

Ein Objekt inmitten anderer Objekte: Frantz Fanons Kritik der Verdinglichung¹

An Object among other Objects: Frantz Fanon's Critique of Reification

LEON SCHLÜTER, BERLIN

Zusammenfassung: Seit den 1980er wurde Frantz Fanon unter dem Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung zunehmend als jemand gelesen, dessen Arbeiten um die Prekarität rassistischer Formen der Subjektivierung kreisen. Nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, sondern die Konstitution als rassifiziertes Subjekt steht dieser Lesart zufolge im Mittelpunkt seiner Analyse der kolonialen Welt. Entgegen einer solchen Überblendung der Verdinglichungsthematik in den Texten Fanons argumentiere ich in dem vorliegenden Aufsatz, dass dieser das Problem der Verdinglichung – um eine Formulierung von Georg Lukács aufzugreifen – stets als „Zentralfrage der revolutionären Kritik“ des Bestehenden begriffen hat. Dabei wird der Begriff der Verdinglichung, wie er in der Tradition des westlichen Marxismus entwickelt wurde, nicht einfach intakt gelassen und lediglich von einem Kontext in den anderen transponiert. Vielmehr öffnet Fanon den Blick für bislang vernachlässigte Bedeutungsinhalte, welche die erlebte Erfahrung schwarzer und kolonisierter Menschen zentrieren und eine systematische Neubestimmung des Verdinglichungsbegriffs im Lichte der unabgeschlossenen Geschichte des Transatlantischen Sklavenhandels einfordern. Eine Rekonstruktion von Fanons Verdinglichungskritik

¹ Dieser Beitrag ist aus einer Masterarbeit entstanden, die ich bei Robin Celikates und Jan Slaby an der Freien Universität Berlin geschrieben habe. Beiden möchte ich für ihre Unterstützung und das großzügige Feedback danken. Für viele anregende Diskussionen, Kommentare und kritische Nachfragen danke ich zudem Benedikt Kuhn, Jan-Philipp Siebold, Johan Schlüter, Karen Schlüter, Konrad Muschick, Konstantin Atanassow, Lars Riecken, Liola Nike Mattheis, Nicolas Koch, René Skischally, Samu/elle Striewski, Thekla Molnar und den beiden anonymen Gutachter:innen.

vermag in anderen Worten nicht nur einen neuen Blick auf dessen eigenes Werk zu eröffnen. Sie stellt zugleich eine unbewältigte theoretische Herausforderung für zeitgenössische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der Verdinglichung dar.

Schlagwörter: Frantz Fanon, Verdinglichung, Subjektivierung, Rassismus, koloniale Herrschaft

Abstract: Since the 1980s, under the growing influence of poststructuralism, Frantz Fanon has increasingly been read as someone whose analysis of the colonial world revolved around the precariousness of racialized forms of subject formation. Following this line of interpretation, it is not the fixation as an exploitable object, but the constitution as a racialized subject that stands at the center of his analysis of the colonial world. Contrary to such a reading, I argue in this paper that Fanon always understood the problem of reification – to take up a formulation by Georg Lukács – as “central to the revolutionary critique” of the present. However, the concept of reification, as developed in the tradition of Western Marxism, is not left intact here and simply transposed from one context to another. Rather, Fanon draws attention to previously neglected layers of meaning by centering the lived experience of black and colonized people. In doing so, he calls for a systematic reconceptualization of the problem of reification in light of the unfinished history of the transatlantic slave trade. A reconstruction of Fanon’s critique of reification thus not only opens up a new perspective on his own work. It also constitutes an unresolved theoretical challenge for contemporary explorations of the phenomenon of reification.

Keywords: Frantz Fanon, reification, subjectification, racism, colonial domination

1 Einleitung

Frantz Fanons Werk beginnt und endet mit zwei Szenen der Gewalt: Im Mai 1951 veröffentlichte Fanon seinen ersten Aufsatz mit dem Titel „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“ in der französischen Zeitschrift *Esprit*. Nur ein Jahr später sollte dieser als das berühmte fünfte Kapitel von *Schwarze Haut, weiße Masken* wiederveröffentlicht werden. Der Text beginnt mit der Schilderung einer Begegnung mit einem weißen Kind, das auf Fanon zeigt und ruft: „Sieh mal, ein N[*]!“ (Fanon 1952/2013, 93). Für Fanon stellt diese gewaltsame Konfrontation mit dem „weißen Blick“ ein grundlegendes traumatisches Erlebnis dar, welches sein Selbstverständnis, ein handelndes Subjekt zu sein, erschüttert (ebd., 94). Abgelöst wird es durch die Entdeckung in ein Ding, ein „Objekt inmitten anderer Objekte,“ verwandelt worden zu sein (ebd., 93). Diese objektifizierende Kraft der Gewalt ist auch das bestimmende Thema von „Kolonialkrieg und psychische Störungen“ – dem letzten Kapitel von *Die Verdammten dieser Erde*, das wenige Tage vor Fanons Tod 1961 erschienen ist (vgl. Fanon 1961/2017, Kap. 5). In dem

Kapitel untersucht Fanon die psychischen Wunden und Versehrungen, die den Menschen durch den Kolonialkrieg in Algerien zugefügt wurden. Beide Texte fungieren wie eine Klammer um das Werk Fanons. Zusammengelesen verweisen sie auf „die intrinsische *Heterogenität*“ von Gewalt, die einer eindeutigen Begriffsbestimmung zuwiderläuft (Balibar 2015, xiii, Hervorh. i. O.): Während in „Kolonialkrieg und psychische Störungen“ die herrschenden Verhältnisse als gewalttätig bestimmt und die Folgen direkter Gewaltanwendungen gegen den Körper thematisiert werden, lenkt Fanon in „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“ unsere Aufmerksamkeit auf die symbolisch vermittelte Gewalt eines Sprechakts (der stellvertretend für ein ganzes Ensemble rassistischer Praktiken steht). Beide Texte verweisen jedoch auch darauf, dass Gewalt Menschen zu etwas zu machen droht, das sie nicht sind: sie droht sie „zu verdinglichen und auf einen bloßen Körper zu reduzieren“ (Därmann 2020, 35). Von der Begegnung mit dem weißen Blick bis zur kompromisslosen Analyse der Auswirkungen des Kolonialkrieges zieht sich der Versuch, das Erlebnis der Verdinglichung unter Bedingungen kolonialer und rassistischer Gewalt zur Sprache zu bringen, wie ein roter Faden durch das Werk Fanons.

Heute scheint dieser Faden vielerorts gerissen zu sein. Während Walter Rodney in den 1970er Jahren noch selbstverständlich erklären konnte, dass revolutionäre „Denker wie Frantz Fanon,“ den Kolonialismus als etwas begriffen haben, das die unterworfenen Menschen „zu *Objekten der Geschichte*“ mache (Rodney 1972/2024, 336, Hervorh. i. O.), hat sich in Teilen der Fanon-Rezeption seit den 1980er Jahren eine andere Lesart durchgesetzt.² Unter dem Einfluss poststrukturalistischer Theoriebildung wurde Fanon nicht mehr als jemand gelesen, dessen Analyse der verdinglichenden sozialen Verhältnisse einen Beitrag zu jenem „Programm absoluter Umwälzung“ leisten sollte, durch welches „das kolonisierte ‚Ding‘ wieder Mensch wird (Fanon 1961/2017, 29–30). Fortan wurde er zunehmend als jemand gelesen, dessen Arbeiten um die Prekarität rassistischer Formen der *Subjektformation* kreisen.³ Wie nachhaltig diese Art der Darstellung die Fanon-Rezeption beeinflusst hat, lässt sich leicht daran ablesen, wie oft sie heute noch vorausgesetzt wird: So unterrichtet uns Glen Coulthard etwa,

² Für einen Überblick über die Entwicklung der Fanon-Rezeption siehe Gordon 2015, 3–5 und Shatz 2024, 351–392.

³ Vgl. exemplarisch Bhabha 1986 und Gates 1991. Eine wichtige Ausnahme ist Said 1999, wo Verbindungslien zwischen Lukács‘ Aufsatz „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ und Fanons Überlegungen in *Die Verdammten dieser Erde* nachgezeichnet werden.

der Autor des einflussreichen Buches *Red Skin, white Masks*, dass Fanon insofern zentrale Einsichten von Althusser antizipiert hätte, als dass auch Fanon erkannt habe, dass die Aufrechterhaltung des Kolonialismus verlangen würde, dass die kolonisierten Menschen „in Subjekte imperialer Herrschaft“ verwandelt werden (Coulthard 2014, 31, Hervorh. i. O.). Ina Kerner wiederum schlägt vor, dass man den von Fanon analysierten Prozess der „Identitätsbildung [...]“ mit foucaultianischem Vokabular“ auch als einen „Prozess rassistischer Subjektivierung“ beschreiben könnte (Kerner 2015, 311). Nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, sondern die Konstitution als rassifiziertes Subjekt steht diesen Lesarten zufolge im Mittelpunkt von Fanons Analyse der kolonialen Welt.

Entgegen einer solchen Überblendung der Verdinglichungs-Thematik argumentiere ich in dem vorliegenden Aufsatz, dass Fanon das Problem der Verdinglichung – um eine Formulierung von Georg Lukács aufzugreifen – stets als „Zentralfrage der revolutionären Kritik“ des Bestehenden begriffen hat (Lukács 1967/2013, 24). Fanon zufolge begründen rassistische Praktiken und das kolonial-kapitalistische System ein Verhältnis struktureller Herrschaft, indem die unterworfenen Menschen zu Dingen gemacht und als ausbeutbare Körper fixiert werden. Auch eine solche Analyse setzt ein subjekttheoretisches Vokabular voraus: Das Erlebnis der Verdinglichung verändert das subjektive Selbstverhältnis und ruft, wie Fanon zeigt, zahlreiche Gegenreaktionen hervor. Entscheidend für Fanon ist jedoch, dass der Subjekt-Status der Unterdrückten dabei *nicht* in ideologischer Absicht affiniert, sondern zunächst auf schmerzhafte Weise *negiert* wird. Die rassistische und koloniale Gewalt der herrschenden Ordnung verbanne die unterworfenen Menschen in „eine Zone des Nicht-Seins“ und produziere damit eine spezifische Erfahrung, die innerhalb dieser Ordnung als solche gar nicht existieren sollte: die erlebte Erfahrung zu einem leblosen Ding, einem Objekt inmitten anderer Objekte, gemacht worden zu sein (Fanon 1952/2013, 8).⁴

In seinem Versuch diese paradoxe Erfahrung zur Sprache zu bringen, lässt Fanon den Begriff der Verdinglichung, wie er in der Tradition des ‚westlichen Marxismus‘ entwickelt wurde, keineswegs intakt und transponiert ihn lediglich von einem Kontext in den anderen. Vielmehr öffnet er den Blick für bislang vernachlässigte Bedeutungsinhalte, welche die erlebte Erfahrung schwarzer und kolonisierter Menschen zentrieren und gleichsam eine systematische Neubestimmung des Verdinglichungsbegriffs im

⁴ Lewis Gordon bezeichnet dies als „paradox of black experience“ (Gordon 2015, 48).

Lichte der Geschichte des Transatlantischen Sklavenhandels einfordern. Wie ich im Folgenden zeigen werde, vermag eine Rekonstruktion von Fanons Verdinglichungskritik somit nicht nur einen neuen Blick auf dessen eigenes Werk zu eröffnen. Sie stellt zugleich eine unbewältigte theoretische Herausforderung für zeitgenössische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen der „Verdinglichung als Schlüsselbegriff“ kritischer Theoriebildung dar (Henning 2007, 98).

2 Verdinglichung: Von Lukács zu Honneth (und wieder zurück)

Motive der Verdinglichungskritik in dem Werk Fanons in den Vordergrund zu rücken, bedeutet unweigerlich dieses zunächst vor dem theoretischen Feld zu verorten, das Lukács mit seiner Schrift *Geschichte und Klassenbewußtsein* eröffnet hat. Es war Lukács' Verdienst, das Phänomen der Verdinglichung auf den Begriff zu bringen und dieses zugleich als Folge des kapitalistischen Warenaustausches zu deuten (vgl. Honneth 2005, 13). Den Ausgangspunkt dafür bildet die Marx'sche Analyse des Warenfetischismus. Marx folgend argumentiert Lukács, dass das Problem der Verdinglichung als „spezifisches Problem [...] des modernen Kapitalismus“ seine Durchschlagskraft in dem Moment gewinnt, in dem „der ‚freie‘ Arbeiter“ entsteht und dieser beginnt, „seine Arbeitskraft als ihm ‚gehörende‘ Ware, als ein Ding, daß er ‚besitzt‘ frei am Markte zu verkaufen“ (Lukács 1923/2013, 264, Hervorh. i. O.). In der Folge nehme das, was eigentlich eine „Beziehung zwischen Personen“ ist, „eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit‘“ an, „die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen“ verdeckte (ebd., 257).

Entscheidend für Lukács ist nun, dass das Problem der Verdinglichung nicht auf die arbeitende Klasse beschränkt ist. Es handelt sich nicht um ein „Einzelproblem,“ sondern um ein „zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen“ (ebd.). Darin unterscheide sich Lukács zufolge das Schicksal des ‚freien Arbeiters‘ von vorkapitalistischen Formen der Ausbeutung wie der feudalen Lohnknechtschaft oder antiken Sklaverei. Letztere blieben bis zu einem gewissen Grad soziale Randphänomene, die nicht die Gesellschaft in ihrer Totalität

erfassen.⁵ Demgegenüber werde im modernen Kapitalismus das Schicksal des ‚freien Arbeiters‘, der zu seiner eigenen Tätigkeit eine objektivierende Haltung einnimmt, „zu dem typischen Schicksal der ganzen Gesellschaft“ (ebd., 266). In ihm erkennt Lukács die paradigmatische Form der Verdinglichung. Getrieben durch Prozesse der industriellen Rationalisierung und die Ausbreitung des profitorientierten Warenaustausches würden die gesellschaftlichen Beziehungen in ihrer Gesamtheit einen dinghaften Charakter annehmen. Dabei würden alle Lebensbereiche zunehmend einer bloß instrumentell-kalkulierenden Logik unterworfen, welche eine qualitative Bezugnahme zum eigenen Selbst sowie zur sozialen Welt verunmöglicht.

Lukács zufolge sind die Folgen der Verdinglichung auf subjektiver Ebene drastisch und weitreichend. Das gesamte Bezugssystem der Menschen zur Welt werde einer radikalen Modifikation unterzogen. Selbst die grundlegendsten Kategorien des menschlichen Verhaltens – wie insbesondere das subjektive Raum-Zeit-Empfinden – sind davon nicht ausgenommen. Im Prozess der Verdinglichung, schreibt Lukács, drohe die Zeit „ihren qualitativen, veränderlichen flußartigen Charakter“ zu verlieren und „auf das Niveau des Raums“ nivelliert zu werden (ebd.). In der Folge werde die Fähigkeit der Menschen untergraben, sich als in der Geschichte stehende und handelnde Subjekte zu begreifen, die im Verbund mit anderen Subjekten die herrschenden Verhältnisse umstürzen können. In *Geschichte und Klassenbewusstsein* spricht Lukács in diesem Zusammenhang auch von der Übernahme einer rein kontemplativen Haltung (vgl. ebd., 264). Zum Status eines Objektes relegiert, erscheint dem vereinzelten Individuum die bestehende Ordnung unabänderlich gegeben. Dabei werden die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur als quasi-natürlich verstanden. Sie sind es tatsächlich auch, insofern sie „[v]om Standpunkt des individuellen Bewußtseins“ nicht veränderbar sind (ebd., 263, Hervorh. i. O.). Das primäre Problem ist für Lukács in anderen Worten die materielle Konstitution einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen,“ der ein entsprechendes subjektives Verhalten zugeordnet ist (ebd., 261; vgl. auch ebd., 257–258).

So lässt er keinen Zweifel bestehen, dass es nicht ausreiche „bei der Analyse der Unmittelbarkeit der Verdinglichung stehen“ zu bleiben (ebd., 270). Eine rein phänomenale Beschreibung der Verdinglichung, die lediglich dessen subjektiven Niederschlag registriert und zugleich dessen strukturellen Charakter ausblendet, ist für ihn ungenügend. Eine solche

⁵ Zu einer anderen Einschätzung der weitreichenden gesellschaftlichen Konsequenzen der Sklaverei kommt Orlando Patterson in seiner Studie *Slavery and Social Death* (vgl. Patterson 1982/2018).

Herangehensweise – wie Lukács sie Max Weber und Georg Simmel anlastet – würde sich nur „im Kreise um die äußerlichen Erscheinungsformen der Verdinglichung“ drehen, nicht aber zum Kern des Problems vordringen (ebd.). Denn dies würde es erfordern, die „Phänomene der Verdinglichung vom ökonomischen Grund ihrer Existenz“ aus zu verstehen (ebd.). Verdinglicht sind für Lukács zuallererst die sozialen Verhältnisse, die mit der gewaltsamen Durchsetzung kapitalistischer Vergesellschaftungsformen zunehmend alle Lebensäußerungen erfassen. Eine Aufhebung der Verdinglichung ist für ihn ohne den Umsturz der bestehenden ökonomischen Ordnung nicht denkbar.

In jüngster Zeit ist es gerade dieser Teil von Lukács‘ Analyse, der in die Kritik geraten ist. Allen voran war es Axel Honneth, der Lukács eine zu ökonomistische Interpretation des Problems der Verdinglichung vorgeworfen hat (vgl. Honneth 2005).⁶ Letztlich hätte dieser – so der Vorwurf – das Problem zu stark an die Warenstruktur gekoppelt und dabei die „kulturprägende[.] Kraft“ ökonomischer Tauschprozesses überschätzt (ebd., 94). Wenn Verdinglichung bei Lukács überdies bedeute, dass Menschen buchstäblich zu Dingen gemacht werden, dann müsse Honneth zufolge unklar bleiben, warum dies zwangsläufig eine Folge des kapitalistischen Warenaustausches sein sollte. Denn im Rahmen des kapitalistischen Warenaustausches würden die Interaktionspartner:innen im Normalfall „zumindest als rechtliche Person[en] gegenwärtig“ bleiben (ebd., 91). Sie bleiben als Rechtssubjekte gegenwärtig, weil die Teilnahme am kapitalistischen Tauschprozess typischerweise auf eine Weise an die vertragliche Zustimmung der jeweiligen Interaktionspartner:innen gebunden sei, die es im Falle von leblosen Dingen obsolet wäre einzuholen. Von einer Verdinglichung im buchstäblichen Sinn – von einer Reduktion des Anderen auf einen bloßen Körper – könnte somit allein auf Grundlage der Teilnahme am kapitalistischen Warenaustausch nicht ausgegangen werden. Die Konsequenz, die Honneth daraus zieht ist naheliegend: Wenn an der Diagnose der Verdinglichung als gesellschaftliche Pathologie trotzdem festgehalten werden soll, gilt es gleichsam, deren sozio-strukturelle Ursache neu zu bestimmen. Während Honneth in weiten Teilen Lukács‘ Beschreibung der äußerlichen Erscheinungsform der Verdinglichung folgt, müsse diese wieder vom ökonomischen Grund ihrer Existenz gelöst werden. Die gesellschaftliche Ursache der Verdinglichung sei nicht in der Dynamik des

⁶ Für einen Überblick über verschiedene Stationen, die Begriff und Kritik der Verdinglichung nach Lukács genommen haben, siehe u.a. Kavoulakos 2017 und Quadflieg 2019, Kap. 1.

kapitalistischen Akkumulationsprozesse auszumachen. Sie liege vielmehr in einer „routinemäßig ausgeübten Praxis“ der gescheiterten Anerkennung (ebd., 175). Was ist darunter zu verstehen?

Honneth zufolge sei die Ausbildung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses an die Einnahme einer „befürwortende[n], anerkennende[n] Haltung“ geknüpft, die „allen anderen Einstellungen vorhergeht“ (ebd., 46). Es sei dieser prinzipielle „Vorrang der Anerkennung,“ der im Prozess der Verdinglichung verstellt und neutralisiert wird (ebd.). Von Verdinglichung sei immer dann zu sprechen, wenn im Akt des Erfassens der sozialen Welt vergessen wird, dass diesem ursprünglich eine Haltung der affektiven Anteilnahme zugrunde liegt – mit der Folge, dass der Erkenntnisgegenstand nicht länger in seiner qualitativen Bedeutsamkeit erschlossen wird, sondern nur noch als lebloses Objekt erscheint. Entscheidend ist nun, dass Honneth die Herausbildung einer solchen „Anerkennungsvergessenheit“ nicht auf eine einzige gewichtige gesellschaftliche Ursache zurückführt (ebd., 89). Vielmehr seien die Ursachen der Verdinglichung in allen sozialen Praktiken zu sehen, die eine solche Form des Vergessens induzieren. Darunter fielen auch Überzeugungssysteme und Ideologien, die entmenschlichende Hierarchien begründen und dabei nicht vornehmlich auf die bestehende ökonomische Ordnung zurückführbar seien. Ein Beispiel, das Honneth hierfür an verschiedenen Stellen nennt, sei die Existenz rassistischer Praktiken (vgl. ebd., 95, 99).⁷

Mit dieser Neuausrichtung gibt Honneth jedoch gleichsam den entscheidenden Zug von Lukács‘ Analyse preis. Wie Lukács nochmals in seinem Vorwort zur Neuauflage von *Geschichte und Klassenbewußtsein* im Jahr 1967 betonte, hat er das Problem der Verdinglichung stets „als Zentralfrage der revolutionären Kritik des Kapitalismus“ begriffen (Lukács 1967/2013, 24). Honneth dagegen löst das Problem von der kapitalistischen Warenstruktur und verankert es primär in fehlgeleiteten menschlichen Beziehungsweisen. Für Honneth ist es nicht die Teilnahme an kapitalistischen Tausch- und Produktionsprozessen *per se*, sondern das Vergessen der affektiven Anteilnahme, die allen menschlichen Beziehungen zugrunde liege, die zur Proliferation von Verdinglichungsphänomenen führe. Diese folgenreiche Umstellung von Lukács‘ ursprünglicher Analyse ist nicht ohne Kritik geblieben. So fragt Christoph Henning, ob Honneths

⁷ Damit versperrt Honneth sich gegen eine zentrale Einsicht von marxistischen Historikern wie Eric Williams oder Walter Rodney, die Rassismus als fest in der globalen kapitalistischen Wirtschaftsordnung verankert begriffen haben. Ich werde auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen.

„erkenntnistheoretische Rekonstruktion auf der Beispielebene überhaupt“ noch jene Erfahrungen und Bedeutungsinhalte zusammenhalten kann, die der Begriff einmal fassen sollte (Henning 2007, 99): Wenn jemand buchstäblich entmenschlicht und auf einen bloßen Körper reduziert wird, reicht es dann, sich zu erinnern, „daß es sich ‚eigentlich‘ anders verhält,“ um den verdinglichten Zustand zu durchbrechen (ebd., 100)? Oder meinte Lukács „nicht eher die übermächtigen Verhältnisse, die sich dinghaft verhalten, und gegen die kein Denken so schnell ankommt“ (ebd.)? Daran anknüpfend stellt sich die Frage, welche Ressourcen eine Reformulierung des Verdinglichungsbegriffs als Anerkennungsvergessenheit für eine Kritik kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse heute bereitstellen kann. In diesem Sinne kritisiert Anita Chari etwa, dass Honneth zentrale ökonomische Aspekte der Verdinglichung ausblende und in der Folge nicht länger über das theoretische Vokabular verfüge, um politische Kämpfe gegen die neoliberalen Ordnung angemessen deuten zu können. Wenn Verdinglichungskritik auf die Ebene intersubjektiver Beziehungen beschränkt bleibt, sei unklar wie diese noch jene „abstrakte Form von Zwang“ fassen kann, die durch globale Finanzmarktspekulationen und eine schuldengetriebene Wirtschaftsordnung ausgeübt wird (Chari 2010, 598).

Nimmt man diese Einwände ernst, stellt sich die Frage, ob der Versuch, das Phänomen der Verdinglichung von dem ökonomischen Grund seiner Existenz abzutrennen, nicht voreilig ist. Das Problem scheint hier weniger eine zu ‚ökonomistische‘ Erklärung der Verdinglichung zu sein, wie Honneth sie Lukács vorwirft. Vielmehr scheint die Schwierigkeit in einem zu eng gefassten Verständnis der Geschichte der globalen Kapitalakkumulation selbst begründet zu sein, welche in der Figur des ‚freien Arbeiters‘ die paradigmatische Form der Verdinglichung zu erkennen meint und dabei zugleich die Rolle der unfreien Arbeiter:innen in der Welt des schwarzen Atlantiks ausblendet (vgl. Gilroy 1993). Das zumindest ist – wie ich im Folgenden ausführen möchte – die kritische Perspektive, die eine Auseinandersetzung mit dem Werk Fanons auf das Problem der Verdinglichung eröffnen kann.

3 Frantz Fanon und der weiße Blick

Die koloniale und rassistische Gewalt, erklärt Fanon auf unvergessliche Weise in *Die Verdammten dieser Erde*, erschaffe eine „unbewegliche[.], versteinerte[.] Welt“ (Fanon 1961/2017, 66). Sie erschaffe „eine Welt von Statuen [...], die ...“, „mit ihren Steinen die gepeitschten und zerschundenen Rücken erdrückt“ ebd., 43). Fanons Auseinandersetzung mit der verdinglichen Kraft der Gewalt setzt dabei jedoch nicht erst in *Die Verdammten*

dieser Erde ein. Bereits *Schwarze Haut, weiße Masken* kann, wie ich zeigen möchte, als Versuch gelesen werden, das Erlebnis der Verdinglichung unter Bedingungen kolonialer und rassistischer Gewalt zur Sprache zu bringen. Um dieser Spur zu folgen, gilt es sich jedoch zunächst einer anderen Lesart zuzuwenden, die seit den 1980er Jahren zunehmend die Fanon-Rezeption bestimmt hat und den Blick auf Motive der Verdinglichungskritik in dessen Werk verstellt. Dieser Lesart zufolge ist es die Konstitution als rassifiziertes Subjekt und nicht die Fixierung als ausbeutbares Objekt, die im Zentrum von Fanons Analyse der kolonialen Welt stünde. Die Faszination für diesen Denker aus Martinique – so schien es gemeinhin – musste etwas mit dem Zusammentreffen „der Problematik des Kolonialismus und jener der Subjektformation“ in seinem Werk zu tun haben (Gates 1991, 458).

Dabei wird im Anschluss an die Arbeiten von Autoren wie Louis Althusser oder Michel Foucault unter Subjektformation ein Vorgang verstanden, in dem jemand als Subjekt überhaupt erst hervorgebracht wird. Diesem Vorgang kommt hierbei eine doppelte Bedeutung zu: ‚Subjekt‘ meint zum einen im Sinne des französischen Wortes *assujettissement* eine Instanz, die durch eine andere Macht unterworfen wird und in seiner Existenz radikal von dieser abhängig ist (vgl. Foucault 1982/2005; Butler 2001, 81). Zum anderen bezeichnet ‚Subjekt‘ eine auf eine bestimmte Art „ühlende, denkende und handelnde Instanz,“ die mit einer eigenständigen Perspektive auf die Welt ausgestattet ist (Saar 2004, 332). Beide Bedeutungsebenen sind eng miteinander verknüpft: Das bewusst handelnde Subjekt, so die leitende These, existiere nur als Produkt eines Prozesses der Unterwerfung. Das Subjekt werde unterworfen, *gerade indem* es als Instanz, die zu „Bewusstsein und Selbsterkenntnis“ befähigt ist, hervorgebracht wird und dabei gleichsam „an seine eigene Identität gebunden“ wird (Foucault 1982/2005, 275). Bei Althusser findet sich ein wirkmächtiges Bild, um diesen Vorgang zu illustrieren: Es ist die alltägliche Szene der „Anrufung“ (*Interpellation*) eines Individuums durch einen Polizisten mit den Worten „He, Sie da!“ (Althusser 1970/2010, 88). Althusser zufolge sei es genau in dem Moment, in dem sich das Individuum umwendet und anerkennt, dass es durch den Anruf gemeint war, dass es zum Subjekt wird.⁸ Das

⁸ Dabei ist zu beachten, dass die Szene der Anrufung bei Althusser kein singuläres Ereignis repräsentiert. Sie dient vielmehr als Metapher, in der ein ganzer Prozess der Subjektformation, in den verschiedene ideologische Staatsapparate (Familie, Schulen etc.) eingebunden sind, bildlich verdichtet wird. In dem Sinne ist auch Althusser zu verstehen, wenn er erklärt, dass die Individuen nicht erst durch die Worte „He, Sie da!“ als Subjekte konstituiert werden. Sie erkennen sich in dem Anruf des

Individuum werde durch den Anruf des Polizisten „*als (freies) Subjekt*“ rekrutiert, damit es sich freiwillig der staatlichen Autorität beugt und letztlich „ganz von selber“ die Gesten und Taten seiner Unterwerfung vollzieht“ (ebd., 98, Hervorh. i. O.).

Nicht zufällig erinnert Althussters Szene viele an Fanons Beschreibung des weißen Blicks. Was bei Althusser der Polizist ist, der ruft „He, Sie da!“, ist bei Fanon das weiße Kind, das ruft „Sieh mal, ein N[*]!“. Bei Fanon steht diese Szene stellvertretend für jenen langwierigen Prozess der „Epidermisierung,“ durch den sich eine rassistische Struktur in die Körper der Unterdrückten einschreibt und sie rassifiziert (Fanon 1952/2013, 17). In *Schwarze Haut, weiße Masken* wird dies als ein zutiefst phantasmagorischer Vorgang beschrieben, bei dem rassistische Differenzen buchstäblich auf der Haut fixiert werden. Dabei wird der Rassismus von etwas, das *getan* wird (d. h. einem Ensemble von Praktiken) schrittweise in etwas verwandelt, das jemand vorgeblich *ist*: Mitglied einer rassifizierten Gruppe (vgl. Hall 1996, 16; Fields & Fields 2012). In vielerlei Hinsicht stellt die Begegnung mit dem weißen Blick eine Schlüsselszene für ein Verständnis von Fanons Werk dar. Lewis Gordon zufolge handelt es sich sogar um den „vielleicht einflussreichsten Teil der Arbeit“; und es lohnt sich hier genauer hinzuschauen, um zu verstehen, was im Prozess der Epidermisierung eigentlich passiert (Gordon 2015, 48). Lässt sich der Prozess der Epidermisierung im Anschluss an Althusser als ein spezifischer Vorgang der Subjektformation deuten?

Zumindest in der Fanon-Rezeption ist dies eine verbreitete Annahme, während zugleich auf die Unterschiede hingewiesen wird, welche Fanon von Althussters Modell der Subjektformation trennen (vgl. z.B. Macherey 2012; Coulthard 2014; Martel 2017). Was Fanon demzufolge beschreiben würde, sei kein gleichförmiger Prozess der Subjektformation in der kapitalistischen Moderne, sondern der schmerzhafte Prozess der Produktion rassifizierter Subjekte. In diesem Sinne schreibt der Althusser-Schüler und Philosoph Pierre Macherey etwa:

For Althusser, the subject is defined by the place that it occupies in the space of language, its status depends on the order of the sayable; for Fanon, however, the subject, or at least this subject unlike others who is a subject of colour is constituted as such in the order of the visible, [...] and this changes everything (Macherey 2012, 15).

Polizisten wieder, gerade weil sie zu dem Zeitpunkt „immer schon Subjekte“ gewesen seien (ebd., 90, Hervorh. i. O.).

Fanon's Analyse der erlebten Erfahrung des Schwarzen zeige, dass Althusser's Modell der Subjektformation nicht universell anwendbar ist. Sie mache deutlich, dass im Prozess der Interpellation Subjekte auf unterschiedliche Weise geformt und positioniert werden – abhängig von der jeweils spezifischen Situation, in der sie sich wiederfinden. Für Fanon ist dies eine durch rassistische Gewalt geprägte Situation, in welcher er durch den weißen Blick auf das „Vorurteil seiner Hautfarbe“ reduziert und dabei „von außen überdeterminiert“ wird (Fanon 1952/2013, 99, 101). Folgt man der Interpretation von Macherey (und anderen) wird auch hier ein Prozess der Subjektformation beschrieben – ein Prozess der Subjektformation jedoch, in dem nur einige als freie und gleiche Subjekte konstituiert werden, während andere innerhalb der herrschenden Schemata rassifiziert und als minderwertige Subjekte fixiert werden. Fanon wäre dann als ein Subjektivierungs-theoretiker *avant la lettre* zu lesen, der Althusser's Modell verkompliziert und in eine „andere Richtung“ führt (Macherey 2012, 19).

Trotz ihrer Nuancen geht bei dieser Interpretation in meinen Augen jedoch etwas Wesentliches über Fanon und die Sprache, die er wählt, um die erlebte Erfahrung rassistischer und kolonialer Gewalt zu beschreiben, verloren. Wie Walter Rodney in *Wie Europa Afrika unterentwickelte* erklärt, habe Fanon den Kolonialismus gerade *nicht* als etwas verstanden, das die unterworfenen Menschen zu Subjekten macht, sondern als etwas, das sie „zu Objekten der Geschichte“ gemacht hat (Rodney 1972/2024, 336, Hervorh. i. O.).⁹ Einen ersten Anhaltspunkt für eine solche Lesart findet sich, wenn wir uns nochmal der Fanonschen Schlüsselszene („Sieh mal, ein N[*]!“) zuwenden und sie mit der Althusserianischen Schlüsselszene („He, Sie da!“) kontrastieren. Dabei fällt auf, dass im Gegensatz zu Althusser's Polizisten das weiße Kind nie die zweite Person wählt, um Fanon als anderes Subjekt direkt zu adressieren. Tatsächlich spricht das Kind ihn überhaupt nicht an, sondern nur seine Mutter: „Mama, schau doch, der N[*] da, ich hab' Angst!“ (Fanon 1952/2013, 95). In dem weißen Blick erscheint Fanon nicht als ein „Mensch unter anderen Menschen,“ lediglich als „Phobie und Angst verursachendes Objekt“ (ebd., 96, 130). Ausschließlich auf seine Äußerlichkeit reduziert, wird er als eine austauschbare Entität konstituiert, der ein denkendes und handelndes Dasein genauso abgesprochen wird wie eine subjektive Perspektive auf die Welt. In den Worten Fanons:

⁹ Vgl. auch Ficek 2011; Mbembe 2017, 143–150 und Doresta 2025, 38–39, 151–152 für eine analoge Lesart.

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 (ebd., 96).

Was Fanon hier beschreibt, ist ein Prozess der Objektifizierung, der ihn zu etwas zu machen droht, das er nicht ist: zu einem bloßen Körper, der nur für den (weißen) Anderen, nicht aber an oder für sich existiert.¹⁰ In Anlehnung Aimé Césaire, der Fanons Denken maßgeblich beeinflusste, könnte man auch von einem Prozess der „Verdinglichung“ (*chosification*) sprechen, in dem die unterworfenen Menschen in ein „Instrument der Produktion“ (*instrument de production*) innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems verwandelt werden (Césaire 1950/2017, 38).

Mindestens genauso bemerkenswert wie der Kontrast zur Althusserianischen Schlüsselszene der Subjektivierung ist das Arsenal an sprachlichen Ausdrucksmitteln, das Fanon über sein ganzes Werk verteilt mobiliert, um die erlebte Erfahrung der Verdinglichung zu vermitteln. In *Die Verdammten dieser Erde* spricht er wiederholt von einer „Versteinerung“ der Kultur sowie von der „zoologische[n] Sprache,“ derer sich die Kolonialherren bedienen, um die kolonisierten Menschen zu „vertieren“ (Fanon 1961/2017, 76, 35). Und in der posthum veröffentlichten Aufsatzsammlung *Für eine Afrikanische Revolution* ist die Rede von einer „Mumifizierung des individuellen Denkens,“ die einhergehe mit dem Willen der Kolonialherren, „zu objektivieren, abzukapseln, einzusperren, einzuspinnen“ (Fanon 1962/1969, 41–42). Gemein ist all diesen Stellen, dass es sich um sprachliche Wendungen handelt, die die erlebte Erfahrung einer Negation des Menschseins zum Ausdruck bringen. Es sind Wendungen, die augenscheinlich nicht einen Unterwerfungsprozess beschreiben, in dem Menschen als bewusst handelnde Wesen angerufen werden und dabei gleichsam an ihre eigene subjektive Identität gebunden werden. Eine solche subjektive Identität wird hier gerade infrage gestellt. Mit ihnen beschreibt Fanon vielmehr eine rassistische Struktur, welche die unterworfenen Menschen in eine „erdrückende[.] Objektivität“ einsperrt (Fanon 1952/2013, 93).

Was passiert, wenn man Fanons eigene Sprache ernst nimmt und nicht durch das theoretische Vokabular Althussters (oder Foucaults) zu ersetzen sucht? Das Insistieren darauf, dass Fanon den Rassismus und die koloniale Welt als verdinglichend begreift, ist in meinen Augen keinesfalls nur von philologischer Bedeutung. Die Motive der Verdinglichung, derer

¹⁰ Ich danke Samu/elle Striewski für diesen Formulierungsvorschlag.

Fanon sich in seinem gesamten Werk immer wieder bedient, verweisen auf die Einbettung des Vorgangs der Epidermisierung in die Geschichte der globalen Kapitalakkumulation und bieten wichtige Anschlusspunkte für eine materialistische Analyse. Dies ist freilich der zentrale Gedanke, der sich in ähnlicher Form bereits bei Lukács findet, wenn er erklärt, dass das Problem der Verdinglichung nicht vom ökonomischen Grund seiner Existenz abgelöst werden könne. Anders als Lukács jedoch zentriert Fanon in seiner Analyse nicht das Schicksal des ‚freien Arbeiters‘, sondern die erlebte Erfahrung der unfreien Arbeiter:innen in der Welt des schwarzen Atlantiks. Indem er die Aufmerksamkeit auf die Institution der Sklaverei und deren Nachleben richtet, eröffnet Fanon eine neue Perspektive auf das Phänomen der Verdinglichung. Darum soll es nun gehen.

4 Die verdinglichende Kraft rassistischer und kolonialer Gewalt

Fanon verbindet mit Lukács die Überzeugung, dass das Problem der Verdinglichung immer unter einem doppelten Gesichtspunkt zu betrachten ist. Für beide stellt sich zum einen die Frage nach dem subjektiven Niederschlag des Phänomens: Was bedeutet es, sich selbst und die Welt als verdinglicht zu erleben? Dies ist keine unproblematische Frage, denn gerade die Existenz einer solchen Innenperspektive wird im Prozess der Verdinglichung gelegnet. Zum anderen lässt sich das Problem unter einem objektiven Gesichtspunkt betrachten. Das heißt, nicht bei einer rein phänomenalen Beschreibung stehen zu bleiben, sondern die verdinglichten und zugleich verdinglichenden Strukturen selbst in den Blick zu nehmen. Mit Lukács gesprochen, würde dies bedeuten, nach den Entstehungsbedingungen einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen“ zu fragen (Lukács 1923/2013, 261).

Auch wenn beide Autoren diese doppelte Fragestellung teilen, gibt Fanon jedoch andere Antworten als Lukács. So ist es, wie bereits erwähnt, nicht in der Figur der freien Arbeiter:innen, in der Fanon das typische Schicksal der ganzen Gesellschaft erkennt. Folgen wir seiner Analyse ist es vielmehr in dem Schicksal der unfreien Arbeiter:innen, in dem das Problem der Verdinglichung seine paradigmatische Form annehme (wobei die geschlechtsspezifische Dimension der Verdinglichung von Fanon dabei weitestgehend ausgeblendet wird [vgl. Spillers 1987]). Das Arsenal an sprachlichen Ausdrucksmitteln, das Fanon mobilisiert, um die erlebte Erfahrung der Verdinglichung zu vermitteln, verweist auf die Tatsache, dass in der Welt des schwarzen Atlantiks die versklavten Menschen buchstäblich – das heißt in rechtlicher und ökonomischer Hinsicht – als Gegenstand von

Eigentum behandelt wurden.¹¹ Dies ist ein Punkt, auf den unter anderem Patricia Williams mit Nachdruck hingewiesen hat. In ihrem Aufsatz „On being the Object of Property“ schreibt Williams, dass die Menschen afrikanischer Herkunft zu dem Zeitpunkt „aus den Grenzen der Menschlichkeit ausgeschlossen wurden,“ als sie „als Sklav:innen gekauft und verkauft wurden“ (Williams 1988, 16). Während Lukács‘ Arbeiter gezwungen sind, „sich stückweise [zu] verkaufen“ (wie es im *Kommunistischen Manifest* heißt [Marx und Engels 1848/1959, 468]), wurden an den berüchtigten Sklaven-Umschlagplätzen an der afrikanischen Westküste, in der Karibik, in Brasilien und in den Vereinigten Staaten ganze Menschen gehandelt und zu einer austauschbaren Ware gemacht. Demgegenüber behält Lukács‘ Rede von der Verdinglichung einen metaphorischen Einschlag – ein Punkt, den auch Honneth kritisiert, wenn er bemerkt, dass es uneinsichtig sei, warum Verdinglichung zwangsläufig eine Folge der ‚freien‘ Teilnahme am kapitalistischen Warenaustausch sein solle (vgl. Honneth 2005, 94).

Im Gegensatz zu Honneth hält Fanon dabei jedoch an Lukács Einsicht fest, dass das Problem der Verdinglichung nur von dem ökonomischen Grund seiner Existenz aus verstanden werden könne (auch wenn er ein anderes Verständnis von diesem ‚Grund‘ hat als Lukács). So heißt es in *Schwarze Haut, weiße Masken*:

Wenn es einen Minderwertigkeitskomplex gibt, so infolge eines doppelten Prozesses: – zunächst eines ökonomischen, – sodann durch Verinnerlichung oder besser Epidermisierung dieser Minderwertigkeit (Fanon 1952/2013, 11).

Auf den Grund, warum Fanon sich mit dem Begriff der ‚Verinnerlichung‘ schwertut, werde ich später zurückkommen. Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass – anders als bei Honneth – für Fanon die Wirkungsweise rassistischer Schemata untrennbar mit den herrschenden sozio-ökonomischen Verhältnissen verknüpft ist. Das ist deswegen zu betonen, weil auf den ersten Blick eine Spannung zwischen den sozialontologischen Annahmen von Fanons und Lukács‘ Verdinglichungsanalyse zu bestehen

¹¹ Wie Saidiya Hartman betont, wurde den versklavten Menschen dabei oftmals eine „doppelte Existenz“ als „Gegenstand von Eigentum“ sowie als „empfindsames Wesen“ und „Person“ zugesprochen (Hartman 1997, 93). Letzteres ist jedoch nicht mit der Zuerkennung von subjektiven Rechten zu verwechseln, sondern diente der ideologischen Rechtfertigung und Aufrechterhaltung des „slave mode of production“ angesichts der wachsenden abolitionistischen Kritik (ebd.).

scheint.¹² Wird Fanon ausgehend von seiner Beschreibung des weißen Blicks gelesen, kann schnell der Eindruck entstehen, dass dieser das Problem der Verdinglichung primär auf der Ebene des Subjekts verortet, das durch ‚den Weißen‘ als bloßes Objekt konstituiert wird. Für Lukács sind es hingegen, ähnlich wie schon in der Analyse des Warenfetischismus bei Marx, primär die sozialen Verhältnisse, die verdinglicht sind und im Kapitalismus als quasi-natürliche Entität konstituiert werden.

Diese Spannung lässt sich jedoch beginnen aufzulösen, wenn Fanons Verständnis von Rassismus als strukturellem Herrschaftsverhältnis näher betrachtet wird. Entschieden weist er alle Vorstellungen zurück, die Rassismus auf individuelle Einstellungen und Verhaltensdispositionen reduzieren und gleichsam als soziales Randphänomen abzutun versuchen. Rassismus konstituiert Fanon zufolge vielmehr ein ineinandergreifendes Ensemble verschiedener Praktiken der Hierarchisierung und Differenzierung, das „alle Elemente des gesellschaftlichen Lebens durchdringt“ (Fanon 1962/1969, 48). Es handelt sich um eine zentrale, strukturelle „Anlage“ des herrschenden kolonial-kapitalistischen Systems, welche sich gegenüber den einzelnen Akteuren in wesentlichen Teilen verselbständigt hat und nunmehr die Gesamtheit der „sozialen Gegebenheiten“ berührt (ebd. 49, 44; vgl. auch Celikates 2025, 1350). Dies gilt auch für den Prozess der Verdinglichung, den Fanon analysiert und im weißen Blick zu verdichten sucht. Das gesamte gesellschaftliche Gerüst werde durch diesen erfasst und in seiner Substanz verändert. In der Folge *erscheint* die koloniale Welt nicht nur dem individuellen Bewusstsein versteinert. Sie *ist* selbst versteinert. Mit ihr wird Fanon zufolge eine zerstückelte und in „Abteile getrennte Welt“ errichtet, deren Trennungen durch „Kasernen und Polizeiposten“ markiert werden (Fanon 1961/2017, 31).

Die soziale und räumliche Differenzierung, die der Rassismus bewirkt, tritt dabei in ein komplexes Verhältnis der wechselseitigen Determinierung mit kapitalistischen Ausbeutungsprozessen. „In den Kolonien,“ heißt es in *Die Verdammten dieser Erde*, „ist der ökonomische Unterbau zugleich ein Überbau. Die Ursache ist Folge: man ist reich weil weiß, man ist weiß weil reich“ (ebd., 33). Wie dieses wechselseitige Determinierungsverhältnis im Einzelnen zu bestimmen ist, wird von Fanon nicht beantwortet. Er bietet keine detaillierte politökonomische Analyse an. Als Psychiater richtet er seine Aufmerksamkeit immer wieder auf die subjektiven Auswirkungen rassistischer Gewalt. Doch der hier entscheidende Punkt ist, dass

¹² Vielen Dank an eine anonyme begutachtende Person für die Anregung diesen Punkt klarzustellen.

Fanon Rassismus und das damit verbundene Problem der Verdinglichung ebenfalls primär auf Ebene der herrschenden sozio-ökonomischen Verhältnisse verortet. Eine wirkliche Lösung sei erst absehbar, „wenn die Dinge, im allermaterialistischsten Sinn, wieder an ihrem Platz stehen“ (Fanon 1952/2013, 12). Erst vor diesem Hintergrund lässt sich seine Aussage verstehen, dass „[d]as schwarze Problem [...] sich nicht in dem Problem der Schwarzen, die unter den Weißen leben,“ erschöpfe (ebd., 170). Die Existenz rassistischer Schemata sei weder in einem gescheiterten Anerkennungsverhältnis zwischen ‚den Weißen‘ und einem negativ rassifizierten Anderen begründet, noch ist sie auf die missglückte Begegnung zwischen dem ‚Westen‘ und dem ‚Rest der Welt‘ zurückzuführen. Stattdessen sucht Fanon den Blick auf den ungleichen Prozess der Aneignung der Arbeit innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems zu lenken. Was der „Herr“ vom „Sklaven“ wollte, so Fanon, war „nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit,“ deren Ausbeutung mittels eines Systems der rassistischen Differenzierung und Hierarchisierung sichergestellt werden soll (ebd., 215).

Fanon fügt sich damit in die Reihe jener schwarzen radikalen Intellektuellen ein, die den Transatlantischen Sklavenhandel zunächst als ein ökonomisches Phänomen begriffen haben, welches erst mit der Zeit eine rassifizierte Dynamik entwickelt hat. Mit Blick auf die Karibik wird dieser Zusammenhang von Rodney so beschrieben:

[S]lavery [...] started as an economic phenomenon rather than a racial one. But it rapidly became racist as all white labour was withdrawn from the fields, leaving black to be identified with slave labour and white to be linked with property and domination (Rodney 1969/2019, 20).

In ähnlicher Weise macht Fanon in seiner relationalen Analyse des Rassismus deutlich, dass sich erst in Absetzung von den als Ware gekauften und verkauften Anderen einige wenige als weiße und vollumfänglich menschliche – das heißt als sich selbst besitzende Subjekte – behaupten konnten. Erstere wurden hingegen mittels „einer polydimensionalen Methode“ verdinglicht und als in besonderem Maße ausbeutbare Körper fixiert (Fanon 1962/1969, 42; vgl. auch von Redecker 2020). Die kapitalistische Organisation und Rationalisierung des Arbeitsprozesses werden durch die gewaltsame Herausbildung einer rassistischen Struktur vermittelt. Damit stellt Fanon seine Verdinglichungskritik auf ein anderes theoretisches Fundament als Lukács. Er behält dessen Diagnose der Verdinglichung als zentrales, strukturelles Problem kapitalistischer Herrschaft bei, gibt aber eine andere Antwort auf die Frage nach den Entstehungsbedingungen einer Welt

von fertigen Dingen und Dingbeziehungen. Es ist eine Antwort, welche die strukturelle Bedeutung des Kolonialismus und Transatlantischen Sklavenhandels herausstellt – jenes weltumspannenden Systems, in dem „zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Prinzip der Rasse und das Subjekt gleichen Namens unter dem Zeichen des Kapitalismus an die Arbeit“ gesetzt wurden (Mbembe 2014, 33). Dabei handelt es sich für Fanon nicht um eine Geschichte, die abgeschlossen oder vergangen wäre. Noch heute äußert sie sich in der Gefahr eines vorzeitigen Todes subalterner und rassifizierter Gruppen, der als „endemische Hungernot,“ „Arbeitslosigkeit“ und „hohe Sterblichkeit“ erfahren wird (Fanon 1959, 115; vgl. auch Gilmore 2007, 28).¹³

Die Zentrierung dieser unabgeschlossenen Geschichte hat auch Konsequenzen für die Analyse des subjektiven Niederschlags der Verdinglichung. Allein der Versuch, die erlebte Erfahrung der Verdinglichung unter Bedingungen rassistischer und kolonialer Gewalt zur Sprache zu bringen, stellt Fanon vor ungekannte Herausforderungen. Durch den weißen Blick als Objekt konstituiert zu werden, bedeute in einer „Zone des Nicht-Seins“ gestoßen zu werden, in welcher das eigene Menschsein und subjektive Empfinden systematisch negiert wird (Fanon 1952/2013, 8). Es handle sich dabei um eine Erfahrung, die gemäß der herrschenden „rassistischen Logik“ gar nicht als Erfahrung existieren sollte (Gordon 2015, 48). Um diesen Umstand zu markieren, spricht Fanon auch nicht einfach von der ‚Erfahrung‘, sondern von der „erlebte[n] Erfahrung des Schwarzen“ (Fanon 1952/2013, 101). Damit knüpft er an eine Unterscheidung zwischen Erfahrung (*expérience*) und erlebter Erfahrung (*expérience vécue*) an, die erstmals von Maurice Merleau-Ponty ins Französische eingeführt wurde (vgl. Gordon 2015, 47). Die Absicht war es, eine Entsprechung für das deutsche Begriffspaar ‚Erfahrung‘ und ‚Erlebnis‘ aus der Husserlschen Phänomenologie zu finden (vgl. z.B. Husserl 1939/1972, §§ 8, 11). Während Erfahrungen die Verfügbarkeit eines Deutungsmuster voraussetzen, mithilfe dessen ein Ereignis in einen – mehr oder weniger – kohärenten Zusammenhang mit anderen Ereignissen gebracht werden kann, setzen Erlebnisse dies nicht voraus. Erlebnisse können sich auf Ereignisse beziehen, die jemandem widerfahren sind, ohne diese in bestehende Deutungsmuster einordnen zu können. Es handelt sich, wie im Fall eines Traumas, um unintegrierbare Ereignisse. Indem Fanon das fünfte Kapitel von *Schwarze Haut, weiße*

¹³ Hierbei handelt es sich um meine Übersetzung aus *L'An V de la Révolution Algérienne*, da in der deutschen Fassung von Peter-Anton von Arnim die relevante Passage nur unvollständig übertragen wurde (vgl. Fanon 1959/1969, 87).

Masken „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“ nennt, unterstreicht er, dass es sich bei seinem Analysegegenstand um etwas handelt, dass in einer ständigen Spannung zur herrschenden Wissensordnung und Sprache steht.

Die vielleicht beste Darstellung dieser Passage findet sich in Sara Ahmeds Buch *Queer Phenomenology*. Von vorneherein macht Ahmed klar, dass das, was Fanon beschreibt, nicht als spezifischer Prozess der Subjektformation zu verstehen ist. Sein Thema sei vielmehr „die erlebte Erfahrung, das Objekt des feindlichen weißen Blicks zu sein“ (Ahmed 2006, 110). Ahmed begreift dies als ein zutiefst desorientierendes und verstörendes Erlebnis. Der Körper, der zum „Objekt des feindlichen weißen Blicks“ wird, wisse nicht mehr wo oben oder unten, rechts oder links ist (ebd.). Der weiße Blick fixiere ihn buchstäblich im Raum. Die Fixierung im Raum operiert dabei natürlich nicht nur durch ein einzelnes Ereignis. Ahmed weist daraufhin, dass die durch rassistische und koloniale Gewalt geformte Welt eine Welt ist, in der als weiß rassifizierte Körper sich leichter und schneller fortbewegen können. Andere werden hingegen verlangsamt, angehalten und teilweise ganz festgesetzt – zu denken ist hier etwa an heutige Grenzkontrollen oder an die historische Institution der Barracoons (vgl. ebd., 111, 138–142). So schildert Fanon wie die Kolonialherren zusammen mit einer rassistischen Bürokratie und der Polizei „über das gesamte kolonisierte Land ein sehr enges Netz [spinnen], in dem sich der Einheimische [...] wie gelähmt fühlt“ (Fanon 1958/2015, 627). Diese von Ahmed virtuos beschriebene räumliche Perspektive muss dabei jedoch durch eine zeitliche Perspektive erweitert werden. Die Konstitution als Objekt involviert nicht nur eine Desorientierung im Raum, sondern, wie Rodney uns erinnert, zugleich eine Fixierung als Objekt der Geschichte. Von Fanon wurde die Notwendigkeit einer solchen Perspektivverschiebung bereits 1951 in seiner Dissertation über die Friedreich-Ataxie (eine Erkrankung des zentralen Nervensystems) erkannt. Dort heißt es, dass sich die medizinische Sichtweise von ihrer gegenwärtigen räumlichen Ausrichtung mehr in Richtung einer zeitlichen Ausrichtung verschieben sollte (vgl. Fanon 1951/2015, 216). Diesen Gedanken aufgreifend erklärt Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken*, dass „[d]as hier erörterte Problem“ in seiner „Zeitlichkeit“ liege (Fanon 1952/2013, 191). Was ist damit gemeint?

Ähnlich wie Lukács betont Fanon, dass es im Zuge der Verdinglichung zu einer weitreichenden Modifikation des subjektiven Zeitempfindens komme, welche die Fähigkeit der Menschen untergräbt, sich als in der Geschichte stehende und handelnde Subjekte zu begreifen. Dabei verknüpft er das Problem der Verdinglichung mit der Entstehung jener „kontemplativen und verzweifelten Haltung[.],“ die bereits Lukács beschrieben hat (Fanon 1961/2017, 77). Anders als Lukács stellt Fanon jedoch die

irreduzible koloniale Dimension dieses Prozesses heraus. Fanon zufolge ist es der Kolonialismus, der in den besetzten Ländern eine „tote Zeit“ einführt (ebd., 58). Nicht zufrieden damit, einzig „der Gegenwart und der Zukunft des beherrschten Landes sein Gesetz aufzuzwingen,“ kehre dieser „die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen“ (ebd. 178). Demnach würden die kolonisierten Menschen nicht der gleichen Zeit angehören, sondern seien in einer barbarischen Vor- oder Frühgeschichte gefangen. Für die Rechtfertigung kolonialer Herrschaftspraktiken war diese „Verweigerung der Co-Zeitlichkeit“ (*denial of coevalness*) von zentraler Bedeutung (Fabian 1983, 31, Hervorh. i. O.). So heißt es etwa in *Die Verdammten dieser Erde*:

In dieser erstarrten Zone ist die Oberfläche unbeweglich, die Palme wiegt sich vor den Wolken, die Wellen des Meeres brechen sich an den Kieselsteinen, die Rohstoffe kommen und gehen und rechtfertigen die Anwesenheit des Kolonialherrn, während sich der Kolonisierte, hingekauert, mehr tot als lebendig, im immergleichen Traum verewigt (Fanon 1961/2017, 42).

In einer solchen Situation erscheint die Geschichte der Sklaverei und der kolonialen Eroberungen nicht mehr als ein umkämpfter und veränderlicher Prozess, der sich über die Zeit entfaltet hat. Sie erscheint nur noch in sedimentierter Form: als ungleiche räumliche Aufteilung, in welcher die unterdrückten Menschen hierarchisch angeordnet und als besonders ausbeutbare Körper fixiert werden.

Dabei ist jedoch unbedingt zu beachten, dass Fanon keinen vollen-deten Zustand beschreibt, sondern vielmehr ein stets drohendes Schicksal, gegen das sich historisch immer wieder Widerstand geäußert hat (vgl. Brown 2009; Mbembe 2014, 95). Was in der Praxis erreicht wird, sei nie mehr als „eine Pseudo-Versteinerung“ (Fanon 1961/2017, 42). Das hilft auch zu erklären, warum Fanon sich in *Schwarze Haut, weiße Masken* damit schwertut, von einer Verinnerlichung der Minderwertigkeit zu sprechen und stattdessen den Begriff der Epidermisierung vorzieht. „[D]as affektive Vermögen der Kolonisierten,“ erklärt Fanon, konzentriert „sich auf der Oberfläche der Haut; sie ist empfindlich wie eine offene Wunde gegen ätzende Stoffe“ (ebd., 47). Damit ist augenscheinlich nicht gemeint, dass die Wunden, die durch rassistische Praktiken zugefügt werden, weniger real oder schmerhaft wären und auch nicht, dass die verdinglichende Kraft rassistischer und kolonialer Gewalt keine weitreichenden Auswirkungen auf das subjektive Selbstverhältnis hätte. Im Gegenteil: Fanon zeigt, wie das

Selbstverhältnis durch das Wirken von Rassismus grundlegend erschüttert wird, so dass es in einigen Fällen sogar regelrecht zu einem „Zusammenbruch des Ichs“ kommen könne (Fanon 1952/2013, 132). Dennoch gilt es festzuhalten, dass die auf die Haut projizierte ‚Minderwertigkeit‘ eben nicht vollständig verinnerlicht wird. Die unterworfenen Menschen gehen nicht in dem Objekt-Status auf, der ihnen innerhalb des kolonial-kapitalistischen Systems zugewiesen wird. Es bleibt eine Kluft bestehen zwischen den verdinglichten und zugleich verdinglichenden sozialen Verhältnissen einerseits und der menschlichen Dimension der Unterdrückten anderseits, die ihre eigene Situation gar nicht anders erfahren können als auf eine qualitativ-bestimmte Weise (vgl. Mbembe 2014, 96).¹⁴ „In seinem Innern nämlich,“ erklärt Fanon in zugespitzter Form, „erkennt der Kolonisierte keine Instanz an. [...] Er wartet geduldig, daß der Kolonialherr in seiner Wachsamkeit nachlässe, um sich auf ihn zu stürzen“ (Fanon 1961/2017, 44).

Fanons Argument für die Existenz eines solchen widerständigen Handlungsräums besteht nicht in einer „abstrakten Behauptung“ darüber, „wie Wandel unter den Bedingungen kolonialer Gewalt möglich ist“ (Bojadžijev 2020, 199). Stattdessen wird die Existenz eines solchen widerständigen Handlungsräums durch eine Reihe subversiver Lesarten verschiedener, oft klandestiner Alltagspraktiken (wie das Faulenzen während der Arbeit) plausibilisiert, welche Fanon als „[b]ewußte Sabotage der Kolonialmaschine“ deutet (Fanon 1961/2017, 246). Historisch gingen solche klandestinen Widerstandspraktiken oft dem Ausbruch offener Revolten voraus. Entsprechend konnten sich die Kolonialherren auch nicht darauf verlassen, dass „eine Schar von Predigern und Morallehrern“ ausreichend sei, um „für Desorientierung [zu] sorgen“ (ebd., 31). Sie waren zusätzlich darauf angewiesen ihre Herrschaft „mit Hilfe von Bajonetten und Kanonen“ abzusichern (ebd., 30). In diesem Sinne merkt auch Lukács mit Blick auf die Unterwerfung der arbeitenden Klasse an, dass „diese Unterwerfung das Produkt eines langwierigen Kampfes gewesen ist“ (Lukács 1923/2013, 263). Beide, Fanon und Lukács, suchen die Bedingungen und Möglichkeiten dieses Kampfes im Modus einer kritischen Analyse der verdinglichten Verhältnisse ihrer Zeit zu denken: Lukács, das revolutionäre Budapest vor Augen,

¹⁴ Mit Blick auf die Situation der Frau beschreibt Simone de Beauvoir diesen Widerspruch so: „Sie tritt dem Mann nicht als ein Subjekt gegenüber, sondern als ein paradoxerweise mit Subjektivität begabtes Objekt. Sie begreift sich gleichzeitig als sich selbst und als anders [...].“ (De Beauvoir 1951/2020, 884–85, Hervorh. i. O.; vgl. auch Renault 2024 zum uneingestandenen Einfluss von de Beauvoir auf Fanons Denken).

Fanon drei Jahrzehnte später als Teilnehmer des algerischen Befreiungskampfes. Beide kommen dabei zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen. So ist es Fanon, der drauf beharrt, dass die bestehenden „marxistischen Analysen“ im Lichte der weltprägenden Kraft kolonialer und rassistischer Gewalt „immer etwas gedehnt werden“ müssten (Fanon 1961/2017, 33).

5 Schluss

Hatte Fanon mit dieser Aussage auch Lukács im Sinn? Bekannt ist, dass sich in Fanons Bibliothek nach seinem Tod zwei Bücher von Lukács in französischer Übersetzung fanden: *Existentialismus oder Marxismus?* sowie *Die Zerstörung der Vernunft* (vgl. Khalfa & Young 2015, 749). *Geschichte und Klassenbewußtsein* selbst ist erst 1957 auszugsweise in der Zeitschrift *Arguments* in französischer Übersetzung erschienen. Es ist jedoch gut möglich, dass Fanon – angeregt durch die Vorlesungen von Maurice Merleau-Ponty, die er als Student in Lyon besuchte – bereits früher mit den Ideen von Lukács in Berührung kam. Immerhin war es Merleau-Ponty, der *Geschichte und Klassenbewußtsein* als grundlegendes Werk für jene Denkströmung identifizierte, die er unter dem Stichwort ‚westlicher Marxismus‘ auf den Begriff zu bringen suchte (vgl. Merleau-Ponty 1955/1974). Wichtiger aber als die exegetische Frage, ob Fanon nun Lukács gelesen hat oder nicht, ist meines Erachtens der Umstand, dass Fanon von seinen frühen Arbeiten an eine kritische Analyse der Verdinglichung zu entwickeln suchte – als Teil einer erweiterten Kritik des kolonial-kapitalistischen Systems. Immer wieder arbeitete er dabei die fundamentale Spannung heraus, die zwischen den Praktiken der systematischen Entmenschlichung und Objektifizierung auf der einen Seite und der menschlichen Dimension der Unterdrückten auf der anderen Seite bestehen bleibt. Achille Mbembe spricht in diesem Kontext auch von einer unüberbrückbaren „Diskrepanz,“ die „zu radikalisieren das Subjekt aufgerufen“ ist (Mbembe 2014, 96). Mit seiner kritischen Analyse der Verdinglichung schreibt Fanon sich in jenen globalen oppositionellen Diskurs ein, der eben dies zu tun beabsichtigt.

Dabei zielt seine Analyse nicht nur darauf ab, den Geltungsbereich des Verdingungsbegriffs zu erweitern und über die philosophischen, kulturellen, politischen und geographischen Beschränkungen Europas hinauszugehen. Fanons Arbeiten können zugleich als Herausforderung gelesen werden, soziale und politische Schlüsselbegriffe wie den der Verdinglichung im Lichte der Geschichte kolonialer und rassistischer Gewalt neu zu denken: eine Herausforderung, der sich viele zeitgenössische Arbeiten innerhalb der Tradition der kritischen Theorie erst noch zu stellen haben (vgl. Bhambra 2021; Getachew und Mantena 2021).

Literatur

- Althusser, Louis. 1970/2010. *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388074>
- Balibar, Étienne 2015. *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Bhabha, Homi. 1986. „Foreword: Remembering Fanon“. In *Black Skin, White Masks*, vii–xxv. London: Pluto Press.
- Bhambra, Gurminder K. 2021. „Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations“. *Critical Times* 4 (1): 73–89. <https://doi.org/10.1215/26410478-8855227>
- Bojadžijev, Manuela. 2020. „Anti-Racism as Method“. In *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, herausgegeben von John Solomos, 193–204. New York, NY.: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351047326>
- Brown, Vincent. 2009. „Social Death and Political Life in the Study of Slavery“. *The American Historical Review* 114 (5): 1231–49. <https://doi.org/10.1086/ahr.114.5.1231>
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Celikates, Robin. 2025: „From ‚Xenophobia‘ to Structural Racism, and back? Epistemic Obstacles, Conceptual Struggles, and the Role of Critical Theory“. *Ethnic and Racial Studies* 48 (7): 1338–56. <https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2446488>
- Césaire, Aimé. 1955/2017. *Über den Kolonialismus*. Berlin: Alexander.
- Chari, Anita. 2010. „Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory“. *Philosophy & Social Criticism* 36 (5): 587–606. <https://doi.org/10.1177/0191453710363582>
- Coulthard, Glen. 2014. *Red Skin, white Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis. University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001>
- Därmann, Iris. 2020. *Undienlichkeit: Gewaltgeschichte und Politische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.

-
- De Beauvoir, Simone. 1951/2020. *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*. 21. Aufl. Hamburg: Rowohlt.
- Dorestal, Philipp. 2025. *Denker der Dekolonisation: Zur Aktualität von Frantz Fanon*. Berlin: Karl Dietz.
- Fabian, Johannes. 2014. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1951/2015. „À propos d'un Cas de Maladie de Friedreich avec Délire de Possession“. *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, herausgegeben von Jean Khalfa und Robert J.C. Young, 203–83. Paris: La Découverte.
- Fanon, Frantz. 1952/2013. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz. 1958/2015. „Le Calvaire d'un Peuple“. In *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, herausgegeben von Jean Khalfa und Robert J.C. Young, 627–33. Paris: La Découverte.
- Fanon, Frantz. 1959. *Sociologie d'une Révolution* (L'An V de la Révolution Algérienne). Paris: Maspero.
- Fanon, Frantz. 1959/1969. *Aspekte der Algerischen Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz. 1961/2017. *Die Verdammten dieser Erde*. 16. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz. 1962/1969. *Für eine Afrikanische Revolution*. Frankfurt am Main: März.
- Ficek, Douglas. 2011. „Reflections on Fanon and Petrification“. In *Living Fanon: Global Perspectives*, herausgegeben von Nigel C. Gibson, 75–84. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230119994_6
- Fields, Karen E., und Barbara J. Fields. 2012. *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. London: Verso.
- Foucault, Michel. 1982/2005. „Subjekt und Macht“. In *Dits et Ecrits. Band IV: 1980–1988*, 269–94. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gates Jr, Henry Louis. 1991. „Critical Fanonism“. *Critical Inquiry* 17 (3): 457–70. <https://doi.org/10.1086/448592>
- Getachew, Adom, und Karuna Mantena. 2021. „Anticolonialism and the Decolonization of Political Theory“. *Critical Times* 4 (3): 359–88. <https://doi.org/10.1215/26410478-9355193>

-
- Gilmore, Ruth Wilson. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in globalizing California*. Berkely: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520938038>
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, Lewis R. 2015. *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*. London: Hurst & Company. <https://doi.org/10.1515/9780823266111>
- Hall, Stuart. 1996. „The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks“. In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, herausgegeben von Alan Read, 12–37. Seattle: Bay Press.
- Hartman, Saidiya V. 1997. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Henning, Christoph. 2007. „Verdinglichung als Schlüsselbegriff Kritischer Theorie: Zur Antikritik an Axel Honneths Rekonstruktion“. *Berliner Debatte Initial* 18 (6): 98–114.
- Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund. 1939/1972. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kavoulakos, Konstantinos. 2017: „Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory“. In *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, herausgegeben von Michael J. Thompson, 67–85. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-349-55801-5_4
- Kerner, Ina. 2015. „Frantz Fanon in der politischen Theorie: Stationen und Potenziale einer Rezeption“. In *Die Stimme des Intellekts ist leise*, herausgegeben von Walter Reese-Schäfer und Samuel Salzborn, 301–24. Baden-Baden: Nomos. <https://doi.org/10.5771/9783845261966>
- Khalfa, Jean, und Robert J.C. Young, Hrsg. 2015. *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*. Paris: La Découverte.
- Lukács, Georg. 1923/2013. „Geschichte und Klassenbewußtsein“. In *Werke: Frühschriften II, Bd 2, 161–517*. Bielefeld: Aisthesis.
- Lukács, Georg. 1967/2013. „Vorwort.“ In *Werke: Frühschriften II, Bd 2, 11–41*. Bielefeld: Aisthesis.

-
- Macherey, Pierre. 2012. „Figures of Interpellation in Althusser und Fanon“. *Radical Philosophy* 173: 9–20.
- Martel, James R. 2017. *The Misinterpellated Subject*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822373438>
- Marx, Karl, und Friedrich Engels. 1848/1959. „Manifest der kommunistischen Partei“. In *Marx-Engels-Werke, Band 4*, 457–92. Berlin: Karl Dietz.
- Mbembe, Achille. 2014. *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille. 2017. *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1955/1974. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Patterson, Orlando. 1982/2018. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quadflieg, Dirk. 2019. *Vom Geist der Sache: Zur Kritik der Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Renault, Matthieu. 2024. „The Gender of Race: Fanon reads Beauvoir“. In *Simone de Beauvoir Studies* 34 (1): 21–37. <https://doi.org/10.1163/25897616-bja10089>
- Rodney, Walter. 1969/2019. *The Groundings with my Brothers*. London: Verso.
- Rodney, Walter. 1972/2024. *Wie Europa Afrika Unterentwickelte*. 2. Aufl. Berlin: Manifest.
- Saar, Martin. 2004. „Subjekt“. In *Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, herausgegeben von Gerhard Göhler, Matthias Iser und Ina Kerner, 332–49. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-663-14670-4_20
- Said, Edward W. 1999. „Travelling Theory Reconsidered“. In *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, herausgegeben von Nigel C. Gibson, 197–214. New York: Humanity Books.
- Shatz, Adam. 2024. *The Rebel's Clinic: The Revolutionary Lives of Frantz Fanon*. London: Bloomsbury.
- Spillers, Hortense J. 1987. „Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book“. *Diacritics* 17 (2): 65–81.
- Von Redecker, Eva. 2020. „Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession“. *Critical Times* 3 (1): 33–67. <https://doi.org/10.1215/26410478-8189849>

Williams, Patricia J. 1988. „On Being the Object of Property”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 14 (1): 5–24. <https://doi.org/10.1086/494489>

