodierten körperlichen Merkmale -

327 Hall 1987: 45

328 Hall 2018: 56

als wiederkehrende Spuren im Diskurs erhalten bleiben. Er stellt fest, „wie symptomatisch es doch für den rassistischen Diskurs per se ist, dass die des Hauses verwiesenen körperlichen oder biologischen Spuren dazu neigen, um die Veranda herumzuschleichen und durch das Fenster im Abstellraum wieder hineinzuklettern.“³²⁹ Hall geht es selbstverständlich nicht etwa darum, die *offensichtliche* Differenz, nämlich ebenjene körperlichen Unterschiede bzw. biologischen Charakteristika verschiedener Bevölkerungsgruppen abzustreiten, was eben aufgrund ihrer Existenz im Feld visueller Wahrnehmung gar nicht möglich ist, vielmehr ist er bestrebt darzustellen, wie körperliche Merkmale als entlang einer Äquivalenzkette organisierte Signifikanten/Marker Bedeutung erlangen und wie diese Bedeutung fixiert bzw., wie Fanon es ausdrücken würde, epidemisiert wird:

*„Was im wahrsten Sinne des Wortes so aussieht, als würde es Rasse in ihrer ganzen Materialität fixieren – nämlich die offenkundige Sichtbarkeit schwarzer Körper –, fungiert in Wirklichkeit als ein Bündel von Signifikanten, die uns dazu anleiten, die körperliche Einschreibung rassistischer Differenz zu lesen und sie uns dadurch begreiflich zu machen.“*³³⁰

Rasse als diskursivem Wahrheitsregime, gelingt es auf diese Weise, sich als Bedeutungssystem zu etablieren, welches das menschliche Zusammenleben über rassistische Bedeutungsgebung klassifiziert und strukturiert, denn was „auf der alltäglichen Ebene der Wahrnehmung als »offensichtlich« gilt, ist damit »wahr«“³³¹. Hall führt weiter aus, wie körperliche Merkmale als Signifikanten von Rasse bzw. als rassistische Marker entlang der Äquivalenzkette nach oben oder nach unten gerückt, und auf diese Weise rassistische „Minderwertigkeit“ bzw. vermeintliche „zivilisatorische Überlegenheit“ als kulturelle Differenz konstruiert werden, und zwar mit dem Ziel, „Grade der »Zivilisiertheit« beziehungsweise der »Barbarei« festzustellen, etwas, worum es rassistischen Klassifizierungen seit der Aufklärung von jeher hauptsächlich zu tun wahr.“³³² Wenn Hall in der Folge vom Rassebegriff als *gleitendem Signifikanten* ausgeht und rassistische Klassifizierung als diskursive Praxis versteht, durch welche Bedeutung erzeugt wird, bedeutet dies auch, dass die tatsächlich existierenden Differenzen (Du Bois „hair, skin, and bones“) „als diskursive Objekte konstruiert oder rekonstruiert werden“³³³ können. Verschiedene Konstruktionen von Differenz produzieren verschiedene Arten von Wissen über die Welt, „inklusive eines rassifizierten Wissens augenfälliger, als gegeben angenommener, dem Alltagsverstand entspringender Art, das die gefährlichste, da am stärkste

329 Hall 2018: 61

330 Hall 2018: 84

331 Hall 2018: 85

332 Hall 2018: 85

333 Hall 2018: 89

unbewusst verankerte Wissensform ist.“³³⁴ Hall weist darüber hinaus darauf hin, dass der Diskurs über rassische Differenz, welcher rassifiziertes Wissen produziert, eine Wesensverwandtschaft zum Diskurs über sexuelle Differenz aufweist, da dieser „seine Evidenzen ebenfalls diskursiv am Körper »abliest«, soziale und kulturelle Bedeutung auf biologische Weise zu fixieren sucht und dabei etwas von der gleichen eminenten Offensichtlichkeit »im Feld der Anschauung« [...] annimmt wie Rasse auch.“³³⁵

In der Einleitung zur deutschen Zweitausgabe von *Das verhängnisvolle Dreieck*, weist der britische Kunsthistoriker Kobena Mercer, wie Stuart Hall ebenfalls Vertreter der *Cultural Studies*, darauf hin, dass die weiter oben angesprochene provisorische Schließung eines jeglichen Diskurses, welche für die Generierung von Bedeutung grundsätzlich erforderlich ist, auf zweierlei Arten erfolgen kann. Auf der einen Seite identifiziert er die radikaldemokratischen Schließungsmodi. Sie stellen eine provisorische, zeitweilige Schließung eines Diskurses dar, welche „einer Überprüfung offensteht und dadurch weiterhin ein offenes Ende hat“³³⁶. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie Äquivalenzketten nicht zu fixieren suchen, sondern um ihre Erweiterung bemüht sind, mit welcher multiple Identitäten erfasst und gedacht werden können. Auf der anderen Seite stehen die autoritären Schließungsmodi, „in denen das unabschließbare Streben nach Finalität unweigerlich zur Gewalt gegen dasjenige führt, was vom Diskurs als sein nicht repräsentierbares, undenkbar Anderes in sein »Außen« verwiesen worden ist“³³⁷, womit wir wieder bei Sartre angekommen wären, welcher den Antisemitismus auf der Bewusstseins-ebene, wie bereits diskutiert, als eine Leidenschaft bzw. als eine bewusste Entscheidung gegen das kritische Denken definiert hatte. Auf der Ebene des Unbewussten, um Seshadri-Crooks Argumentationslinie wieder aufzugreifen, ließe sich schlussfolgern, dass der Herrens signifikant Whiteness einen autoritären Schließungsmodus der Äquivalenzkette des gleitenden Signifikanten Rasse darstellt, der, und an dieser Stelle kommen Fanons Erkenntnisse über die unbewusste Verinnerlichung rassischer Hierarchisierungspraxen sowie seine Phänomenologie des *weißen* Blickes ins Spiel, ganz konkret-materielle psychophysische Auswirkungen und Folgen hat.

Rasse als allgegenwärtige Äquivalenzkette stellt nach Hall also einen Diskurs, ein Zusammenspiel von Signifikanten dar, welches Wirklichkeit/Bedeutung im Sinne eines rassifizierten Wissens von Differenz produziert. Tief in das kollektive Unbewusste eingeschrieben, manifestiert sich der Rasse-Diskurs auf diese Weise in ganz konkreter Weise, wie Hall festhält: So hat er „materielle Effekte in Bezug darauf, wie Macht und Ressourcen verteilt werden, symbolische Effekte darauf, wie

334 Hall 2018: 89; Eigene Hervorhebung

335 Hall 2018: 90f.

336 Mercer in Hall 2018: 41

337 Mercer in Hall 2018: 41

Gruppen im Verhältnis zueinander hierarchisiert werden, und psychische Effekte, die den Innenraum der Existenz jedes Subjekts bilden, das von ihr konstituiert wird und ins Spiel ihrer Signifikanten verstrickt ist.“³³⁸

Wenn sich nun, wie unter Rückgriff auf Hall herausgearbeitet wurde, die Bedeutung, mit welcher körperliche Merkmale als Marker rassistischen Wissens diskursiv produziert werden, als in der Sphäre des Kulturellen konstruiert erweist und daraus folgt, dass sie sich dort auch *rekonstruieren* lässt, impliziert das, dass auch Kultur selbst gekennzeichnet ist durch das Nebeneinander verschiedener Sprachen, Riten und Mythen, die ihr als immerwährende Quellen dienen und aus denen es immer wieder zu Neuschöpfungen kommt. In diesem Sinne ist Kultur damit der Raum, in welchem Differenzsysteme erschaffen werden, sie stellt aber zur gleichen Zeit auch den Raum dar, in welchem diese *dekonstruiert werden können*. Dementsprechend schreibt Hall, dass „Spezifität und Transformation – die Transkodierung, Rekonstruktion und Neuformulierung signifizierender Elemente – genau jene historische und politische »Arbeit« *sind*, die die Kultur leistet.“³³⁹

Im Gegensatz zu vielen Interpretationen, welche Fanon für seine scheinbar simplifizierende Aufteilung der Welt in ein manichäisches, binäres System von Schwarz und *weiß* kritisieren, erkennt Hall, dass Fanon unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf symbolische Gewalt des *weißen* Blickes und die durch den Blick entstehenden Prozesse von Stereotypisierung, Verdrängung und (Selbst-)Verleugnung lenkt, sondern dass wir darüber hinaus „auch die diskursive Arbeit verstehen müssen die in der symbolischen Ökonomie einer Kultur geleistet werden muss, damit das Gefährliche, Bedrohliche, Beängstigende und Phobische unter Kontrolle gebracht und eingehegt werden kann, das das Spiel der Differenz selbst ist.“³⁴⁰ Die Tatsache, dass sich Hall bereits zu Beginn seiner Karriere, vor allem aber in den letzten Jahren seines Lebens intensiv mit den Werken Schwarzer Künstler*innen aus Großbritannien auseinandersetzte, zeugt von seiner Erkenntnis, dass kritische Impulse hin zu einem „rigoros sozial-historischen, kulturellen und diskursiven Verständnis von Rassepolitik“³⁴¹, welches biologistische und essenzialisierende Rassekonzeptionen hinter sich lässt und der konkreten Artikulation von, durch Sklaverei und Kolonialismus verursachten Unterdrückungs- und Leidenserfahrungen Raum lässt, vor allem auch im Rahmen künstlerischer Verarbeitungsprozesse artikuliert werden können und somit entscheidenden Anteil dran haben, die Signifikanten des Rasse-Komplexes zu transkodieren. Denn wenn die Symbolische Ordnung und mit ihr das kollektive Unbewusste veränderbar und wandelbar sind, dann über den Weg der kulturellen Repräsentation: „it is only through the way in which we represent and imagine ourselves

338 Hall 2018: 90

339 Hall 2018: 98

340 Vgl. Absatz und Zitat: Hall 2018: 93

341 Hall 2018: 97

that we come to know how we are constituted and who we are.“³⁴²

In Lacanschen Termini geht es hierbei darum, den Herrschaftsanspruch des Diskurses des Herrn bzw. des Gesetztes des Vaters / des großen Anderen zu entzaubern, damit ein neuer Herrensifikant entstehen kann. Laquière-Waniek interpretiert Lacans *Diskurs des Psychoanalytikers* in diesem Zusammenhang dahingehend, dass dieser bestrebt sei, „mittels der multifokalen Spaltung des Subjekts ein Wissen zu erzeugen, das der Bewusstwerdung von Unbewusstem und Begehren dient“³⁴³, wobei es für den Einzelnen entscheidend sei „zu begreifen, welcher Diskurs seine Gegenwart bestimmt und wofür es sich zu engagieren lohnt, damit unser Sprech-/Handeln aus seiner diskursiven Positionierung heraus konkret Sinn machen kann“³⁴⁴ bzw. „die Frage zu stellen, aus welchem Wissen heraus man das Gesetz macht.“³⁴⁵ Die Frage, wie sich die sozio-materielle Sichtbarkeitsordnung rassistischer Hierarchisierung, welche sich der biologistischen Geister, die sie weiterhin heimsuchen offensichtlich nicht entledigen kann, transformieren lässt, kann daher nur in Feld der kulturellen Repräsentation beantwortet werden. Gerade in Zeiten, in den die globale Infragestellung westlicher Privilegien auch zu einer Stärkung antidemokratischer Tendenzen und einer noch rigoroseren Grenzziehung zwischen „eigen“ und „fremd“ führt, beruht das „Verlernen der weißen Blicke“³⁴⁶, wie Prinz es bezeichnet, daher auf wesentlich mehr als einer grundlegenden Transformierung der kulturellen Ordnung. Das Subjekt muss darüber hinaus „ganz aktiv diese neue Ordnungen in das eigene leibliche Körperschema integrieren und lernen, den rassifizierten 'Anderen' als Fortsetzung der eigenen praktischen Intentionen wahrnehmen.“³⁴⁷ Oder wie Fanon es im letzten Teil von SHWM ausdrückt:

„Bevor die Freiheit den positiven Weg beschreitet, muss sie eine Anstrengung unternehmen, um die Entfremdung zu beseitigen. [...] Überlegenheit? Unterlegenheit? Warum nicht einfach versuchen, den anderen zu berühren, den anderen zu spüren, mir den anderen zu offenbaren. Ist mir meine Freiheit denn nicht gegeben, um eine Welt des Du zu errichten?“³⁴⁸

342 Hall 1993: 111

343 Laquière-Waniek 2013: 193

344 Laquière-Waniek 2013: 193

345 Laquière-Waniek 2013: 193

346 Prinz 2019: 65

347 Prinz 2019: 66

348 Fanon 1952/2016: 197

4. Statt einer Schlussfolgerung – Fanon und die psychiatrische Praxis

Nachdem ich im bisherigen Verlauf dieser Arbeit versucht habe herauszuarbeiten, in welchem Kontext Fanon seine theoretische Positionierung entwickelte und auf Basis welcher, sowohl philosophischer als auch psychoanalytischer Grundannahmen er zu seiner soziodiagnostischen Analyse des kolonialen Komplexes gelangte, soll zum Abschluss abermals ein Blick in sein psychiatrisches Werk erfolgen und exemplarisch herausgearbeitet werden, wie sich seine theoretische Fundierung in seiner psychiatrischen Praxis widerspiegelt.

Hierzu ist zuallererst noch einmal darauf hinzuweisen, dass, wie im Verlauf dieser Arbeit aufgezeigt wurde, Fanons Engagement im antikolonialen Befreiungskampf und seine progressive psychiatrische Praxis in einem engen Verhältnis zueinander stehen und sich gegenseitig bedingen, wie auch Young betont: „Fanon’s politics of freedom [...] were closely modelled on, and derived from, his therapeutic practice.“³⁴⁹

Fanon befand sich nicht nur in seinem politischen Wirken sondern auch in seiner psychiatrischen Arbeit in einer Frontstellung zu einem umfassenden kolonialen Machtapparat, welcher zwangsläufig auch vor den psychiatrischen Institutionen keinen Halt machte. Während sich Fanon im Frankreich der Nachkriegszeit an der Klinik St. Alban mit den Prinzipien der institutionellen Psychotherapie, wie sie dort von François Tosquelles implementiert wurden, vertraut machte, veröffentlichte der südafrikanische Arzt J. C. Carothers im Auftrag der Weltgesundheitsorganisation (WHO) eine Studie mit dem Namen *The African Mind in Health and Disease – A Study in Ethnopsychiatry* (1953). Ausgehend von einer Sammlung äußerst fragwürdiger klinischer und anatomisch-pathologischer Daten wie Elektroenzephalogrammen oder der Vermessung von Gehirnen, entwickelt Carothers eine pseudowissenschaftliche Beweisführung für seine Annahme, dass „many of the peculiarities of African psychology and psychiatry could be seen (in terms of physiology) as frontal idleness.“³⁵⁰ Seine Thesen gipfeln in der Aussage, dass „the resemblance of the leucotomized European patient to the primitive African is, in many cases, complete“³⁵¹, ein Zitat, welches Fanon an mehreren Stellen aufgreift, um aufzuzeigen, beispielsweise in dem kurzen Artikel *Ethnopsychiatric considerations* (1955), dass alleine schon die „simple juxtaposition of medical texts or publications on the psychiatry of North Africans constitutes an arresting condensation of racism with scientific pretentions.“³⁵² Im Falle der französischen Kolonien Nord Afrikas war es die sogenannte *Algiers School of Psychiatry*, welche den Mainstream der

349 Young 2018: 74

350 Carothers 1953: 78; Mit “frontal idleness“ ist eine scheinbare Trägheit des Frontallappens des Gehirns gemeint.

351 Carothers 1953: 157

352 Fanon 1955/2018 : 405

französischen (Kolonial-)Psychiatrie entscheidend prägte. Ihr Gründer (und zeitgleich auch Gründer der psychiatrischen Klinik Blida-Joinville, in welcher Fanon später Chefarzt in der psychiatrischen Abteilung werden sollte), Antoine Porot, etablierte seit Anfang der Jahrhundertwende eine kolonial-rassistische Form der Ethnopsychiatrie, welche sich aus der Vorstellung des kolonisierten Subjekts als radikal Anderes heraus entwickelte: „Rather than the African mental patient, it was the African per se, even when mentally healthy, who was presented as the paradigmatic figure of otherness.“³⁵³ Im Gegensatz zu Carothers war es bei Porot nicht der Frontallappen des Gehirns, sondern eine Unterentwicklung des Diencephalon, also des Zwischenhirns, welches für die attestierte “rassische Minderwertigkeit“ bzw. den “Primitivismus“ der Einheimischen verantwortlich war, wobei neben der abweichenden Hirnstrukturen auch “rückständige Bräuche“ und religiöse Traditionen mitverantwortlich gemacht wurden. Für Porot lag die “kriminelle Impulsivität“ der Einheimischen in den nordafrikanischen Kolonien begründet in ihrer „'mental weakness' linked to a lack of intellectual stimulation, and by 'a low level of affective and moral life'.“³⁵⁴ 1952, im selben Jahr, in dem auch SHWM erschien, veröffentlichte *Presses Universitaires de France*, Frankreichs größter Universitätsverlag, unter der Leitung von Porot das *Manuel alphabétique de psychiatrie*, welches bis zum Erscheinen von Henri Eys *Manuel de psychiatrie* (1960) zum Standard-Nachschlagewerk in der psychiatrischen Ausbildung avancierte. Es enthielt unter anderem Einträge zur *Psychopathologie des Indigènes Nord-Africains* sowie zur *Ethnopsychiatrie* und kann als Kulmination von 40 Jahren pseudowissenschaftlichen Rassismus gelesen werden, wie sich am Beispiel des Co-Autoren Henri Aubin, welcher den Beitrag zur *Psychopathologie des Noirs* verfasste aufzeigen lässt, denn für Schwarze Menschen seien, so schreibt er „physical needs (food, sex) are central; moreover, the vivacity of their emotions, combined with the short duration and poor quality of their intellectual activity, attunes them, like children, to the immediate present.“³⁵⁵ Ein Zitat, welches sich bemüht, auf der gesamten Klaviatur des kolonialen Rassismus zu spielen: Hier wird Schwarzen Menschen als vermeintlich homogener Einheit, die das grundsätzlich Andere symbolisiert, kollektiv jegliche Geschichte und jegliches Geschichtsbewusstsein abgesprochen, sie werden über sexualisierende und exotisierende Vorstellungen der Natur zugeordnet und damit zugleich als “kulturlos“ beschrieben, während ihre scheinbare kindlich-emotionale Impulsivität sie in einer geschichtslosen primitiven Gegenwart gefangen hält.

Vor diesem Hintergrund muss Fanons Wirken als Chefarzt in Blida-Joinville (1953-1956) und der von ihm forcierte Aufbau der psychiatrischen Tagesklinik in Tunis nicht nur hinsichtlich der Implementierung revolutionärer sozialtherapeutischer Grundsätze und Methoden, die er dort noch

353 Fassin/Rechtman 2009: 228

354 Vgl. Zitat und Absatz: Fassin/Rechtman 2009: 229

355 Aubin 1952; in Gibson/Beneduce 2017: 102

weiterentwickeln sollte, betrachtet werden, sondern auch in Bezug auf seine Thesen über das Verhältnis von Politik und Psyche bzw. von Kolonialismus und Entfremdung, die wiederum von seinen Erfahrungen in den psychiatrischen Einrichtungen unter kolonialer Herrschaft entscheidend beeinflusst wurden. So schreibt er in einem Brief an Maurice Despinoy, mit welchem er bereits in der Klinik St. Alban zusammengearbeitet hatte und der ab 1952 die Leitung des psychiatrischen Krankenhauses auf Martinique übernahm und Fanon anbot, mit ihm auf Martinique zusammenzuarbeiten, was Fanon jedoch ablehnte, da er sich bereits dem algerischen Unabhängigkeitskampf und der Therapierung der algerischen Psyche verschrieben hatte, dass „there are more than 10 million people to treat here. Colonialist psychiatry as a whole has to be disalienated.“³⁵⁶ Weiter betont er die Notwendigkeit einer umfassenden „analysis of how that mind-numbing perspective called ethno-psychiatry conceives schizophrenics.“³⁵⁷ Die fundamentale Kritik Fanons an Porot und der *Algiers School of Psychiatry* erinnert an die Kritik an der hegemonialen Rolle der Sozial- und Rechtswissenschaften, wie sie Antonio Gramsci in den Gefängnisheften formulierte, indem er darstellte, wie diese bereits existierende Vorurteile und Stereotypisierungen über den Weg der scheinbaren Wissenschaftlichkeit verstärkt und autorisiert haben: „Instead of studying the origins of a collective event, and the reasons for its diffusion, its collective being, the protagonist was isolated . . . for a social elite, the elements of subordinate groups always have something of the *barbaric and pathological*.“³⁵⁸ Die kollektive Erfahrung rassistischer Unterdrückung wird pathologisiert und individualisiert, wodurch Widerstand und Kampf gegen ebendiese Unterdrückung ganz einfach als Symptome „kranker“ Individuen und nicht etwa als rationale Reaktion marginalisierter und unterdrückter Gruppen verstanden werden.

Wie sich anhand der psychiatrischen Artikel, welche Fanon während seiner Zeit in Blida-Joinville und anschließend in Tunis, zumeist in Zusammenarbeit mit Assistenzärzt*innen verfasste, aufzeigen lässt, stellte die Kritik an der kolonialen Ethnopsychiatrie sowie die Entwicklung und Implementierung progressiver Therapiemethoden neben seinem zunehmenden Engagement im algerischen Unabhängigkeitskrieg einen maßgeblichen Teil seines dortigen Schaffens dar. Als Fanon 1953 seine Anstellung in Blida-Joinville antrat, traf er dort auf ähnliche Verhältnisse, wie sie in St. Alban vor und während des 2. WK üblich waren. Das für achthundert Betten ausgelegte Krankenhaus war mit zweitausend Patient*innen hoffnungslos überfüllt. Die menschenunwürdigen Zustände in den einzelnen Pavillons (Abteilungen) beschreibt Alice Cherki, die sowohl in Algerien als auch in Tunesien mit Fanon zusammenarbeitete folgendermaßen: „überbelegte Abteilungen mit beschäftigungslosen, ungepflegten Patienten, in [...] Anstaltskleidung gesteckt, die sie wie

356 Fanon 1956/2018a: 417

357 Fanon 1956/2018a: 418

358 Gramsci 1975; in: Gibson/Beneduce 2017: 102; Eigene Hervorhebung

Gefangene aussehen läßt; die Unruhigsten sind in an ihrem Bett festgebunden, und manche sogar an Bäume im Park.“³⁵⁹ Insofern stellte die Klinik einen Mikrokosmos dar, welcher die Herrschaftsverhältnisse des kolonialen Algeriens widerspiegelte: „The inequities of privileges and power, the racial segregation of patients, and the differentials in salaries that for years characterized the institution were extensions of what prevailed in the larger colonial society,“³⁶⁰ was sich auch im Machtgefälle zwischen den Angestellten und den Patient*innen der Klinik ausdrückte: „They were the veritable representatives of the prevailing social order as their patients were the most obvious victims of it.“³⁶¹

Als einer von fünf Chefärzt*innen übernahm Fanon die Leitung eines Pavillons mit europäischen Frauen und dreier Pavillons mit muslimischen Männern und begann umgehend mit der Implementierung der Grundsätze der institutionellen Psychotherapie bzw. der Sozialtherapie, wie er sie bereits in St. Alban praktiziert hatte, selbstredend gegen aktiven Widerstand aus den Reihen der Angestellten, welche ihre Ausbildung zum größten Teil unter der Doktrin der *Algiers School of Psychiatry* absolviert hatten. Da im Folgenden auf Fanons Bestrebungen zur umfassenden Reformierung des klinischen Betriebes in Blida-Joinville eingegangen wird, sollen die Grundlagen der Institutionellen Psychotherapie kurz wiedergegeben werden.

Diese entstand als Gegenbewegung zur psychiatrischen Asylpraxis der Vor- und Nachkriegszeit in Frankreich. Gründungsfigur war der bereits erwähnte katalanische Psychiater François Tosquelles, mit welchem Fanon in der Klinik St. Alban zusammenarbeitete. Neben Grundannahmen der Psychoanalyse stütze sich die institutionelle Psychotherapie vor allem auch auf den Ansatz, psychische Erkrankungen und ihre Entstehungsbedingungen aus einem breiteren sozialen und kulturellen Kontext heraus zu betrachten. Dementsprechend wurde ein besonderer Wert auf die Lebensumstände und die soziale Eingebundenheit der Patient*innen gelegt, wodurch in Folge auch die Kliniken als therapeutische Institutionen selbst in den Fokus rückten und ihre Reformierung gemäß einer humanistischen Psychologie angestrebt wurde. Die zentralen Behandlungsmethoden der institutionellen Psychotherapie umfassen u.a. therapeutische Gruppenarbeiten, die Abschaffung klarer hierarchischer Strukturen oder die Gestaltung des Klinik-Alltags unter partizipativer Teilnahme der Patient*innen.³⁶²

Die von Fanon angetriebene Umsetzung sozialtherapeutischer Ansätze in Krankenhaus von Blida-Joinville musste - gemäß den Grundsätzen der institutionellen Therapie – also in der psychiatrischen Institution selbst beginnen. Da dem Pflegepersonal eine entscheidende Rolle in

359 Cherki 2002: 99

360 Bulhan 1985: 218

361 Bulhan 1985: 218

362 Vgl. zu den Grundlagen der Institutionellen Psychotherapie: Gratton/Drieu 2014: 9 f.

diesem Prozess zukam, legte Fanon viel Wert auf Aus- und Weiterbildungsangebote für das Personal, führte tägliche Personalmeetings ein und ließ eine Bibliothek errichten. Die anstaltstypischen Uniformen wurden abgeschafft und das gemeinsame Essen von Patient*innen und Pflegepersonal eingeführt. Darüber hinaus wurden Kommissionen gegründet, die aus Pflegekräften und Patient*innen bestanden und gemeinsam an der Einführung verschiedener therapeutischer Angebote arbeiteten, beispielsweise wöchentlicher Filmvorführungen und Musikangebote, eines Cafés, einer Strick- und Schneider- und Töpferwerkstatt, aber auch an einem umfassenden Sportangebot sowie dem Planen von Ausflügen und Veranstaltungen.³⁶³

Es ging Fanon also nicht nur um eine umfassende Humanisierung der psychiatrischen Einrichtung, sondern darüber hinaus um die „Schaffung eines Therapieraums, in dem Pflegepersonal und Patienten zusammen ein soziales Netz aufbauen, in dem der abgerissene Faden einer unerfüllten Subjektivität wieder aufgenommen werden kann“³⁶⁴, wie Cherki anmerkt.

Gerade die Rolle der psychiatrischen Institutionen und ihre, die kolonialen Verhältnisse aufrechterhaltende und stabilisierende Funktion wurde von Fanon immer wieder ausführlich kritisiert. Denn obwohl er in seiner therapeutischen Arbeit, wie bereits erwähnt auch Zwangsmaßnahmen zu verantworten hatte, so waren es vor allem die gängigen Disziplinierungs- und Überwachungsmaßnahmen innerhalb der Institutionen, gegen welche er immer wieder vehement Stellung bezog. Dementsprechend beschreibt er die Zustände in den psychiatrischen Abteilungen des Krankenhauses von La Manouba sowie des Hospital Charles-Nicolle wie er sie bei seiner Ankunft in Tunis vorgefunden hatte: „The surveillance measures gave nothing away to those of ordinary psychiatric hospitals in which the worst methods are used: straightjackets, isolation cells, closed doors and *above all the institution's complacently punitive attitude*.“³⁶⁵ Hier lassen sich Parallelen zu Michel Foucaults Werken *Überwachen und Strafen* (1977) sowie *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) ziehen. Denn wie Fanon wandte sich auch Foucault entschieden gegen die Praxis der Stigmatisierung und sozialen Ausgrenzung in den psychiatrischen Institutionen, welche als Verwahranstalten psychisch erkrankter Menschen lediglich dazu dienten, deren, von der sozialen Norm abweichendes Verhalten zu kontrollieren und sie gesellschaftlich zu isolieren.³⁶⁶

363 Vgl. zu Fanons psychiatrischen Reformen in Blida-Joinville: Robcis 2020: 316f.; Cherki 2002: 104f.

364 Cherki 2002: 104

365 Fanon/Geronimi 1959/2018:476; Eigene Hervorhebung

366 In der aufschlussreichen Katalogisierung der privaten Bibliothek Fanons, welche sein Sohn Olivier dem *Centre national de recherches préhistoriques anthropologiques et historiques* (CNRPAH) in Algier zu Verfügung stellte, findet sich interessanterweise auch die erste Ausgabe von Foucaults *Überwachen und Strafen* von 1961, was darauf schließen lässt, dass Fanon sich dieses Werk kurz vor seinem Tod noch beschafft hatte. Vergleichende Analysen des Werks von Fanon und Foucault sind bis dato zwar kaum erfolgt, könnten sich hinsichtlich ihrer jeweiligen Vorreiterrolle für die umfassenden Psychiatriereformen ab den 1970er Jahren aber als durchaus aufschlussreich erweisen. Ansätze liefern beispielsweise C. Taylor mit *Fanon, Foucault, and the Politics of Psychiatry* (2010) oder E. Dyson mit *The psycho-politics of Frantz Fanon and Michel Foucault: a critical dialogue* (2020).

Psychiatrien fungieren demnach weniger als Räume der therapeutischen Behandlung sondern sind eingebettet in ein umfassendes System von Macht- und Wissensverhältnissen und tragen auf diese Weise dazu bei, die soziale (Foucault) bzw. koloniale (Fanon) Ordnung aufrechtzuerhalten. Dementsprechend schreibt Foucault in *Überwachen und Strafen*:

„Das psychiatrische Asyl, die Strafanstalt, das Besserungshaus, das Erziehungsheim und zum Teil auch die Spitäler – alle diese der Kontrolle des Individuums dienenden Instanzen funktionieren gleichermaßen als Zweiteilung und Stigmatisierung (wahnsinnig – nichtwahnsinnig, gefährlich – harmlos, normal – anormal) sowie als zwanghafte Einstufung und disziplinierende Aufteilung.“³⁶⁷

Taylor weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Foucault die Begriffe Kolonisierung und Disziplinierung oft synonym verwendet. So schreibt er in seiner Vorlesungsreihe am Collège de France, zusammengefasst in *Psychiatric Power* (1974):

„We find another application of these disciplinary apparatuses in a different type of colonization; no longer that of youth, but quite simply of colonized peoples [...] How disciplinary schemas were both applied and refined in the colonial populations should be examined in some detail.“³⁶⁸

Auch Fanon reflektierte das Verhältnis von Disziplinarmaßnahmen und therapeutischer Praxis in mehreren Artikeln, die er für das von ihm gegründete *Notre Journal*, der hauseigenen Zeitung des Hospitals Blida-Joinville, verfasste. Das wöchentliche Journal richtete sich sowohl an die Patient*innen als auch an das Personal des Krankenhauses und enthielt neben den redaktionellen Beiträgen Fanons, auch Ankündigen zu, von Fanon eingeführten Freizeit- und Kulturveranstaltungen sowie Beiträge der Patient*innen selbst. In Ausgabe Nr. 51, in welchem Fanon auf die Tendenz des Pflegepersonals eingeht den Patient*innen gegenüber eine bestrafende Haltung einzunehmen, schreibt er, dass „we do not punish out patients; we are obliged to understand each one of their attitudes. Each time we disregard our profession, each time that we give up our attitude of understanding and adopt an attitude of punishment, we are mistaken.“³⁶⁹ In der darauffolgenden Ausgabe konkretisiert er diese Aussage, indem er am Beispiel einer

367 Foucault 1977: 338

368 Foucault 1974 in: Taylor 2010: 57; In seiner Untersuchung der Entstehung von Disziplinierungstechniken und Wissensformationen bezog sich Foucault zumeist auf das 18/19. Jhd. und die spanische Eroberung Lateinamerikas, was aus einer historisierenden Perspektive sicherlich Sinn ergibt. Dass er die Kolonialgeschichte Frankreichs im 20. Jhd. jedoch gänzlich ignoriert, wird sicherlich zu Recht kritisiert.

369 Fanon 1953-1956/2018: 346

Pflegekraft, welche während eines Fußballspiels unter Patienten als Schiedsrichter fungiert und diese Rolle nach Fanon zu strikt auslegt, darstellt, dass sportliche Betätigungen in einer Klinik unter anderen Vorzeichen, nämlich als therapeutisches Angebot im Sinne eines ganzheitlichen Therapieansatzes verstanden werden müssen, bevor er ganz grundlegend formuliert, dass „we may now see that formulating disciplinary rules and regulations at a psychiatric hospital is a therapeutic absurdity and that this idea must be abandoned once and for all.“³⁷⁰

Bezüglich des in dieser Arbeit u.a. behandelten Zusammenhangs von kultursensibler bzw. diskriminierungskritischer Psychotherapie einerseits und den psychopathologischen Folgen des kolonialen Rassismus andererseits, sind insbesondere zwei Artikel von besonderer Bedeutung, die Fanon in Zusammenarbeit mit Jacques Azoulay verfasste. Bei dem Artikel *Social therapy in a ward of muslim men: Methodological difficulties*, 1954 in der Fachzeitschrift *L'Information psychiatrique* erschienen, handelt es sich um eine Zusammenfassung von Azoulays Dissertation, welche von Fanon betreut wurde.³⁷¹ Nachdem zuerst beschrieben wird, wie die psychiatrischen Reformen gemäß der institutionellen Psychotherapie nach Tosquelles im Pavillon der europäischen Frauen mit großem Erfolg umgesetzt wurden, scheiterten die Autoren bei der Implementierung ebenjener Ansätze im Pavillon muslimischer Männer. So stießen die ergotherapeutischen Angebote des Strick- und Nähateliers auf keinen Anklang, Film- und Theatervorführungen auf Desinteresse, da sie unverständlichen emotionalen Codes folgten und auch das Musikangebot fand keine Abnahme, da Chorgesang in den örtlichen kulturellen Traditionen nicht verankert war.³⁷² Azoulay und Fanon reflektieren diesen Misserfolg und suchen nach den Gründen für ihr Scheitern. Zum einen identifizieren sie den offensichtlichen Umstand, dass kein/r der Chefärzt*innen (inklusive Fanon) Arabisch bzw. Kabyllisch sprach, was den Einsatz eines/r Übersetzer*in notwendig machte und die Beteiligung an Kommissionen zwangsläufig erschwerte, da dem Übersetzer, wie auch Cherki anmerkt mit einem grundsätzlichen Misstrauen begegnet wurde, weil dieser für gewöhnlich „die Verbindung zwischen dem Moslem und der Kolonialbehörde, ob Verwaltung oder Gericht, herstellt, und sich allzu oft als deren Komplize“³⁷³ erwiesen habe. Zum anderen kritisieren sie ihren anfänglichen Ansatz, nach welchem sie die Grundannahmen der institutionellen Psychotherapie ohne Beachtung des kulturellen Hintergrunds der algerischen Patienten auf diese übertrugen:

370 Fanon 1953-1956/2018: 348

371 Der Titel von Azoulays Dissertation : *Contribution à l'étude de la Socialthérapie dans un service d'aliénés musulmans*, verteidigt 1954 in Algiers.

372 Als besonders aufschlussreich erwies sich das Beispiel des französischen Films *Les noces de sable* (1984). Denn obwohl Handlung und Setting des Films in der Sahara angesiedelt und die Kostümierung den Patienten vertraut sein sollte, konnten sich diese dennoch nicht darauf einlassen, da „the psychological framework remained western.“ Vgl.: Fanon/Azoulay 1954/2018: 370

373 Cherki 2002: 109

„We had naively taken our division as a whole and believed we had adopted to this Muslim society the frames of a particular Western society [...] We had wanted to create institutions and we had forgotten that all such approaches must be preceded with a tenacious, real and concrete interrogation into the organic bases of the indigenous society.“³⁷⁴

Bezüglich der Rolle (französischer) Psychiater in Nord Afrika kritisieren sie, dass diese allzu oft eine Sichtweise einnahmen, nach welcher „the natives do not need to be understood in their cultural originality“³⁷⁵, und plädieren für eine gänzlich andere Herangehensweise: „In fact, a revolutionary attitude was essential, because it was necessary to go from a position in which the supremacy of Western culture was evident, to one of cultural relativism.“³⁷⁶

In der Folge bemühten sich Azoulay und Fanon ein tieferes Verständnis der algerischen Gesellschaft zu erlangen. Dazu führten sie Gespräche mit den arabischen Pflegekräften, besuchten die ländlichen Gebiete um Algiers und wohnten beispielsweise Exorzismus-Praktiken der Kabylen oder Marabut-Sitzungen gegen Impotenz bei. Hierbei ist es wichtig anzumerken, dass sie sich in ihren eigenen ethnopsychologischen bzw. kulturanthropologischen Untersuchungen klar entgegen Porot und der *Algiers School* positionierten und ihre Ergebnisse nicht in einem hierarchisierten Verhältnis zu den Normen und Werten westlicher Gesellschaften eingeordnet sehen wollten: „We will not raise the problem of the values of these attitudes. We will not try to judge them on the basis of a supposed arithmetic of civilization“³⁷⁷, schreiben sie in der Einleitung des zweiten, in diesem Zusammenhang diskutierten Artikels, *Daily life in the douars* (1954/1955). Der Artikel befasst sich vorrangig mit den Wertvorstellungen und kulturellen Normen des ländlichen Algeriens und wie sich diese von denen der städtischen Bevölkerungen unterscheiden. Die Autoren beschreiben eine patriarchale bzw. gerontokratische Gesellschaftsstruktur, die vor allem von religiösen und traditionellen Normen bestimmt wird und auch starke Elemente des bereits angesprochenen Dschinn-Glaubens enthält. Von besonderer Bedeutung ist sicherlich die Art und Weise, wie Fanon und Azoulay die Rolle der Frauen beschreiben. So lebten diese demnach in einer „closed society that remains in the shadows“³⁷⁸ und würden vom öffentlichen Leben größtenteils ausgeschlossen. In einem

374 Fanon/Azoulay 1954/2018: 362

375 Fanon/Azoulay 1954/2018: 362

376 Fanon/Azoulay 1954/2018: 362f.; Der Begriff des Kulturrelativismus bezeichnet die Forderung, durch die eigene Kultur bedingte, Wertungs- und Hierarchisierungspraxen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit „anderen“ Kulturen zu überwinden. Er stellt heute ein umstrittenes Terrain, v.a. bezüglich der universellen Gültigkeit der Menschenrechte dar. Es ist jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass der Begriff in erster Linie auf eine wissenschaftliche Methode der Erkenntnisgewinnung verweist und von Fanon und Azoulay auch in diesem Sinne verwendet wird.

377 Fanon/Azoulay 1954-55/2018: 373

378 Fanon/Azoulay 1954-55/2018: 377

interessanten Zitat, welches die in dieser Arbeit bereits angesprochene Wesensverwandtschaft der Diskurse über rassische und sexuelle Differenz und damit verbundener Alterisierungsprozesse aufgreift und sich auch der Hegelschen Dialektik bedient, schreiben die Autoren in klassisch Freudscher Manier:

„The wife is also the being who is originally foreign and whom one has brought in under one's roof. She is the being who represents the world, others, the unknown. Her situation is ambiguous: on the one hand, her position is a subjugated one and, on the other, it stymies the power of the man. The wife participates in the occult, she stands in relation to a world that throws the man, she knows a lot of secrets; she must therefore be taken good care of. The man fears his servant; the wife thus gets her revenge.“³⁷⁹

Besonderen Fokus legten Fanon und Azoulay auch auf die durch den französischen Kolonialismus ausgelösten gesellschaftlichen Transformationen. So führten die gewaltsamen Veränderungen in den Besitz- und Vermögensverhältnissen, insbesondere dem Landbesitz, zu einer Erodierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und zur Entstehung eines vorher nicht existenten städtischen Proletariats, welches mit dem schrittweisen Verschwinden nomadischer Lebensweisen einherging und psychopathologische Konsequenzen mit sich brachte: „These [...] people became destitute, their sociological bond with tribal collective personality loosens daily“.³⁸⁰

In Ihrer Beschreibung der kulturellen Besonderheiten der autochthonen Bevölkerung greifen Fanon und Azoulay mehrmals auf Begriffe wie „primitivism“ oder „backwardness“ zurück, was wiederum deutlich macht, welche Herausforderung kultursensibles Schreiben darstellt und wie dabei auch die Sprache an sich zu einem Hindernis werden kann. Die Autoren verweisen jedoch selbst auf diese Problematik indem sie betonen, dass, auch wenn ihnen gewisse Ergebnisse ihrer Untersuchung „primitiv“ erscheinen mögen, dies ein zu hinterfragendes Werturteil darstellt, welches nicht zu einem tieferen Verständnis der algerischen Kultur beitragen könne. Vielmehr sollte akzeptiert werden, dass „these beliefs, conducts or reactions *ought not to astonish us*, for they are not the sign of the abnormal, the accidental or the paradoxical [...] *in Algeria, it is normal to believe in genies*.“³⁸¹

Aufbauend auf ihrer intensiven Auseinandersetzung mit den lokalen soziokulturellen Gegebenheiten, begannen Azoulay und Fanon damit, eine Version der institutionellen Psychotherapie zu entwickeln welche sich an der Realität des algerischen Alltags orientierte und die immensen

379 Fanon/Azoulay 1954-55/2018: 378

380 Fanon/Azoulay 1954/2018: 365

381 Fanon/Azoulay 1954-55/2018: 384

transformativen Kräfte kolonial-rassistischer Herrschaft reflektierte: “The point was not to return to a traditional Algerian society untouched in the past but rather to observe, to take into account its irreversible transformation under colonialism, and to promote a new set of institutions.”³⁸² Dementsprechend konzentrierten sich Azoulay und Fanon in ihrem zweiten Anlauf auf die Implementierung von Angeboten, die dem kulturellem Hintergrund der muslimischen Patienten entsprachen. So gründeten sie ein “maurisches Café” und begannen islamische Festtage zu zelebrieren. Sie luden muslimische “Wandererzähler” ein, die eine wichtige kulturelle Instanz darstellten und veranstalteten Konzerte, beispielsweise mit dem algerischen Chaâbi-Musiker Abderrahmane Aziz. Über ihre Fortschritte schreiben sie, dass „with each new event, the number of patients engaged in these activities increases. This social life is only in its beginnings, but already we believe that we have eliminated the methodological errors.”³⁸³ Fanon und seinem Team war es also in der Tat gelungen, das Krankenhaus von einer nachkriegstypischen Verwahrungsanstalt psychisch kranker Menschen hin zu einem offenen Therapieraum umzugestalten, wie auch Robcis anmerkt: „institutional psychotherapy had changed the social fabric of the hospital: it had literally *instituted* the social“³⁸⁴

Nachdem Fanon von seinem Posten als Chefarzt des psychiatrischen Krankenhauses Blida-Joinville zurückgetreten war, leitete er, neben seinem intensivierten Engagement innerhalb der FLN, ab 1957 die psychiatrische Abteilung des *Hôpital Charles-Nicolle* in Tunis. Die von ihm aufgebaute Tagesklinik, das *Centre Neuropsychiatrique de jour* (CNPJ) erlaubte es ihm, ambulante Behandlungsmethoden zu erproben und sich zunehmend individuellen, psychoanalytisch inspirierten Psychotherapien zuzuwenden. Mit dem Konzept der Tagesklinik, eine der ersten ihrer Art auf afrikanischem Boden und im Westen lediglich im angloamerikanischen Raum etabliert, beschriftet Fanon abermals progressive Pfade.³⁸⁵ So schreibt er im bereits zitierten Artikel zu den Vorteilen und Grenzen der Tagesklinik, dass die Verwahrungspraxis in herkömmlichen Kliniken meist zur Folge hätte, dass neurotische Symptome aufgrund des geschlossenen Charakters

382 Robcis 2020: 319

383 Fanon/Azoulay 1954/2018: 371; Cherki fügt dieser Episode eine interessante Wendung hinzu, indem sie darstellt, wie Fanon, darauf angesprochen, dass es doch etwas verwunderlich sei, dass jemand der SHWM und das „Nord Afrikanische Syndrom“ verfasst hatte, sich über die Nichtanwendbarkeit von Therapieangeboten europäischer Prägung hätte bewusst sein müssen, entgegnete: „Es ging mir nicht darum, von außen für die »einheimische Mentalität« mehr oder weniger geeignete Methoden durchzusetzen. Ich musste mehrere Dinge beweisen: dass die algerische Kultur andere Werte beinhaltet als die koloniale Kultur; dass diese strukturierenden Werte ohne Komplexe von denjenigen angenommen werden müssen, die deren Träger sind – den Algeriern, seien sie Pfleger oder Patienten. Ich musste, um die Zustimmung des algerischen Personals zu bekommen ein Gefühl der Revolte erzeugen.“ (Vgl.: Cherki 2002: 112)

384 Robcis 2020: 320

385 Bereits seit 1955 existierte in Dakar (Sénégal) das *Hôpital Psychiatrique de Fann* unter der Leitung des Militärarztes und Psychiaters Henri Collomb. Dort wurde unter anderem mit autochthonen traditionellen Therapeuten zusammengearbeitet. Vor seiner Anstellung in Blida-Joinville erhoffte sich Fanon dort eine Anstellung zu finden.

psychiatrischer Anstalten lediglich unterdrückt würden, um dann im Moment des erneuten Kontakts mit dem sozialen Umfeld wieder aufzubrechen und längere stationäre Aufenthalte daher oftmals das Gegenteil ihres eigentlichen Zweckes bewirken würden: „The asylum extended a protective coat around the patient, but it was a false protection, since it fostered the patient’s lethargy, a sort of wakeful sleep in which the patient led a vegetative life.“³⁸⁶ Die hier geäußerte Kritik Fanons an der Verwahrungspraxis psychiatrischer Einrichtungen entspricht dem Begriff des psychischen Hospitalismus bzw. des Deprivationssyndroms. Es bezeichnet „die Gesamtheit seelischer und körperlicher Schädigungen, die als Folge oder Korrelat belastender Erfahrungen in Zusammenhang mit (langen) Aufenthalten in Krankenhäusern, »Hospitälern«, und Heimen auftreten können [...] (und) die auf eine umfassende emotionale Vernachlässigung in der Betreuung zurückgeführt werden können.“³⁸⁷

Die Gründung der Tagesklinik ging für Fanon also auch mit einer Weiterentwicklung der Grundsätze der institutionellen Psychotherapie unter Berücksichtigung der von ihm entwickelten Ansätze einer kritischen Ethnopsychiatrie einher. So schreibt er im zweiten Teil des besagten Artikels, dass, auch wenn die Implementierung der Grundsätze der institutionellen Psychotherapie in geschlossenen Einrichtungen alternativlos bleibe, „the lived experience of internment-imprisonment, considerably limits the curative and disalienating value of social therapy.“³⁸⁸ Diese Beobachtung Fanons deckt sich mit den Argumenten, die auch heute noch in der Diskussion um Nutzen und Schaden unterschiedlicher Unterbringungspraktiken in der psychiatrischen Behandlung angeführt werden, beispielsweise von einer Reihe Wissenschaftler*innen der *Universitären Psychiatrischen Kliniken Basel* und der *Charité Berlin*, nach deren Untersuchungsergebnissen sich auf geschlossenen Stationen „häufiger ein hohes Aggressionsniveau, mehr Zwangsmaßnahmen, ein bedrohliches Stationsklima, rigide Stationsregeln, weniger Mitsprache über das Behandlungsprozedere, ein geringer Einbezug der Patienten, eine geringe Compliance, ein geringes therapeutisches (v. a. psychotherapeutisches) Angebot und eine geringe emotionale Ansprechbarkeit der Bezugspersonen“³⁸⁹ finde. Im Gegensatz dazu bietet das Konzept der Tagesklinik eine Reihe von Möglichkeiten, welche in geschlossenen Einrichtungen nicht umgesetzt werden können. Hierzu zählt nach Fanon in erster Linie eine offene Türpolitik, welche es den Patient*innen erlaube, „to develop freely within the hospital, thus permitting a maximum of contacts between between the patients and the social milieu, including: visits from parents, leave of absence, holidays, early discharges, trial discharges.“³⁹⁰ Gerade die Aufrechterhaltung des Kontakts mit dem familiären und

386 Fanon 1959/2018: 474

387 Beucke 2022: 426

388 Fanon/Geronimi 1959/2018: 500

389 Lang/Walter/Borgwardt/Heinz 2016: 299

390 Fanon 1959/2018: 474

sozialen Umfeld sowie, insofern möglich, die weitere Ausübung beruflicher Tätigkeiten identifiziert Fanon hierbei als größten Vorteil der Tagesklinik gegenüber geschlossenen psychiatrischen Einrichtungen: „The point is thus not to remove patients from the circuitry of social life, but to set in place a therapy that is part of the setting of social life.“³⁹¹

Hier wird abermals deutlich, wie Fanon sich im Laufe seiner psychiatrischen Karriere über die Grundannahmen der institutionellen Psychotherapie nach Tosquelles hinwegsetzte bzw. diese gemäß des von ihm entwickelten Ansatzes einer kritischen Ethnopsychiatrie modifizierte. Denn während er zu seiner Zeit in Blida-Joinville noch davon überzeugt war, dass der Klinik-Kosmos das alltägliche gesellschaftliche Leben bestmöglich spiegeln sollte, gelangte er in Tunis zu der Erkenntnis, dass „with institutional-therapy [*sic*], we create fixed institutions, strict and rigid settings, and schemas that are rapidly stereotyped. In the neo-society, there are no inventions; there is no creative, innovative dynamic.“³⁹²

391 Fanon 1959/2018: 475

392 Fanon/Geronimi 1959/2018: 499

Epilog

In dieser Arbeit habe ich nachgezeichnet, wie sich Fanons psychiatrisches Denken im Laufe seiner Karriere weiterentwickelt hat. Von den Anfängen in St. Alban, über die Reformulierung der institutionellen Psychotherapie in Blida-Joinville bis hin zur Öffnung der Psychiatrie in Tunis und ihre Integration in das gesellschaftliche Leben. Fanon beweist, dass die Anwendung westlicher Denkmodelle und Theoriekonzepte nur möglich ist, wenn sie der jeweiligen Situation entsprechend angepasst, überdacht und rekonzipiert werden. Zu dieser Einsicht gelangt er nicht nur auf theoretischer Ebene, sondern, und diesen Punkt hoffe ich mit der Analyse seines psychiatrischen Werkes herausgearbeitet zu haben, auch auf praktischer Ebene. Mit der Darstellung einer weniger bekannten Episode aus seinem Leben möchte ich diese Arbeit nun abschließen.

Während seiner Zeit in Tunesien betreute Fanon Flüchtlinge, die im Rahmen des algerischen Unabhängigkeitskrieges vertrieben wurden oder geflohen waren und zumeist unter menschenunwürdigen Bedingungen in Lagern an der algerisch-tunesischen Grenze untergebracht wurden. Zusammen mit seinen Kolleg*innen des CNPJ, besuchte Fanon diese Lager und bemühte sich, eine psychotherapeutische Grundversorgung sicher zu stellen. Die DVDE abschließende Darstellung psychiatrischer Krankheitsbilder, deren Entstehung er in direktem Zusammenhang zur kolonialen Situation und dem Kampf gegen die koloniale Unterdrückung setzt, bleibt in den meisten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Fanon unterrepräsentiert, da sie größtenteils sehr kurze Zusammenfassungen enthalten und Fanon vor allem dazu dienen aufzuzeigen, dass „der Kolonialkrieg bis in seine Pathologie hinein sein eigenes Gesicht hat“.³⁹³ Unter den Berichten finden sich zwei Fallstudien, die auf die Lage der Flüchtlinge aufmerksam machen. Zum einen beschreibt er Fälle von geflüchteten Frauen, die nach der Entbindung, bedingt durch die katastrophalen Zustände und in den Lagern, Symptome einer Wochenbettpsychose entwickelten. Zum anderen erwähnt er Verhaltensauffälligkeiten bei algerischen Jungen unter 10 Jahren, deren Symptome er u.a. als Geräuschphobien und Schlaflosigkeit beschreibt.³⁹⁴

Der Kurzfilm *J'ai Huit Ans* (1961) des französischen Dokumentarfilmers Yann Le Masson und der serbisch-französischen Schauspielerin und Regisseurin Olga Baïdar-Poliakov, nach einer Idee von René Vautier, basiert auf Zeichnungen und Schilderungen dieser geflüchteten Kindern und war das „product of a new therapeutic strategy of visualization that Fanon was experimenting with in his clinical work with Algerian refugees“.³⁹⁵ Bereits zuvor hatte er damit begonnen, in der Traumarbeit mit geflüchteten Kindern kunst- bzw. maltherapeutische Behandlungsmethoden anzuwenden. So

393 Fanon 1961/2018: 212

394 Vgl. Fanon 1961/2018: 233-235

395 Mirzoeff 2012: 4

erinnert sich beispielsweise der algerische Künstler Boukhatem Farès, der als Jugendlicher von Fanon behandelt wurde, dass dieser ihm Malutensilien zur Verfügung stellte und ihn aufforderte, „to 'visualize' what was troubling him“.³⁹⁶ Der Titel *J'ai Huit Ans* (dt.: „Ich bin acht Jahre alt“) spielt sowohl auf das Alter der im Film auftretenden Kinder, als auch auf den algerischen Unabhängigkeitskrieg an, der zu diesem Zeitpunkt bereits acht Jahre andauerte. Porträtaufnahmen und Zeichnungen der Kinder wechseln sich ab und werden mit Audioaufnahmen ihrer Schilderungen von Kriegs- und Fluchterfahrungen unterlegt. Die Zeichnungen sind einerseits das Produkt der Traumaarbeit mit den Kindern, andererseits dokumentieren sie die Gewalttaten der französischen Besatzung. Der Film war in Frankreich bis 1973 verboten und wurde mehrmals konfisziert. Nach Aufhebung des Verbots gewann er den französischen Kurzfilmpreis. Das Filmprojekt - der amerikanische Kunsthistoriker Nicholas Mirzoeff bezeichnet es als „critical intersection between radical psychiatry and activist cinema“³⁹⁷ - verweist einmal mehr auf den Zusammenhang von Fanons unabänderlichen Willen zur Weiterentwicklung therapeutischer Ansätze und seinen politischen Aktivismus.

In einer Zeit zunehmender politischer Polarisierung, in der Rassismus im Gewand des Kulturalismus weltweit zu neuer Stärke gelangt, erinnert uns Fanon daran, dass kultureller Stillstand und die Rückkehr zu einer scheinbar ursprünglichen Identität kein erstrebenswertes Ziel darstellen. Als Verfechter einer „Kultur in Bewegung“³⁹⁸ wandte er sich stets gegen die „Gleichsetzung von fixierten Mentalitäten und kulturellen Fesseln“³⁹⁹. Ein Teil der Tragödie des Widerstandes, so schreibt Edward Said in *Kultur und Imperialismus* (1994), ist, „daß er bis zu einem gewissen Grade Formen zurückgewinnen muß, die von der Kultur des Imperialismus entwickelt oder zumindest beeinflusst oder infiltriert waren.“⁴⁰⁰ Fanon hat sich dieser Herausforderung gestellt. Therapeutische Praxis und politischer Aktivismus waren für ihn untrennbar miteinander verbunden: „we think today that the veritable social-therapeutic milieu is and remains concrete society itself.“⁴⁰¹

396 Mirzoeff 2012: 4

397 Mirzoeff 2012: 4

398 Cherki 2002: 295

399 Cherki 2002: 295

400 Said 1994: 288

401 Fanon/Geronimi 1959/2018: 500

5. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Fanon, Frantz (1952/2016): Schwarze Haut, weiße Masken; Turia+Kant; Wien

Fanon, Frantz (1952/2008): Black Skin, White Masks; Pluto Press; London

Fanon, Frantz (1952-1960/1967): Toward the African Revolution: Political Essays; Grove Press, New York

Fanon, Frantz (1961/2018): Die Verdammten dieser Erde; Suhrkamp; Frankfurt am Main

Fanon, Frantz (1961/2004): The Wretched of the Earth; Grove Press; New York

Fanon, Frantz (1969): Aspekte der algerischen Revolution; Suhrkamp; Frankfurt am Main

Fanon, Frantz (1951/2018): Mental alterations, character modifications, psychic disorders and intellectual deficit in spinocerebellar heredodegeneration: A case of Friedreich's ataxia with delusions of possession, in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 203-275

Fanon, Frantz (1953): Trait d'Union – Frantz Fanon, Editorials from the Ward Journal, *Trait d'Union*, of Saint Alban Psychiatric Hospital, December 1952 – March 1953; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 279-284

Fanon, Frantz; François Tosquelles (1953/2018 I): On some cases treated with the Bini method; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 421-425

Fanon, Frantz; François Tosquelles (1953/2018 II): Indications of electroconvulsive therapy within institutional therapies; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 291-298

Fanon, Frantz (1953-56/2018): Our Journal – Frantz Fanon, Editorials of the weekly Ward Journal of the Blida-Joinville Psychiatric Hospital; December 1953 – December 1956; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 311-348

Fanon, Frantz; Azoulay, Jacques (1954/2018): Social therapy in a ward of Muslim men – Methodological difficulties; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 353-371

Fanon, Frantz; Azoulay, Jacques (1954-55/2018): Daily life in the Douars; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 373-384

Fanon/Dequeker/Lacaton/Micucci/Ramée (1955/2018): Current aspects of mental care in Algeria; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 395-404

Fanon, Frantz (1955/2018): Ethnopsychiatric considerations; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 405-408

Fanon, Frantz (1956/2018a): Letter to Maurice Despinoy; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 417-419

Fanon, Frantz; Sanchez, François (1956/2018b): Meghrebi Muslims and their attitude to madness; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 421-425

Fanon, Frantz (1956/2018c): Letter to the Resident Minister; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 433-435

Fanon, Frantz; Sourdoire, J. (1957/2018): Biological study of the action of lithium citrate on bouts of mania; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 449-452

Fanon, Frantz (1958/2018): In the Caribbean, birth of a nation; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 583-590

Fanon, Frantz (1959/2018): Day hospitalization in Psychiatry: Value and limits; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 473-494

Fanon, Frantz; Geronimi, Charles (1959/2018): Day hospitalization in Psychiatry: Value and limits. Part two: doctrinal considerations; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 495-509

Fanon, Frantz (1959-60/2018): The meeting between society and psychiatry; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.): Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 511-530

Sekundärliteratur

Adorno, T. W.; Horkheimer, M.(1988): Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente; Fischer, Frankfurt am Main

Andreas Eckert (2006): Predigt der Gewalt? Betrachtungen zu Frantz Fanons Klassiker der Dekolonisation; in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 3 (2006), H. 1, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2006/id=4453>, Druckausgabe: S. 169-175.

Arndt, Susan (2012): Rassismus – die 101 wichtigsten Fragen; C.H. Beck, München

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (2013): Postcolonial Studies – the key concepts; Routledge, London

Attikpoe, Kodjo (2002): Von der Stereotypisierung zur Wahrnehmung des 'Anderen' – Zum Bild der Schwarzafrikaner in neueren deutschsprachigen Kinder- und Jugendbüchern (1980-1999); Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften; Frankfurt a. Main, Berlin, New York

Bergner, Gwen (1995): Who Is That Masked Woman? Or, The Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks; in: PMLA (Publications of the Modern Language Association of America) 1995, Vol.110 (1), S. 75-88

- Beucke, Jan (2022): Hospitalismus; in: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e.V. (Hrsg.): Fachlexikon der Sozialen Arbeit (9. Auflage); Nomos, Baden-Baden; S. 426-427
- Bhabha, Homi K. (2000): Die Frage der Identität – Frantz Fanon und das postkoloniale Privileg; in: Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Stauffenburg Verlag, Tübingen
- Bhabha, Homi K. (2004): Foreword: Framing Fanon; in: Fanon, Frantz: The Wretched of the Earth; Grove Press; New York
- Bhabha, Homi, K. (2008): Remembering Fanon – Self, Psyche and the Colonial Condition (Foreword to the 1986 Edition); in: Fanon, Frantz (2008/1952): Black Skin, White Masks; Pluto Press; London
- Bird-Pollan, Stefan (2015): Hegel, Freud and Fanon – The Dialectic of Emancipation; Rowman & Littlefield; London, Newyork
- Bonengel, Timo (2016): „Koloniale Gewalt, manichäische Welt“: Frantz Fanon, Hugo G. Olsson und die postkoloniale Gewaltgeschichte der Gegenwart; Veranstaltungsbericht
- Bogdal, Klaus Michael (2014): Europa erfindet die Zigeuner – Eine Geschichte von Faszination und Verachtung; Suhrkamp; Berlin
- Böttcher, Elisabeth (2016): Antisemitismus und Antiziganismus als beständige Krisenideologien der Arbeitsgesellschaft; in: Busch, C., Gehrlein, M., Uhlig, T. (Hrsg.): Schiefheilungen – Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus; Springer VS; Wiesbaden; S. 83-107
- Broeck, Sabine (2012): Dekoloniale Entbindung. Walter Mignolos Kritik an der Matrix der Kolonualität; in: Reuter, J.; Karentzos, A. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden
- Bulhan, Hussein Abdilahi (1985): Frantz Fanon and the psychology of oppression; Plenum Press, New York

Butler, Judith (2002): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 2, 249-265

Carothers, J. C. (1953): The African Mind in Health and Disease – A Study in Ethnopsychiatry; World Health Organization; Genf

Césaire, Aimé (2001): Discourse on Colonialism; Monthly Review Press; New York

Cherki, Alice (2002): Frantz Fanon – Ein Portrait; Nautilus; Hamburg

Cheyette, Bryan (2005): Frantz Fanon and the Black-Jewish imaginary; in: Silverman, M. (Hrsg.): Frantz Fanon's Black Skin, White Masks – New interdisciplinary essays; Manchester University Press; Manchester; S.74-99

Cohen, Bruce M. Z. (2016): Psychiatric Hegemony – A Marxist Theory of Mental Illness; Palgrave Macmillan; London

Confiant, R.; Thomas, H.N. (2020): „Decolonizing Language across the English and French Caribbean - Transkript im Rahmen einer Diskussion zu “Dialogues across the Francophone and Anglophone Caribbean“; Concordia University; aufrufbar unter:
<https://smallaxe.net/sxsalon/discussions/decolonizing-futures>

Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (2023): Rassismus und seine Symptome – Bericht des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors; aufrufbar unter:
https://www.rassismusmonitor.de/fileadmin/user_upload/NaDiRa/Rassismus_Symptome/Rassismus_und_seine_Symptome.pdf

Dhanvantari, Sujaya (2019): Beauvoir, Fanon, and the Existential Ethics of Liberation: An Anticolonial Inheritance for New Revolutions; Concordia University; Montreal

Därmann, Iris (2020): Blind für den Widerstand der Kolonisierten – Rassismus bei Hannah Arendt; Iris Därmann im Gespräch mit René Aguigah; Deutschlandfunk Kultur; aufrufbar unter:
<https://www.deutschlandfunkkultur.de/rassismus-bei-hannah-arendt-blind-fuer-den-widerstand-der-100.html>

Eckert, Andreas (2014): Frantz Fanon und sein Buch Die Verdammten dieser Erde; Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.); Abrufbar unter:
<https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/filmbildung/193512/frantz-fanon-die-verdamnten-dieser-erde>

Edthofer, Julia (2015): Israel as Neo-Colonial Signifier? - Challenging De-Colonial Anti-Zionism; in: Journal for the Study of Antisemitism, Vol. 7, Issue #2; European Sociology Association; Wien

Fassin, Didier; Rechtman, Richard (2009): The Empire of Trauma – An Inquiry into the Condition of Victimhood; Princeton University Press; New Jersey

Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses; Suhrkamp; Frankfurt am Main

Foucault, Michel (2003): Society must be defended“ - Lectures at the Collège de France 1975-76; Picador; New York

Febel, Gisela (2012): Postkoloniale Literaturwissenschaft – Methodenpluralismus zwischen Rewriting, Writing back und hybridisierenden und kontrapunktischen Lektüren; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden

Freund, Andrea (2014): Verlust eines lieben Menschen – Nach zwei Wochen Trauer ist aber bitte Schluss!; Aufrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/trauerzeit-laut-dsm-5-nicht-laenger-als-zwei-wochen-13278887.html>

Gabriel, Yiannis (2002): Essay: On Paragrammatic Uses of Organizational Theory – A Provocation; in: Organization Studies, 2002, Vol.23 (1), S. 133-151

Gates, Henry Louis Jr. (1991): Critical Fanonism; in: Critical Inquiry Vol. 17, No. 3 (Spring, 1991), S. 457-470; University of Chicago Press

Gibson, Nigel C.; Beneduce, Roberto (2017): Frantz Fanon, Psychiatry and Politics; Rowman & Littlefield; London, New York

Gibson, Nigel C. (1999): Rethinking Fanon – The Continuing Dialogue; Humanity Books, New York

Gibson, Nigel C. (2003): Fanon – The Postcolonial Imagination; Polity Press; Cambridge

Gordon, Lewis (2015): What Fanon said – A Philosophical Introduction to his Life and Thought; Fordham University Press; New York

Gratton, Emmanuel; Drieu, Didier (2014): Nachrichten aus Frankreich – Institutionelle Psychotherapie zwischen Kreativität und Entbindung; in: Psychologie und Gesellschaftskritik; 38(2), S.9-31; aufrufbar unter: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/56624>

Greedharry, Mrinalini (2008): Postcolonial Theory and Psychoanalysis – From Uneasy Engagements to Effective Critique; Palgrave Macmillan; Hampshire, New York

Groiss, Dietmar (2016): Philosophie im Zeichen des Rassismus – Phänomenologie des Rassismus bei Sartre und Fanon; Diplomarbeit Universität Wien

Grosfoguel, Ramón (2009): Human Rights and Anti-Semitism after GAZA; in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, VII, Issue 2, Spring 2009, 89-101

Grosfoguel, Ramón (2013): The Structure of Knowledge in Westernized Universities – Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century, in: Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, XI, Issue 1, Fall 2013, 73-90

Haddour, Azzedine (2019): Frantz Fanon - Postcolonialism and the ethics of difference; Manchester University Press, Manchester

Hall, Stuart (1987): Minimal Selves; in: Appignanesi, L. (Hrsg.): The Real Me – Postmodernism and Question of Identity; ICA Documents 6; Institute of Contemporary Arts; London

Hall, Stuart (1993): What Is This “Black“ In Black Popular Culture?; in: Social Justice, Vol. 20, No. 1/2 (51-52), Rethinking Race (Spring-Summer 1993), S. 104-114

Hall, Stuart (1996): The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Mask?; in: Read, Alan (Hrsg.): The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation; Bay Press, London

Hall, Stuart (2016): Rassismus als ideologischer Diskurs; in: Kimmich, D.; Lavorano, S.; Bergmann, F.: Was ist Rassismus – Kritische Texte; Reclam, Stuttgart

Hall, Stuart (2018): Das verhängnisvolle Dreieck – Rasse, Ethnie, Nation; Suhrkamp; Berlin

Hall, Stuart (2019): The West and the Rest - Discourse and Power; Essential Essays, Volume 2, 2018-12-06; Duke University Press; Durham, London

Heinz, Andreas (2023): Das kolonialisierte Gehirn und die Wege der Revolte; Suhrkamp, Berlin

Henderson, Carol (2014): AKA: Sarah Baartma, The Hottentott Venus, and Black Women's Identity; Women's Studies, 43/7; Routledge; S. 946-959

Hipfl, Brigitte (2009): Jacques Lacan – Subjekt, Sprache, Bilder, Begehren und Fantasie; in: Hepp, A.; Krotz, F.; Thomas, T. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies; Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden

Hook, Derek (2004): Fanon and the psychoanalysis of racism; LSE Research Online; Aufrufbar unter: <https://eprints.lse.ac.uk/2567/1/Fanonandthepscyo.pdf>

Hook, Derek (2020): Fanon via Lacan, or: Decolonization by Psychoanalytic Means ... ?; in: Journal of the British Society for Phenomenology, Volume 51, 2020 Issue 4

hooks, bell (1996): Feminism as a persistent critique of history: What's love got to do with it?; in: Read, Alan (Hrsg.): The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation; Bay Press; Seattle

House, Jim (2005): Colonial racisms in the 'metropole' – reading Peau noire, masques blancs in context; in: Silverman, M. (Hrsg.): Frantz Fanon's Black Skin, White Masks – New interdisciplinary essays; Manchester University Press; Manchester; S.46-73

Hudis, Peter (2015): Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades; Pluto Press, London

Kapralski, Slawomir (2021): Fatal Coincidence – On the Root Causes of the Roma Holocaust; in: Critical Romani Studies; Vol. 4, Nr. 2, 2021; S. 56-74

Kastner, Jens (2011): Koloniale Klassifikationen - Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu; in: Suber, D.; Schäfer, H.; Prinz, S.: Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften - Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens; Herbert von Halem Verlag; Köln

Kastner, Jens (2012): Klassifizierende Blicke, manichäische Welt. Frantz Fanon: »Schwarze Haut, weiße Masken« und »Die Verdammten dieser Erde«; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden

Kastner, Jens (2022): Dekolonialistische Theorie aus Lateinamerika – Einführung und Kritik; Unrast; Münster

Khalifa, Jean (2018): Fanon, revolutionary psychiatrist; in: Khalifa, J., Young, R.: Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S.165-202

Khalifa, Jean (2020): Rereading Frantz Fanon in the light of his unpublished texts; in: *Aisthesis - Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico* 13(2): S. 87-96

Khanna, Ranjana (2003): Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism; Duke University Press; Durham, London

Kläver, Steffen (2018): Postkoloniale Normalisierung: Anmerkungen zur Debatte um eine koloniale Qualität von Nationalsozialismus und Holocaust; in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 2018, 5(1); S. 103–116

Konnertz, Ursula (2005): Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau; in: Löw, M.; Mathes, B. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Geschlechterforschung; Springer VS; Wiesbaden

Kosseck, Brigitte (2012): Begehren, Fantasie, Fetisch – Postkoloniale Theorie und die Psychoanalyse, in: Reuter, J.; Karentzos, A. (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden

Kramm, Robert (2016): Geschlecht und Sexualität; in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): (Post)kolonialismus und Globalgeschichte; Abrufbar unter: <https://www.bpb.de/themen/kolonialismus-imperialismus/postkolonialismus-und-globalgeschichte/219143/geschlecht-und-sexualitaet/>

Lacan, Jacques (1973): Schriften 1; Walter-Verlag; Olten/Freiburg im Breisgau

Lacan, Jacques (1978): Das Seminar von Jacques Lacan Buch XI – Die Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse; Walter-Verlag; Olten/Freiburg im Breisgau

Lacan, Jacques (2005): Écrits – A selection; Routledge; London/New York

Lang, Undine; Walter, Marc; Borgwardt, Stefan; Heinz, Andreas (2016): Über die Reduktion von Zwangsmaßnahmen durch eine „offene Türpolitik“; in: Psychiatrische Praxis 2016; Vol. 43 (06); Thieme Verlag; Stuttgart, New York; S. 299-301

Laquière-Waniek, Eva (2013): »Herrensignifikant«: Diskurs, Symbolische Ordnung und Machtwechsel bei Jacques Lacan; in: Gurschler, I.; Ivády, S.; Wald, A.: Lacan 4D – Zu den vier Diskursen in Lacans Seminar XVII; Turia+Kant; Wien/Berlin; S. 165-195

Lazarus, Neil (2005): Disavowing decolonization – Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory; in: Alessandrini, Anthony C. (Hrsg.): Frantz Fanon – Critical perspectives; Routledge; London/New York

Loomba, Ania (2002/1998): Colonialism/Postcolonialism; Routledge; London/New York

Maciejewski, Franz (1994): Zur Psychoanalyse des geschichtlich Unheimlichen – Das Beispiel der Sinti und Roma; in: Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, 1994/01, Vol. 48 (1), S. 30-49

Maldonado-Torres, Nelson (2017): Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: from modern/colonial methods to decolonial attitude; in: South African Journal of Psychology 2017, Vol. 47(4), S. 432-441

Mappes-Niedek, Norbert (2014): Die Last der Geschichte: Die Lage der Roma in Bulgarien und Rumänien; in: Bundeszentrale für politische Bildung: Sinti und Roma in Europa; Vgl.:<https://www.bpb.de/themen/europa/sinti-und-roma-in-europa/179552/die-last-der-geschichte-die-lage-der-roma-in-bulgarien-und-rumaenien/#node-content-title-2>

Mbembe, Achille (2016): Kritik der schwarzen Vernunft; Suhrkamp; Berlin

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest; Routledge; London/New York

Mignolo, Walter (2009): Dispensable and Bare Lives – Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity; in: Human Architecture - Journal of the Sociology of Self-Knowledge; Vol. 7, Iss.2, Article 7

Mirzoeff, Nicholas (2012): „We Are All Children of Algeria“ - Visuality and Countervisuality 1954-2011; Duke University Press; Abrufbar unter: <https://scalar.usc.edu/nehvectors/mirzoeff/jai-huit-ans-analysis?path=Fanon>

Nandi, Miriam (2012): Sprachgewalt, Unterdrückung und die Verwundbarkeit der postkolonialen Intellektuellen: Gayatri Chakravorty Spivak: Can the subaltern speak und Critique of Postcolonial Reason; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden

Nayar, Pramod K. (2013): Frantz Fanon; Routledge; New York

Nissim-Sabat, Marilyn (2010): Fanonian Musings: Decolonizing/Philosophy/Psychiatry; in: Hoppe, Elizabeth; Nicholls, Tracey (Hrsg.): Fanon and the Decolonization of Philosophy; Lexington Books; New York, Toronto; S. 39-54

- Prinz, Sophie (2019): Das Tableau der „Weißen Welt“ - Wahrnehmung und Rassismus aus praxistheoretischer Perspektive; in: Gottuck, S.; Grünheid, I.; Mecheril, P.; Wolter, J.: Sehen lernen und verlernen – Perspektiven pädagogischer Professionalisierung; Springer VS; Wiesbaden
- Purtschert, Patricia (2008): Anerkennung als Kampf und Repräsentation – Hegel lesen mit Simone de Beauvoir und Frantz Fanon; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPh), Band 56/6, S. 923-933
- Reilly, Dominic (2020): Gay men, Grindr, and the racialisation of „desire as sexuality“: a psychosocial investigation; Birbeck; London
- Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (2012): Vorwort; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden
- Riehl, Claudia, M. (2014): Sprachkontaktforschung – Eine Einführung; Narr Verlag; Tübingen
- Robcis, Camille (2016): François Tosquelles and the Psychiatric Revolution in Postwar France; in: Constellations (Oxford, England), 2016, Vol.23 (2), S. 212-222
- Robcis, Camille (2020): Frantz Fanon, Institutional Therapy, and the Decolonization of Psychiatry; in: Journal of the History of Ideas, Volume 81, Number 2, April 2020, S. 303-325
- Robel, Yvonne (2015): Antiziganismus postkolonial betrachtet; in: Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma (Hrsg.): Antiziganismus – Soziale und historische Dimensionen von “Zigeuner“-Stereotypen; S.184-199
- Said, Edward (1994): Kultur und Imperialismus – Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht; Fischer Verlag; Frankfurt a. Main
- Sartre, Jean-Paul (1976): Anti-Semit and Jew – An exploration of the Etiology of Hate; Schocken Books; New York
- Sartre, Jean-Paul (1994): Überlegungen zur Judenfrage; Rowohlt; Hamburg

Seale, Bobby (1970): *Seize the Time: The Story of The Black Panther Party and Huey P. Newton*; aufrufbar unter: <https://libcom.org/files/STT.pdf>

Schmitz, Markus (2012): *Archäologien des okzidentalen Fremdwissens und kontrapunktische Komplettierungen – Edward W. Said: »Orientalism« und »Culture and Imperialism«*; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra: Vorwort; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*; Springer VS; Wiesbaden

Scholz, Roswitha (2007): *Homo Sacer und „Die Zigeuner“ - Antiziganismus – Überlegungen zu einer wesentlichen und deshalb „vergessenen“ Variante des modernen Rassismus*; in: *Theoriezeitschrift EXIT!*; Juni 2007; aufrufbar unter: <https://www.exit-online.org/link.php?tabelle=autoren&posnr=312>

Seshadri-Crooks, Kalpana (2000): *Desiring Whiteness – A Lacanian Analysis of Race*; Routledge; London/New York

Shohat, Ella (2006): *Taboo Memories, Diasporic Voices*; Duke University Press; Durham, London

Sieber, Cornelia (2012): *Der »dritte Raum des Aussprechens« – Hybridität – Minderheitendifferenz - Homi K. Bhabha: »The Location of Culture«*; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*; Springer VS; Wiesbaden

Stephens, Michele (2018): *Skin, stain and lamella: Fanon, Lacan and inter-racializing the gaze*; in: *Psychoanalysis, Culture & Society*; Vol. 23, 3, S.310-329

Strick, Simon (2021): *Rechte Gefühle – Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*; transcript Verlag; Bielefeld

Taylor, Chloë (2010): *Fanon, Foucault, and the Politics of Psychiatry*; in: Hoppe, Elizabeth; Nicholls, Tracey (Hrsg.): *Fanon and the Decolonization of Philosophy*; Lexington Books; New York, Toronto; S. 57-74

Tiefenbacher, Barbara (2015): »Weil die Weißen es so möchten« - Rassismus gegen Roma/Romnija in der Slowakei aus der Perspektive der Critical Whiteness Studies – Eine Annäherung; in: Dresw-Sylla, G., Makarska, M. (Hrsg.): Neue alte Rassismen? - Differenz und Exklusion in Europa nach 1989; transcript Verlag; Bielefeld

Tißberger, Martina (2013): Dark Continents und das *Unbehagen* in der weißen Kultur – Rassismus, Gender und Psychoanalyse aus einer Critical-Whiteness-Perspektive; UNRAST; Münster

Vergès, Françoise (1996): Chains of Madness, Chains of Colonialism: Fanon and Freedom; in: Read, Alan (Hrsg.): The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation; Bay Press; Seattle

Vergès, Françoise (1997): Creole Skin, Black Mask – Fanon and Disavowal; in: Critical Inquiry, Spring, 1997, Vol. 23; S. 578-595

Vintges, Karen (2019): Zur Ethik bei Simone De Beauvoir; in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte (ApuZ), 69. Jahrgang, 51/2019

Winckel, Äneke (2002): Antiziganismus – Rassismus gegen Sinti und Roma im vereinigten Deutschland; Unrast; Münster

Winter, Rainer (2012): Die Differenz leben. - »Stuart Hall Der Westen und der Rest« und »Wann war der Postkolonialismus«; in: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies; Springer VS; Wiesbaden

Wolter, Udo (2001): Das obskure Subjekt der Begierde - Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung; Unrast; Münster

Wolter, Udo (1999): Algerien entschleierte: Frantz Fanon in der feministisch-postkolonialen Debatte; in: Blätter des Informationszentrums 3. Welt; S. 37-41, Freiburg

Young, Robert J. C. (2019): Fanon and the Pathology of Freedom; in: Davis, Oliver; Davis, Colin (Hrsg.): Freedom and the Subject of Theory – Essays in Honour of Christina Howells; Modern Humanities Research Association; Legenda; UK

Young, Robert J.C. (2018): Fanon, revolutionary playwright; in: Khalfa, J.; Young, R. (Hrsg.):
Frantz Fanon - Alienation and Freedom; Blumsbury, London, New York; S. 11-79

Zeiny, Esmacil (2020): Re-Reading Fanon: Language, Literature, and Empire; in: Byrd, Dustin;
Javad Miri, Seyes (Hrsg.): Frantz Fanon and Emancipatory Social Theory – A View from the
Wretched; Studies in Critical Social Sciences, Vol. 142; Brill, Leiden/Boston; S. 286-304

Žižek, Slavoj (2006): How to read Lacan; W. W. Norton & Company; London/New York

6. Kurzfassung und Abstract

Frantz Fanon, der berühmte Theoretiker kolonialer (Selbst-)Entfremdung gilt heute als bedeutender Vordenker post-kolonialer Theoriebildung. Die Veröffentlichung der Textsammlung *Frantz Fanon - Alienation and Freedom* (2018) erlaubt erstmals einen Einblick in bis dato unzugängliche Artikel aus seiner psychiatrischen Praxis. Auf Basis dieser Artikel zeichne ich in der vorliegenden Arbeit Fanons Entwicklung einer kultursensiblen und diskriminierungskritischen Psychotherapie nach und setze sie in Beziehung zu seinem politischen Hauptwerk. Hierzu werden zunächst die Grundlagen seiner kritischen Ethnopsychiatrie herausgearbeitet. Im Anschluss wird seine psychoanalytische Deutung des Bruches in der kolonialen Subjektkonstituierung anhand dieser Ergebnisse neu interpretiert. In einer vertiefenden Analyse seiner psychiatrischen Praxis werden die zentralen Erkenntnisse der Arbeit abschließend zusammengefasst.

Frantz Fanon, the famous theorist of colonial (self-)alienation, is today regarded as an important pioneer of post-colonial theory. The publication of the collection of texts *Frantz Fanon - Alienation and Freedom* (2018) allows for the first time an insight into previously inaccessible articles from his psychiatric practice. Based on these articles, I trace Fanon's development of a culturally sensitive and anti-discriminatory psychotherapy and relate it to his main political work. To this end, the foundations of his critical ethnopsychiatry are first elaborated. His psychoanalytical interpretation of the rupture in the colonial subject formation is then reinterpreted on the basis of these findings. Finally, the central findings of this thesis are summarized in an in-depth analysis of his psychiatric practice.