



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Frantz Fanon

Maussen, M.

Publication date

2018

Document Version

Final published version

Published in

Filosofen van deze tijd

License

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Maussen, M. (2018). Frantz Fanon. In M. Doorman, & H. Pott (Eds.), *Filosofen van deze tijd* (14de ed., pp. 275-287). Prometheus.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Frantz Fanon

Maussen, M.

Publication date

2018

Document Version

Final published version

Published in

Filosofen van deze tijd

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Maussen, M. (2018). Frantz Fanon. In M. Doorman, & H. Pott (Eds.), *Filosofen van deze tijd* (14de ed., pp. 275-287). Prometheus.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Filosofen van deze tijd

•

Inleiding, keuze en redactie door
Maarten Doorman & Heleen Pott

2018 Prometheus Amsterdam

Inhoud

•

Voorwoord bij de veertiende druk	7
Uilen van Minerva. Een inleiding op de filosofische canon van deze tijd	13
Martin Heidegger	29
Ludwig Wittgenstein	43
Hans-Georg Gadamer	59
Karl R. Popper	73
Theodor W. Adorno	87
Jean-Paul Sartre	105
Emmanuel Levinas	121
Hannah Arendt	137
Maurice Merleau-Ponty	153
W. V. O. Quine	169
Simone de Beauvoir	187
Paul Ricoeur	199
John Rawls	215
Thomas S. Kuhn	231
Jean-François Lyotard	243
Gilles Deleuze	259
Frantz Fanon	275
Michel Foucault	289
Jürgen Habermas	305
Jacques Derrida	325
Luce Irigaray	341
Richard Rorty	353
Charles Taylor	369
John R. Searle	385
Julia Kristeva	401
Daniel Dennett	415

In deze veertiende, weer geheel herziene druk zijn drie hoofdstukken toegevoegd en is één hoofdstuk komen te vervallen. De teksten zijn opnieuw geactualiseerd, inclusief de primaire en secundaire literatuur. Hierdoor wijkt de paginering met ingang van de veertiende druk af van de vorige drukken.

Maarten Doorman
Heleen Pott
augustus 2018

Eerste druk 2000
Zesde, herziene druk 2002
Negende, geheel herziene druk 2005
Twaalfde, herziene druk 2014
Veertiende, herziene druk 2018

De uitgever heeft getracht alle rechthebbenden te achterhalen. Aan hen die desondanks menen aanspraak te kunnen maken op enig recht, wordt verzocht contact op te nemen met Uitgeverij Prometheus, Postbus 1662, 1000 BR Amsterdam.

© 2000, 2002, 2005, 2014, 2018 Samenstelling en inleiding Maarten Doorman en Heleen Pott
Het copyright op de afzonderlijke bijdragen berust bij de auteurs
Omslagontwerp Sander Patelski
Foto omslag Gold Crest Resort Motel © Tyler Haughey
Lithografie afbeeldingen BFC, Bert van der Horst, Amersfoort
www.uitgeverijprometheus.nl
ISBN 978 90 446 3738 0

die Mille plateaux, maar ook Deleuzes werk over literatuur, schilderkunst en cinema, tot een onvergelijkbare leeservaring maakt. Wellicht verklaart deze veelvoudigheid ook dat deze boeken in de eerste jaren na hun verschijnen door Deleuzes vakbroeders voornamelijk zijn genegeerd, terwijl ze in andere disciplines als politieke wetenschap en literatuurwetenschap, kunstgeschiedenis en *science and technology studies* (Bruno Latour is een prominente leerling) vaak meteen weerklank vonden. En ook in praktijken als feminisme, hedendaagse kunst, politiek, architectuur en de milieubeweging.

Literatuur

- Nietzsche et la philosophie, Parijs 1962.
Différence et répétition, Parijs 1968. (Vertaald als: *Verschil en herhaling*, Amsterdam 2011.)
Logique du sens, Parijs 1969.
Spinoza. *Philosophie pratique*, Parijs 1981.
Francis Bacon. *Logique de la Sensation*, Parijs 1981. (Vertaald als: *Francis Bacon. Logica van de gewaarwording*, Amsterdam 1981.)
Cinéma 1. L'Image-movement, Parijs 1983.
Cinéma 2. L'Image-temps, Parijs 1985.
Capitalisme et schizophrénie tome 1. L'Anti-Œdipe, met Félix Guattari, Parijs 1972. (Vertaald als: *Kapitalisme en schizofrenie 1: Anti-Oedipus*, Kampen 2010.)
Capitalisme et schizophrénie tome 2. Mille plateaux, met Félix Guattari, Parijs 1980.
Qu'est-ce que la philosophie?, met Félix Guattari, Parijs 1991.

Secundaire literatuur

- Rosi Braidotti, *Op doorreis. Nomadisch denken in de 21ste eeuw*, Amsterdam 2004.
François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Parijs 2007.
Peter De Graeve, *Deleuze en het materialisme*, Kampen 2011.
Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Boston 1992.
Ed Romein, Marc Schuilenburg & Sjoerd van Tuinen, *Deleuze Compendium*, Amsterdam 2009.
François Zourabichvili, *Deleuze. A Philosophy of the Event, together with The Vocabulary of Deleuze*, vert. Kieran Arons, Edinburgh 2012.

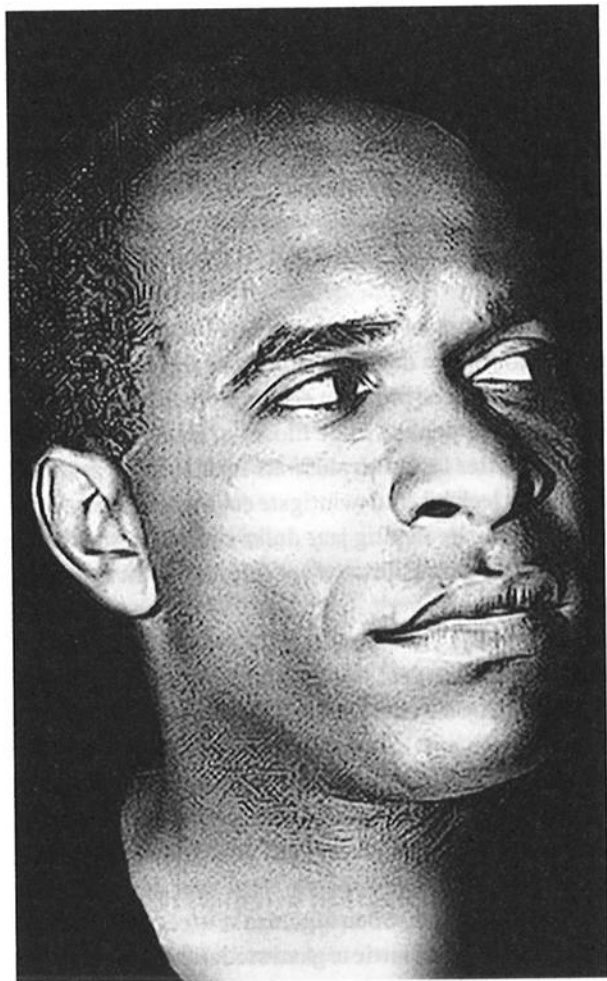
Frantz Fanon

•
Marcel Maussen

Frantz Fanon behoort tot de heel weinige filosofen die actief deelnamen aan de naoorlogse dekolonisatie en er tegelijk op reflecteerden. Hij staat daarmee aan de bron van een inmiddels brede stroom van anti- en postkoloniaal denken in de filosofie. Hoewel zijn werk dankzij publicaties in Sartres *Les Temps Modernes* midden jaren zestig al wereldwijd bekend was leek hij eind twintigste eeuw alweer een vergeten denker. Maar in de laatste twintig jaar duikt zijn naam steeds vaker weer op. Anders dan bij menig filosoof speelde zijn leven in een turbulente tijd een grote rol in zijn werk.

Fanon werd in 1925 geboren in Fort-de-France, de hoofdstad van het eiland Martinique, deel van de Franse Antillen. Zijn ouders behoorden tot de creoolse middenstand van het eiland. Zijn vader werkte als ambtenaar en zijn moeder had een winkeltje. De jonge Fanon groeide op in een relatief beschermde en welgestelde omgeving en bezocht het Lycée Schoelcher waar de elite van het eiland werd opgeleid. Als achttienjarige vocht Fanon met het Vrije Franse Leger in de Tweede Wereldoorlog, raakte gewond en werd later gedecoreerd. Na zijn school in Martinique te hebben afgemaakt kreeg hij een beurs om in Lyon medicijnen en psychiatrie te gaan studeren. Zijn eigen ervaringen als zwarte man in het Franse leger, en later tijdens zijn studie in Lyon, vormden de achtergrond voor zijn analyse van het koloniale racisme. Dit vormde in combinatie met zijn werk als psychiater in Lyon en Saint Alban (Lozère) de basis voor *Zwarte Huid, Blanke Maskers* (1952). In dit boek, waarmee hij op 27-jarige leeftijd in brede kring bekend werd, formuleerde Fanon een radicaal antiracistisch humanisme, aan gene zijde van zwart superioriteitsdenken en assimilatie met witte Franse cultuur.

Een jaar voor het uitbreken van de Algerijnse onafhankelijkheidsoorlog in 1954 nam Fanon een betrekking aan als psychiater in een ziekenhuis in Blida-Joinville, een voorstad van Algiers. Hij schreef



Frantz Fanon

artikelen over zijn psychiatrische praktijk, maar gaandeweg raakte hij meer betrokken bij het verzet tegen de Franse overheersing in Algerije. In 1956 nam hij ontslag en ging als psychiater in Tunis werken. Hij werd redacteur van *Al-Moejahid*, het in Tunesië uitgegeven blad van het Front National de Libération (FLN). In 1958 was hij lid van de Algerijnse delegatie op de Conferentie van Afrikaanse Volkeren in Accra en een jaar later nam hij deel aan een congres van zwarte schrijvers en kunstenaars in Rome.

Het werk en denken van Fanon werd beïnvloed door de Martinikaanse dichter en politicus Aimé Césaire, auteur van *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) en *Discours sur le colonialisme* (1950). Césaire was een van de leidende figuren in de 'Négritude', een beweging die vorm probeerde te geven aan zwart zelfbewustzijn. Tegelijkertijd putte Fanon uit de fenomenologie van Merleau-Ponty, de existentialistische filosofie van Sartre, en de psychoanalytische theorieën van Anna Freud, Adler en Lacan. Gaandeweg raakte hij in toenemende mate beïnvloed door politieke bevrijdingstheorieën uit het marxisme, het maoïsme en uit het derdewerelddenken ('tiers-mondisme'). Tegen de achtergrond van een steeds gewelddadigere oorlog in Algerije schreef hij *De verworpenen der aarde* (1961), met een militant voorwoord van Jean-Paul Sartre. Daarin ontwikkelde hij een filosofische rechtvaardiging van geweld als een noodzakelijk bestanddeel van dekolonisatie en als een scheppende kracht van een nieuw type mens en samenleving.

Terwijl hij koortsachtig aan dit boek schreef, dat een cultboek van de dekolonisatie zou worden, werd hij in Ghana gediagnostiseerd met acute leukemie. Op zijn sterfbed in een ziekenhuis in Washington kreeg hij de recensies nog te zien, maar Fanon zou het verdere succes van het boek niet meer meemaken. Hij overleed in 1961 op 36-jarige leeftijd.

De betekenis en invloed van Fanon is meervoudig. In zijn tragisch korte leven, dat in het teken stond van een bloedige bevrijdingsstrijd, probeerde hij vanuit een filosofische achtergrond als een van de eersten een verband te leggen tussen racisme en andere vormen van onderdrukking. Zijn stijl en retoriek zijn ook ontleend aan marxistische en andere politieke strijdschriften, die volgens menigeen nu wat gedateerd aandoen. Maar zijn scherpe analyses zijn een bron van inspiratie voor veel filosofen en cultuurwetenschappers van vandaag. Fanons apologie van het geweld en de positieve en onvermijdelijke aspecten ervan maken hem echter controversieel. In de meer recente receptie

van zijn werk lijkt die dimensie naar de achtergrond te verdwijnen en wordt hij eerder ingelijfd als filosoof van de dekolonisatie en het postkolonialisme in de vele betekenissen die daar heden ten dage mee verbonden zijn.

De psychologie van de koloniale onderdrukking

Als psychiater werkte Fanon in Zuid-Frankrijk met migranten uit Noord-Afrika en de Franse Antillen. Zijn ervaringen met deze patiënten komen zijdelings aan bod in *Zwarte Huid, Blanke Maskers* (1952), maar het boek is evenzeer een verslag van observaties en ervaringen met een brede waaier aan romans en andere culturele producten waarin hij het vanzelfsprekende racisme van de koloniale samenleving blootlegde. Hij herkende het ook in de wetenschap van zijn tijd, bijvoorbeeld in een product van de koloniale antropologie als *La vie sexuelle en Afrique noire* (1950) van Denis-Pierre de Pédrals. Fanon richt zich op hoe de racistische, koloniale structuur de fundamentele ervaring en de existentie van zwarte mensen bepaalt. Hij signaleert hoe radicaal en abrupt de breuk was met de bezetting van Europese kolonisten: 'De zwarten werden van de ene dag op de andere in twee referentiekaders gestopt en moesten daarin hun plaats bepalen. Hun levensbeschouwing of eenvoudiger hun gewoonten en de bronnen waarop ze teruggingen werden afgeschafte, omdat ze in tegenspraak waren met een beschaving die zij niet kenden en die indruk op hen maakte.'

Op allerlei manieren werden de gekoloniseerden gesocialiseerd in een racistische, ongelijke structuur. Algerijnse en Antilliaanse kinderen lazen immers dezelfde schoolboeken als de Franse kinderen in Europa en werden grootgebracht in een sociale en culturele omgeving die met verhalen, films en stripboeken de 'zwarte' symbool maakte van het kwade, de seksuele drift en het duistere in de mens. Zo analyseert Fanon een roman van Mayotte Capécia, *Je suis Martiniquaise* (1948), een autobiografisch verhaal over een zwarte, Martinikaanse vrouw. Aan de hand van haar verhouding met een blanke man illustreert hij een gangbaar minderwaardigheidsgevoel bij Antilliaanse mannen en vrouwen. De hoofdpersoon van het boek, een waardeloos sujet volgens Fanon, besluit op een bepaald moment dat zij alleen zal houden 'van een blanke, een blonde man met blauwe ogen, een Fransman'. Fanon spreekt over 'de Adlerachtige overspanning, de overcompensatie' die kenmerkend is voor de zwarte wereldbeschouwing; omdat zwarten het collec-

tief onbewuste hebben verinnerlijkt waarin 'zwart gelijk is aan lelijk, zonde, duister, immoreel. Met andere woorden: zwart is wie slecht is. Als ik in mijn leven me als een goed mens gedraag, ben ik helemaal geen zwarte.'

Het alledaagse racisme manifesteert zich in een vanzelfsprekende neerbuigendheid. Ook, of vooral, als men probeert iets positiefs over de gekoloniseerde uit te drukken: 'Onze dokter is een zwarte.' 't Is een lieve man.' Of: 'Die zwarten, ik ken ze; je moet vriendelijk tegen ze zijn, over hun land spreken...' De taal is wezenlijk onderdeel van de onderdrukking. Het is de manier van spreken, dat wat later door Foucault het discours zou worden genoemd, die de machtsverhoudingen vastlegt en in praktijk brengt. Fanon signaleert hoe de zwarte man door een goede beheersing van de Franse taal erkenning hoopt te vinden. Want spreken betekent 'existeren voor de ander'. De bekommernis om het 'perfecte Frans' laat zien hoe de koloniale samenleving het opzetten van een 'blank masker' aanmoedigt en hoe de gehele samenleving zich oriënteert op blankheid als norm en als positief zelfbeeld. Maar de blanke richt zich tot hem in het *petit-nègre* ('neger-Frans', min of meer een equivalent van pidgin English). Als de blanke *petit-nègre* spreekt, aldus Fanon, drukt hij daarmee uit: 'Blijf waar je bent, jij.'

In navolging van Sartres *Réflexions sur la Question Juive* (1946) stelt Fanon dat de zwarte koloniale onderdaan zich, evenmin als bij Sartre de jood, bewust is van het feit dat hij aan een psychische stoornis lijdt als gevolg van een trauma. Hij is voortdurend in de weer om te laten zien dat hij de negatieve eigenschappen die verbonden zijn aan het 'zwart zijn' niet bezat. Doorgaans ontbreekt het aan bewustzijn van de voortdurende oriëntatie op het eigen 'ideale ik' als 'blank'. De almaar falende zoektocht naar bevrediging van de behoefte aan waardering leidt tot minderwaardigheidsgevoelens en zelfhaat. Dat is geen individueel psychisch probleem, maar het probleem van de hele Antilliaanse gemeenschap, zo beweert Fanon: 'De zwarte probeert te protesteren tegen de minderwaardigheid die hem door de geschiedenis is opgelegd. Omdat de zwarte altijd minderwaardig is geweest, wil hij door overcompensatie reageren.'

Aanvankelijk is het voor de gekoloniseerde niet inzichtelijk hoe 'het minderwaardigheidsgevoel via de ander tot hem komt'. Dit wordt pas duidelijk in de confrontatie met die blanke ander. 'Mama, kijk die zwarte, ik ben bang!' hoort de student Fanon als hij gezien wordt door een wit kind in een park in Lyon. Geïnspireerd op de fenomenologie van de

zintuiglijke ervaring van Merleau-Ponty beschrijft Fanon hoe voor de zwarte mens de geobjectiveerde ervaring van de lichamelijke, het bewustzijn van het eigen lichaam, wezenlijk gevormd wordt door de negatieve associaties die horen bij zijn huidskleur. Het lichaam wordt 'huid en ras'. Waar de jood in Sartres essay nog onzichtbaar kan blijven, is de zwarte onmiddellijk herkenbaar: 'Als ik me vertoon, wordt iedereen anders. Ik krijg geen enkele kans. Ik ben overgedetermineerd van buitenaf. Ik ben niet de slaaf van de "idee" die de anderen van me hebben, maar van mijn verschijning.'

In de confrontatie met de ander wordt de afstand tussen het zelfbeeld en werkelijkheid pijnlijk duidelijk. Op dat moment kan de gekoloniseerde het verraad waarvan hij het slachtoffer is doorzien: 'Zolang zijn leven zich afspeelt te midden van de zijnen, weet de zwarte daar niets van; maar onder de eerste blanke blik voelt hij het volle gewicht van zijn zwarte huid.' Volgens Fanon moesten de gekoloniseerden zich eerst bewust worden van het bestaan van een vals zelfbeeld, van het blanke masker. Vervolgens konden zij het geïnternaliseerde racistische alter ego vernietigen: zodra de zwarte de blanke in zichzelf heeft herkend, 'doodt hij hem'. Bij de erkenning en veroordeling in de blik van de Ander vond Fanon een verbinding tussen de psychologische theorie over identiteitsvorming en neuroses van Adler en Hegels begrip van bewustzijn en zelfbewustzijn. In de overgang van bewustzijn naar zelfbewustzijn wordt het subject zich ervan bewust dat externe objecten en anderen alleen bestaan in zoverre het subject zich er bewust van is. Maar de bevrediging van het verlangen van het subject vereist erkenning door een ander subject. Om onze menselijkheid te realiseren kunnen we niet zonder erkenning door de ander. Dat is een wederkerige relatie.

Deze strijd om erkenning treft Fanon bij Hegels befaamde dialectiek van de meester en de knecht aan in diens *Fenomenologie van de geest* (1807). De meester eist erkenning van de knecht, maar voelt aanvankelijk niet de behoefte om de knecht te erkennen omdat hij hem beschouwt als een minderwaardig wezen. Door de angst voor de meester wordt de knecht zich echter bewust van zijn eigen bestaanswijze, namelijk als een subject dat gevoelens van angst ervaart, en dit leidt tot een vorm van zelfbewustzijn bij de knecht die uiteindelijk inziet dat de meester de knecht meer nodig heeft dan andersom. De meester immers heeft zowel de erkenning door de knecht nodig als de vruchten van diens arbeid.

Volgens Fanon ziet de meester-knechtverhouding er echter fundamenteel anders uit als de knecht een zwarte is. In zo'n raciale verhouding 'lacht de meester om het bewustzijn van de slaaf', ziet hem dus niet als subject dat in staat is tot erkenning. De meester is hier uitsluitend geïnteresseerd in zijn arbeid. In deze sociale context is er volgens Fanon dan ook geen mogelijkheid tot erkenning door de meester. De knecht kan zijn behoefte aan erkenning alleen bevredigen door zich niet meer tot de meester te wenden, maar uitsluitend tot de andere zwarten en de andere gekoloniseerden.

Dat is het moment om afstand te nemen van de bestaande verhoudingen en om een andere invulling aan de eigen identiteit te verlenen. 'Ik identificeerde mijn vijanden,' aldus Fanon, 'en ik veroorzaakte een rel.' Het doel van *Zwarte Huid, Blanke Maskers* was dan ook om de zwarte te helpen zich vrij te maken van de hele verzameling van complexen die door de koloniale situatie ontstaan is. Hier zien we de invloed van het existentialisme terug, dat in die jaren zo toonaangevend was in Frankrijk. De existentialistische notie van vrijheid als afstand nemen van de wezensbepaling door anderen betekende voor Fanon namelijk dat het er niet om gaat de door de ander ingevulde bepaaldheid te aanvaarden en zo de ondergeschikte maatschappelijke positie te accepteren, maar om haar juist in haar geheel af te wijzen. 'Het milieu,' zo schreef hij, 'en de maatschappij zijn verantwoordelijk voor het feit dat jij bedrogen bent.'

Het betekende overigens dat Fanon zich ook kritisch verhiel tot het idee dat er een soort zwarte cultuur zou moeten bestaan die positief gewaardeerd moest worden. Dit sluit aan bij een existentialistische en humanistische filosofie waarin de specifieke menselijke bestaanswijze de ethische opdracht impliceert om afstand te nemen ten opzichte van de facticiteit, de gegeven wezensbepaling en identiteit, ten voordele van een zelf gekozen identiteit. De mogelijkheid van bevrijding, namelijk bevrijding van de diep ingeprente oordelen van de ander, past bij de existentialistische notie van het afleggen van de door de ander ingevulde bepaaldheid van het zelf. 'Mijn zwarte huid is geen borg voor bijzondere waarden,' schreef Fanon, 'ik ben mijn eigen fundering.' In die zin is Fanon bepaald geen voorloper van het hedendaagse identiteitsdenken.

In zijn laatste bij leven verschenen boek, *De verworpenen der aarde*, zal Fanon de onmogelijkheid om binnen een koloniale, racistische orde tot erkenning te komen verbinden aan het idee van de koloniale wereld

als een manicheïstische wereld. Met die metafoor verwijst hij naar het gnostische denken uit het vroege christendom, dat het absolute eeuwige Kwaad tegenover het absolute eeuwige Goede stelde. Zo beschreef hij hoe in het kolonialisme de verhouding van de kolonisator tegenover de gekoloniseerden volledig gepolariseerd was en fundamenteel gebaseerd op ongelijkwaardigheid en uitbuiting. Daarom moet die verhouding als geheel vernietigd worden voordat een nieuwe vorm van erkenning überhaupt kan ontstaan.

Revolutie, geweld en bevrijding

Het trauma waar Fanon over sprak was niet alleen een individueel trauma, maar ook een collectief trauma van zwarten en gekoloniseerden. Het kolonialisme omschreef hij als een systematische ontkenning van de ander, 'een driftige vastberadenheid om de ander iedere menselijke trek te ontzeggen.' Als totaliserend systeem van onderdrukking wordt het kolonialisme geconstitueerd door drie vormen van geweld. Allereerst het institutionele geweld van een sociale en politieke orde, gebaseerd op onderdrukking en uitbuiting van de inheemse bevolking. Verder volgens het feitelijke geweld dat de gekoloniseerden dagelijks ervaren, het geweld van gescheiden wijken en aparte scholen, van 'kazernes en politiestations', van 'bajonetten en kanonnen', van fysieke straffen, en van gevangnissen en interneringskampen. Ten slotte noemde hij het fenomenologische geweld, dat de zintuigen, de psyche en het affectieve domein raakt en verminkt. Het kolonialisme ontmenselijkt en verdierlijkt de gekoloniseerde, schrijft Fanon, en omdat het kolonialisme een totaliserend systeem is moet het ook in zijn totaliteit worden afgewezen en vernietigd.

Tegenover dat totaliserende geweld van de koloniale orde plaatst Fanon het emancipatorische geweld van de gekoloniseerden. Hij past de psychoanalytische theorie over de identificatie met de agressor toe op de situatie van de getraumatiseerde koloniale onderdanen. Om zichzelf te bevrijden van het gevoel van minderwaardigheid moet het slachtoffer in staat zijn de agressie die zich naar binnen richt, symbolisch naar buiten te brengen in de vorm van een ontlading, een catharsis. Daarin wordt de dader verantwoordelijk gesteld voor het trauma, en hervindt het slachtoffer een nieuwe identiteit, gebaseerd op zelfrespect en erkenning door anderen. 'Precies op hetzelfde moment dat hij zijn menselijkheid ontdekt, begint hij zijn wapens te slijpen om die te

laten zegevieren.' De ervaring van de negativiteit in het zelfbeeld vanwege het feit dat je een vernederd en gekleinereerd subject bent – het blanke masker – vormt het mogelijke beginpunt van bevrijding en creatie van een authentiek zelf. Die bevrijding moet de vorm aannemen van handelen, en dat handelen is de gewelddadige praxis van de strijd tegen de koloniale orde.

Jean-Paul Sartre schreef in 1961 een voorwoord voor *De verworpenen der aarde*, waarin hij sprak over de helende en emanciperende werking van het geweld waarmee de gekoloniseerden zich tegen de onderdrukking verzetten. Het geweld is onvermijdelijk om uit dit negatieve zelfbeeld te komen. Het is in eerste instantie 'niet hun geweld, het is het onze, dat omgedraaid is, groter wordt en hen verscheurt'. In het begin van de opstand, aldus Sartre, moet er gedood worden: 'Met het uit de weg ruimen van een Europeaan sla je twee vliegen in één klap, je rekent af met een onderdrukker en met een onderdrukte: blijven over een dode mens en een vrije mens; de overlevende voelt voor de eerste keer nationale bodem onder zijn voeten.'

Door zijn revolutionair politieke en zijn psychologische theorieën in elkaar te schuiven kwam Fanon tot de conclusie dat het individu zijn gevoel voor eigenwaarde alleen kon herwinnen in een collectieve geweldsexplosie tegen de koloniale onderdrukkers. 'Het gekoloniseerde "ding" wordt alleen mens in en door het proces waarin het zich bevrijdt,' schreef hij in *Les damnés de la terre*; op het vlak van het individu heeft het geweld een ontgiftende werking. De groep moest daarom van ieder individu eisen dat hij of zij vuile handen durfde te maken, zoals dat bij Sartre heette. De nationale onafhankelijkheidsstrijd behoorde een 'totale bevrijding' te zijn, zowel van de gekoloniseerde natie als van de onderdrukte en psychisch verminkte gekoloniseerden. 'Wanneer de natie als geheel in beweging komt, is de nieuwe mens niet een achterafproduct van deze natie maar hij bestaat tegelijkertijd, ontwikkelt zich met die natie, triomfeert met die natie.' De Algerijnse revolutie toonde volgens Fanon aan dat een diepgaande transformatie van de mens plaatsvond op het moment dat de gekoloniseerden 'de wereld veranderen'.

Tegen de achtergrond van de strijd om nationale onafhankelijkheid in de jaren vijftig en begin jaren zestig betoogde Fanon dat de 'verworpenen der aarde' niet alleen hun gevoel van eigenwaarde konden hervinden, maar ook het maatschappelijke systeem dat hun trauma had veroorzaakt konden vernietigen. De dialectiek verliep van de ge-

welddadige onderdrukking gedurende de koloniale overheersing, via de gewelddadige bevrijding en de vorming van een nieuwe, collectieve nationale identiteit, om uit te monden in een nieuwe, vreedzame samenleving met een nieuwe mens. Het was ook een tijd om de door de westerse cultuur weggehoonde praktijken en instituties te herstellen, afstand te nemen van het individualisme en terug te keren naar 'inheemse' sociale en politieke structuren zoals 'dorpsvergaderingen' en 'commissies uit het volk', als uiting van een zowel traditioneel als nieuw sociaal bewustzijn. De kolonisatie betekende voor Fanon dus ook bevrijding van denkstructuren en institutionele vormen die westers en wit zijn.

In zijn stukken over de Algerijnse samenleving uit *L'An v de la révolution algérienne* (1959) analyseerde Fanon hoe het antikoloniale verzet tot een verandering van waarden en houdingen leidde. In fascinerende essays over de radio, de geneeskunde of over het dragen van een hoofddoek door Algerijnse vrouwen onderzoekt Fanon de verschuivende waardering en betekenis van wat gezien wordt als traditioneel en inheems, tegenover wat beschouwd wordt als westers en wat als instrument van koloniale onderwerping. Voor aanvang van de onafhankelijkheidsstrijd bijvoorbeeld betekende het bezit van een radio dat de Algerijn 'van binnenuit kon worden belegerd' door de culturele dominantie van de Franse, Europese cultuur. Maar met de komst van het station *Radio de la voix de l'Algérie combattante* in 1956 transformeerde de radio van een westerse, vreemde technologie in een symbool van eigenheid en verzet: het bezit van een radio wordt nu de mogelijkheid om in contact te treden met de revolutie, 'om de revolutie mee te beleven'.

Fanon legitimeerde het geweld van de gekoloniseerden als een vorm van *revolutionair geweld*, dat noodzakelijk maar ook van voorbijgaande aard was. Tegelijkertijd moest het geweld alomvattend zijn. Niet alleen de kolonisten, maar alles wat verbonden is met de koloniale sociale en politieke orde moest door het geweld worden weggevaagd. In haar beroemde essay *On Violence* bekritiseerde Hannah Arendt deze 'onverantwoorde en grootse' verheerlijking van het geweld. Voor Sartre en Fanon, zo stelt Arendt, functioneert het geweld als een 'organische kracht' die daders met elkaar verbreedert en hen verheft tot een hoger geestelijk en spiritueel niveau. Daarmee wordt het geweld ook intrinsiek waardevol, en is het niet meer uitsluitend instrumenteel gerechtvaardigd als een noodzakelijk kwaad ten behoeve van een betere

toekomst. Fanon zelf zag de keuze voor het geweld echter als onvermijdelijk: 'met de elektroden op de geslachtsdelen' kiest het volk voor het geweld om zich een weg naar de nieuwe samenleving te banen.

Invloed

Aanvankelijk leek Frantz Fanon vooral door deze opvattingen over geweld als een controversieel denker de geschiedenis in te gaan, een denker wiens ideeën en stijl sterk verbonden waren met een tijdperk van dekolonisatie, nationalisme en marxistisch en maoïstisch geïnspireerde revoluties. Bernard-Henri Lévy noemde de rationalisering van het geweld door Sartre en Fanon ooit een 'onzinnige reactie op een onzinnige situatie'. Maar de afgelopen twintig jaar heeft de waardering en belangstelling voor het werk van Fanon een enorme vlucht genomen, met name binnen stromingen als Critical Race Studies en Postcolonial Studies. Fanons ideeën zijn volgens menig denker van vandaag weer uiterst actueel, of het nu over de psychiatrische problematiek van onderdrukte individuen gaat, of over hoe het kolonialisme als een totaliserend systeem van onderdrukking tot in de haarvaten van de maatschappij en cultuur doordringt, in het lichaam en de identiteit van onderdrukten ingrijpt. Fanon beschreef als een van de eersten de reikwijdte van het racisme en zijn alledaagse vormen als structureel geweld.

Het enorme aantal publicaties over Fanon getuigt, inclusief enkele biografieën, van zijn inspirerende betekenis. Dat komt ook door de breedte van zijn methodologische invalshoek: vanuit de psychiatrie en psychologie zoekt hij verbindingen met filosofie, marxistische maatschappijkritiek en andere radicale denkstromingen die heden ten dage onder 'Cultural Studies' zouden vallen. Eén van zijn biografen, David Macey, verklaart dat juist de blijvende belangstelling voor zijn werk aan de onmogelijkheid is te danken om Fanon tot één discipline of benadering te reduceren.

Hoewel Fanon in de beste traditie van de naoorlogse Franse filosofie eigenlijk moeilijk als een filosoof in engere zin kan worden begrepen, omdat hij vooreerst als psychiater, cultuurcriticus en revolutionair optrad, is hij wel degelijk een belangrijke bron van de hedendaagse antikoloniale filosofie. Een voorbeeld daarvan is de ontwikkeling van een 'zwart existentialisme'. Denkers die zich tot deze stroming rekenen beogen een filosofische basis te vormen voor vrijheid en eigenwaarde vanuit de levenservaring van zwarten. Zoals Fanon al betoogde,

structureert de sociale constructie van ras en het structurele racisme het proces van individualisering en betekenisgeving doorlopend en ingrijpend. Zwart existentialisme beoogt een antwoord te formuleren op vragen naar betekenis, vrijheid en identiteit die aansluiten bij de specifieke problemen van menselijk handelen in een wereld die 'antizwart' is en vanuit de geleefde ervaring van zwarten.

In onze wereld bestaat voor zwarten de noodzaak om afstand te nemen van de niet authentieke en onderdrukkende status die hun door 'racialisering' in structureel racistische samenlevingen wordt toebedeeld. In navolging van Fanon wordt 'zwart existentialisme' gezien als het filosofische complement van psychologische theorieën en behandelmethoden die zich specifiek richten op psychosomatische klachten voortkomend uit vernedering en afwijzing van zwarten. De Kameroenese filosoof Achille Mmembe omschrijft Fanon in die lijn als een contextueel denker, wiens analyse van onderdrukking, misère en vernedering vorm kreeg in de context van het Frans kolonialisme in zijn eindfase, waarin het structurele geweld tot het uiterste werd doorgevoerd tot genocide. De filosofie van kritiek op onderdrukking en van mogelijkheden voor strijd en kritiek moet, zo stelt Mmembe, vertaald worden naar een vocabulaire en een richting die passen in de vormen van racisme en uitbuiting uit onze tijd. We moeten bij Fanon de mogelijkheden voor verzet en bevrijding articuleren die nu actueel zijn en inspireren 'to stand up and rise again'.

Ook marxistische denkers claimen Fanon als een denker van verzet die hoopvol was over de mogelijkheid van een nieuwe menselijkheid voorbij de koloniale en racistische structuren. Aan de horizon stond een in potentie vrije en menselijke wereld. In de laatste regels van *Zwarte Huid, Blanke Maskers* schrijft Fanon: 'Ik, zwarte mens, wil maar een ding: dat nooit het werktuig de mens beheerst. Dat voorgoed ophoudt de onderwerping van de ene mens door de ander. Dat wil zeggen, van mij door een ander. Dat ik de mens mag ontdekken en aanvaarden, waar ook ter wereld. De zwarte bestaat niet, de blanke evenmin.'

Literatuur

Peau noire, masques blancs, Parijs 1952. (Vertaald als: *Zwarte Huid, Blanke Maskers*, Utrecht/Antwerpen 1971.)

L'An v de la révolution algérienne, Parijs 1959. (Vertaald als: *A Dying Colonialism*, New York 1965.)

Les damnés de la terre (Préface de Jean-Paul Sartre), Parijs 1961. (Vertaald als: *De verworpenen der aarde*, Amsterdam 1978.)

Pour la révolution africaine, Parijs 1964.

Secundaire literatuur

Nigel Gibson, Fanon. *The Postcolonial Imagination*, Cambridge 2003.

Elizabeth A. Hoppe, Tracey Nicholls (eds.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, Lanham 2010.

Peter Hudis, Frantz Fanon. *Philosopher of the Barricades*, Londen 2015.

Lévy, Bernard-Henri, *De eeuw van Sartre. Een filosofische zoektocht*, Amsterdam 2004.

David Macey, Frantz Fanon. *A life*, Londen 2000.

Achille Mbembe, 'Metaphoric Thought. The Works of Frantz Fanon', in: *African Studies*, 2012, Vol. 71(1): p. 19-28.

L.G. Vereen a.o., 'Black Existentialism. Extending the Discourse of Meaning and Existence', in: *Journal of Humanistic Counseling*, 2017, Vol. 56, April, p. 72-84.