

Srivastava, Neelam

Theoretisierung des postkolonialen Intellektuellen. Kultur und Revolution bei Frantz Fanon, Antonio Gramsci und George Padmore

Castro Varela, María do Mar [Hrsg.]; Khakpour, Natascha [Hrsg.]; Niggemann, Jan [Hrsg.]: Hegemonie bilden. Pädagogische Anschlüsse an Antonio Gramsci. Weinheim, Basel : Beltz Juventa 2023, S. 78-94



Quellenangabe/ Reference:

Srivastava, Neelam: Theoretisierung des postkolonialen Intellektuellen. Kultur und Revolution bei Frantz Fanon, Antonio Gramsci und George Padmore - In: Castro Varela, María do Mar [Hrsg.]; Khakpour, Natascha [Hrsg.]; Niggemann, Jan [Hrsg.]: Hegemonie bilden. Pädagogische Anschlüsse an Antonio Gramsci. Weinheim, Basel : Beltz Juventa 2023, S. 78-94 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331857 - DOI: 10.25656/01:33185

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331857>

<https://doi.org/10.25656/01:33185>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Theoretisierung des postkolonialen Intellektuellen: Kultur und Revolution bei Frantz Fanon, Antonio Gramsci und George Padmore¹

Neelam Srivastava

Der vorliegende Aufsatz untersucht eine Schlüsselfrage in der antikolonialen Theorie und Praxis: die Figur des Schwarzen Intellektuellen und die Herausforderungen, die mit der Steuerung eines Kurses zwischen Elite- und Volkspositionen im Kontext von Befreiungskämpfen verbunden sind. Diese Verhandlungsprobleme zwischen den Schwarzen Intellektuellen und den Massenbewegungen sind in den Schriften des aus Trinidad stammenden George Padmore und des aus Martinique (und später Algerien) stammenden Frantz Fanon gut dargestellt. Beide Autoren widmeten einen Großteil ihres Lebens dem antikolonialen Aktivismus, und beide waren sich der Notwendigkeit einer Verbindung und der häufigen Kommunikationsprobleme zwischen der Elite und der breiten Masse der Befreiungsbewegungen sehr bewusst.² Fanon entzieht der Schwarzen „Authentizität“ ihre Grundlagen und versucht, das Konzept der *Blackness* zu entmystifizieren. Damit schafft er aber unwissentlich ein weiteres Problem: dass der Intellektuelle immer als *déraciné* (entwurzelt) angesehen wird. So ist das Problem des Schwarzen Intellektuellen eine verschärfte Version des Problems des progressiven oder linken Intellektuellen, ein Thema, dem Antonio Gramsci einige seiner wichtigsten Seiten in seinen *Quaderni del carcere* (Gefängnisheften) gewidmet hat. In diesem Essay untersuche ich die Berührungspunkte zwischen der gramscianischen Vorstellung des organischen Intellektuellen und die Vorstellung des „kolonisierten“ oder autochthonen Intellektuellen von Padmore und Fanon (in Fanons Worten: „*l'intellectuel colonisé*“). Ich untersuche die zunehmende Gleichsetzung von politischem Kampf mit nationaler kultureller Identität, die Fanons späteres Werk bestimmt, und lese dies als ein Parallelprojekt zu Gramscis Überdenken der Rolle des italienischen Intellektuellen in Italien nach der Vereinigung und in der faschistischen Ära. In den 1950er und 60er Jahren kam es zu einem Wandel der Vorstellungen, was die Rolle des Schwarzen Intellektuellen sein sollte, während

1 Übersetzung aus dem Englischen von Philipp Wolfesberger.

2 Siehe insbesondere Fanons Aufsatz „*Mißgeschicke des nationalen Bewusstseins*“ in *Die Verdammten dieser Erde*, in dem er den Verrat der neu befreiten afrikanischen Massen durch die bürgerlichen Elitenationalisten im Zuge der Entkolonialisierung untersucht (1961/2001, S. 127 f.).

„die antikoloniale Nachkriegskonjunktur“ eine ganze Generation Schwarzer Intellektueller inspirierte. „[K]oloniale Subjekte wurden zu neuen historischen Subjekten“ (Gaines 2005, S. 526). Padmore und Fanon vertraten zwei verschiedene Positionen zur sich wandelnden Rolle des Schwarzen Intellektuellen. Ihre unterschiedlichen Haltungen standen im Zusammenhang mit dem Wandel der Einstellungen zum Panafrikanismus und zur Négritude, beides grundlegende Konzepte des Schwarzen Nationalismus in den früheren Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts.

Im Folgenden behandle ich Padmores wichtigstes Werk, *Pan-Africanism or Communism?* (1956) und Fanons *Die Verdammten dieser Erde* (1961/2001). Fanon und Padmore distanzieren sich beide vom orthodoxen Marxismus, obwohl Padmore seine Ablehnung des Eurokommunismus viel deutlicher zum Ausdruck brachte, als Fanon. Beide Schriftsteller bestätigten zwar den tiefgreifenden epistemologischen und politischen Einfluss des Marxismus auf ihre Ausarbeitung anticolonialen Denkens und antiker Geschichte, gaben aber auch zu bedenken, dass der Marxismus die Schwarzen Befreiungsbewegungen häufig im Stich gelassen und gleichzeitig versucht hatte, ihre Kämpfe zu vereinnahmen.³

Es mag daher ungewöhnlich erscheinen, Parallelen zu ziehen zwischen einem der wichtigsten marxistischen Denker Europas, einem der Gründer der Kommunistischen Partei Italiens, und Fanon und Padmore. Aber Gramscis Betonung der Rolle des Intellektuellen, sowohl in der Geschichte als auch bei der Organisation von politischem Aktivismus, wertet die Bedeutung der Kultur im Klassenkampf auf. Diese Betonung passt interessanterweise zur Zentralität, die der Kultur in vielen anticolonialen Schriften, insbesondere denen Fanons, beigemessen wird, und ist ein Aspekt, der bei orthodoxen kommunistischen Beurteilungen der Kraft anticolonialer Bewegungen im Allgemeinen übersehen wurde.⁴ Was Gramsci, Padmore und Fanon in diesem besonderen Kontext des linken Denkens zusammenbringt, ist die Aufmerksamkeit, die der Popularkultur der kolonisierten Subalternen gewidmet wird, als authentischer Ausdruck eines nationalen Bewusstseins und als Eckpfeiler eines erfolgreichen Programms der politischen Emanzipation und Befreiung. Mit anderen Worten, wir müssen den Platz untersuchen, den Schwarze kolonisierte Intellektuelle in Bezug auf diese Situation einnehmen und uns ansehen, wie die beiden Denker versuchen, die „gemeinsame, wenn auch verstreute und widersprüchliche Erfahrung der afrikanischen und der

3 Siehe Leslie James' herausragende Biografie von Padmore, *George Padmore and Decolonization from Below: Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire* (2015).

4 Im Allgemeinen hatte die Kommunistische Partei wenig Verständnis für die Stärke des kulturellen Nationalismus in anticolonialen Kämpfen. Die Kommunist:innen neigten dazu, diese nationalistischen Parteien als Ausdruck kleinbürgerlicher und landesweiter Interessen zu verurteilen, wie sie es im kolonialen Tunesien taten, und warfen der nationalistischen Partei *Destour* vor, ethnische und nationalistische Partikularismen gegenüber einem Bündnis mit dem französischen Proletariat zu privilegieren (Mattone 1978, S. 58).

Diaspora-Reaktionen auf das Wegnehmen, die Unterdrückung und die Verleugnung der kollektiven Erfahrung zu organisieren und zu durchdenken“ (Idahosa 1995, S. 393).⁵

Ich argumentiere, dass Fanons Betonung der Kultur zusammen mit seinen und Padmores Ermittlungen zur Rolle des Schwarzen Intellektuellen wichtige konzeptuelle Verbindungen zu Gramscis organischem Intellektuellen darstellen, wie er sie in seinen 1975 erstmals vollständig im Original veröffentlichten *Gefängnisheften* dargelegt hat. Es könnte nützlich sein, mit Gramscis Definition des organischen Intellektuellen zu beginnen, um dann mit den verblüffenden Ähnlichkeiten zwischen seinem, Fanons und Padmores Denken fortzufahren.

1. Gramscis neuer Intellektueller

Gramsci langjähriges Interesse, eine Geschichte der Intellektuellen zu schreiben, sollte zu einem zentralen Thema in den *Gefängnisheften* werden, das untrennbar mit seiner Ausarbeitung der Hegemonie, der popular-nationalen Kultur und der politischen Partei verbunden war.

„Jede gesellschaftliche Gruppe schafft sich, während sie auf dem originären Boden einer wesentlichen Funktion in der Welt der ökonomischen Produktion entsteht, zugleich eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewußtheit der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich geben.“ (Gramsci 1991 ff., S. 1497, H12 § 1)

Gramsci verbindet somit die Entstehung einer sozialen Klasse unmittelbar mit der Notwendigkeit, Funktionäre zu etablieren, die ihre Position in Gesellschaft und Politik artikulieren und propagieren. Mit anderen Worten, die Rolle des Intellektuellen besteht darin, die Hegemonie dieser bestimmten sozialen Klasse zu etablieren und zu erhalten. Intellektuelle haben „organisierende“ und „verbindende“ Rollen, sowohl in der Zivilgesellschaft (entspricht in etwa der privaten Sphäre), wo Hegemonie als eine Form der sozialen Kontrolle ausgeübt wird, als auch in der politischen Gesellschaft (entspricht in etwa dem Staat oder der öffentlichen Sphäre), wo die „direkte Herrschaft“ durch den Staat und die Regierung ausgeübt wird. Gramsci sieht die Intellektuellen als „Gehilfen“ der herrschenden Gruppe, „bei der Ausübung der subalternen Funktionen der gesellschaftlichen Hegemonie und der politischen Regierung“ (Gramsci 1991 ff., S. 1502,

5 Es versteht sich von selbst, dass die Debatte über den Schwarzen kolonisierten Intellektuellen in den Werken von Gramsci, Padmore und Fanon völlig geschlechtsspezifisch geführt wird. Es gibt fast keine ausdrückliche Anerkennung der Tatsache, dass der Intellektuelle in ihren Diskussionen immer männlich ist.

H12 § 1). Herrschende Gruppen neigen dazu, ihre eigenen organischen Intellektuellen hervorzubringen, die ihre Ideen und ihre Weltanschauung auf sozialer und kultureller Ebene propagieren. Bestimmte unterdrückte soziale Gruppen, zum Beispiel die Bauern, produzieren jedoch keine organischen Intellektuellen (Gramsci 1991 ff., S. 1498, H12 § 1). Seine neue Konzeption des „organischen“ Intellektuellen bedeutete, dass jene den Interessen der Klasse, der sie angehörten, treu blieben und in ihre spezifische kulturpolitische Vision integriert wurden, ja sogar dazu beitrugen, sie als hegemonial zu etablieren.

Mit dieser Formulierung des Intellektuellen definiert Gramsci diese Figur im Wesentlichen neu und erweitert ihren Aufgabenbereich weit hinaus über das herkömmliche Verständnis von jemandem, der sich kulturellen, literarischen und philosophischen Bestrebungen widmet. Der Intellektuelle hat in Gramscis Formulierung eine inhärent politische Funktion. Er verbindet jedoch unlösbar die politische Funktion des Intellektuellen mit seiner kulturellen Funktion. Auf diese Weise demokratisiert Gramsci die Bedeutung des Intellektuellen, indem er ihn als Funktion und nicht als Figur betrachtet, „weil es Nicht-Intellektuelle nicht gibt [...]. [D]er homo faber lässt sich nicht vom homo sapiens trennen“ (Gramsci 1991 ff., S. 1531, H12 § 3).

In diesem Abschnitt von Gramscis *Gefängnisheften* spielt Bildung eine wichtige Rolle. Seine Geschichte der Intellektuellen war im Wesentlichen auf die Formulierung eines *neuen* Intellektuellen ausgerichtet, der „neue Denkweisen hervorbringen“ konnte. Aber das ist nur möglich, wenn die Menschen dazu erzogen werden. Die traditionelle Unterscheidung zwischen intellektueller und körperlicher Arbeit darf nicht länger bestehen, wenn wir eine neue Klasse von Intellektuellen schaffen wollen: Diese beiden Tätigkeiten müssen miteinander verbunden und zu einer einzigen zusammengefügt werden, wodurch ein „neues Gleichgewicht“ geschaffen wird. In der Tat wird die „nervlich-muskulärer Beanspruchung selbst, als Element einer die physische und gesellschaftliche Welt ständig erneuernde allgemein praktische Tätigkeit, zum Fundament einer neuen und integralen Weltauffassung wird.“ (Gramsci 1991 ff., S. 1531, H12 § 3)

Es ist also klar, dass „organisch“ für Gramsci genau diese vollständige Integration zwischen der physischen und der intellektuellen Seite der menschlichen Natur bedeutet. Er schließt seinen Abschnitt über die Intellektuellen ab, indem er klar die Art der Bildung beschreibt, die die Grundlage für den neuen Intellektuellen bilden sollte: die technisch-industrielle Bildung (Gramsci 1991 ff., S. 1532, H12 § 3).

Allerdings – und zu dieser Aussage gelangt er durch seine lange Abhandlung über die Vorzüge des italienischen Bildungssystems, das auf dem *liceo classico* basiert, das einem *Gymnasium* ähnlich ist – müssen auch Humanismus und Historismus die Grundlage dieses neuen Intellektuellen bilden. Einerseits kritisiert Gramsci den Begriff des *italienischen* Intellektuellen, der seiner Meinung nach noch immer in einem belletristischen, rhetorischen und sentimental

Rollenverständnis verankert ist, das von der Popularkultur völlig losgelöst ist. Gleichzeitig erkennt Gramsci die grundlegende Bedeutung des humanistischen Ansatzes in der italienischen Bildung bei der Formung des „wirklich“ richtungsweisenden Intellektuellen. Was wir hier sehen, ist also eine klare Identifikation des Politischen mit der kulturellen Funktion des Intellektuellen. Italienische Intellektuelle waren historisch gesehen in einem negativen Sinne „kosmopolitisch“; sie haben eine internationale kulturelle Dimension angenommen, zum Nachteil ihrer Verbindung mit einheimischen italienischen kulturellen Traditionen und Ausdrucksformen, und haben so die Entwicklung und Festigung dieser populär-nationalen Kultur verhängnisvoll behindert. Fanon äußert sich in ähnlicher Weise zur „zutiefst kosmopolitischen Bildung ihres Geistes“ der nationalen Bourgeoisie nach der Dekolonisierung und verbindet dies mit ihrer Apathie und Mittelmäßigkeit (Fanon 1961/2001, S. 127).

Es gibt eine konzeptuelle Verbindung zwischen Fanons Kritik am postkolonialen bürgerlichen Intellektuellen und Gramscis Kritik am traditionellen Intellektuellen. Fanon sieht die Mittelklasse nach der Unabhängigkeit in dem neu entkolonialisierten Land als eine unterentwickelte Bourgeoisie, die ihre früheren Kolonialherren einfach ersetzt. Sie sei unterentwickelt, weil sie nicht bereit sei, Risiken einzugehen und in den Fortschritt, die Industrialisierung und die Verbesserung der Nation zu investieren, wie es die europäischen Bourgeoisien in ihrer Blütezeit taten (ebd., S. 129f.). Die Passivität dieser einheimischen Mittelschicht erinnert daran, wie Gramsci die Trägheit und den Konservatismus der italienischen herrschenden Klasse nach der italienischen Vereinigung 1861 kritisiert.

2. Antikoloniale Hegemonie und Kolonialherrschaft

Hegemonie wird in der Kritik an politischer Macht und Ungleichheiten oft mit einer negativen Bedeutung belegt. John Chalcraft (2007, S. 9) bemerkt, dass

„Hegemonie oft als etwas gesehen wird, das den trägen Massen von oben aufgezwungen wird, während Gramsci vor allem [...] ein revolutionärer Strategie war [...] und] einen politischen und ideologischen Kampf *um* Hegemonie im Namen des Sozialismus verfochten hat“.

Im Folgenden werde ich Hegemonie in ihrer positiveren Bedeutung verwenden, als eine gemeinsame kulturelle und politische Operation, die versucht, eine autonome Popularkultur für die Kolonisierten zu rekonstruieren, die ihrer vollständigen Negation unter dem Kolonialismus entgegenwirken könnte.

Ähnlich wie bei Gramsci war die Hegemonie sowohl für Fanon als auch für Padmore ein Ziel, das die Führer und Intellektuellen der Schwarzen

Befreiungsbewegungen in Zusammenarbeit mit dem Volk erreichen wollten. In seiner Geschichte der Entwicklung des Panafrikanismus als politische Bewegung identifizierte Padmore auf der einen Seite Marcus Garvey mit seiner populistischen Rhetorik zu *race*, und auf der anderen Seite W.E. B. Du Bois mit seinem viel ausgefeilteren Denken über *race*, als die Zwillingsstars des Panafrikanismus. Obwohl ihm Du Bois eindeutig viel sympathischer als Garvey ist, erkennt Padmore an, dass Du Bois sich nie als populärer Führer sah und auch nie die große Anhänger:innenschaft eines Garveys hatte (Padmore 1956/1971, S. 140). Die Frage der Verbindung mit der Basis stand für Padmore im Vordergrund, und seine eigene Karriere als Publizist und Journalist zeugte von seinen anhaltenden Versuchen, den Panafrikanismus als eine „zugängliche“ und alternative Ideologie für Schwarze kolonisierte Völker zu popularisieren und zu verbreiten.⁶

Fanon bediente sich bei der Vorbereitung seines Vortrags „On National Culture“, den er 1959 auf dem Zweiten Internationalen Kongress Schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom hielt, eindeutig marxistischer Theorien zur Hegemonie und deren Beziehung zur nationalen Kultur. Meiner Meinung nach weist dieser Aufsatz die stärksten Ähnlichkeiten und Verbindungen mit dem gramscianischen Verständnis der popular-nationalen Kultur auf. Es entwickelt sich auch eine auffällige Parallele zwischen Gramscis Theorien über das Italien nach der Vereinigung und Fanons Überlegungen zu den postkolonialen Nationen im Zuge der Dekolonisierung. Ich untersuche auch die Art und Weise, wie er Gramscis embryonale Vorstellungen über die kolonisierten Völker und ihre Führung erweitert.⁷

Gramsci sagt nicht explizit etwas über die Art der Beziehung zwischen Hegemonie und Herrschaft, die in einem kolonialen Kontext so entscheidend ist; zuweilen stellt er Hegemonie, verstanden als intellektuelle und moralische Richtungsweisung, der „direkten Herrschaft“ gegenüber (Gramsci 1991 ff., S. 1531, H19 § 24).

In diesem Abschnitt argumentiert er auch, dass hegemoniale Aktivitäten vor der Machtübernahme einer politischen Bewegung oder Partei stattfinden müssen. Es reicht nicht aus, auf „die materielle Stärke, welche die Macht verleiht“,

6 Carol Polsgrove bespricht Padmores Karriere als Journalist in *Ending British Rule in Africa: Writers in a common cause* (2009).

7 Fanons persönliche Bibliothek enthält keinerlei Spuren eines Werkes von Gramsci, sodass unklar ist, ob er seine Texte kannte. Es ist jedoch voller Werke von Lenin und enthält auch das bahnbrechende Buch des marxistischen karibischen Intellektuellen C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, ursprünglich 1938 veröffentlicht. Es gibt sogar ein Exemplar von Palmiro Togliattis *Le Parti Comunista Italiano* [Die Kommunistische Partei Italiens], das 1961 von François Maspéro auf Französisch veröffentlicht wurde (siehe „Frantz Fanons Bibliothek“ in Fanon 2018, S. 719–778). Togliatti war zusammen mit Gramsci einer der ersten Führer der Kommunistischen Partei Italiens und trug in der unmittelbaren Nachkriegszeit maßgeblich dazu bei, das Denken Gramscis unter den europäischen Kommunist:innen zu fördern.

zu zählen, um eine effektive Führung auszuüben (Gramsci 1991 ff., S. 1947, H19 § 24). Zu anderen Zeiten jedoch identifiziert Gramsci Hegemonie als eine Kombination aus Zwang und Konsens, die die „normale“ Ausübung von Hegemonie in klassischen parlamentarischen Regimen darstellt (Gramsci 1991 ff., S. 1610, H13 § 37).

Interessanterweise wird die Hegemonie in den kapitalistischen Ländern von Fanon der direkten Herrschaft der Kolonialherrschaft gegenübergestellt. Die „Sprache der reinen Gewalt“ des Siedlers ist eine Form der Herrschaft ohne Hegemonie, im Gegensatz zur Schaffung von Konsens durch Erziehung, „die Lehre der moralischen Reflexe“, „ästhetische Formen der Achtung des Status quo“ im kolonisierenden Land. „In kapitalistischen Ländern schiebt sich zwischen den Ausgebeuteten und die Macht eine Schar von Predigern, Beratern und Morallehrern, die für Desorientierung sorgen“ (Fanon 1961/2001, S. 31). In der Kolonie hingegen fungieren der Polizist und der Soldat als Vermittler. „Der Beamte lindert nicht die Unterdrückung oder maskiert die Herrschaft. Er zeigt und demonstriert sie mit dem reinen Gewissen der Gesetzeshüter und bringt die Gewalt in die Häuser und den Geist des kolonisierten Subjekts“ (ebd.).

Fanon wie auch Padmore können durch ihre Arbeit und ihr Denken als Aktivisten einer antikolonialen Gegenhegemonie gesehen werden, oder, mit anderen Worten, einer positiven gramscianischen Vorstellung von Hegemonie als Etablierung der Herrschaft der subalternen Klassen gegen die herrschenden Kräfte dieser bestimmten Gesellschaft. Aber wie bereits erwähnt, waren sie sich beide der Kommunikationsprobleme zwischen den Intellektuellen und den Massen im antikolonialen Kampf sehr wohl bewusst und versuchten, diese Kluft auf verschiedene Weise zu überbrücken. Die zentrale Frage war daher, ob der einheimische Intellektuelle eine Form der Hegemonie schaffte, die ihn organisch mit den kolonisierten Massen verband und ihre politischen Interessen und sozioökonomischen Bedürfnisse zum Ausdruck brachte. Dies ist auch die grundlegende Frage, die Gramsci den Intellektuellen stellt: ob sie eine „paternalistische“ Haltung gegenüber dem Proletariat haben oder ob sie sich als deren „organischen Ausdruck“ sehen, anstatt nur den Interessen der herrschenden Klassen zu dienen. Diese Frage eröffnet die Debatte über die Rolle des Schwarzen Intellektuellen in den Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts und insbesondere die Überlegungen von George Padmore und Frantz Fanon.

3. Der Panafrikanismus von George Padmore

Während beide Männer die politische Emanzipation der Massen als ihr gemeinsames Ziel betrachteten, gehört Padmore wohl zu einer früheren Generation antikolonialer und Schwarzer Radikaler, eine Generation, die Fanon in *Die Verdammten dieser Erde* stark kritisiert, weil sie zu weit von den Menschen

entfernt war, deren Interessen sie eigentlich vertreten sollten. Fanons Buch war ebenso ein Angriff auf den pazifistischen Panafrikanismus von Léopold Senghor und Kwame Nkrumah wie auf den europäischen Kolonialismus.⁸ Daher muss Fanons besondere Ausarbeitung des Begriffs der Hegemonie und des einheimischen Intellektuellen vor dem Hintergrund des Panafrikanismus und seiner Geschichte verstanden werden. Aus diesem Grund werde ich zunächst Padmores bahnbrechendes Werk *Pan-Africanism or Communism?* analysieren, erstmals 1956 veröffentlicht. Ich konzentriere mich hauptsächlich auf diesen Text als eine Form „subalternen Geschichte“, die das Schwarze Subjekt in den Mittelpunkt seiner eigenen historischen Entwicklung stellt. In diesem Text liefert Padmore eine meisterhafte Darstellung des Schwarzen Nationalismus und des Antikolonialismus, beginnend mit „Back to Africa“-Bewegungen des frühen 19. Jahrhunderts bis hin zu den jüngsten Ereignissen des Panafrikanismus. Das Buch war der Höhepunkt von Padmores jahrzehntelanger Polemik mit und gegen den Kommunismus. Er war 1934 aus der Komintern ausgeschlossen worden, aber in Wirklichkeit war dies ein Fall von gegenseitiger Ablehnung. Padmore war völlig desillusioniert über die Art und Weise, wie die Kommunistische Partei die aufkeimenden antikolonialen Bewegungen in Afrika und anderswo im Stich gelassen hatte, und dieses Buch stellte seinen Versuch dar, den Panafrikanismus als eine politische Theorie und Praxis darzustellen, die sich vom westlichen politischen Denken unterschied und autonom war.

Padmore beginnt seine Studie mit dem Entstehen von Liberia und Sierra Leone, die beide gegründet wurden, um emanzipierte amerikanische Sklaven aufzunehmen. Der Panafrikanismus, den Padmore auch als „afrikanischen Nationalismus“ bezeichnet, geht aus Padmores Darstellung als eine einzigartige Mischung aus Nationalismus und „Rassenbewusstsein“ hervor. Man stellt gewisse Unklarheiten darin fest, wie Padmore diesen Begriff verwendet. Diese sind zum Teil darauf zurückzuführen, dass die afrikanische Diaspora nicht die Möglichkeit hatte, territoriale Ansprüche auf irgendeine physische Region Afrikas zu erheben, mit der möglichen Ausnahme Äthiopiens und der schon bestehenden Staaten Liberia und Sierra Leone. Die Hybridität des Panafrikanismus als politisches Konzept ergibt sich also aus seiner Entstehung in der erzwungenen Diaspora der Sklaverei und der Landenteignung.

Padmore stellt auch den Panafrikanismus als eine politische Idee auf, die sowohl dem Kapitalismus als auch dem Kommunismus entgegengesetzt ist. Sein Buch war offensichtlich geprägt durch den Kalten Krieg, da es die Position der Blockfreiheit zu bestätigen suchte, die viele kürzlich entkolonialisierte Staaten einnahmen. Seine Konstruktion einer autonomen politischen Subjektivität für

8 Siehe Robert Youngs Diskussion von Fanons Essay „Über Gewalt“ als Gegenschlag zur kompromittierenden Strategie bestimmter Panafrikanisten in *Postcolonialism: An Historical Introduction* (2001) und in „Fanon and the Turn to Armed Struggle in Africa“ (2005).

Afrikaner:innen (ob Diaspora oder Einheimische) ist nicht nur antikolonial. Indem er einen zweiten ideologischen Feind, den „Kommunismus“, identifiziert, entwickelt er diese Subjektivität als blockfrei weiter und trägt zu einem aufkommenden „Dritte-Welt“-Diskurs bei, der in den Jahren der Dekolonisierung entstand.⁹

Im Verlauf des Buches bietet Padmore eine reichhaltige Darstellung der wichtigsten Akteure bei der Gründung des Panafrikanismus und beleuchtet die theoretischen Debatten und den Dissens unter den bekanntesten Vertretern der Bewegung. Bei der Lektüre hat man das Gefühl, dass Padmore der Rolle der *race* als Instrument der politischen Massenmobilisierung einen Wert beimisst, dass sie aber letztlich existiert, um ersetzt zu werden.

Gramsci, der von Afrika in offen rassistischen Begriffen sprach, die sich vielleicht aus der damaligen kolonialistischen Denkweise ableiteten, war der Ansicht, dass diese afroamerikanischen Intellektuellen einen indirekten oder sogar direkten Einfluss auf die „zurückgebliebenen Massen in Afrika“ (Gramsci 1991 ff., S. 1510, H12 §1) ausüben könnten. Aber er erwähnt auch Garveys „*Back to Africa*“-Bewegung¹⁰ als zweite Möglichkeit für den Einfluss, den Schwarze amerikanische Intellektuelle auf die Afrikaner:innen haben könnten. Für ihn würde die Entwicklung zu zwei grundsätzlichen Fragen über die Folgen dieser Bewegung führen. Die erste wäre sprachlich: Würde Englisch die *Lingua franca* der emanzipierten Afrikaner:innen sein, dank der Führungsrolle, die afroamerikanische Intellektuelle übernommen haben? Die zweite Frage, die weitreichender und für die Untersuchung des Panafrikanismus als einer Bewegung, die ihre eigenen organischen Intellektuellen fördern könnte, interessant ist, betraf die Möglichkeit eines afrikanischen Nationalismus. Er fragte, ob

„diese intellektuelle Schicht eine solche Assimilations- und Organisationsfähigkeit haben kann, um das gegenwärtig vorhandene primitive Gefühl einer verachteten Rasse ‚national‘ werden zu lassen, indem sie den afrikanischen Kontinent zum Mythos und zur Funktion eines gemeinsamen Vaterlandes aller Schwarzen erhebe“ (Gramsci 1991 ff., S. 1511, H12 §1).

Diese Frage stimmt mit den Gedanken von Panafrikanisten wie Padmore überein, die den afrikanischen Nationalismus als einen vereinheitlichenden Rahmen für die Befreiungskämpfe der Schwarzen befürworteten und die weit verbreitete

9 Dem französischen Demografen und Historiker Alfred Sauvy wird zugeschrieben, dass er in einem Artikel vom 14. August 1952 für *L'Observateur* den Ausdruck „Tiers monde“ (Dritte Welt) geprägt hat. Sauvy verortet den konzeptuellen Raum der „Dritten Welt“ als gleichermaßen vom Kapitalismus und Kommunismus unterdrückt, was Padmores Position widerspiegelt (siehe Azzola 2019).

10 Seine Organisation, die *Universal Negro Improvement Association*, hatte bis 1923 an die sechs Millionen Mitglieder.

Meinung über Afrika als ein imaginäres Heimatland für Schwarze Diaspora-Völker widerhallen ließ.

Gramsci findet, dass der nationale und *race*-bezogene Geist des Schwarzen Amerikas „durch den Kampf, den die Weißen führen, um sie zu isolieren und zu demütigen“ (Gramsci 1991 ff., S. 1511, H12 § 1) hervorgerufen wird. Dann verbindet er den Schwarzen Nationalismus mit dem Zionismus: „Das bereits amerikanisierte Liberia mit englischer Amtssprache könnte das Zion der amerikanischen Schwarzen werden, mit der Tendenz, sich zum afrikanischen Piemont zu machen“ (ebd.). Gramsci liest die nationalistischen Kämpfe der Schwarzen in Bezug auf die italienische Geschichte. Er sieht die potenzielle Rolle Liberias als Führer Afrikas in Analogie zu der Rolle, die der Staat Piemont gespielt hat, um Italien während des Risorgimento zur Unabhängigkeit und Vereinigung zu führen. Es ist also klar, dass Gramsci diese prominenten Schwarzen Intellektuellen als organisch begriff, nicht so sehr in Bezug auf ihre Klasse oder Nation, sondern in Bezug auf *race*.

Der Fünfte Panafrikanische Kongress, der 1945 in Manchester stattfand, stellte in vielerlei Hinsicht einen Wendepunkt für die Bewegung dar. Padmore weist darauf hin, dass es eine Verlagerung der Politik von der Elite hin zu inklusiveren Formen des Panafrikanismus zu geben schien, wobei Gewerkschaften und politische Basisorganisationen vertreten waren (siehe Padmore 1956/1971, S. 139). Mit der Betonung der volkstümlicheren Formen der politischen Beteiligung am Fünften Kongress reagierte Padmore möglicherweise auf Kritiker, die dem Panafrikanismus Elitismus vorwarfen. Padmore war sich der Notwendigkeit bewusst, die breiteren Volksbewegungen in die politische Beteiligung und Vertretung einzubeziehen. Er nannte dies die „neue Phase“ des Panafrikanismus, die mit konkreten politischen Aktionen vor Ort und einer engeren Verbindung zu antikolonialen Aktivisten an der Basis zusammenfiel. Ähnlich wie bei Gramscis Betonung der Organisation bemerkte Padmore, dass die Wirksamkeit dieser neuen Phase der positiven Aktion „vom Grad der Organisation des afrikanischen Volkes abhängt. Ohne die aktive Unterstützung des einfachen Volkes bleiben die Intellektuellen isoliert und unwirksam“ (ebd., S. 149).

4. „Zur nationalen Kultur“

Im gramscianischen Geist kann der Fokus auf die Kultur nicht von dem des politischen Engagements getrennt werden. Fanons „Schwarzer Marxismus“ in *Die Verdammten der Erde* kann durch die Einbeziehung einer materialistischen Ausrichtung auf die Kultur als Teil seines antikolonialen Projekts auch als die eigentliche *Zukunft* des Marxismus in den Nachkriegsjahren bezeichnet werden. Die große Neuerung des Marxismus des globalen Südens war die Einsicht, dass die revolutionäre Kultur Schwarzafrikas die Grundlage eines globalen

Befreiungsprojekts bilden könnte. Was Padmores Marke des Panafrikanismus also ganz klar nicht erreicht haben mag, war die Etablierung einer erfolgreichen Gegenhegemonie, die politische Führung mit kultureller Entkolonialisierung verband. Wenn Hegemonie zu etablieren bedeutete, die Herrschaft des politischen Subjekts über die Kräfte der Geschichte zu bestätigen, dann können wir sehen, wie spätere Theoretiker:innen der „Dritten Welt“, wie Cabral und Fanon, den notwendigen Zusammenhang zwischen Hegemonie, politischer Führung und einer organischen Verbindung mit der Kultur der Kolonisierten viel deutlicher betont haben.

Fanon und Cabral kritisierten den Panafrikanismus, weil er zu sehr den kolonialen Interessen und den neokolonialen Eliten untergeordnet sei.¹¹ Gleichzeitig setzten sie die von Padmore, James und anderen begonnene innovative und kreative Auseinandersetzung mit dem Marxismus fort und versuchten, ihn mit ihren eigenen Erfahrungen mit den Kämpfen im globalen Süden zu verbinden. Fanon entwickelte ein analoges Projekt zu Gramsci in seiner Neubearbeitung des Marxismus-Leninismus, wobei er der Aufwertung der Kultur seitens der kolonisierten, einheimischen Intellektuellen eine zentrale Rolle zuwies. Im Folgenden werde ich einerseits die Verbindungen untersuchen zwischen Fanons leidenschaftlichem Angriff auf die nach wie vor bestehenden kulturellen Beziehungen des kolonisierten Intellektuellen zu Europa. Andererseits betrachte ich Gramscis Anklage des italienischen kosmopolitischen Intellektuellen, dem die Verbindung zur popular-nationalen Kultur fehlt. Beide identifizieren diesen Mangel an Organisation als eine grundlegende politische Schwäche, die eine echte Gefahr für den Erfolg der sozialistischen Revolution darstellt.

Gramscis kosmopolitischer Intellektueller war nicht in der Lage oder nicht daran interessiert, eine popular-nationale Kultur für Italien aufzubauen, die sich auf die gelebte Erfahrung des Volkes stützte, und er war von der sozialen *Klasse*, die er repräsentieren sollte, enturzelt. Fanons „kolonialisierter“ Intellektueller mit seinen Verbindungen zu Europa wurde von seiner *race* enturzelt. Für beide stellt sich also die Identität als Problem heraus. Aber sowohl Fanon als auch Gramsci waren mit der Bildung eines *neuen* Intellektuellen beschäftigt. Insbesondere Fanon entwickelt seine Vorstellungen über den einheimischen Intellektuellen im Zusammenhang mit seiner Idee eines neuen Humanismus. Fanon widmet den zentralen Teil der *Verdammten der Erde* einer Analyse des „intellectuel colonisé“. Der „intellectuel colonisé“ ist jemand, der seine europäisierte Bildung, aber auch jede Bindung an eine ethnische, essentialistische Identität aufgeben muss. Der Aufbau einer echten, authentischen und vitalen nationalen Kultur bedeutet,

11 Padmores politische Position, die zur Anpassung und zum Dialog mit den Kolonialmächten tendiert, bringt Padmore in Einklang mit einem elitären Verständnis der Schwarzen Politik. Gegen Ende seines Lebens wurde er persönlicher Berater von Nkrumah im neu gegründeten Staat Ghana (Hooker 1967, S. 132 ff.).

den Kolonialismus durch den Befreiungskrieg aus der mentalen und psychologischen Verfassung zu entfernen: „Nach dem Kampf verschwindet nicht nur der Kolonialismus, sondern auch der Kolonisierte“ (Fanon 1961/2001, S. 207). Der kolonisierte Intellektuelle wird in einer postkolonialen Zukunft, in der die politischen und psychologischen Auswirkungen der Unterdrückung nicht mehr existieren, durch eine „neue Menschlichkeit“ ersetzt werden (ebd.). Damit diese neue Menschlichkeit frei von der „kulturellen Unentschlossenheit“ ist, die viele neu unabhängige Länder plagt, muss sie vom Willen und den konzertierten Anstrengungen des Volkes voll und ganz unterstützt werden. Fanon betont den Erfindungsreichtum, nicht die Rückkehr zur Tradition, als konstitutiv für eine wirklich entkolonialisierte nationale Kultur (ebd., S. 208). Für Fanon wie für Gramsci besteht „Authentizität“ nicht aus Tradition.

Die essentialistische Auffassung von *Blackness* der Négritude „fand [...] ihre erste Grenze“ in der Tatsache, dass die ethnische Identität historisch konstruiert ist (ebd., S. 183), wie Fanon bereits in *Schwarze Haut, weiße Masken* (1961/2013) festgestellt hatte. Gleichzeitig muss der kolonisierte Intellektuelle jedoch in die autochthone Kultur eintauchen, um nicht entwurzelt zu werden. Wenn dieses Abreißen von der kolonialen Kultur nicht erreicht wird, wird das Ergebnis „Menschen ohne Ufer, ohne Grenzen, ohne Farbe, Heimatlose, Nicht-Verwurzelte, Engel“ sein (ebd., S. 185). Diese letzte Figur ähnelt Gramscis kosmopolitischem Intellektuellen und seiner Schuldigkeit für die mangelnde organische Form der Literatur für die Nation. Gramsci betont, wie wichtig es ist, „zum Volk zu gehen“ (*andata al popolo*), um die verlorenen Bindungen an die autochthone Kultur wiederherzustellen, ein Gefühl, das in Fanons Darstellung der „kolonisierten Literatur“ oder *littérature colonisée* widerhallte.

Gramsci weist darauf hin, dass es bei dieser Herangehensweise an die autochthone Kultur verschiedene Etappen gibt und dass man vielleicht damit beginnen muss, erklärtermaßen populäre Romane und sentimentale Verse zu schreiben. Diese „etappenweise“ Idee der Rückkehr und Wiederbelebung der indigenen Literatur ist auch in Fanons Skizze der drei Phasen der Entwicklung des kolonialisierten Schriftstellers präsent. Fanon schlug vor, dass das nativistische Feiern der afrikanischen Kultur mit dem politischen Quietismus und dem Kompromiss der afrikanischen bürgerlichen Nationalisten gegenüber den Exkolonialmächten Hand in Hand gehe. Für Fanon ist die erste Phase in der Entwicklung des kolonisierten Intellektuellen die Zeit der Assimilation, in der der kolonisierte Schriftsteller sich stilistisch und tendenziell ganz an die Literatur der Metropole hält und abgeleitete Modelle aus dem Westen produziert. Die zweite Phase, die Fanon als Periode der Erinnerung (Fanon 1961/2001, S. 188) definiert, ist ein Ergebnis des Rückfalls der Kolonisierten in seine eigene Kultur und des Versuchs, sich an die Folklore und Traditionen zu erinnern, die er in seiner Zeit der Verwestlichung beiseitegelegt hatte. Aber alles, was er in diesem Stadium tun kann, ist, sich zu erinnern, denn er ist nicht in sein eigenes Volk integriert und hat nur

Außenbeziehungen zu ihm (ebd.). Diese distanzierten und sentimentalischen Gedanken erinnern zutiefst an Gramscis italienischen kosmopolitischen Intellektuellen, der unbewusst eine paternalistische Haltung gegenüber der national-popularen Kultur einnimmt.

Doch dann beginnt die dritte Periode, und hier verbindet Fanon einen revolutionären Ansatz zur Kultur mit dem nationalen Konflikt. Er definiert die literarische Produktion dieser Zeit als „Kampfliteratur“ (ebd.), als revolutionäre Literatur, die für ihn zum Synonym für die „nationale Literatur“ wird (ebd., S. 189). Hier jedoch warnt Fanon den kolonialisierten Intellektuellen: Er muss sich vor den Methoden, die er in seiner kulturellen Operation anwendet, in Acht nehmen. Fanon verwendet Begriffe, die denen Gramscis auffallend ähnlich sind: Der „Weg zum Volk“, den Gramsci als Schlüssel zum Aufbau einer national-popularen Literatur ansah, wird als der „kolonisierte Intellektuelle“ dargestellt, „der zu seinem Volk zurückkehrt“ (ebd., „*qui revient à son peuple*“ im franz. Orig.). Der kolonialisierte Intellektuelle muss sich vor den literarischen Techniken und der Sprache hüten, die er für das Schreiben einer neuen Nationalliteratur verwendet, da er Gefahr läuft, genau die Kultur und Gesellschaft zu exotisieren, die er am treuesten und leidenschaftlichsten repräsentieren möchte. Er muss um jeden Preis vermeiden, sich wie ein Ausländer zu verhalten, und er muss über eine rein oberflächliche Beziehung zu den sich ständig ändernden kulturellen Parametern des Volkes in der Revolution hinausgehen.

Der innovativste Aspekt von Fanons Denken in diesen Passagen ist sein Verständnis der Art und Weise, in der nationale Befreiungskämpfe die Kultur der Kolonisierten völlig verändern. Genau wie Gramsci erkannte auch Fanon, dass die nationale Kultur nicht nur eine Rückgewinnungsoperation ist. Es gibt kein verborgenes, uraltes Wesen des Volkes, das der Intellektuelle anzapfen muss, um nationale Kultur zu produzieren. Im Gegenteil, Fanon betont, wie die Revolution die Kultur des Volkes in ihrer Entstehung verändert. Wie bei Cabral (1974) macht das Volk seine eigene Geschichte, aber es macht auch ständig seine eigene Kultur: ein „ständig sich erneuernd(s) unterirdische(s) Leben“ (Fanon 1961/2001, S. 189). Fanon stellt hier eine grundlegende Gegenüberstellung her: Kultur versus Brauch. „Die Kultur hat niemals die Durchsichtigkeit der Sitten. Sie entzieht sich jeder Vereinfachung. In ihrem Wesen ist sie das Gegenteil von Sitten, die immer ein Verfall der Kultur sind“ (ebd., S. 190). Fanons krasser Gegensatz zu den Befürworter:innen der Négritude (und im weiteren Sinne des Panafrikanismus) ist nie deutlicher als in dieser Passage.

Fanon betont, dass die Kultur des Volkes nicht statisch geblieben ist und dass die Traditionen, die während der Kolonialzeit intakt geblieben sind, jetzt äußerst radikale Veränderungen erfahren (ebd.). Fanon befürwortet eine fast telepathische Verbindung zwischen der intellektuellen und der popularen Kultur der Nation im Wandel:

„Es genügt also nicht, in der Vergangenheit des Volkes unterzutauchen, um hier Elemente der Kohärenz gegenüber den verfälschenden und abgewerteten Unternehmungen des Kolonialismus zu finden, in der es sie nicht mehr gibt, wieder vereint zu sein. Man muß im gleichen Rhythmus arbeiten und kämpfen wie das Volk, um die Zukunft zu gestalten und den Boden vorzubereiten, auf den schon starke Schößlinge sprießen.“ (ebd., S. 197 f.)

Auch hier finden wir eine Parallele zu Gramscis dynamischer *andata nel popolo*, dem intellektuellen Weg zum Volk, in verstärkter und poetischer Form, vor dem Hintergrund des antikolonialen Kampfes. Fanon benutzt das Verb *revenir*, um die Wiederverbindung des Intellektuellen mit seiner eigenen Kultur, der des Volkes, zu bezeichnen. Sein organisches Verhältnis zum Volk kann mit Gramscis Idee verbunden werden, dass wir die Rolle der Intellektuellen lediglich als eine Spezialisierung mit einer Eigenschaft verstehen müssen, die der ganzen Menschheit innewohnt: „weil es Nicht-Intellektuelle nicht gibt“ (Gramsci 1991 ff., S. 1531, H12 § 3). Der Intellektuelle verkörpert in einer verstärkten Form das, was alle Menschen bereits besitzen und wissen.

Fanons Ablehnung von Brauchtum und Feierlichkeit der nationalen Kultur als von Natur aus dynamisch und veränderlich offenbart die Rückkehr des Intellektuellen zum „Volk“ als einen sorgfältigen Balanceakt. Fanons Wahl des Vokabulars erinnert auch hier auf unheimliche Weise an Gramscis komplexe Behandlung von „Folklore“ in den *Gefängnisheften*. Dieser umschreibt zwei verschiedene Arten von Folklore oder „Popularreligion“, wie er sie auch nennt, oder besser gesagt, er identifiziert verschiedene Schichten, die sie ausmachen: jene „die vergangenen Lebensbedingungen widerspiegeln und daher konservativ und reaktionär sind, und diejenigen, die eine Reihe von oft schöpferischen und fortschrittlichen Neuerungen darstellen“ (Gramsci 1991 ff., S. 2216 f., H27 § 1).

Für Fanon wie auch für Gramsci besteht das wahre Verständnis des Intellektuellen von der „Popularkultur“ darin, sie zu entmystifizieren. Eine Entmystifizierung ist im Fall der Folklore notwendig, die sonst eher in einem orientalistischen Licht gesehen wird, eine Form der Selbstexotisierung und Selbstdistanzierung. Der eigentliche Punkt der Verbindung zwischen Gramsci und Fanon besteht darin, dass der Prozess der Wiederanbindung und Entmystifizierung „zu Hause“ beginnen muss. Ein sehr schwieriger Vorgang, bei dem der Großteil, wenn nicht sogar die gesamte bisherige intellektuelle und kulturelle Bildung, die die Metropole erhalten hat, verworfen werden muss. Wie Fanon schreibt: „Eine nationale Kultur ist nicht jene Folklore, in der ein abstrakter Populismus die Wahrheit des Volkes hat entdecken können“ (Fanon 1961/2001, S. 198). Darüber hinaus bedeutet die Geburt einer echten Nationalliteratur einen Wechsel der Leserschaft: Während der kolonialisierte Schriftsteller früher Werke für den europäischen Unterdrücker produzierte, „richtet er sich jetzt mehr und mehr an sein Volk. Erst

von diesem Moment kann man von einer nationalen Literatur sprechen.“ (ebd., S. 203). So ist der Geschmack einer nationalen Leserschaft eng mit Fragen der kulturellen und damit der politischen Hegemonie verbunden (Gramsci 1991 ff., S. 98, H1 § 43).

Fanon besteht im gesamten Aufsatz darauf, dass nur der Kampf um die Nation die Kultur „freisetzen“ kann. „Die Nation ist nicht nur Bedingung der Kultur, ihres Aufschwungs, ihrer ständigen Erneuerung, ihrer Vertiefung. Sie ist auch eine Notwendigkeit.“ (Fanon 1961/2001, S. 206) Der Befreiungskrieg *selbst* ist ein Ausdruck der Kultur. „Wir sind der Meinung, daß der organisierte und bewußte Kampf eines kolonialisierten Volkes um die Wiederherstellung der nationalen Souveränität die stärkste Äußerung einer Kultur ist, die es überhaupt gibt“ (ebd., S. 207). Wie bei Gramsci wird der Kampf um politische Führung mit einem Kampf um kulturelle Hegemonie identifiziert. Wie Gramsci weist Fanon dem Intellektuellen ein weites Bedeutungsfeld zu, das vom politischen Aktivisten über den Schriftsteller bis zum Kulturschaffenden reicht. Aber die von ihm erreichte Fusion mit der subalternen Gruppe, die er vertreten will, ist für den Erfolg der Revolution unerlässlich.

Fanons Absage an Négritude könnte damit zusammenhängen, dass diese Bewegung für die algerische Situation weitgehend irrelevant war (Macey 2000, S. 378). Négritude wird als statisch und essentialistisch angesehen, während Fanon deutlich macht, dass der Zustand der Kolonisierung sowohl für den Kolonisator als auch für die Kolonisierten vorübergehend ist und keine unbeweglichen ethnischen Identitäten begründet. Im Gegenteil, der Kampf für nationale Freiheit führt zu einer *tabula rasa* der bisherigen Kultur und Bräuche; „er strebt eine grundsätzliche Neuordnung der Beziehungen zwischen den Menschen an und kann daher weder Form noch die Inhalte der Kultur unberührt lassen“ (Fanon 1961/2001, S. 207). So kehrt Fanon auf typisch utopische Weise zu der Vorstellung einer neuen Menschheit zurück, die das Ergebnis des antikolonialen Befreiungskampfes sein wird. Das Verschwinden des Kolonialismus – verstanden als psychokulturelle Hegemonie ebenso wie als politische Hegemonie – bedeutet das Ende des kolonisierten Menschen und damit möglicherweise das Ende der Unterschiede in *race* und Ethnie. Während für Gramsci die neue Gesellschaft des Sozialismus das Ende der sozialen Klassen bedeutete, war sie für Fanon das Ende von *race* und ihre Ersetzung durch die Nation. Eine Nation, die vermutlich in nicht ethnisch ausschließlicher Weise gedacht wurde.

Meine Diskussion über den Intellektuellen in Fanons und Padmores Schriften hat die Frage offengelassen, ob sie selbst als organische Intellektuelle betrachtet werden können. Das könnte uns zu der Frage veranlassen, ob Gramsci sich selbst als einen organischen Intellektuellen verstand. Er setzte sich ausführlich mit der Art der kulturellen und politischen Arbeit auseinander, die ein Intellektueller leisten muss, um „organisch“ zu werden. Aber erkannte er seine eigene Arbeit und sein eigenes Leben in dieser Ansammlung von Vorschriften? Vielleicht können

wir alle drei Denker so wahrnehmen, wie Gramsci von Niccolò Machiavelli gesprochen hat. Gramsci stellte fest, dass Machiavelli sowohl die pragmatischen als auch die philosophischen Aspekte der Politik verband:

„er ist einer, der Partei ergreift, mit mächtigen Leidenschaften, ein handelnder Politiker, der neue Kräfteverhältnisse schaffen will und deshalb nicht umhin kann, sich mit dem – freilich nicht moralistisch verstandenen – ‚Sein-Sollen‘ zu befassen.“ (Gramsci 1991 ff., S. 1555, H13 § 16)

Er war nicht nur ein Politikwissenschaftler, sondern ein Machiavelli und möglicherweise könnten auch Gramsci, Fanon und Padmore als „realistische“ Individuen beschrieben werden. Nicht in dem Sinne, dass sie die Realität so akzeptierten, wie sie war, sondern dass sie versuchten,

„die Wirklichkeit zu verändern, sondern einzig und konkret zu zeigen, wie die konkreten historischen Kräfte hätten handeln sollen, um die vorhandene Wirklichkeit auf konkrete Weise und mit geschichtlicher Tragweite zu verändern“ (Gramsci 1991 ff., S. 991, H8 § 84).

Literatur

- Azzola, Olivier (2019): La bibliothèque personnelle d'Alfred Sauvy et les archives de la famille Sauvy à la Bibliothèque centrale de l'École polytechnique, journals.openedition.org/sabix/2403 (Abfrage: 28.02.2023).
- Boninelli, Giovanni Mimmo (2009): Folklore. In: Liguori, Guido/Voza, Pasquale (Hrsg.): *Dizionario gramsciano: 1926–1937*. Rom: Carocci, S. 319–322.
- Cabral, Amilcar (1974): *The Weapon of Theory*. In: ders.: *Revolution in Guinea: An African People's Struggle*. London: Stage 1, S. 73–90.
- Chalcraft, John (2007): Introduction. In: Chalcraft, John/Noorani, Yaseen (Hrsg.): *Counterhegemony in the Colony and Postcolony*. London: Palgrave, S. 1–19.
- Fanon, Frantz (1952/2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz (1961/2001): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (2018): *Alienation and Freedom*. Hrsg. V. Khalfa, Jean/Young, Robert. London: Bloomsbury.
- Gaines, Kevin (2005): E. Franklin Frazier's *Revenge*: Anticolonialism, Non-Alignment, and Black Intellectuals' Critiques of Western Culture. In: *American Literary History* 17, H. 3, S. 506–529.
- Gramsci, Antonio (1991): *Letteratura e vita nazionale*. Rom: Editori Riuniti.
- Gramsci, Antonio (1991–2002): *Gefängnishefte*. Kritische Ausgabe in 10 Bänden, Hrsg. von Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle, Hamburg: Argument.
- Hooker, James R. (1967): *Black Revolutionary: George Padmore's Path from Communism to Pan-Africanism*. London: Pall Mall Press.
- Idahosa, Paul (1995): James and Fanon and the Problem of the Intelligentsia in Popular Organizations. In: Cudjoe, Selwyn R./Cain, William E. (Hrsg.): *C. L. R. James: His Intellectual Legacies*. Amherst: University of Massachusetts Press, S. 388–404.
- James, Leslie (2015): *George Padmore and Decolonization from Below: Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*. London: Palgrave.
- Macey, David (2000): *Frantz Fanon: A Life*. New York: Picador.

- Mattone, Antonello (1978): *Velio Spano: vita di un rivoluzionario di professione*. Cagliari: Edizioni Della Torre.
- Padmore, George (1956/1971): *Pan-Africanism or Communism?* New York: Doubleday.
- Polsgrove, Carol (2009): *Ending British Rule in Africa: Writers in a Common Cause*. Manchester: Manchester University Press.
- Young, Robert (2001): *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Young, Robert (2005): Fanon and the Turn to Armed Struggle in Africa. In: *Wasafiri* 44, S. 33–41.