

Tore Linné Eriksen

Frantz Fanon: Hvor kommer de gode teoriene fra?

Om frigjøringskamp, radikal empati, revolusjonær humanisme og avkolonisering av samfunnsteorier

Fanon's anger has a strong contemporary echo. It is the silent scream of all those who toil in abject poverty simply to exist in the hinterlands and vast conurbations in Africa. It is the resentment of all those marginalized and firmly located on the fringes in Asia and Latin America. It is the bitterness of those demonstrating against the Empire, the superiority complex of the neo-conservative ideology, and the banality of the «War on Terror». It is the anger of all whose cultures, knowledge systems and ways of being that are ridiculed, demonized, declared inferior irrational, and, in some cases, eliminated.

Ziauddin Sardar¹

Frantz Fanon, født i Martinique i 1925, forbindes nok i første rekke med den algeriske frigjøringskampen. Men han er også opphavsmann til en rekke skrifter med en utrolig tematisk og teoretisk spennvidde, fra individuell og strukturell rasisme, svart bevissthet, imperialism, filosofi, transkulturell psykiatri og kolonisystemets psykopatologiske virkninger, pedagogikk, revolusjonsteorier til studier av afrikanske samfunn etter avkoloniseringen. På 1980-tallet ble han også kanonisert innenfor den tilnærmingen til kultur og litterære tekster som gjerne omtales som «postkolonialisme», men som kommer i mange forskjellige

¹ Ziauddin Sardar, «Introduction», i Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press 2008, vi.

utgaver.² Noen har dessuten gått så langt til å tale om «fanonisme», slik som i boka *Forms of Fanonism*, der Reiland Rabaka slår et slag for hovedpersonen som revolusjonær humanist, marxist og feminist.³

Etter at Fanon døde i 1961, bare 36 år gammel, har hans bøker og artikler kommet i stadig nye utgaver og på stadig flere språk, ofte utstyrt med lærde introduksjoner og fylldige tekstkommentarer. Fanonstudier har for lengst blitt en forlagsmessig vekstindustri, og både den fransk- og engelskspråklige litteraturen tilføres stadig nye biografier, antologier og teoretiske oversikter. På norsk foreligger *Jordens fordømte (Les damnés de la terre)*, som gjennom et kompromissløst oppgjør med kolonisystemet – og et like kompromissløst forsvar for væpnet frigjøringskamp mot europeiske okkupasjonsmakter – har fått en nærmest ikonaktig posisjon. Boka ble gitt ut i Paris rett før Fanons død, men fikk sitt internasjonale gjennombrudd et par år seinere. Den norske utgaven kom i 1967, og ettersom den er kåret til en av de 100 viktigste fagbøkene bøkene til alle tider, er den innlemmet i Bokklubbens Kulturbibliotek.⁴

Av hensyn til dem som har gått glipp av tidligere episoder, kan det kanskje være på sin plass å stille spørsmålet: Hvorfor lese Frantz Fanon i dag? Jeg kan i alle fall tenke meg (minst) ti gode grunner, og vil begrunne dette nedenfor.

*

² Hvis det kan kalles en «skole», er det en skole med høyst ulike lærere og disipler. Av korte og forståelige introduksjoner til denne retningen, foretrekker jeg Robert C. Young, *Empire, Colony, Postcolony*. Oxford: Wiley Blackwell 2016 og Pramod K. Nayar: *Postcolonialism. A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum 2010. Den siste av forfatterne har også skrevet en god innføring i Fanons tankeverden, som skiller seg ut fra andre med et indisk perspektiv, *Frantz Fanon*. London: Routledge 2013. Et nytt bidrag til denne diskusjonen, som tar sikte på å bygge bru mellom vestlig samfunnsforskning og postkolonialistiske strømninger, er Julian Gos meget anbefalelsesverdige *Postcolonial Thought and Social Theory*. Oxford: Oxford University Press 2016. Et hovedtema er at mange grunnelementer i vestlig samfunnsvitenskap må frigjøres fra eurosentrisme og sin tidlige historie i skyggen av imperialismen, samtidig som «postkolonialisme» kan bety altfor mye forskjellig til å gi samfunnsvitenskapelige forklaringer. Boka byr gjennomgående på referanser til Fanon og de ulike tolkninger han har vært utsatt for.

³ Reiland Rabaka, *Forms of Fanonism. Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization*. Lanham: Lexington Books 2010.

Den første grunnen er selvsagt at det blir stadig mer å lese, og at det særlig har kommet mye – og spenstig – litteratur i de siste åra. Et av formålene med denne artikkelen er derfor å gi et overblikk over nyere bøker og artikler, i håp om at dette vil stimulere andre til å bevege seg inn i dette frodige landskapet. Det vil særlig bli trukket veksler på fire aktuelle biografier, skrevet av henholdsvis Pramod K. Nayar, Christopher L. Lee, Peter Hudis og Leo Zeilig. Den siste av disse forfatterne har dessuten samlet et representativt utvalg av Fanons egne bidrag i *Voices of Liberation* (2015), som også inneholder biografiske skisser. I tillegg har Lewis Gordon nylig gitt oss en kyndig guide til Fanons skrifter.⁵ Hver på sin måte supplerer disse bøkene David Maceys omfangsrike standardverk *Fanon. A Life*.⁶

Felles for den nye biografiske bølgen er at den gjennomgående utfordrer forsøkene fra 1980- og 1990-tallet på å lese Fanon uten noen dyptgående forankring i tid og rom.⁷ Denne gang får vi ingen «ny» Fanon, isteden blir forbindelsene til Algeriekrigen og frigjøringskamp i den tredje verden trukket tydeli-

⁴ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero 1961. (Eng. utg. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press 1965. Ny oversetting med introduksjon av Homi K. Bhabha. New York: Grove Press 2005.) Norsk utg. *Jordens fordømte*, Oslo: Pax forlag 1967, ny utg. med introduksjon av Helge Rønning. Oslo: Bokklubbens Kulturbibliotek 2002. I all (u)beskjedenhet nevner jeg at Fanon ble plukket opp av en meget ung forlagsredaktør i Pax. De mange – og skiftende – oversettingene av denne boka har forøvrig også blitt gjenstand for akademiske studier, med vekt språklige, teoretiske og politiske posisjoner. Se Kathryn Batchelor og Sue-Ann Harding (red.), *Translating Frantz Fanon across Countries and Languages*. London: Routledge 2017.

⁵ Christopher L. Lee, *Frantz Fanon. Toward a Revolutionary Humanism*. Athens: Ohio University Press 2015; Peter Hudis, *Frantz Fanon. Philosopher of the Barricades*. London: Pluto 2015; Leo Zeilig, *Frantz Fanon. The Militant of Third World Revolution*. London: I. B. Tauris 2016; Leo Zeilig, *Voices of Liberation*. Cape Town: HRSC Press 2015 og Lewis Gordon *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thoughts*. London: C. Hurst & Co 2015. Den har allerede kommet i en svensk utgave: *Vad Fanon sa*. Hägersten: Tankekraft Förlag 2016. Gordon presenterer hovedtankene som forelesning: <https://www.youtube.com/watch?v=7upDMigHgC4>.

⁶ David Macey, *Frantz Fanon: A Life*. London: Granta 2000. (Oppdatert utg. i 2012, London: Verso.) Macey er for øvrig kjent for en utmerket Foucaultbiografi og en innflytelsesrik Lacanstudie.

⁷ For en oversikt over tidligere faser i Fanon-litteraturen, se introduksjonen («Five stages of Fanon studies», i Lewis R. Gordon m.fl. (red.), *Fanon. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell 1996.)

gere opp. Et annet trekk er påminningen om at kolonisystemet i Fanons skrifter ikke bare avspeiler europeisk modernitet og opplysningstidas tvangstrøye, men springer ut av en rasebasert kapitalisme. I tillegg blir det løftet fram at Fanon ikke bare er opptatt av verdenssystemets periferi, men tilbyr skarpskodde analyser av den dyptgående rasismen som kjennetegner metropolene selv. Det gjelder også selv om mange av dens utøvere i dag fortrekker mer akseptable kodeord som kultur, religion, etnisitet og «våre verdier». ⁸ I tillegg trekkes trådene tilbake til oppvekst og en formativ periode med verdenskrig og det første møtet med det franske samfunnet. Tilknytningen til karibisk og afrikansk tankeverden er også løftet fortjenestefullt fram, det er både et supplement og et korrektiv til eurosentrisk framstillinger. Med andre ord er Fanon i ferd med å bli rekonstruert istedenfor å bli dekonstruert (eller destruert). *Fanon strikes back!*⁹

Noen raske søk i saiberspeis viser at mengden av tidsskriftsartikler øker nærmest daglig, og i nesten alle tenkelige – og utenkelige – sammenhenger. Det holdes Fanon-konferanser rundt om i verden, det finnes flere sentra for Fanonstudier og det gis mange universitetskurs viet hans tenkning. Selvsagt er det fanklubber på Facebook, og det er mye å hente i innslag på YouTube. Dokumentarfilmen *Concerning Violence*, med undertittelen «Nine scenes from the anti-imperialist self-defence», vises i stadig flere land, og mange av bildene og tekstene er under utgivelse som bok.¹⁰ Fanons studier av ufullført frigjøringskamp, den nye elitens forræderi og mobilisering av «jordens fordømte» til fortsatt kamp gjør dessuten at han holdes levende også utenfor academia. Ikke minst i Sør-Afrika har det kommet flere bøker om «fanonsk praksis» i overgan-

⁸ «Rase» er som kjent et vitenskapelig ubrukbart begrep fra 1800-tallet, men defineres her som å «...enhetliggjøre befolkningsgrupper, redusere dem til vesensmessige eller essensielle egenskaper av kulturell eller biologisk art, slik at de implisitt eller eksplisitt blir forstått som mindreverdige og/eller 'problematisk' ...» Frode Helland, «Rasisme uten rasister i Norge», i *Agora*, nr. 3–4, 2014, 109–110.

⁹ Et interessant uttrykk for denne vendingen, eller tilbakevendingen, finner vi i tidsskriftet *New Formations*. I dets åpningsnummer (1/87) var det forfattere som Homi K. Bhabha som leverte Fanon-tolkninger. (Hans artikkel «Remember Fanon» burde egentlig hett «Dismember Fanon».) Ved 25-årsjubileet (1, 2002) samlet det samme tidsskriftet allsidige bidrag i et Fanon-symposium, der bl.a. Neil Lazarus, Vicky Bell, Azzedine Haddour og Benita Parry skriver overbevisende om politisk relevans med både implisitt og eksplisitt kritikk av artiklene fra 1987.

¹⁰ Göran Olsson m.fl., *Concerning Violence. Fanon, Film, and Liberation in Africa, Selected Takes 1965–1987*. Chicago: Haymarket Books 2017. Boka har 150 fotografier, tekstutdrag fra Fanon og bidrag fra bl.a. Gayatri C. Spivak.

gen mellom apartheid og nyliberalisme. Det skyldes ikke bare at Fanon var en så viktig inspirasjonskilde for strømmingene innenfor «svart bevisstgjøring» ved inngangen til 1970-tallet, med Steve Biko som den viktigste formidler. Men også utviklinga etter apartheids fall illustrerer Fanons advarsler mot en parasitisk elite som fjerner seg fra det store flertallet. Derfor leses Fanon ikke bare ved universitetene, men også blant dem som står midt oppe i slumbefolkningens og de jordløses kamp.¹¹

Lenge var Fanon-studier dominert av forskere fra den anglo-saksiske verden, i tillegg til enkelte afrikanske intellektuelle og aktivister. Men det var langt mindre interesse å spore i Frankrike, der venstresida – som Fanon så ettertrykkelig har vist oss – ikke har noen ærerik fortid å se tilbake på under Algeriekriegen. Dessuten har det vært motstand mot å diskutere krigsforbrytelsene i perioden 1954–1962, og først i 1999 ble det offisielt erkjent at det var tale om en krig, og ikke bare et kriminelt opprør, et ordensproblem eller en unntakstilstand (*la guerre sans nom*). I 2005 var det flertall i Parlamentet for å løfte fram et mer positivt bilde av innsatsen for koloniene, ikke minst i skolebøkene. (Det samme har en komité i Storbritannia gitt undervisningsmyndighetene råd om.)¹² Men også i Frankrike, og i det fransktalende Afrika, ser Fanon-studiene nå ut til å ha fått et oppsving. Et kraftsentrum for denne renessansen er Fanon-stiftelsen (Fondation Fanon), som ledes av hans datter, Mireille Fanon-Mendès-France, en ledende akademiker og menneskerettighetsaktivist.¹³ Den økte interessen har utvilsomt sammenheng med at Fanons innsikt i det franske samfunnets

¹¹ Nigel C. Gibson har vært gjesteprofessor ved KwaZulu-Natal-universitetet i Durban, og har en stor del av æren for Fanons renessanse, godt hjulpet av den aktuelle kritikken av ANC-regjeringas politikk etter 1994. Se særlig hans *Fanonian Practices in South Africa. From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2011. Samme forfatter har også redigert *Rethinking Fanon. The Continuing Legacy*. Amherst: Humanity Books 1999 og *Living Fanon. Global Perspectives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2011. Se også hans *Fanon. The Postcolonial Imagination*. Oxford: Polity 2003. For en kritisk vurdering av hvordan Gibson har en tendens til å la Biko bli underordnet Fanon, istedenfor å analysere to likestilte bidragsytere med både likheter og ulikheter, se Jacques Depelchin, «From Fanon to Biko and beyond: Looking for ways to maintain fidelity to humanity», i *Journal of Contemporary African Studies*, under utg. 2017.

¹² Sentralt her sto Niall Ferguson, som med boka *Empire* (London: Allen Lane, 2003) har blitt koloniatpologetenes fremste talsmann. (Han har en egen norsk PR-agent i Jon Hustad i *Dag & Tid*, som med jamne mellomrom intervjuer «verdens beste historiker».)

rasisme, fremmedfrykt og demonisering av nordafrikanske (les: muslimske) innvandrere, har fått en skremmende aktualitet i dagens politiske klima. En illustrasjon på dette er den oppmerksomheten som utgivelsen av hans samlede verker har fått.¹⁴

*

Den andre grunnen til nylesning av Frantz Fanon er at han er så velegnet til å belyse hvordan tenkning utvikler seg i samspill – eller konfrontasjon – med konkrete livserfaringer. Hans bøker bør derfor leses forfra, og ikke bakfra. Hvor viktig han enn er som pensumlitteratur og obligatorisk fotnotereferanse, så var elfenbeinstårnet aldri hans foretrukne habitat. Men det er ikke bare tale om erfaringer i allmenn eller fenomenologisk forstand (*l'expérience vecu*), men mer spesifikt om svart bevissthet og en svart kropp i en verden dominert av hvite (*l'expérience vecu noir*).¹⁵ Å se Fanon tett i sammenheng med levd liv, betyr

¹³ For franskyndige er det store mengder historisk og aktuelt materiale å hente fra hjemmesida www-frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com. De som har sans for at verden ikke alltid er så rettlinjert, kan merke seg at «den anti-europeiske» Fanon med sitt virke i en arabisk-dominert frigjøringsbevegelse var gift med en fransk kvinne, og at datteren ble gift med sønnen til en fransk politiker (med jødiske aner) som var statsminister i Algeriekrigens første år. For en presentasjon av hennes perspektiv, se «The contribution of Frantz Fanon to the process of the liberation of the peoples», i *The Black Scholar*, vol. 42, nr. 3–4, 2012. Dette nummeret av *The Black Scholar* er et eget Fanon-symposium, og er tilgjengelig på nett.

¹⁴ Bøkene er utgitt som *Ouvres*. Paris: La Découverte 2008. En gullgruve av en rikholdig samling av upubliserte tekster, som inneholder både to skuespill, brev, artikler, notater og mer vitenskapelige arbeider innenfor psykiatrifeltet, og dagbøker fra psykiatrien, mer ukjente og nyoppdagete tekster, med vitenskapelige artikler innenfor psykiatri som kjerne, er samlet i Robert Young og Jean Khalifa (red.), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte 2015. Boka danner utgangspunkt for en lengre artikkel i *London Review of Books*, vol. 39, nr. 2, 2017, 19–27. Denne tekstsamlinga er også underveis på engelsk: *Alienation and Freedom*. London: Bloomsbury 2017. Under utgivelse er også Nigel C. Gibson og Roberto Beneduce, *Frantz Fanon. Psychiatry and Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield 2017.

¹⁵ Dette er tittelen på en artikkel som sto på trykk i *L'Esprit* i 1951, og som året etter utgjorde kapittel 5 i *Peau noire, masques blancs*. I den engelske utgaven ble dette – usedvanlig flatt – oversatt med «the fact of blackness». For ei oversetting som taler om «The lived experience of thee Black», se Robert Bernansconi (red.), *Race*. Oxford: Blackwell 2001.

imidlertid ikke at han bare var et produkt av sin tid. Som vi skal i denne artikkelen, var han i høy grad med på å definere den gjennom sin sammensmelting av mange ulike teoretiske strømninger, sitt mot og sin kampvilje.

Mens vi skal se at enkelte innenfor en postkolonialistisk retning argumenter for å studere Fanons tekster uavhengig av tid og rom, viser den nye litteraturen overbevisende hvordan hans ideer og analyser utviklet seg over tid, og bare kan forstås på bakgrunn av de konkrete erfaringene fra henholdsvis Martinique, Frankrike, Algerie og Tunisia. Det er med andre ord tale om en klar rekkefølge og om inntrykk fra ulike kulturer og samfunnsforhold. Det er dette som gjør at Fanon hører hjemme både i Karibia, «the Black Atlantic», Middelhavsregionen, den arabiske verden og Afrika, for ikke å si overalt der «jordens fordømte» finnes. Han må med andres ord leses gjennom et historisk arkiv.

Fanons nyskapende diskusjon av begreper som rase og kultur er ikke abstrakte øvelser, men gir bare mening når vi ser dem som del av en samfunnsmessig og psykologisk frigjøring hos Fanon selv, som vokste opp i et land hvor flertallet var av afrikansk slaveætt. Mer enn eviggyldige sannheter, understreker Fanon allerede i forordet til sin første bok, *Peau noire, masques blancs*, at hans observasjoner ikke er tid- og stedløse, men springer ut fra Martinique og møtet med Frankrike under og etter den andre verdenskrigen. Det er disse erfaringene som fører til innsikt i rasisme, ikke som et slags avvik eller underside ved europeisk sivilisasjon, men som en av dens grunnpilarer. På samme måte er de skarpe analysene av kolonisystemets virkninger egentlig studier av Algerie, som er et av de mest ekstreme eksemplene på jordokkupasjon og koloniherrenes forakt for «undermennesker». Det er ingen tilfeldighet at *Jordens fordømte* ble skrevet i den mest brutale fasen av en krig som tok livet av hundretusener av mennesker, de aller fleste algeriere, og sperret minst to millioner inne i interneringsleirer.¹⁶ Det er slike omstendigheter som gjør at det er behov for Fanon som et *tidsvitne*, slik Primo Levi og andre bærer vitnesbyrd om andre mørke tider i vår felles historie. Og det er mot en slik bakgrunn, og ikke *in vacuo*, at Fanon argumenterer for væpnet frigjøringskamp.

Det er også viktig å minne om at Fanon lever og skriver i ei tid hvor mange europeere så på hele det afrikanske kontinentet som befolket av villmenn og

¹⁶ Tallene på dødsofre i litteraturen spriker fra 250 000 til én million, og franske myndigheter kan ha hatt interesse av å anslå dem så lavt som mulig. For en oversikt over de forskjellige akademiske beregningene, som lander på omkring 300 000, se Martin Evans, *Algeria. France's Undeclared War*. Oxford: Oxford University Press 2012, 335–338.

kannibaler. Med hans egne ord: «Det er typisk for kolonialismen at den dømmer hele verdensdeler *en bloc*. Når den hevder at natten i ualmannelige tider hadde ruget over apekatten, omfattet påstanden Afrika som helhet.»¹⁷

Tre av Fanons fire bøker ble til ved inngangen til 1960-tallet, dvs. under en av de mest intensive periodene i den lange kampen mot utenlandsk herredømme. Det var en de viktigste omveltningene i det forrige århundret, etter at koloniveldet i flere århundrer hadde vært en nærmest ubestridelig norm i vår del av verden. Fanon skriver altså mens sårene er åpne, og peker derfor på de menneskelige konsekvensene: «Fra å være en ting blir kolonislaven menneske samtidig som har gjør seg fri.»¹⁸ 1960 var nettopp året da 16 afrikanske land fikk eget flagg, nasjonalsang og plass i FN. I tillegg var Algeries frihet nå nært forestående. Fanon kunne fortelle denne historien fra innsida, men det var også dette som – med god grunn – gjorde det mulig i *Jordens fordømte* å advare mot ufullført frigjøring i nye stater med formelt selvstyre.

For å si det på fint: Også Fanon må kontekstualiseres og historiseres. Alt dette er temaer vi skal få rikelig anledning til å vende tilbake til.

*

Den tredje grunnen til å lese mer om – og av – Fanon, er at han faktisk hadde et liv før han for alvor oppdaget Hegel, Marx, Freud og Sartre, eller før han knyttet sin skjebne til Algerie.

Fanon var selv ganske tilbakeholden med å fortelle om denne perioden, og biografiforfattere har ofte vært avhengige av samtaler med den nærmeste familien. Men storebror Joby var lite fornøyd med det som kom på trykk, og har nå skrevet sin egen bok.¹⁹ Langt mer enn før, blir oppveksten i Martinique, verdenskrigens erfaringer og de dype inntrykkene fra møtet med Aimé Césaire løf-

¹⁷ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 1967, 171. Det høres ut til at Fanon også kjenner sin «Peer Gynt». Ifølge Torgeir Skogen (*Aftenposten* 10.01.2006) er det imidlertid en utbredt misoppfatning at Ibsen her foretar enn orientalistisk nedvurdering av egyptere som primitive «andre», à la Hegel. Isteden er det prøyssernes livsfiendtlige og umenneskelige beleiring av Paris han sikter til. Det er for øvrig uklart om Fanon med sin store Hegel-interesse gjenkjente den gamle mesteren i den paradiske galehusdirektør Begriffenfeldt.

¹⁸ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 31.

¹⁹ Joby Fanon, *Frantz Fanon, My Brother. Doctor, Playwright, Revolutionary*. Lanham: Lexington Books 2014.

tet fram i nyere studier. Slik lærer vi mer om hvordan det var å vokse opp i et miljø hvor de fleste regnet seg som «franskmenn», og om hvordan en slik selvoppfatning ble ugjenkallelige knust gjennom verdenskrig og studieår i Frankrike.

Martinique ligger i de franske Antillene, ei karibisk øy mellom Cuba og fastlandet, med rundt 300 000 innbyggere i 1940. Landet var offisielt ikke en koloni, men en del av Frankrike selv.²⁰ I motsetning til i de afrikanske delene av imperiet, var innbyggerne franske borgere med stemmerett (*citoyen*) istedenfor «undersåtter» (*sujets*). Martinique bar med seg en lang historie av fransk koloniokkupasjon, et rasebasert plantasjesystem med afrikanske slaver og dyp kløft mellom det store flertallet og en hvit (kreolsk) overklasse på noen få tusen, *békés*. Med svart (*négre*) mentes for øvrig bare de som bodde i Afrika. (Ordet kan også bety «nigger», og brukes da nedsettende.)

På farsida nedstammet Fanon fra slaver som ble hentet over fra Vest-Afrika for å dyrke sukker på franske plantasjer. På morssida var det et europeisk innslag fra Alsace, derav navnet Frantz. Fanon vokste opp i det som litt skjematisk kan defineres i det administrative småborgerskapet, der faren var høyere tollfunksjonær, moren dreiv en butikk og de hadde et lite feriehus. Han var blant de fem prosent av årskullet som tok eksamen fra videregående skole (*lycée*).

Den unge Fanon tenkte gjennom den tidlige oppveksten på seg selv som «fransk», noe som manifesterte seg i språk, skolebøkene innhold og kulturelle referanserammer. For de som skulle lære å lese og skrive, lød den første setninga: *Je suis Française*. Kreolsk ble sett på som et mindreverdige språk, det var bare «riktig» fransk som kunne låse opp koloniherrenes stengte porter, dvs. ved å fornekte seg selv. Et slikt miljø innebar for Fanon en oppvekst preget av internalisert mindreverdsfølelse og fornektning av svarte røtter, og det var sjelden at det ble minnet om øyas slavebakgrunn. Opphevelsen av slaveriet hadde sin historie med europeiske helter og monumenter, men hvor slavene selv var tause.

Men det var også motstemmer, og en av dem kom til å få en betydning som ikke kan overvurderes. På gymnaset kom Fanon under Aimé Césaires vinger, og det kom til å sette spor. Césaire var ikke bare lærer, men lyriker med tidlig tilknytning til det franske kommunistpartiet. Allerede i 1939 vakte han oppsikt med prosadiktet *Cahier d'un retour au pays natal*, som handler om hvordan han

²⁰ Det er også tilfelle i dag, noe de som har tegnet eurosedlene, har strevd mye med å få vist.

oppfattet sitt hjemland, sin kultur og sine afrikanske røtter ved hjemkomsten etter studieår i Paris.²¹ Det vakte skandale i et miljø med tilstrebet hvithet, og hvor ingen før hadde ropt ut sin stolthet over å være svart. Den unge Fanon kunne store deler av dette verket utenat, og mange av hans egne skrifter bærer preg av den samme elegante turnering av det franske språket som et våpen mot koloniherrerne selv. Boka er fortsatt et hovedverk innenfor den litteraturen som forbindes med svart bevisstgjøring, der det lekne – eller surrealistiske – språket har en klar politisk brodd. Det mangler heller ikke på direkte referanser herfra i Fanons eget forfatterskap, helt til det siste.²²

Det er umulig, selv om noen har forsøkt, å overse den litterære og politiske rystelsen det må ha vært å møte Césaire i en formativ tenåringsperiode. Slik ble Fanon også invitert inn i en mye større tankeverden, med røtter i svart bevisstgjøring både i USA (W. E. B. Du Bois) og i andre deler av Karibia. Landskapet åpnet seg også mye mer, ettersom Césaire i mellomkrigstidas Paris hadde stiftet bekjentskap med Léon Damas (Guyana) og Léopold Senghor (Senegal). Césaire hentet dessuten inspirasjon fra de tre søstrene Nardal (Jane, Paulette og Andree), som også var fra Martinique. I motsetning til mannlige kolleger, har de lenge vært skrevet ut av den intellektuelle tradisjonen, men har nå blitt hentet fram igjen og tildelt en sentral plass i det som seinere ble kalt *négritude* (se nedenfor) eller *Africana critical philosophy*.²³ Fra starten av de første krigsåra ga Césaire dessuten ut det litterære og politiske *Tropiques*, sammen med Suzanne Césaire og René Ménil, og han har ofte fortalt med stolthet om hvor-

²¹ Utgitt meget fortjenestefullt på norsk, oversatt og med et etterord av Kjell Olaf Jensen. *Opptegnelser ved hjemkomsten til fødelandet*. Oslo: Pax, 2001. *Notebook of a Return to My Native Land* finnes sammen med andre dikt på engelsk i Aimé Césaire, *The Collected Poetry*. Berkeley: University of California Press 1983. For en kort og konsis biografi, se Gregson Davis, *Aimé Césaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Césaire vies også et eget kapittel i Reiland Rabaka, *The Negritude Movement*. W. E. Du Bois, Leon Damas, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of an Insurgent Era. Lanham: Lexington Books 2015.

²² Et lengre utdrag er gjengitt i *Jordens fordømte*, 73–75.

²³ Jane Nardal ga allerede i 1929 ut et essay om «internationalisme noir», som foregrep mannlige forfattere med ti år. Paulette Nardal redigerte mellom 1945 og 1951 et tidsskrift som også behandlet rasisme og kolonialisme i et kjønnsperspektiv, se T. Denean Sharpley-Whiting, *Negritude Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2002. Samme forfatter har oversatt og skrevet innledning til Paulette Nardal, *Beyond Negritude. Essays from Woman in the City*. New York: State University of New York Press 2009.

dan de forskjellige utgavene av dette tidsskriftet gikk fra hand til hand blant elevene. For å si det litt enkelt: Fanon hadde begynt å tenke lenge før han stiftet bekjentskap med europeiske filosofer og psykoanalytikere, noe som ikke alltid er så klart i mer eurosentrisk biografier eller i tekstanalytiske skrifter.²⁴

Tilhørigheten til det franske imperiet førte Antillene inn i den andre verdenskrigen, og guvernøren var rask med å slutte seg til Vichy-regimet etter kapitulasjonen. (Det gjorde også samtlige koloniguvernører i Afrika, med unntak av Felix Eboué, som opprinnelig var fra Guyana.) Det var et sjokk for den 16 år gamle Fanon å oppleve hvordan kollaboratørene allierte seg med tyske fascister, etter at de franske myndighetene alltid hadde framhevet at de var i Martinique for å spre sivilisasjon og vestlig humanisme. Det neste sjokket kom da franske soldater kom som okkupanter for å hindre at øya falt i de alliertes hender, og med dem fulgte en rasisme og brutalitet helt uten det filteret av «felles kultur» som var vanlig i Fanons oppvekst. Han så også på nært hold hvordan varerasjoneringen under krigen slo ulikt ut for de forskjellige delene av befolkningen.

Etter at Martinique skiftet side i 1944, reiste den 18 år gamle Fanon fra hjemlandet for å slutte seg til de Gaulles styrker i Nord-Afrika og Europa. Césaire var blant dem som ga uttrykk for at de ikke hadde noe å gjøre i «den hvite manns krig», men Fanon mente at det var nødvendig å velge side. Til en venn gjorde han det klart at menneskelig verdighet og frihet sto på spill under Hitlers frammarsj, og at dette var verdier som måtte forsvares hvor de enn sto i fare, og helt uavhengig av om man selv var hvit, svart eller gul.²⁵ Her er det allerede klare tegn til den formen for «radikal empati», uavhengig av geografisk avstand, som ifølge Hudis er en ledetråd i Fanons tenkning og etikk.²⁶ (Humanistisk solidaritet, eller det etiske ansvaret – eller skyld – ved ikke å handle i møte med urettferdighet, er ikke noe bare Karl Jaspers skriver om.)

Det var på verdenskrigens slagmark at Fanon for alvor ble tvunget til å se på seg selv som *svart*, dvs. som en annen- eller tredjerangs borger. Han var fra første øyeblikk utsatt for rasistisk nedvurdering av både offiserer og hvite

²⁴ Dette er et meget veldokumentert hos Rabaka 2015, op.cit. (Kapitlet «Fanon's negritude» er på 100 sider.) Se også hans *Africana Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition from W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*. Lanham: Lexington Books 2009.

²⁵ Alice Cherki, *Frantz Fanon. A Portrait*. Ithaca: Cornell University Press 2006, 10.

²⁶ Hudis, op. cit. Dette er hans, og ikke Fanons, begrep.

medsoldater. Det hjalp ikke å tale perfekt fransk, eller være bedre bevandret i fransk litteratur og kultur enn de fleste, eller å ha frivillig meldt seg til kampen for å redde Europa fra fascismen. (En «neger» som siterte Montesquieu, var ekstra farlig.) Under overfarten opplevde Fanon til og med hvordan kvinner fra Martinique ble brukt som sexslaver for franske offiserer. Første stopp var Marokko og Algerie, der sjokket var stort over å se hvordan både arabere og berbere ble utsatt for brutal rasisme av europeiske settlere (kjent som *pid-noirs*).²⁷ Det samme rammet algeriske jøder, som i 1940 var blitt fratatt sitt franske statsborgerskap. (En tolv år gammel Jacques Derrida måtte skifte skole av denne grunn.) Innenfor hæren fikk han også demonstrert en klar rangordning: Øverst hvite franskmenn, så rekrutter fra Martinique, deretter nordafrikanere og til slutt vestafrikanere. Uniform og distinksjoner var viktig for å unngå «misforståelser».

Nord-Afrika betydde også et møte med et kolonisamfunn som var langt mer gjennomsyret av undertrykking og rasistisk avhumanisering enn det Fanon var vant med hjemmefra. Det var ikke tale om hegemoni (i Antonio Gramscis forstand), men om vold. Algerie hadde vært okkupert av franske styrker helt siden 1830, og hvite jordokkupanter la beslag på mesteparten av de fruktbare områdene, der afrikanske landarbeidere ble satt til å produsere hvete, olivenolje og vindruer. Ikke så få innbyggere med europeisk bakgrunn hadde allerede i mellomkrigstida gått med i det fascistiske *Croix de Feu*, og viste nå stor begeistring for Vichy-regimet og Phillipe Pétains jødehat og anti-arabiske rasisme.²⁸ For Fanon trådte Nord-Afrika fram gjennom en skarp todeling: Du var enten koloniherre eller kolonisert, enten hvit eller svart, enten kristen eller muslim (evt. jøde), enten sivilisert eller «folk uten historie».²⁹ Den berømte franske historikeren Pierre Nora skreiv da også seinere om den algeriske settlerbefolkningen: Hvis de fikk sjansen til å begå folkemord ved å trykke på en knapp, hvor mange

²⁷ I tråd med det vanlige hos Fanon og i all sekundærlitteratur bruker jeg «berber», selv om det trolig har sin opprinnelse i det greske ordet for «barbarer». Selv betegnet de seg opprinnelig som Amazigh.

²⁸ Dette er utførlig behandlet i Samuel Kalman, *The French Colonial Fascism. The Extreme Right in Algeria, 1919–1939*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013. Etterkommere etter franske kolonister kom etter Algeries selvstendighet til å utgjøre et viktig bidrag til høyreekstremismen i «moderlandet».

²⁹ Begrepet er fra Eric Wolfs *Europe and People without History*. (Boka ble utgitt i 1982, men foreligger i en ny utgave med innledning av Thomas Hylland Eriksen. Berkeley: University of California Press 2011.)

av dem ville ha nektet?³⁰ Det som i blant kalles for Fanons manikeiske verden, er altså ikke et uttrykk for et unyansert tanke- eller følelsesliv hos forfatteren, men en beskrivelse av «det reelt eksisterende» Nord-Afrika under kolonistyrer.

Selv om det aller mest er landgangen i Normandie under D-dagen i 1944 som har fått oppmerksomhet i historien om det tredje rikets sammenbrudd, rykket allierte styrker inn i Italia og Frankrike også sørfra via Middelhavet. Rundt 200 000 var rekruttert fra Algerie og andre deler av det franske imperiet, blant dem Fanon selv. Han ble såret to ganger, og mottok utmerkelsen *Croix de Guerre* for sin innsats. (Ironisk skjedde det under en seremoni ledet av Raoul Salan, som seinere skulle bli den franske hærens øverstkommanderende i krigen i Algerie.)³¹ Men selv ikke en slik orden var noe særlig til hjelp. Da franske landsbyer ble frigjort, foretrakk innbyggerne å danse med krigsfanger fra den italienske fascisthæren framfor svarte soldater. Det var en ydmykelse som aldri kom til å bli visket ut.³² Fanon skreiv bittert hjem at han følte seg forrådt, at han var en svart mann i den hvite manns hær og at han hadde vært villig til å ofre sitt liv for europeere som ga fullstendig blaffen i hans innsats. Han innså at hans beslutning hadde vært overilet, og at han hadde burde ha lyttet til advarslene. Dette var ikke hans krig likevel.³³

I disse krigserfaringene er det ikke vanskelig å se røttene til det som er et gjennomgangstema hos Fanon: Fascisme og rasisme må også regnes som «europeiske verdier», i alle fall står det i kontrast til høytidelige talemåter om å representere den sanne humanismen. Uten tvil ble krigsåra også avgjørende for Fanons syn på det nødvendige, legitime og rettferdige i bruk av vold i kamp mot okkupasjon og undertrykking. I et norsk perspektiv er det fristende å stille spørsmålet: Er det noen som kan hevde at forholdene under den tyske okkupasjonen i 1940–45 var mer utålelige for nordmenn flest enn de var for en rettsløs algerisk bonde som var fratatt jord, utsatt for rasistisk hets, fratatt alle sivile rettigheter, tvunget til å arbeide for en fransk plantasjeier og se familiemedlem-

³⁰ Sitert i Edward Baring, «Liberalism and the Algerian war. The case of Jacques Derida», i *Critical Inquiry*, vol. 36, nr. 2, 2010, 39. Nora, som selv har jødisk bakgrunn, var lærer i Algerie i to år under krigen.

³¹ Salan var også en av lederne av den franske krigen i Indokina (1945–54), og var i 1961 en av hovedmennene bak ekstremistene som forsøkte å hindre avkolonisering i Algerie gjennom terror, *Armée de libération nationale* (OAS.).

³² Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Publishers 1985/2004, 28.

³³ Fanon-Mendès-France, op. cit., 9.

mer bli massakrert av kolonihæren? Og hvis det først skal sammenliknes, er det interessant å merke seg hva Frantz Fanon skriver:

For å forstå den «overfølsomhet» som er et gjennomgående trekk i det koloniserte menneskes personlighet, behøver vi bare å tenke på hvor mange og hvor dype hugg han blir utsatt for i løpet av en eneste dag. Man må huske på at et kolonisert folk ikke bare er et folk som står under fremmed herredømme. Frankrike ble okkupert av tyskerne, men franskmennene fortsatte like fullt å være mennesker, og det samme gjorde tyskerne da det ble deres tur til å bli okkupert. Algerierne, derimot, ble ikke bare okkupert, de ble bokstavelig talt redusert til å bare være en tolerert del av landskapet.³⁴

*

Den fjerde grunnen til å lese Fanon, er at hans første bok – *Peau noire, masques blancs* – ikke bare handler om å være svart i Martinique, men om møtet med «la métropole» under studieår i Frankrike. En vulgær oppfatning, som bare kan skyldes manglende innsikt, er at Fanon representerer en kategorisk avvisning av alt som kommer fra Europa. Isteden er det hans fremste kjennetegn, tydelig fra første til siste bok, at han går inn i kritisk dialog, bygd på en grundig og åpen lesning. Det er altså noe annet enn å forkaste alt som kan forbindes med europeisk opplysningstid, som forøvrig har flere islamske og arabiske impulser enn det er vanlig hos oss å forestille seg.³⁵ Isteden handler det om å forstå hva som skjer med disse tankene og verdiene når de blir gjennomsyret av kolonisystemet og dets innebygde rasisme, slik at de framstår som idealenes vrengebilde. Som vi skal se, er det en slik forståelse som får Fanon til å innse at frigjøring fra dette systemet er den eneste veien til universell og revolusjonær virkeliggjøring av humanistiske verdier *for alle*.

Under en snartur hjemom i 1945 deltok Fanon i valgkampen for Aimé Césaire, som stilte for et parti med tilknytning til det franske kommunistpartiet, og som ble valgt både som medlem av nasjonalforsamlingen i Paris og som borgermester i Fort-de-France. (Det siste var en posisjon han hadde til 2001.) Det var storebror Joby som trakk han inn i dette, og med tanke på Fanons seinere

³⁴ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 202.

³⁵ Se f. eks. Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment*. Lanham: Lexington Books 2007, som i sin helhet er viet forbindelsene mellom Ibn Tufayl og vestlig-moderne tenkning.

teorier om bøndernes revolusjonære potensial, er det interessant at Joby var skuffet over at Césaire ikke la større vekt på å nå ut på landsbygda, der det store flertallet befant seg.³⁶

Ved hjelp av penger som var satt av til utdanning for krigsveteraner, satte Fanon så kursen for Paris i 1946. Den opprinnelige planen var å utdanne seg til tannlege, men han forlot raskt den franske hovedstaden for isteden å begynne medisinstudier i Lyon.³⁷ Det var en industriby med mange nordafrikanske innvandrere i bil- og silkeindustrien, ikke minst fra Algerie, og det var flere omfattende fabrikkokkupasjoner. Politisk avspeilte byen den første etterkrigstidas venstredreining i fransk politikk, både med et sterkt kommunistparti i regjering i 1945/47 og andre anti-kapitalistiske strømninger.

Fanons første studieår falt sammen med ei gjennombruddstid i fransk filosofi, noe som forklarer hvor sterkt – men langt fra ukritisk – Fanons tenkning gjennom resten av livet var påvirket av dialektikk, eksistensialisme og fenomenologi, ispedd enkelte doser surrealisme. Han fulgte bl.a. forelesninger av Maurice Merleau-Ponty, som underviste i Lyon et par år fra 1945. Han hadde akkurat gitt ut sitt fenomenologiske hovedverk, og var – sammen med bl.a. Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir – redaktør for tidsskriftet *Les Temps Modernes*. Men Fanon kjente ingen grenser, heller ikke bakover i tid. Hegel ble en livsvarig følgesvenn, men han stiftet også bekjentskap med Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, Husserl og Heidegger. Beundringen gjaldt selvsagt ikke alle sider ved «opplysningsfilosofen» Hegel, som jo representerte et høydepunkt – eller lavmål – i eurosentrisk forakt for andre folkeslag, og som hevdet at afrikanere (som istedenfor en europeisk ånd bare hadde en «sovende ånd») sto helt utenfor den bevisste historien, levde i moralsk mørke og befant seg i en vill og utemmet tilstand, og slik liknet på det afrikanske landskapet.³⁸

Ikke minst ble den fenomenologiske utviskingen av skillet mellom bevissthet og kropp viktig for en student som ble definert – også av mange lærere og medstudenter – nettopp gjennom en svart kropp. Men ved universitetet i Lyon ble Fanon trukket mest mot medisin med spesialisering i psykiatri, som også var et fagfelt med utfordrende grunnlagsdebatter av teoretisk art. I tillegg til de obli-

³⁶ Rabaka 2015, op. cit., 173–174.

³⁷ Lewis Gordon 2016, op. cit., synes det er komisk å tenke seg en revolusjonær tannlege. Men han er åpenbart ikke klar over den algeriske frigjøringskampens fremste støttespiller i det britiske parlamentet – John Baird – nettopp var tannlege.

gatoriske Freud-, Jung- og Adlerstudiene, trakk den ennå ikke så berømte Jacques Lacan til seg oppmerksomhet med kampropet: Tilbake til Freud! Fanon forholdt seg kritisk til psykoanalyse, men kunne ved eksamen i 1951 betraktelig mer om Lacan enn det eksaminatoren gjorde.³⁹

Fanon studerte på denne tida mange av Marx' arbeider, særlig historiske skrifter som omhandlet Frankrike, men fant seg aldri til rette i noen av de – innbyrdes stridende – partier, bevegelser og sekter som påberopte seg hans navn. Derimot kjente han seg naturlig hjemme i en anti-imperialistisk studentorganisasjon med kolonifrigjøring i Indokina og i Afrika som mål, der han bl.a. redigerte medlemsavisa. Ikke minst bidro Indias frihet i 1947 til at kravet om nasjonal selvstendighet var blitt mer enn en drøm.

Ordet «avkolonisering» gir ofte inntrykk av en planlagt prosess som sjenerøse kolonimakter fullfører ved hjelp av innenlandske eliter. Men det gir et helt falskt bilde av fransk og britisk tenkning og politikk i de første etterkrigsåra. Verdenskrigen hadde i virkeligheten vist hvor viktig koloniene var både som leverandør av råvarer og som områder for rekruttering av soldater og arbeidere. Frankrike lå med brukket rygg, og hadde lidd et dramatisk – og traumatisk – nederlag allerede i krigens første fase. I 1945 var Charles de Gaulle fast bestemt på å gjenreise imperiet, og begrunnet det både med behovet for gjenoppbygging, status som stormakt og nasjonal ære (*gloire*). Tydeligst var dette selvsagt i Indokina, der franske styrker – etter hvert med betydelig støtte fra USA – satte alt inn på å hindre nasjonal selvstendighet under ledelse av den vietnamesiske frigjøringsfronten. 8. mai 1945, midt under gledesrusen etter de alliertes seier, førte en demonstrasjon for nasjonal selvstendighet til et blodbad i Sétif i Algerie. Det ble satt inn både bombefly og vestafrikanske tropper, som fortsatt sto i

³⁸ Sitert fra Neil Lazarus, «Disavowing decolonization. Fanon, nationalism and the problems of representation in current theories of decolonization», i Anthony C. Alessandrini (red.). *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. London: Routledge 1999, 190. Hegels bidrag er drøftet kort i Tore Linné Eriksen «Fra eurosentrisme til global dannelse» i Bernt Hagtvogt og Gorana Ogičević (red.), *Dannelse*. Oslo: Dreyer 2011, og mer utførlig hos Teshala Tibebe, *Hegel and the Third World. The Making of Eurocentrism in World History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press 2011. De som setter pris på tenkeren Fanon, men tar avstand fra hans syn på vold, kan slutte seg til Hegel sin på afrikanere: «Completely good-natured and inoffensive when calm, they commit the most frightful atrocities when suddenly aroused», sitert fra Tibebe 2011, 83.

³⁹ Macey 2000, op. cit., 140.

landet.⁴⁰ To år etter sendte Frankrike store styrker for å slå ned et bredt folkeopprør på Madagaskar.⁴¹

Men det var ikke bare bøkernes verden som åpnet seg for Fanon. På samme måte som under verdenskrigen, tjente oppholdet i Frankrike som en bevisstgjøring av forholdet mellom kolonimakt og den koloniserte. Selv ikke en dekorert krigsveteran ble møtt som et selvstendig individ. Som svart ble han bare gitt én identitet, med fargen på det ytterste hudlaget som den eneste – eller i alle fall avgjørende – markør. Hvis identitet blir til i møtet med andre, dvs. alltid må være relasjonell, var «de andre» i Fanons tilfelle hvite herskere som gjorde krav på å representere en mer høytstående sivilisasjon. Han kom da også seinere til å skrive at den som drar til Frankrike for å overbevise seg om å være hvit, snart vil oppdage sitt egentlige ansikt. Her var han ikke bare annerledes, men en seksuelt overekspionert og mentalt tilbakestående skapning, dvs. mer som en del av faunaen enn av menneskeheten.

Fanon forsto også raskt at de fleste europeere helst så på seg selv om «rasefrie», dvs. at hvit var den normale eller nøytrale hudfargen. De var med andre ord ikke sin egen rasisme bevisst. Dette ble seinere illustrert med fortellingen om hvordan han på toget hørte en liten gutt si til sin mor: «Se, der er en neger!» Fanon tok først ikke så mye notis av det, men gutten fulgte opp: «Mor, jeg er redd for negeren!» Dette er en ikonisk episode, som gjorde det tydelig for Fanon at den kollektive ubevisstheden (i Jungs forstand) ikke fantes som en genetisk kode hos *homo occidentalis*, men var et kulturelt innlært repertoar om en svart som aggressiv, tjuvaktig, primitiv, dum og – ikke minst – som trussel, også i seksuell forstand. Selv om gutten vennlig ble belært om at medpassasjeren var sivilisert, fikk hans mor klar beskjed: «Den pene negeren sier, Kyss deg i ræva!»⁴² Bare noen få år etter den andre verdenskrigen og holocaust, ser Fanon anti-svart rasisme i Frankrike som et uttrykk for det hykleriet som går under betegnelsen «europeiske humanisme». I 1951 var det også et hovedtema i Aimé Césaires *Discours sur le colonialism*, der det heter at alle europeere hadde i seg en Hitler, og at forbrytelsene først ble lagt merke til når Hitler gjorde det samme mot jødene som europeere i alle år hadde gjort mot kinesere, arabere eller afrikanere.⁴³

⁴⁰ Rundt hundre europeere ble drept, mens tallet på arabiske dødsofre kan ha vært 8000, eller enda høyere. Se bl.a. Martin Evans 2012, op. cit., 91.

⁴¹ Avkolonisering og frigjøringskamp etter 1945 er beskrevet hos Tore Linné Eriksen, *Afrika. Fra de første mennesker til i dag*. Oslo: Cappelen Damm 2017 (under utg.).

⁴² «Kiss the handsome Negro's ass, madam!», Fanon 1986, op. cit., 82–86.

⁴³ Norsk utgave: *Om kolonialismen*. Oslo: Pax forlag 1970.

Dette er mot en slik bakgrunn vi må forstå det oppgjøret Fanon ved mange anledninger kom til å ta med myten, utbredt også blant hvite liberale og folk på venstresida, om at Frankrike er et mindre rasistisk, eller nærmest fargeblindt, land. I en slik forestilling ligger at rasisme er noe som hører til hos andre, som f.eks. i Tyskland eller sørstatene i USA, eller hos en forstokket settlerbefolkning i koloniene, mens det er en høyst levende realitet i «sivilisasjonens hjerte». Det blir stadig vanskeligere å fastholde oppfatningen om en slags fransk «exceptionalism», ikke minst i lys av de siste tiåras rasisme, fremmedfiendtlighet, høyreekstremisme, ekskluderende definisjoner av «franskhet», anti-islamisme og vold mot innvandrere med nord- eller vestafrikansk bakgrunn. Massearbeidsløshet, marginalisering og gettoilstander i utkanten av storbyene utgjør også en viktig del av dette bildet.⁴⁴

*

Den femte grunnen til å interessere seg for Fanon, er den store betydningen som hans første bok har fått. Om den ikke vakte særlig oppsikt i 1952, regnes den i dag av mange som hans hovedverk. (Heldigvis er det ikke nødvendig å velge mellom hans bøker, som er skrevet i ulike perioder og med ulike siktemål.) Som del av en personlig frigjøringsprosess og en fornyet samfunnsanalyse, startet Fanon mot slutten av 1940-tallet, da han akkurat var fylt 25 år, på det arbeidet som kom til å bære tittelen *Peau noire, masques blancs*.⁴⁵ Meningen var at dette skulle utgjøre en inngang til en stilling som psykiater, noe som forklarer det vitenskapelige begrepsapparatet og de nærgående diskusjonene med bl.a. Freud, Hegel, Lacan, Sartre og Merleau-Ponty. Men formen var i høyeste grad utradisjonell innenfor de akademiske murene, med raske skifter mellom kronglete notediskusjoner, kritiske analyser av fiksjonslitteratur og filmer, slående metaforer, stringent teorikritikk, frie assosiasjoner, selvbiografiske skisser og polemiske utfall. Det er ingen tvil om at forfatteren er kjent med skjønnlitterære virkemidler, og han skreiv i studietida flere skuespill.⁴⁶ Studiens direkte tale og

⁴⁴ Dette er et tema bl.a. hos Paul A. Silverstein, *Algeria in France. Transpolitics, Race, and Nation*. Bloomington: Indiana University Press 2004, og Dominic Thomas, *Africa and France. Postcolonial Cultures, Migration, and Racism*. Bloomington: Indiana University Press 2013.

⁴⁵ Fanon 1952. Heretter Fanon 1967, op. cit., etter den engelske utgaven.

⁴⁶ Fanon ønsket ingen offentliggjøring, men de er fylldig presentert i Joby Fanon 2014, op. cit.

personlige stemme skyldes også at den ble diktert for nedskrivning, det var et arbeid som både nå og seinere ble utført av Josie Fanon, ektefelle og samarbeidspartner fra 1950.⁴⁷

Ved å blande så mange sjangre, skaper Fanon samtidig sin egen. Men kanskje har formens originalitet blitt overdrevet av dem som bare kjenner til europeisk litteratur. Det er f.eks. ikke så vanskelig å spore den samme tilnærmingen tilbake til flere av W. E. B. du Bois' afroamerikanske klassikere fra 1903.⁴⁸ Enda tydeligere er inspirasjonen fra Aimé Césaires monumentale dikt fra 1939, som inneholder både poesi og prosatekster. Gary Wilder er blant dem som klarer å trekke disse forbindelsene, og viser at både Fanon og Césaire står gjeld til C. L. R. James, dvs. i den samme karibiske tradisjonen.⁴⁹ Mens vi skal se at det er en utbredt øvelse – med mange påmeldte – å understreke at Fanon må leses i lys av Hegel, Marx, Freud, Merleau-Ponty eller Sartre, finnes det altså mer å supplere med om blikket rettet utenfor Vest-Europa.

Fanons veileder i Lyon var imidlertid av den oppfatning at «tida ikke var moden» for å presentere et slikt oppgjør med kolonisystemets uunngåelige fornedring og rasisme. Hans student lot seg derfor overtale til å velge et nevrofysiologisk tema som var mer tradisjonelt og mindre farlig, og som kunne gjennomføres i løpet av noen få måneder. Studien handlet om Friedreichs ataksi, en nevrologisk betinget og degenerativ hjernesjukdom. Fanon refererte seinere aldri til dette arbeidet, som aldri ble forsøkt utgitt. Etter avlagt eksamen i 1951, reiste Fanon isteden tilbake til Martinique for å bearbeide det opprinnelige manuskriptet til utgivelse. I Paris fant han en forlegger gjennom Francois Jeanson, en ung filosof i nærheten av Sartre, og som var blitt opptatt av Algerie etter et par år som journalist i landet. Han skulle i det neste tiåret bli en av de intellektuelle som ikke bare tok avstand fra fransk kolonialisme, men som også

⁴⁷ Marie-Joseph (Josie) Dublé kom fra en radikal familie som ikke hadde noe imot ekteskapet. Deres felles sønn, Olivier, har i mesteparten av sitt yrkesliv arbeidet ved den algeriske ambassaden i Paris. Josie har ikke selv gitt noen samlet framstilling av deres liv sammen, men har gitt flere interessante intervjuer, se bl.a. «Frantz Fanon's widow speaks», udat. <https://frantzfanonspeaks.wordpress.com/2011/04/26/frantz-fanons-widow-speaks/>

⁴⁸ Se særlig W. E. B. du Bois, *The Souls of Black Folks*. New York: Dower Publ. 1902/2016. Rabaka 2015, op. cit., innleder sin bok med et 40 siders essay om du Bois (s. 1–40), og oppfatter Fanon som en av hans «diskursive etterfølgere».

⁴⁹ Gary Wilder, «Race, reason, impasse: Césaire, Fanon, and the legacy of emancipation», i *Radical History Review*, nr. 90 (høsten 2004), 31–63.

utførte illegalt undergrunnsarbeid for den algeriske frigjøringsfronten.⁵⁰ Forlaget – Editions du Seuil – forsøkte forgive å få flere til å skrive forord, men ikke en gang Aimé Césaire takket ja. Men Jeansons eget forord var et verdifullt bidrag til noe så sjeldent som ei bok av en filosof utenfor den europeiske verden, selv om han på mange måter tilhørte den frankofone sfæren. Det var et brudd med den utbredte forestillingen om at europeere *tenker*, mens svarte filosofer mest gir uttrykk for *emosjoner*. En slik posisjon illustrerer den tendensen til *epistemisk apartheid* som finnes bl.a. i oversikter over filosofisk tenkning i nyere tid, og som har fått flere til å etterlyse en avkolonisering av filosofien.⁵¹

Det betyr selvsagt ikke at Fanons emosjoner, hvorav mange framhever vrede og empati, er uinteressante i det som kalles et utenom-diskursivt eller affektteoretisk perspektiv.⁵²

Fanon hadde mot slutten av studietida publisert flere fagartikler, bl.a. om algeriske innvandreres psyko-sosiale lidelser i Lyon. Men hans første – av i alt fire – bøker, var altså en bredt anlagt psykologisk og filosofisk studie av «svart hud og hvite masker». *Peau noire, masques blancs* kan ikke karakteriseres som noe revolusjonært verk i konvensjonell politisk forstand, og var jo skrevet flere år før han hadde sluttet seg til den algeriske revolusjonen. Men det har likevel fått stor betydning gjennom sin utforsking av det koloniserte objektets selvfornekning og kollektive mindreverdsfølelse. Dette er tema som mange har kastet seg over i takt med avkolonisering av både stater og ideer, men tidlig på 1950-tallet var dette en sjelden foreteelse.

Det er vanlig å peke på at Fanon i sitt første store arbeid står i noe av det samme spenningsfeltet mellom eksistensialisme og marxisme som Sartre

⁵⁰ Mot slutten av 1950-tallet lå han i dekning, men ble dømt *in absentia*. Se Francois Jeanson, *A Dissident Intellectual from the French Resistance to the Algerian War*. Palo Alto: Stanford University Press 2008.

⁵¹ Dette er et begrep om brukes av flere bidragsytere i Elizabeth A. Hoppe og Tracey Nicholls (red.), *Fanon and the Decolonization of Philosophy*. Lanham: Lexington Books 2010, der fellesnevneren er ønsket om å utvikle en filosofi i tråd med Fanons tanker og kamp for rettferdighet. Boka har forord av Mireille Fanon-Mendès-France. I en nylig kåring av verdens 50 mest innflytelsesrike filosofer, foretatt i USA, er det bare to med ikke-europeiske bakgrunn (med professorat i USA) og en afro-amerikaner. <http://www.thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers/>

⁵² For en kort oppklaring, se Stine H. Bang Svendsen, «Affektivitet og postdiskursiv teori», i *Tidsskrift for kjønnsforskning*, årg. 35, nr. 3–4, 2012, 275–279.

befant seg i på samme tid. Han trakk utvilsomt store vekslers på Sartres refleksjoner om antisemittisme og jødedom, *Reflexions sur la question juive*, selv om han ser begrensninger i en automatisk overføring fra anti-semittisme til en anti-svart rasisme.⁵³ Inspirasjonen ser vi ikke minst i analysen av hvordan «den innfødtes» identitet og selvforståelse blir til gjennom europeisk rasisme, slik det jødiske hos Sartre ble konstituert som kategori gjennom europeisk antisemittisme. I tråd med Simone de Beauvoirs understrekning i *Det andre kjønn* (1949) av at ingen er «født kvinne», men blir til gjennom «den andres blikk», borer han dypt i konstruksjonen – og selvkonstruksjonen – av en svart bevissthet som mest av alt eksisterer i et underdanighetsforhold til det egentlige, dvs. det hvite. (I motsetning til de Beauvoir, ble Sartres innflytelse tydelig kreditert i boka.)⁵⁴ Egne kapitler er dessuten viet både Hegel og Lacan, i det siste tilfelle er det i form av en diskusjon av sammenhengene mellom levd liv og psykotiske illusjoner.⁵⁵

Hos Fanon bærer en svart selvoppfatning under kolonialismen preg av mangel på anerkjennelse som et subjekt, eller som en aktør med en selvstendig handlingsvilje. De som er afrikanere – eller av slaveætt – blir utsatt for en rasistisk avhumanisering, dvs. en slags ikke-eksistens som minner mye om det som seinere er kalt for «sosial død» under slaveri, holocaust og apartheid.⁵⁶ De psykiske lidelsene, som er legens anliggende, kan derfor ikke bare – eller primært – forstås gjennom individets barndom, familie eller indre spenninger. Fanon kretser isteden rundt det han omtaler som lidelsenes *sosio-genese*, dvs. hvordan de er konstruert gjennom kolonisystemets kombinasjon av rasisme og sosio-økonomiske maktforhold. Den «innfødte» har bokstavelig talt – ikke noe å si.

⁵³ Engelsk utg. *Anti-Semite and the Jew. An Exploration of the Etiology of Hate*. New York: Schocken Books 1995. (Forord av Michael Walzer.)

⁵⁴ Gordon 2015, op. cit., 31–32, ser på dette som en sexistisk og utilgjengelig «orglemelse».

⁵⁵ En utførlig diskusjon av Fanons forhold til Hegel (og Freud) gis i Stefan Bird-Pollan, *Hegel, Freud and Fanon. The Dialectic of Emancipation*. Lanham: Rowman & Littlefield 2014. Av samme forfatter, se «Fanon: Colonialism and the critical ideals of German idealism», i *Critical Horizons*, vol. 13. nr. 3, 2012, 377–399. Se også Alfred J. López, «Occupying reality. Fanon reading Hegel», i *The South Atlantic Quarterly*, årg. 112, nr. 1, 2013, 72–78.

⁵⁶ Begrepet er mest forbundet med Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1990.

Fanon viser flere steder at han står eksplisitt i gjeld til marxistiske begreper, men han peker samtidig på at Marx' betydning mest lå i utforskningen av det europeiske klassesamfunnet under industrialiseringens første fase, med motsetningen mellom arbeid og kapital som hovedtema. I de mest kjente skriftene fant han lite om rase, kropp, svart bevissthet eller språklig hierarki. Men Fanon lar seg utvilsomt inspirere av begrepet fremmedgjøring, og vier mye oppmerksomhet til hvordan en slik tilstand kan brytes.⁵⁷ Derimot er han ikke like grepet av det skjematisk skillete mellom basis og overbygning. Under kolonialismens form for kapitalisme er rasisme ikke bare et kulturuttrykk i overbygningen, men et organiserende prinsipp. Eierklassen skilte seg ikke bare ut med sine fabrikker og plantasjer, men ved å komme utenfra, være «de andre» og skille seg ut fra lokalbefolkningen. Fanon oppdaget også seinere at Marx hadde et tvetydig forhold til europeisk kolonialisme. Hadde han lest sin Engels, ville han dessuten ha funnet en entusiastisk tilslutning til fransk kolonisering av Algerie, som Engels så på som et viktig skritt for å bringe primitive føydalherre og barbarer inn i sivilisasjonen. Engels uttrykte derfor stor glede over at Abd al-Qadir i 1847 måtte gi opp sin væpnete motstandskamp mot den franske okkupasjonen.⁵⁸

På samme måte som i tilnærmingen til Marx, er det en gjennomgående «fanonsk metode» å nyttiggjøre seg klassiske inspirasjonskilder og samtidig påvise hvilke begrensninger de representerer i sin eurosentrisme. Det hadde knapt noen forsøkt seg på, selv om det nå er en egen akademisk disiplin. Selv om kolonisystemet med Fanons ord er forankret i et slags herre/knekt-forhold, menes ikke det samme som i Hegels paradigmatisk eksempel, som bærer i seg den ontologiske muligheten for en oppløsning gjennom anerkjennelse og avhengighet. Både i denne bokas drøfting av «Hegel og den svarte» (det som er kalt Fanons *Hegelskrift*) og andre steder peker han på at rase og kolonialisme alltid kommer mellom herre/knekt-forholdet under imperialismens fremmedherredømme. Intersubjektivitet er med andre ord en illusjon når den svarte blir oppfattet som «unfit for recognition», eller – som Hegel ville sagt – mangler en europeisk ånd. Under kolonialismen er noen gjensidig anerkjennelse ikke

⁵⁷ Han ga boka opprinnelig tittelen *Essai sur a désalienation de noir*, men forlaget valgte det alternativet som er så kjent i dag. Den klassiske framstillingen av Fanons bruk av dette begrepet, er Renate Zahar, *Frantz Fanon. Colonialism and Alienation*. New York: Monthly Review Press 1974.

⁵⁸ Rabaka 2015, op. cit., 182.

mulig, og individuell og sosial frigjøring kan derfor ikke tenkes uavhengig av hverandre. Når en svart møter «den andre», er denne ikke interessert i han som menneske, men bare som arbeidskraft. Det er som Fanon seinere karakteriserte den todelte kolonibyen: «De innfødte og de hvite bydelene supplerer ikke hverandre. De står mot hverandre, men ikke som deler av en høyere enhet. De følger en rent aristotelisk logikk og utelukker hverandre gjensidig. Det fins ingen mulighet for kompromiss: et av leddene er overflødig.»⁵⁹ Et av Fanons hovedprosjekter er derfor det George Ciccariello-Maher kaller for «avkolonisering av dialektikken».⁶⁰

Også selveste Freud blir lagt under lupen – eller på sofaen – med den samme fanonske metode. Til tross for psykoanalysens utvilsomme innsikter, følger det av Fanons vektlegging av *sosio-genese* at ikke alt så lett kan overføres når pasienten ikke tilhører den europeiske middelklassen i Wien eller London.⁶¹ F.eks. mener Fanon at klassiske ødipusnevrosen ikke forekommer hos mer enn noen få prosent under Martiniques samfunns- og familieforhold, noe innbyggerne i de franske Antillene fortjener en gratulasjon for.⁶² Det hjelper heller ikke så mye å være en normal svart i en normal familie når steget tas ut i en kolonial, dvs. abnormal, verden. I en verden som er fremmed, er det vanskelig å unngå å bli fremmedgjort.

Fanon viser også sin selvstendighet i drøftingen av Jean-Paul Sartre, og saumfarer nådeløst den franske filosofens velkjente essay «Orphée noir», som ble skrevet i forbindelse med en lyrikkantologi redigert av Léopold Senghor.⁶³ Rett etter krigen startet Senghor, sammen med Césaire, Dámas og den senegalesiske lyrikeren Alioune Diop tidsskriftet *Présence Africaine*, med Paris som base. Deres nøkkelbegrep var *négritude*, som var et forsøk på å speilvende et ord som ofte ble brukt nedsettende, for å isteden å la afrikansk – og svart – bevissthet være noe positivt. Her gjaldt det å løfte fram stolthet og fellesskap,

⁵⁹ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 33.

⁶⁰ George Ciccariello-Maher, *Decolonizing Dialectics*. Durham: Duke University Press 2017. Dessverre blei denne boka utgitt for seint til at jeg har kunnet nyttiggjøre meg hans skarpsindige analyser av den argentinske filosofen Enrique Dussel Ambrosini, Sorel, Sartre og Fanon, der den siste er viet to av bokas fem kapitler.

⁶¹ Bird-Pollan 2014, op. cit.

⁶² Lee 2015, op. cit., 117.

⁶³ *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Paris: Presses Universitaires de France 1948. Sartres artikkel er tilgjengelig på engelsk som «Black Orpheus», i Bernasconi 2001, op. cit.

med utspring i afrikansk religion, spiritualitet, kunst, musikk, filosofi, historie og litteratur. Med afrikansk menes også diasporaen, med felles røtter i et førkolonialt Afrika.

Fanon er i utgangspunktet sympatisk innstilt til at Sartre gjør et forsøk på å formidle sentrale innslag i negritude-ideologien for hvite intellektuelle. Men ifølge Fanon er problemet at det er så mye som heller ikke Sartre vil – eller kan – forstå, og at han i virkeligheten viser en ganske nedlatende eller paternalistisk holdning. Det gjelder ikke minst når han framstiller svart bevisstgjøring som knapt noe mer enn en fase i en uunngåelig hegeliensk dialektikk, der sluttresultatet for lengst er fastsatt. I praksis vil det si at negritude er en form for omvendt rasisme, som europeere ikke bør bekymre seg så mye for, ettersom det vil gå over av seg selv når den egentlige historien fullbyrdes. Selv om vi snart skal se at Fanon selv har sine innvendinger mot negritude-ideologien, mener han at Sartre går for langt i sin euro-marxistiske tilbøyelighet til å la klasser og kamp mellom økonomiske interesser få overskygge alle andre forhold, selv i en typisk kolonisituasjon. Mens rase hos Sartre er et negativt uttrykk for det som er subjektivt og partikularistisk, er klasse en objektiv størrelse.⁶⁴

Fanon mer enn antyder at en europeisk filosof, selv av Sartres kaliber, alltid vil ha problemer med å komme inn under huden – den svarte huden – på andre tenkere. Det får flere, deriblant Robert Bernasconi, en av vår tids fremste forskere på rasespørsmål, til å stille spørsmålet: Får det konsekvenser i lesningen av Fanon at leseren er hvit? Kan ikke tekster forstås likt av alle? Det ville jo være et hyggelig svar i universalismens navn, og Bernasconi heller selv i den retning. Men han lar oss ikke slippe så lett unna: «But Fanon's book, properly understood, impacts the white reader differently from the black reader, because the white reader can live for long periods forgetful that there is a problem to be addressed, whereas the black reader cannot.»⁶⁵

Det er ikke bare europeiske tenkemåter som Fanon presenterer og diskuterer, det samme gjelder i høy grad de ulike strømningene som løper sammen i negritude. Vi har sett ovenfor hvor mye Aimé Césaires poesi, tenkning og politikk fikk å si i Fanons ungdomsår, og han foretrekker åpenbart den radikale Césaire framfor den mer konservative Ségheor og dennes tilbakeskuende *afrikanité*. Césaires *Discours sur le colonialism* var nylig kommet ut, og Fanon har

⁶⁴ For en skarpskodd gjennomgang av Fanons kritikk, se bl.a. Rabaka 2015, op. cit.

⁶⁵ Robert Bernasconi, «The European knows and does not know: Fanon's response to Sartre», i Silverman (red.) 2013, op. cit, 109.

flere direkte referanser til denne boka. Mer allment undres han også på hvorfor så få søkte seg til Césaire for å hente kunnskap og informasjon.

Men Fanons hovedanliggende er denne gang at svart stolthet og nasjonal bevissthet ikke er noe tankemessig slutt punkt, men krever videreutvikling for ikke å stivne. Samtidig etterlyser han en langt mer prinsippfast antikonialisme. Martinique var nå en føderal del av Frankrike (*département d'outre mer*), under et system som Césaire selv så på som det mest realistiske de kunne oppnå. I Senegal begrenset Léopold Senghor på denne tida sine drømmer til begrenset autonomi og et tett forhold til «moderlandet». (Alle elsker jo sin mor, som Fanon sier.) Selv om det var viktig å motarbeide den eurosentriske oppfatningen om Afrika som et historieløst kontinent, á la Hegel, advarte Fanon mot å idyllisere eller romantisere førkoloniale samfunn. Han sluttet seg heller ikke til forestillingen om en statisk eller homogen identitet for alle svarte, uansett nasjon og kultur. Mer enn å dvele ved fordums storhet, var han opptatt av å skape ei framtid som oppløste arketypiske identiteter og isteden gikk opp i «en ny humanisme», for å sitere bokas høytidelige programerklæring. I likhet med Sartre, har han derfor blitt kritisert for å se bort fra en svart kollektiv hukommelse som et bindeledd og et middel til mobilisering.⁶⁶

Selv om Fanon seinere kom til å rette enda skarpere kritikk mot strømninger som forbindes med *négritude* eller *africanité*, forringer ikke det deres betydning for utviklingen av hans tankeverden. Dessuten ble jo også europeiske tenkemåter utsatt for en nærgående og uærbødig gransking, uten at de av denne grunn har blitt luket ut av Fanons idéhistorie. Det avgjørende er ikke hvor teoriene kommer fra, men hvordan de støpes i en ny form og – ikke minst – hva de blir brukt til.

Når *Peau noire, masques blancs* seinere har blitt forsøkt snevret inn til et nærmest språkteoretisk og filosofisk arbeid, og dermed har fått nytt liv ved å bli koplet til varianter av poststrukturalistiske og postkolonialistiske retninger innenfor den anglosaksiske akademiske verden, yter dette – som vi har sett – ikke rettferdighet til studiens bredde og sosiale sprengkraft. Det epokegjørende

⁶⁶ Dette er et hovedpunkt hos Kathryn T. Gines, «Fanon and Sartre 50 years later. To retain or reject the concept of race», i *Sartre Studies International*, årg. 9, nr. 2, 2003, 55–67. Forfatteren argumenterer her for at det ikke er nødvendig å gi slipp på sin positive rasebevissthet som svart for å gå med i Fanons kamp for ei lysere framtid for undertrykte i koloniene, eller for å slutte seg til Sartres anti-kapitalisme. Til den siste sier hun: En svart proletar er både svart og en arbeider.

i Fanons forskning er nettopp det *systemiske*, dvs. den store fortellingen om at undertrykkningen er organisk knyttet til kolonialismen, og ikke kan framtre på annen måte. Fanon skriver *Peau noire, masques blancs* ikke bare for å diagnostisere kolonialismens psykopatologi, men for å vise at frigjøring (*désaliénation*) og en ny humanisme er mulig, og at dette er mer globalt enn lokalt og mer universelt enn partikularistisk. Men dette forutsetter et radikalt – eller revolusjonært – brudd med de økonomiske og sosiale drivkreftene som opprettholder kolonialismen og holder «den innfødte» på plass. Som det heter: Alt henger sammen med alt.

*

Den sjette grunnen til å lese Fanon er hans konkrete beretninger fra sin kliniske og politiske virksomhet i Algerie, der han sluttet seg til den antikonjonalistiske frigjøringskampen i dens aller meste intense periode. Det lærer oss mye om både Fanon, Frankrike og algeriere som grep til våpen for å gjøre seg av med kolonistaten. Men med sitt utenlandske opphav, sitt agnostiske livssyn og sine svake kunnskaper i arabisk, kom han aldri til å innta noen strategisk avgjørende plass i den algeriske revolusjonen. Det var likevel langt fra slik – som Ernest Gellner foraktelig har hevdet – at han nærmest var betydningsløs og bare egnet «for eksport». ⁶⁷ Men de som vil skaffe seg en brei oversikt over Algeries historie og den nesten åtte år lange frigjøringskampen, må selvsagt supplere med andre kilder og annen faglitteratur. Fanons framstilling er bare én av mange, og er skrevet av en talsperson for en bevegelse som ikke var den eneste anti-kolonialistiske strømmingen i det algeriske samfunnet. Derfor må han leses som et tidsvitne, som skriver ut fra et engasjert deltakerperspektiv. ⁶⁸

Da Fanon på nytt satte kursen mot Frankrike i 1952, og aldri vendte tilbake til hjemlandet, var det for å starte en yrkeskarriere som psykiater. Etter en eksamen som kvalifiserte til å bli avdelingssjef ved et psykiatrisk sykehus, fikk han en stilling ved et av de største hospitalene, Saint-Alban. Det ble på denne tida

⁶⁷ Ernest Gellner, *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press 1983.

⁶⁸ Den beste oversikten på engelsk er Evans 2015, op. cit., mens lengre linjer trekkes kortfattet opp av den algeriske historikeren Benjamin Stora i *Algeria 1830–2000*. Ithaca: Cornell University Press 2004. Den klassiske beretningen er Alistair Horne, *A Savage War of Peace. Algeria 1954–1962*. New York: New York Review of Books 2006 (utg. med nytt forord av forfatteren).

sett på som en forløper for en gruppeorientert behandling som tok sikte på å gjøre pasientene til aktive deltakere i et terapeutisk samfunn med egalitære idealer. Kjent som institusjonell psykoterapi, var dette på mange måter et radikalt brudd med den overveiende fysiologiske orienterte retningen i Frankrike. For Fanon passet det godt å være med på å brøye ny mark, og han ble både faglig og politisk nært knyttet til sjukehusets leder. Den katalanske psykiateren Francois Tousquelles var i eksil, etter at han hadde kjempet for en av de anti-stalinistiske bevegelsene (POUM) som sto på republikkens side under den spanske borgerkrigen. Som en vel skolert marxist, stimulerte han utvilsomt sin unge medarbeider til utdypende lesning og forståelse av Marx.

Den neste – og mange vil nok si den avgjørende – fasen i Fanons liv inntrer da han i 1953 tok opp sin praksis som overlege ved psykiatrisk avdeling på et sykehus i Blida-Joinville-provinsen i Algerie, ikke så mange milene utenfor hovedstaden. Fanons beslutning var mer et uttrykk for en profesjonell interesse enn et politisk valg, og han hadde først skrevet et brev til Léopold Senghor for å forhøre seg om Senegal, men fikk aldri noe svar. Men han kom ikke til Algerie med blanke ark, og hadde bl.a. publisert et større arbeid om «det nordafrikanske syndromet» hos algeriske migrantarbeidere i Frankrike.⁶⁹ Han var i starten mest opptatt av klinisk behandling, forskning og utprøving av radikale reformer i selve institusjonsstrukturen, noe som langt fra var populært hos dem som var forankret i det som er kalt Alger-skolen. Det vil si at Fanon måtte stå opp mot den rådende kolonipsykiatrien (eller etnopsykiatrien), som både han og andre har tegnet et skarpt bilde av.⁷⁰ Her var utgangspunktet at pasienter fra flertallsbefolkningen var annerledes utrustet fysiologisk og mentalt, og derfor var kjennetegnet av latskap, fanatisme, fatalisme, kriminalitet, manglende respekt for liv og en uforklarlig hang til ufullstendig og repetitivt språk (ropte de ikke Allah, Allah mange ganger om dagen?). Ut fra en slik forestilling var forskjellene ikke bare mentale, men også fysiologiske, med en annerledes utstyrt hjernebark. I grunnen var arabere og berbere som lobotomerte europeere å regne.

⁶⁹ Gjengitt posthumt i *Pour la révolution africaine*. Paris: Maspéro 1964. (Eng. utg. *Towards the African Revolution*. New York: Grove Press 1969.)

⁷⁰ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 241–243. Den beste framstillingen av Alger-skolen er gitt av Richard Keller, *Colonial Madness. Psychiatry in French North Africa*. Chicago: Chicago University Press 2007. Her blir det klart hvor vanlig det var for franske leger å se Middelhavet son ei dyp kløft som skilte mennesker fra hverandre i mental utrustning, intellektuelle evner og atferd. Se også Bulhan 1985/2004, op. cit.

Eller de var som primitive dyr med ikke annet enn vegetative og instinktive livsyttringer, slik at behandlingen nærmest hørte med til veterinærmedisinen.

En av de mest kjent studiene av kolonialismens psykiske virkninger var utført av Octave Mannoni, basert på langvarig feltarbeid og Lacan-inspirert psykoanalyse i Madagaskar. Dette falt i tid sammen med at Frankrike slo ned et omfattende opprør rett etter den andre verdenskrigen, der titusener av afrikanere ble drept. Hans bok kom ut på fransk i 1950, og Fanon bruker denne til å vise hvor galt av sted det kan bære når de reelle livsforholdene under kolonialismen blir «psykologisert». ⁷¹ Mannoni tar sitt utgangspunkt i at «de innfødte» ønsket å søke trygghet hos koloniherrene, ettersom et «avhengighetskompleks» er et arketypisk, eller prelogisk, afrikansk personlighetsstrekk. Dette forholdet til de hvite kolonistene er igjen et slags substitutt for gamle religiøse tradisjoner, der avhengighetsforholdet var knyttet til forfedrene. Men i urolige tider blir denne mentale tryggheten brutt, og rotløse afrikanere slutter seg derfor til opprøret. Fanon legger vekt på at motstand mot et undertrykkende kolonistyre på denne måten blir forklart – eller bortforklart – som sjelelige forstyrrelser, istedenfor å forstå at det er koloniherrene som skaper og reproducerer det afrikanske subjektet gjennom sin rasisme og undertrykking. Eller med Fanons ord: Når en gasser drømmer om et gevær, er det mer sannsynlig koloniherrens våpen enn et fallossymbol han drømmer om. (Noen ganger er et gevær bare et gevær.) Men hos Mannoni er koloniherreren mest et eksempel på en regressiv flukt fra et farskompleks, samtidig som afrikanere brukes som syndebukker for å dekke over den hvites egne problemer. Mer enn eurosentrisk rasisme er det psykoanalysens manglende verktøy for å forstå sosiale forhold i koloniene Fanon vender seg sterkest mot. At Mannoni ikke har evne til å forstå afrikanere som selvstendige aktører når de gjør motstand, har han lenge hatt til felles med europeere som har skrevet om afrikansk historie. Eller som en av Fanons inspirasjonskilder, C. L. R. James, har uttrykt det: «The only place where Negroes did not revolt, is in the pages of capitalist historians.» ⁷²

⁷¹ Engelsk utgave, *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1991. (Denne utgaven har forord av Maurice Bloch.)

⁷² C. L. R. James, *C.L.R. James and Revolutionary Marxism. Selected Writings of C. L.R. James, 1939–1949*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International 1994, 77.

Psykoanalytikerer Alice Cherki har seinere tegnet et nærgående portrett av Fanons arbeid på denne tida, og legger vekt på at han var «a helpless believer in humankind» og kjent for sin empatiske tilnærming til sine pasienter, som for det meste var kvinner med europeisk bakgrunn. Hun var en nær venn og fagkollega både i Algerie og Tunisia, og har derfor en unik forutsetning for å drøfte hans betydelige innsats og forskning innenfor det psykiatriske feltet. Som fortløpig både i Algerie og i Tunisia, fikk hun også del i Fanons tanker om tidligere faser i hans liv.⁷³

Algerie hadde på denne tida flere politiske organisasjoner med reformer, autonomi eller full uavhengighet som mål. En tidlig forgrunnsfigur var Ahmed Ben Messali Hadj som allerede fra 1920-tallet hadde engasjert seg i organiseringen av algeriske migrantarbeidere i Frankrike. Han sto for et sosialistisk og nasjonalistisk program med full løsrivelse som mål, og gikk derfor ut og inn av fengslet. Messalis bevegelser måtte flere ganger gjenoppstå under nye navn etter å ha vært forbudt, og var fra 1954 kjent som Mouvement National Algérien (MNA). Hans viktigste konkurrent hadde lenge vært Ferhat Abbas, som nå ledet Union Démocratique de Manifeste Algérien (UDMA), og som sto for en mer moderat assimileringlinje med indre selvstyre innenfor det franske imperiet. I tillegg fantes en algerisk avdeling av det franske kommunistpartiet (PCA), der de fleste medlemmene hadde europeisk eller jødisk bakgrunn. Det var også organiserte strømninger knyttet til muslimske ledere (Umma), som i mellomkrigstida ofte representerte en antikolonialistisk motstand.

I november 1954 gikk den anti-kolonialistiske oppstanden i Algerie over i en ny fase. Særlig blant yngre aktivister vokste det fram en erkjennelse av at muligheten for å nå fram gjennom åpne kanaler ble stadig mindre. Etter nederlaget i Indokina i 1954, var Frankrike enda mer oppsatt på å beholde kontrollen i Algerie, der rundt en million av europeisk avstamning – omtrent 10 prosent av befolkningen – hadde okkupert størsteparten av den mest fruktbare jorda. Med befolkningsøkning fulgte økt press på jorda, og etterkrigstidas økonomiske vekst kom bare et lite mindretall til gode. Algerie ble heller ikke regnet som koloni i egentlig forstand, men som en del av Frankrike selv, administrert gjennom tre egne fylker (*départements*). Selv spede tilløp til reformer fra franske myndigheter ble resolutt slått tilbake av europeiske settlere på stedet, som hadde støtte både hos myndighetene i Paris og i kolonihæren.

⁷³ Cherki 2006, op. cit.

Den væpnete oppstanden ble startet i regi av Den nasjonale frigjøringsfronten (*Front de Libération Nationale* – FLN), som besto av en liten kjerne av utbrytere fra de andre organisasjonene. Flere av de fremste lederne var – som Fanon selv – godt kjent med våpenbruk fra sin innsats på alliert side under den andre verdenskrigen, og hadde ikke vanskelig med å begrunne at væpnet motstandskamp var nødvendig. En av de fremste lederne, Ben Bella, var høyt dekorert – av general de Gaulle personlig – for heltedåd under frigjøringen av Roma. I begynnelsen var det lite annet enn spredte – men synkroniserte – geriljaangrep og sabotasjehandling, som få lot til å ta alvorlig. Men FLN lyktes raskt å binde opp store franske styrker, særlig i Aurés- og Kabyliafjellene, der de fleste hadde berberbakgrunn.

For Fanon handlet det ikke lenger bare om å studere mekanismer for psykologisk undertrykking, avsløre begrensningene i vestlige filosofers skrifter, fremme svart bevisstgjøring og gi pasienter verdighet, hvor viktig det enn hadde vært. Det som nå sto på programmet, var en væpnet frigjøringskamp som bar i seg håpet om et helt nytt samfunn. En stund vurderte han selv å melde seg til frigjøringshæren, ettersom han tross alt hadde militær opplæring og erfaring. Men mange frarådet et slikt valg, bl.a. fordi han verken var arabisk-talende eller muslim. Viktigst var det for FLN at han kunne gjøre bedre nytte for seg på andre måter. I tillegg til å være lege og forsker, bidro han til å skjule frihetskjemper i sitt hjem og på hospitalet. Her fulgte han tradisjonen fra Francois Tousquelles og Saint-Alban-hospitalets innsats for motstandsbevegelsen i Frankrike. I tillegg bidro Fanon med å skaffe legemidler og utdanne sjukepleiere. Soldater med fysiske sår eller psykiske traumer, ikke minst etter å ha blitt torturert, fikk behandling i det skjulte. Men i tråd med sin humanistiske grunnholdning og legeetikk, behandlet Fanon også offiserer og torturister fra kolonihæren, uten å røpe deres identitet. (Dette er seinere gjort rede for i case-studier i det siste kapitlet av *Jordens fordømte* fra 1961.) I vitenskapelige artikler fra denne tida viser Fanon på nytt hvor umulig det var å behandle psykiske skader innenfor rammen av et undertrykkende kolonisystem og dets avhumanisering og fremmedgjøring.⁷⁴ Dette var også bakgrunnen for hans offisielle brev til koloniguvernøren da han sa opp sin stilling i desember 1956. Mye tyder dessuten på at han på denne tida var nær ved å bli avslørt, arrestert eller myrdet, og at det derfor var viktig å komme seg i sikkerhet. I oppsigelsen heter det bl.a.:

⁷⁴ De faglige bidragene er kort oppsummert hos Cherki 2006 op. cit., og er under utgivelse som *Decolonizing Madness. The Psychiatric Writings of Frantz Fanon*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2019.

I nesten tre år har jeg helt stilt meg til rådighet for dette landet og de menneskene som bor her. Jeg har verken spart på anstrengelser eller entusiasme. Enhver handling har vært bestemt av ett mål: en verden som det er verdt å leve i. Men hva betyr menneskets entusiasme og omsorg, hvis hverdagens realiteter er et nett av løgner, feighet og menneskeforakt? Hvis psykiatrien er den medisinske teknikk som tilsikter å hjelpe mennesker til ikke å være fremmede i sine omgivelser, så har jeg plikt til å vitne om at araberene, som er permanent fremmedgjort i sitt eget land, lever i en tilstand av fullstendig avhumanisering. [...] Algeries situasjon? En umenneskeliggjøring satt i system. Det er et absurd tiltak å forsøke å holde noen verdier i live for enhver pris, når rettsløsheten, ulikheten og daglig mord på mennesker blir gjort til legaliserte prinsipper. Den sosiale strukturen i Algerie strider mot ethvert forsøk på å skaffe det enkelte individ sin rette plass.⁷⁵

Med disse ordene var loddet kastet. Fanon ble utvist fra Algerie i desember 1956, frasa seg sitt franske statsborgerskap og etablerte seg kort etter i tilknytning til FLN-hovedkvarteret i nabolandet Tunisia. Uten det nye livet i frigjøringskampens tjeneste, ville det selvsagt aldri ha blitt mulig å skrive *Jordens fordømte* eller andre bøker fra denne tida. Om han ikke hadde kommet til Algerie, og under så spesielle omstendigheter, ville han nok likevel ha fått sin plass i historien. Men det ville ha vært som psykiater og filosof. (Ikke noe galt om noen av delene, men det ville ikke ha vært den Fanon som denne artikkelen handler om.)

Ikke uten grunn ble Fanon en av de mest forhatte personene hos de europeiske kolonistene i Algerie, og han ble utsatt for flere attentatforsøk som det er grunn til at tro at den franske etterretningstjenesten sto bak. Som få andre bidro han i de neste årene til å gjøre frigjøringskampen kjent utenfor landets grenser, samtidig som han kunne henvende seg direkte til fransk opinion i deres eget språk. En stadig større del av hans tid ble viet redaksjonen av *El Moudjahid*, som kom ut både i en arabisk og en fransk utgave. Her bidro han til å utvikle et forum for debatt om revolusjonær teori og strategier for frigjøring, og var med på å omdanne publikasjonen fra å være en kortfattet bulleteng til å bli et viktig organ. I dette arbeidet fikk han god hjelp av Josie Fanon. En annen viktig medhjelper var Assia Djebar, den jødisk-algeriske forfatteren – og medlem av *Académi Francaise* – som i mange år var blant favorittene til nobelprisen i lit-

⁷⁵ Norsk oversetting i Tore Linné Eriksen, «Frantz Fanon og jordens fordømte», i Yngvar Ustvedt (red.), *Stemmer fra den tredje verden*. Oslo: Gyldendal 1970, 30.

teratur.⁷⁶ Men han la heller ikke legegjerningen til side, holdt forelesninger, underviste sjukepleiere og var med på å organisere helsetiltak i de områdene inne i Algerie som var under FLNs kontroll. Dessuten behandlet han algeriere både med fysiske skader og psykiske traumer, og var en pioner innenfor det som seinere har fått betegnelsen PTSD («post-traumatisk stress disorder»). Han fikk etter hvert en mer positiv innstilling til psykoanalytiske metoder enn tidlig på 1950-tallet, og planla selv å gå i analyse etter at krigen var slutt.⁷⁷

I dag kan vi studere mange av artiklene i *El Moudjahid* i ei bok som ble utgitt posthumt i 1964 under tittelen *Pour la révolution africaine*. (Boka ble oversatt til spansk av Ernesto «Che» Guevara.) Ettersom magasinet var et kollektivt prosjekt med usignerte artikler, er det ikke godt å vite nøyaktig hvilke som stammer fra Fanon. Men blant de viktigste bidragene finner vi flere av hans mest kjente taler, bl.a. «Rasisme og kultur» fra den første afrikanske kongressen for litteratur og kultur i Paris i 1956. Her viderefører han sin kritiske samtale med négritude-bevegelsen, som etter hans oppfatning sto i fare for å degenerere til steril dyrking av det forgangne og en slags mumifisert kultur. I stedetfor å reindyrke en partikularistisk identitet, slår han et slag for «... reciprocal relativism of different cultures».⁷⁸ Ifølge Fanon finnes det ikke lenger noen autentisk kultur som kan gjenopprettes, ettersom den gjennom kolonialismen har blitt endret, forvridt og «kontaminert». Veien framover kan derfor ikke gå bakover. Innsikter fra négritude-bevegelsen er fortsatt der, men som alltid hos Fanon, er inspirasjonskilder til for å overskrides og smelte sammen med andre strømninger. Et sentralt poeng i Paris-talen var at det i de tidlige stadiene i kampen var viktig å utvikle en nasjonal eller kulturell bevissthet om det som forener på tvers av andre skillelinjer, ikke minst de etniske inndelingene som kolonistyret hadde funnet opp eller frosset fast. Det er også klart for Fanon at en slik nasjonal bevissthet ikke er det samme som den formen for nasjonalisme som ofte piskes opp i imperialismens tjeneste, eller som afrikanske makthavere etter selvsten-

⁷⁶ Romaner om undertrykking i land under kolonier under okkupasjon, som f.eks. i Algerie eller Kenya (Ngugi wa Thiong'o), regnes neppe av de svenske akademimedlemmene som universelle nok. Det er annerledes med bøker om vandringer i Paris' nattemørke under tysk okkupasjon, slik som da prisen i 2014 til Patrick Modiano ble gitt «for the art of memory which has evoked the most ungraspable human destinies and uncovered the life-world of the occupation». Sitert fra Akademiets hjemmeside. Nå er det for seint, Djebar døde i 2015.

⁷⁷ Cherki 2006, op. cit., 118.

⁷⁸ Sitert og diskutert hos Zeilig 2016, op. cit., 63.

digheten kunne bruke til å kamuflere egne klasseinteresser. Et sentralt poeng er at afrikansk kultur, som alt annet, er i dialektisk bevegelse, og derfor alltid vil stå i motsetning til en essensialisert kulturell folklore.

Et annet hovedpoeng i Fanons artikler og taler fra denne tida er understrekningen av sammenhengen mellom den algeriske revolusjonen og den anti-imperialistiske frigjøringen i andre land i den tredje verden. Det var en naturlig oppfølger av FLNs rolle innenfor bevegelsen av alliansefrie stater, som på sin første kongress i Bandung (Indonesia) i 1955 hadde invitert to representanter fra Algerie. I sluttkommunikatet ble da også kampen mot fransk kolonialisme nevnt spesielt.

Et annet gjennomgangstema er krasse angrep på franske «venstreorienterte» partier og personer. I stedet for å slå fast at man ikke kunne regne med noe annet, altså å gi uttrykk for et generelt anti-europeisk standpunkt, sier Fanon det motsatte: Dette var ikke det man kunne ha ventet. Som vi skal se, bunnet hans holdning i konkrete erfaringer mer enn i en forutinntatt holdning.

Den største synderen i Fanons øyne er utvilsomt det franske kommunistpartiet (CPF), den dominerende kraften på venstresida, som aldri uttrykte den støtten til den antikolonialistiske kampen som Fanon i utgangspunktet mente var radikale bevegelsers *sine qua non*. Det viste seg allerede under Sétif-oppstanden i 1945, som kommunistpartiet beskyldte *agents provocateurs* for å stå bak, og hvor statsråden for flyvåpenet tilhørte CPF. Den offisielle linja gikk ut på fred, forhandlinger og kritikk av brutal krigføring, men inneholdt aldri krav om full nasjonal selvstendighet. Han ser derfor partiet som en sviker, som med sin stalinistiske dogmatikk og åpenbare paternalisme aldri kunne forestille seg afrikansk frigjøring annet enn som et resultat av det europeiske proletariatets revolusjon. Kommunistpartiet stemte konsekvent for krigsbudsjettene, og sluttet seg ved voteringen i Nasjonalforsamlingen i 1956 til og med til de spesielle unntakslovene som ga hær og politi vide fullmakter til å ture fram som de ville. Dette var bakgrunnen for at FLN i samme år oppfordret de rundt 300 000 algeriske arbeiderne i Frankrike til å bryte med den fagbevegelsen som var knyttet til kommunistpartiet, og isteden gå sammen i en egen organisasjon, Union Générale des Travailleurs Algérien (UGTA). Deres virksomhet ble ofte hindret av myndighetene, som både arresterte og deporterte ledere. Etter en demonstrasjon i 1958 ble mange algeriere samlet opp på en fotballstadion; det var det samme stedet hvor franske jøder ble internert i 1942 mens de ventet på å bli sendt til leirene.

For Fanon var det påfallende hvor kraftig den sovjetiske invasjonen i Ungarn i 1956 ble fordømt av det store flertallet i Frankrike, også blant dem som ivret for fransk okkupasjon av Algerie. Han merket seg også at det innenfor kommunistpartiet var grupper som krevde nytenkning, eller meldte seg ut i protest mot Ungarn-innmarsjen. Noen tilsvarende selvransakelse var vanskelig å spore når det gjaldt Algerie, og Fanon mente derfor at CPF knyttet seg til en tradisjon som la liten vekt på kolonialisme og rasisme. Ifølge partiets mektige leder fra 1930 til 1964, Maurice Thorez, var Algerie ikke en gang som en nasjon å regne, men mer en samling av ulike etniske grupper. Mens partiet hadde vært en klar motstander av den franske krigen i Indo-Kina (1945–1954), forholdt det seg altså annerledes med et Algerie som nærmest var en forlengelse av Frankrike på den andre sida av Middelhavet.

I sin kritikk er det grunn til å tro at Fanon også var påvirket av den holdningen som hans gamle læremester, Aimé Césaire, nå la for dagen. I et åpent brev i 1956 brøt Césaire all kontakt med partiet, og begrunnet dette med «brorskapet» med Sovjetunionen og en paternalistisk holdning til folk utenfor Europa. («What I want is that Marxism and communism be placed in the service of black peoples and not black peoples in the service of Marxism and communism.»)⁷⁹

Fanon hadde visse forhåpninger da en sentrum/venstre-regjering tiltrådte i 1956, ledet av sosialdemokraten Guy Mollet. I starten kom det også noen løfte-rike signaler, men etter et besøk i Algerie, vendte statsministeren om og sto fram som en veritabel hauk. Det ble ikke bedre av at han ved sin side hadde Francois Mitterand, den seinere presidenten, som justisminister. Han hadde som statsråd i en tidligere regjering uttalt allerede i 1954 at Algerie var like fransk som Flandern, og at det bare fantes én lov, ett språk og én stat.⁸⁰ I Mollets regjering nølte Mitterand heller ikke med å sende algeriere til giljotinen. Når Fanon seinere kom til å sette sin lit til andre samfunnsgrupper enn industriproletariatet (se nedenfor), og isteden knyttet seg til revolusjonære bevegelser utenfor Europa, er det vanskelig å løsrive dette fra disse erfaringene.

⁷⁹ «Letter to Maurice Thorez», sitert fra Miguel Mellino, «The language of the damned. Fanon and the remnants of Europe», i *The South Atlantic Quarterly*, årg. 112, nr. 1, 2013, 79.

⁸⁰ I nasjonalforsamlingen 12.11.1954, da han samtidig – og retorisk – stilte spørsmålet: Er det noen som ikke ville ta i bruk alle midler for å sørge for at Algerie for alltid skulle forbli fransk? Sitert fra Martin Evans, op. cit., 124. Se også Ian Birchall, «Mitterand's war», i Ian Birchall (red.), *European Revolutionaries and Algerian Independence, 1954–1962*. London: Merlin Press 2012, 168–174.

Ved flere anledninger rettet Fanon også skarp kritikk mot en borgerlig-liberal posisjon som tar avstand fra tortur og brutal krigføring, men som så på dette nærmest som tilfeldige eller beklagelige feilsteg, istedenfor som en ufravikelig del av hele kolonisystemet. Etter hans oppfatning kunne man ikke både være tilhenger av fortsatt fransk dominans av Algerie og samtidig motstander av de metoder som ble ansett som nødvendige for å fortsette koloniseringen. Dette var et oppgjør med holdninger som ikke minst er forbundet med Albert Camus, som selv var født og oppvokst i en fransk settlerfamilie i Algerie. Camus kom fra enkle kår, var en kort periode medlem av det algeriske kommunistpartiet og skreiv sist på 1930-tallet en rekke reportasjer om fattigdom og undertrykking i den radikale avisa *Algerie Républicain*. Han argumenterte for mer frihet og demokrati, men kunne aldri tenke seg et Algerie med full selvstendighet fra Frankrike. I hans verden tilhørte landet det samme kulturfelleskapet rundt Middelhavet. Derfor var det ikke bare FLNs væpnede kampmiddel, men også deres mål, Camus tok avstand fra. Med tilspissete motsetninger i løpet av krigen fikk hans nostalgiske (eller «nostalgeriske») drøm om et kompromiss fra 1930-tallet ikke støtte fra noe hold. En stadig mer isolert Camus ble gårsdagens mann, og viet mer tid til anti-kommunisme, bitter strid med Sartre og advarsler mot Nasers «egyptisk imperialism». ⁸¹

Når Camus sidestilte to de partenes vold og tortur, var det i Fanons perspektiv lett å se at det manglet et viktig element: en analyse av hva *Algerie Française* egentlig innebar. Om begge partene la ned våpnene, og det ikke ble oppnådd nasjonal frigjøring, ville kolonisystemets strukturelle og åpne vold likevel bestå. ⁸² Når Alina Sajed leser Fanon mot Camus, dvs. kontrapunktisk, finner hun at det like mye er målet (Algeries frihet) som midlene (væpnet frigjø-

⁸¹ For en spennende presentasjon av drakampen mellom gigantene Sartre og Camus, se Andy Martin, *The Boxer and the Goalkeeper*. London: Simon & Schuster 2012. Se også Robert Zaretsky, *Albert Camus. Elements of Life*. Bloomington: Indiana University Press 2013. Selv om forfatteren inviterer til en kritisk diskusjon og flerstemt lesning, er boka langt på vei et defensorat for Camus' heroiske etikk. Det gjelder også i kapitlet som er viet Algeriekrigen.

⁸² Camus' artikler fra – og om – Algerie er nå utgitt på engelsk: *Algerian Chronicles*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2014. Se også *The Pen and the Sword. Conversations with Edward Said* by David Barsamian. Chicago: Haymarket Books 2010, 78–80. Det faller utenfor denne artikkelen å diskutere Camus' romaner, men kritikere legger vekt på at arabere sjelden har navn, som oftest er tause og nærmest utgjør en del av landskapet.

ringskamp) de to var uenige om.⁸³ Hun ser også likheter mellom Camus' «undertrykking med et menneskelig ansikt» og dem som i dag vil ha et liberalt-flerkulturelt samfunn, bare det ikke går utover de hvites privilegerte plass i rasehierarkiet. Camus likestilte da heller ikke okkupasjonsmaktens og de okkuperes vold under den andre verdenskrigen, da han i slutfasen redigerte motstandsbevegelsens avis.⁸⁴

Til tross for sine skarpe hogg, stengte Fanon aldri helt døra for et framtidig aksjonsfelleskap med den franske venstresida, og håpet at de en gang – i dialektisk ånd – ville styrke hverandres kamp. I hans perspektiv var det tale om frigjøringen fra kolonistyret og dets rasisme som ikke ville innebære en frigjøring av europeere, slik han uttrykte det i en tale fra 1956:

The occupant's spasmed and rigid culture, now liberated, opens up at last to the culture of the people who have really become brothers. The two cultures can now confront each other, and can enrich each other. Universality resides in this decision to recognize and accept the reciprocal relativism of different cultures once the colonial status is irreversibly reversed.⁸⁵

Algeriekrigen var et stridsspørsmål som naturlig nok splittet det franske samfunnet, og det foregikk en intens strid innenfor akademiske miljøer og i floraen av magasiner og tidsskrifter. For mange var standpunktet til krigen en viktig del av deres identitet, slik både James D. Le Sueur og Todd Shepard til fulle har dokumentert. Begge har vist hvordan standpunktene til Algeriekrigen på mange måter utgjorde det klareste skille og den viktigste politiske markøren i fransk politikk på 1960- og 1960-tallet.⁸⁶ Sett fra Fanons side, var en gruppe intellektuelle og kunstnere i kretsen rundt Sartre og de Beauvoir blant de få lyspunktene

⁸³ Alina Sajed, «Fanon. Camus and the global colour line. Colonial difference and the rise of decolonial horizons», i *Cambridge Review of International Studies*, årg. 26, nr. 1, 2013, 5–26. Se også av samme forfatter: «The post always rings twice. The Algerian war, poststructuralism and the postcolonial in IR studies», i *Review of International Studies*, årg. 38 nr. 1, 2012, 141–163.

⁸⁴ Albert Camus, *Between Hell and Reason. Essays from the Resistance Newspaper «Combat» 1944–47*. Hanover, US: Wesleyan University Press.

⁸⁵ Fanon 1967, op. cit., 44.

⁸⁶ James D. Le Sueur, *Uncivil War. Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*. Lincoln: University of Nebraska Press 2006, og Todd Shepard, *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca: Cornell University Press 2006.

på den franske venstresida. De tok tidlig avstand fra krigen og solidariserte seg ubetinget med kravet om nasjonal selvstendighet og FLNs væpnede kamp. Ved inngangen til 1960 fikk de også mange andre kjente kunstnere og akademikere med på et opprop (*Manifeste des 121*), som førte til at flere av dem ble arrestert for å ha oppfordret til militærnekting eller desertering. For Sartre og hans meningsfeller var det en modig handling å gi støtte til den algeriske kampen mot Frankrike, noe mange helst ville se på som et nasjonalt forræderi som fortjente dødsstraff. Det hendte at kommunistpartiet ekskluderte de som nektet å gjøre tjeneste for «nasjonen», ettersom Frankrike offisielt ikke førte krig, men bare bekjempet «terror» og forsvarte *la mission civilisatrice*.

Manifestet fra 1960 ble undertegnet av kjente kulturpersonligheter som Simone Signoret, Francoise Sagan, Magurite Duras, Alan Breton, Alain Resnais og Pierre Boulez. Men det mangler navn med tilknytning til kommunistpartiet, som f.eks. Louis Althusser. Den kjente sosiologen Henri Lefebvre var med, men hadde et par år før blitt ekskludert av CPF for «avvik», dvs. støtte til den algeriske frigjøringskampen. En rekke skarpe analyser av klasseforhold og klassekamp i Algerie stammer, interessant nok, fra den unge Jean-Francois Lyotard. Han hadde vært lærer i Algerie i to år tidlig på 1950-tallet, og var Algerieeksperten i den tallmessig meget beskjedne gruppa *Socialisme et barbari*.⁸⁷ Jacques Derrida var algerier med jødisk bakgrunn, men var i sin tilhørighet splittet mellom flere verdener, og påla seg stort sett offentlig taushet i Algeriespørsmålet gjennom hele 1950-tallet.⁸⁸ Michel Foucault tilbrakte mange år i utlandet som en slags kulturattache bl.a. i Sverige, der han satt på Universitetsbiblioteket i Uppsala og fordypet seg i en avhandling som ikke ble godkjent.

Pierre Bourdieus navn er heller ikke å finne blant de 121. Han hadde imidlertid en nær tilknytning til Algerie, dit han ble sendt i 1955 som vernepliktig. Etter endt tjeneste ble han værende i Kabylia-området, der han meldte overgang fra filosofi til etnografisk orientert sosiologi, og gjennomførte flere banebry-

⁸⁷ Flere av hans artikler fra denne tida er samlet i *Political Writings*. London: Routledge 1993. Her er det også flere referanser til artikler i *El Moudjahid*, skrevet av Fanon. «Algeria» er en spennende analyse av frigjøringskamp og klasser, oversatt til engelsk i tidsskriftet *International Socialism*, nr. 13, 1963. (<https://www.marxists.org/history/etol/newspape/isj/1963/no013/lyotard.htm>)

⁸⁸ Splittet identitet, ambivalens, og skepsis mot store sannheter under den spesielle oppveksten kom kanskje til å prege Derridas mer generelle tenkning? I alle fall blir dette antydnet i Robert. C. J. Young, *Postcolonialism. A Historical Introduction*. Oxford: Blackwell 2001, 442.

tende studier av den berbiske lokalbefolkningen ved siden av å undervise på universitetet.⁸⁹

Bourdieu var en skarp og uredde kritiker av den franske okkupasjonen, og støttet kravet om nasjonal selvstendighet. Men samtidig tok han ved flere anledninger eksplisitt avstand fra den reservasjonsløse støtten som Sartre og Fanon ga til FLNs kamp. Etter hans oppfatning hadde de begge altfor lite kunnskap om den sammensatte algeriske befolkningen, og han kritiserte skarpt deres unyanserte framstilling av algeriske bønder. Det var også vanskelig for Bourdieu å tro at bøndene satte likhetstegn mellom en antikolonialistisk oppstand, som det var lange tradisjoner for, og FLNs mer abstrakte revolusjonsideologi. Dette var i strid med den innsikt han hadde tilegnet seg gjennom egne studier, og som senere har blitt bekreftet av flere forskere. I tillegg hadde han svært lite til overs for den rollen Sartre og Fanon spilte som talerør for den væpnete kampen, både fordi han var uenig i deres filosofiske grunnposisjoner, og fordi ingen av dem sprang ut av algerisk jord. Bourdieu var altså både en empirisk sosiolog og en intellektuell *engagé*, som til slutt måtte forlate Algerie i all hast – og i skjul – for å unngå den franske etterretningstjenestens lange hånd.

I ettertid har historikere brakt fram mye som gjør at Fanons bilde av den franske venstresida under Algeriekrigen må nyanseres. Ikke minst har det kommet fram at mange enkeltpersoner og grupperinger, særlig blant trotskister og frihetlige sosialister/anarkister, deltok aktivt i illegalt undergrunnsarbeid for FLN.⁹⁰ Det samme gjorde også flere medlemmer av kommunistpartiet, i alle fall etter hvert som det ble klart at FLN hadde masseoppslutning. Virksomheten besto blant annet i å samle inn og overføre penger, trykke løpesedler og forsøke

⁸⁹ Mange av studiene er nå utgitt på engelsk, se bl.a. *Algerian Sketches*. Oxford: Polity Press 2013. Tittelen er misvisende, ettersom det dreier seg om mer enn skisser. Bourdieu la under sitt opphold i Algerie, både som soldat og forsker, vekt på å dokumentere forholdene gjennom fotografier. Disse er samlet i *Picturing Algeria*. New York: Columbia University Press 2012. Denne boka inneholder også et intervju fra 2001, der Bourdieu forteller om hvordan erfaringene i Algerie påvirket hans intellektuelle og politiske utvikling. Se også de mange nylesningene av Bourdieus fagartikler og bøker i Jane E. Goodman og Paul A. Silverstein (red.), *Bourdieu in Algeria. Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*. Lincoln: University of Nebraska Press 2009. Forholdet mellom Fanon og Bourdieu diskuteres eksplisitt i Azzedine Haddour, «Torture unveiled: reading Fanon and Bourdieu in the context of May 1958», i *Theory, Culture & Society*, 27 (7–8), 2011, 66–90.

⁹⁰ Se Ian Birchall 2012, op. cit.

å motvirke massemedienes massive propaganda. Mot slutten av 1950-tallet gikk stadig flere ungdommer – særlig studenter – med i organisasjoner som ikke bare demonstrerte for fred, men som aktivt solidariserte seg med frigjøringskampen og kritiserte CPF. (Dette peker fram mot 1968, og flere av de mest kjente aktivistene var de samme.)

Nyere forskning har dokumentert at Fanon ga et misvisende bilde av det franske kommunistpartiets avdeling i Algerie (CPA), som ved flere anledninger opptrådte som noe helt annet enn en lydlig avlegger av det franske moderpartiet. Fra midten av 1950-tallet rekrutterte FLN soldater herfra, og i alle fall fra 1956 aksepterte både PCA og Ferhat Abbas' parti at det var FLN som ledet kampen.⁹¹ Den tidligere så moderate Abbas sluttet seg selv til FLN, og ble to år etter president for deres provisoriske eksilregjering i Tunis (GPRA). Fanons mer kategoriske – eller agitatoriske – beskrivelser springer utvilsomt ut av FLNs krav om å være den eneste representanten for det algeriske folket. Det gjorde at andre strømninger til tider ble sett på som fiender som måtte bekjempes, i mange tilfeller også med vold. Det rammet særlig Messali Hadjs MNA, som tradisjonelt hadde mer tro på klassekamp og politisk mobilisering, og som ikke anerkjente FLNs krav på monopolstilling. Mange av deres medlemmer måtte bevæpne seg for å stå imot FLN-angrep, og trolig mistet flere tusen livet. Mens Messali Hadj ofte regnes som den algeriske nasjonalismens far, ble han av Fanon beskrevet som en «quisling».⁹²

*

Den sjuende grunnen til Fanon-studier er at han ikke bare var lege og frigjøringskjemper i FLNs tjeneste, men at han samtidig klarte å bevare evnen til kritiske analyser. Under en sjukepause etter en bilulykke, som ikke alle tror var en tilfældighet, fant han tid til å fullføre en samling artikler om utviklingen av den algeriske revolusjon gjennom fem år, utgitt i 1959 som *L'an V de la révolution africaine*.⁹³ Også her trekker han inn stoff fra artikler og konferansebidrag, slik som den talen om nasjonal kultur som er vist til ovenfor. På mange måter er det et debattskrift som også rettet seg til – eller rettet seg mot – toneangivende miljøer i FLN. Det er i dag mye kunnskap om at både de politiske og militære delene av

⁹¹ Allison Drew, *We Are No Longer in France. Communism in Colonial Algeria*. Manchester: Manchester University Press 2014.

⁹² Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 113.

⁹³ Frantz Fanon 1959, op. cit.

organisasjonen på denne tida bar preg av splittelse, mistenksomhet og uenighet om veivalg. Det var også rivalisering mellom FLNs provisoriske regjering i Tunis, og flere av de militære lederne inne i Algerie. «Slaget om Algier» i 1956/57 var langt fra noen suksess fra frigjøringsbevegelsens side, men var et forsøk på å føre kampen inn i bygatene og bydeler for å vise vanlige hvite hva krig var. Et av resultatene var at Frankrike trappet ytterligere opp, slik at kolonihæren på det meste nådde opp i 450 000. (I alt gjorde to millioner franskmenn tjeneste.) Disse dramatiske begivenhetene er skildret i Gillo Pontecorvos ikoniske film fra 1966, *The Battle of Algier*, som åpenbart henter mye inspirasjon fra Fanon.⁹⁴

Også Fanons åpenhjertige diskusjon av frigjøringskampen trenger en tidsbestemt referanse, og må leses mot bakgrunn av tapet av en av nær venn, Abana Ramdane. Selv om de ikke hadde kjent hverandre så lenge, hadde de et personlig – og politisk – fortrolig forhold. Ramdane var en av FLNs aller fremste ledere etter han kom ut fra fengslet i 1955, og hans usekteriske holdning regnes som en viktig grunn til at andre organisasjoner etter hvert nærmet seg – eller sluttet seg til – FLN.⁹⁵ Han var også kjent som talsmann for at bevegelsen inne i Algerie skulle ha forrang framfor dem som befant seg i eksil, og etterlyste ved flere anledninger en debatt om hvordan et frigjort samfunn skulle se ut. I tillegg var han en av de viktigste drivkreftene bak erklæringen fra toppmøtet inne i landet, i Soummam i Kabylia-distriktet i 1956, som slo fast at politiske strategier skulle tillegges større vekt enn militære hensyn, og at et fritt Algerie verken skulle være monarki eller teokrati. Alt dette var etter Fanons hjerte, og det var derfor et hardt slag da Ramdane døde året etter. *El Moudjahid* skrev at han falt tappert i strid mot franske styrker, og lovpriste den falne kjempen. Men alt tyder på at han ble tatt av dage av rivaler i FLN under et opphold i Marokko.⁹⁶

I 1959 visste Fanon nok til å advare mot den faren som militær sentralisering rundt et lite elitesjikt alltid representerer. Isteden ønsker han seg en mer desentralisert revolusjon som er forankret på landsbygda. Og selv om han igjen argumenterer for den væpnete kampens nødvendighet, tar han eksplisitt avstand fra

⁹⁴ Hovedrollen spilles av Jean Daniel, som selv var en av «de 121». Filmen bygger på boka til FLN-lederen Saadi Yacef, som spiller seg selv.

⁹⁵ For et portrett av Ramdane, og en diskusjon av samarbeidet med Fanon, se Belaïd Ramdane, «Frantz Fanon and Abana Ramdane. A brief encounter in the Algerian revolution» i Nigel C. Gibson 2011, op. cit., 27–45.

⁹⁶ Fanon fortalte seinere Simone de Beauvoir om sin skyldfølelse over ikke å ha gjort nok for å advare Ramdane på bakgrunn av de signaler han fanget opp, se Ramdane 2011, op. cit.

individualistisk hevnorientering og spontane voldsutbrudd. Han legger tydelig vekt på at FLN ikke må henfalle til den formen for barbari og brudd på krigens folkerett som den franske hæren representerte. Her er ikke et fnugg av den revolusjonsromantiske voldsdyrking som Fanon ofte tillegges av sine motstandere. Ingen visste bedre enn en praktiserende psykiater hva vold og tortur kunne innebære. En revolusjon kunne være rettferdig og nødvendig, men aldri romantisk.

Et eget – og ofte oversett – kapittel i *L'an V de la révolution africaine* handler om de europeiske minoritetene og deres stilling i den algeriske revolusjonen og i det etter-koloniale samfunnet. Også dette er egnet til å supplere – eller korrigere – bildet av «den svarte profeten». I lys av artiklene i *El Moudjahid* er det overraskende hvordan Fanon her trekker fram eksempler på europeiske og jødiske bidrag til frigjøringskampen, under stort mot og med høy risiko. Det er, med hans ord, viktig å se mennesket bak kolonih Herren. I virkeligheten finner Fanon personer fra disse miljøene som er langt mer til å stole på enn mange fra det arabiske eller berbiske flertallet, slik som de mange som arbeidet i koloniaministrasjonen eller lot seg verve i den franske hæren side, *harkis*. (De var flere enn medlemmene i FLNs egen militærstyrke.) På samme måte gjør han det klart at alle – uansett hudfarge – er velkomne til å bli statsborgere i det nye Algerie om de ønsker det, og at de har krav på de samme demokratiske rettighetene.

Etter Fanons oppfatning burde heller ikke religion være noe kriterium for tildeling av rettigheter. Det er ikke overraskende til å komme fra en sekularist (eller ateist), men det var utvilsomt et standpunkt i strid med det langt mer utbredte ønsket om en arabisk republikk, eller enhetsstat, bygd på islam. Fanons posisjon minner ikke så lite om den som Nelson Mandela inntok i Sør-Afrika på samme tid, og som igjen var et steg bort fra en «afrikanistisk» holdning til en ideologi som hever seg over rase, etnisitet eller religion. Det er påfallende likheter mellom Fanons syn på et framtidig Algerie og det som kom fram i det sørafrikanske *Freedom Charter* fra 1955.⁹⁷ Det var heller ingen tilfeldighet at Mandela selv lovpriste den algeriske revolusjonen som modell under et besøk i en av leirene i Marokko tidlig i 1962, året før han ble fengslet. (Det var også andre forbindelser mellom de to landene, f.eks. fikk apartheidsystemets hemmelige politi opplæring av franskmenn med erfaring fra Algerie.) På denne tida

⁹⁷ Tore Linné Eriksen, *Sør-Afrikas historie. Før-koloniale samfunn, apartheid og frigjøring*. Kristiansand: Portal 2016, 108–110.

hadde også ANC åpnet for en militær avdeling som en front i frigjøringskampen, og Mandela så klare paralleller: I begge land hadde et mindretall av hvite, gjennom jordokkupasjon, politisk monopol og militarisering, stengt for andre utveier.⁹⁸ Mandela og Fanon hadde til felles at de begge lette etter strategier for å frigjøre en koloni eller en stat som var dominert av jordokkupanter (også kalt settlere). Både folkemordsforskere og kolonihistorikere trekker gjerne fram akkurat denne typen av samfunn som eksempler på lav terskel for krigsforbrytelser og rasistisk avhumanisering.⁹⁹

L'an V de la révolution africaine spenner tematisk meget vidt, og vier et eget kapittel til diskusjonen om muslimske kvinners bruk av hijab, burka eller nikab, som har gitt støtet til en egen litteratur om fanonisme som ambivalent feminisme.¹⁰⁰ I Fanons perspektiv handlet det mest om retten til å velge noe annet enn det som kolonimakten regner som «sivilisert» påkledning, dvs. som framstilles som en påkrevd form for modernisering, dvs. en europeisering som vil fjerne alt som kan oppfattes som motstand mot en fullstendig erobring både av land, kultur og religion. Det er også et spørsmål om å la være å «avsløre» seg for den hvite kolonierherrens blikk, og isteden kunne se, uten å bli sett. I tillegg kommer mer praktiske hensyn; kvinner kan i tradisjonell klesdrakt lettere skjule våpen eller spre materiale om FLNs tjeneste, og de som velger å følge kolonimyndighetenes ønsker, kan lettere slippe gjennom kontrollen i kraft av å være «moderne». (Det ville ha vært interessant å være tilstede under en diskusjon mellom Fanon og de Beauvoir.)¹⁰¹

⁹⁸ Nelson Mandela, *Veien til frihet*. Oslo: Aschehoug 1994, 290–3.

⁹⁹ Tore Linné Eriksen, *Det tjuende århundrets første folkemord. Namibia 1904–1908*. Oslo: Unipub 2007.

¹⁰⁰ Se bl.a. Anne McClintosh, «Fanon and gender agency», i Gibson 1999, op. cit., 283–293. Det pekes også på at Fanon med *l'homme noir* gjennomgående ser ut til å tenke på den svarte mann, og ikke det svarte menneske. Identitetsforskere diskuterer også Fanon i homofobisk – eller et latent homoerotisk – perspektiv. For en langt mer vennlig lesning, se Nadia Eli, «Violent women into forbidden quarters», Gordon 1996, op. cit. og T. Denean Sharpley-Whiting, *Franz Fanon. Conflicts and Feminisms*. Lanham: Rowman & Littlefield 2000.

¹⁰¹ Derimot har vi en beretning om hvordan Edward Said under en konferanse i Paris (i Foucaults private leilighet i 1979) var rystet over Simone de Beauvoir «... flouncing out of the room in a cloud of opinionated babble about Islam and the veiling of women». Episoden er fortalt med brodd og ironisk distanse i Edward Said, «Diary», i *London Review of Books*, 1. juni 2000 (på nett.) Said refererer også til Sartres pro-israelske holdning og hans manglende vilje til å se palestinere som ofre og som frigjøringskjempere.

Fanon berører i denne boka en lang rekke andre områder, og argumenterer bl.a. sterkt for å overvinne mange algerieres skepsis mot nymotens teknologi. Det gjelder også radio, som før FLN startet sine egne sendinger fra utlandet, utelukkende var et redskap for fransk krigspropaganda, ispedd andakter. Radio var naturlig nok en viktig kanal i et land der – etter 100 år med «fransk sivilisasjon» bare var fem prosent av kvinnene og 20 prosent av mennene som kunne lese og skrive.¹⁰² Uten å nevne sin egen rolle i beslutningen, forklarer dessuten Fanon utfyllende hvorfor det var riktig å avslutte boikotten av bruk av det franske språket, og at det isteden kunne brukes subversivt i frigjøringskampens tjeneste. Et av resultatene var bl.a. at det var mulig å bryte ned forestillingen om at alle som behersket fransk til fulle, var lojale mot kolonimakten, dvs. at det nå ble skapt usikkerhet om hvem de kunne stole på. Arabisk og berbiske språk var selvsagt viktigst, men noen ganger var det behov for et språk som kunne bygge bro mellom de to gruppene.

*

Den åttende grunnen til å lese og lære om Frantz Fanon, er at han har skrevet en av det forrige århundrets mest innflytelsesrike bøker, som ble utgitt på fransk høsten 1961 med tittelen *Les damnés de terre*. Den norske utgaven heter *Jordens fordømte*, og det er den som vil bli brukt nedenfor.¹⁰³

For FLN hadde det lenge vært naturlig å bruke Fanon som talsperson ved internasjonale konferanser, slik vi har sett eksempler på. Det gjaldt ikke bare der kultur, ideologi, det nasjonale spørsmålet og afrikansk bevisstgjøring sto på programmet, og hvor Fanons intellektuelle ry og polemiske kvaliteter var et trekkplaster. I stigende grad var det også tilfelle der afrikanske partier og representanter for de første selvstendige statene kom sammen. I 1958 ble det avholdt

¹⁰² Zeilig 2016, op. cit., 113.

¹⁰³ Referansen er Frantz Fanon, *Jordens fordømte*. Oslo: Pax forlag 1967. Den norske utgaven er gitt en fin språkdrakt av Axel Amlie, med unntak av litt ustødig omgang med geografiske betegnelser. Tittelen er i alle fall bedre enn på engelsk, *The Wretched of the Earth*. Det er ofte antatt av *Les damnés de terre* er tatt fra den franske versjonen av Internasjonalen, og at boka derfor like gjerne kunne hett *Jordens bundne treller* på norsk. Men denne forbindelsen er ikke så sikker, og Fanon siterer selv et dikt av négritude-forfatteren Jaques Romain som nettopp heter *Les damnés de terre*. Macey 2012, op. cit., 177–178. Dette diktet ble for øvrig trykt i den antologien som Jean-Paul Sartre skrev sitt omdiskuterte forord til.

to slike arrangementer i Ghanas hovedstad, etter at landet året før hadde oppnådd frihet under ledelse av Kwame Nkrumah. Etersom landet også var et sentrum for panafrikansk aktivitet, ble Fanon i 1960 utnevnt til ambassadør i Accra, dvs. representant for den provisoriske algeriske eksilregjeringa. Han hadde selv Cuba som førstevalg, noe som i så fall ville ha brakte han nærmere Martinique. Til hjemlandet selv var det umulig å dra. Det var fransk territorium, og Fanon sto høyt på myndighetenes dødsliste.

Med den nye posisjon ble Fanon nå konfrontert med to nye utfordringer, som begge kom til å sette sitt preg på arbeidet med det som skulle bli *Jordens fordømte*. Den første av dem var den mest umiddelbare, og handlet om å vekke forståelse for FLN blant bevegelser og nasjoner som nå befant seg på terskelen til en mer fredelig overgang til formelt selvstyre. Dette var utvilsomt en av grunnene til at Fanon fant det så påkrevd å framheve nødvendigheten av væpnet kamp i Algerie, ettersom både den hvite befolkningen på stedet og myndighetene i Paris så ut til å foretrekke fortsatt krig framfor kompromisser. Men han gjør ikke dette til en oppskrift for alle, og viser til at andre har oppnådd det samme med andre midler: «I Algerie var krigen ikke til å unngå – det ser vi enda bedre i dag enn da vi begynte – men andre steder har selve den politiske motstanden og partiene opplysningsvirksomhet vært tilstrekkelig til å vekke folket til bevissthet.»¹⁰⁴

Mens vold som et kampinstrument var et tema med beskjeden plass i tidligere arbeider, ble det nå viet et eget kapittel, som til og med er plassert først i boka. For Fanon var det naturlig å tenke at andre afrikanske land skyldte FLN å støtte opp om deres kamp, ettersom en forhandlet avkolonisering i Vest-Afrika hadde sammenheng med at Frankrike forsto i Algerie hvor høy prisen var for å holde fast ved kolonisystemet.

Det var lite hjelp å få fra statsledere som Léopold Senghor (Senegal) og Felix Houphet-Boigny (Elfenbeinskysten), som begge hadde godtatt krigsbudsjettene som medlemmer av parlamentet i Paris. Etter selvstendigheten i 1960, stemte deres FN-delegasjoner mot forslaget om å fordømme den franske okkupasjonen. Det var samme år som en FN-konvensjon hadde slått fast at alle land hadde rett til nasjonalt selvstyre, og dermed skapte et nytt normverk i folkeretten. Men Fanon kunne i alle fall glede seg over utviklingen i Guinea, som ved en folkeavstemning i 1958 hadde stemt for full løsrivelse fra Frankrike. Han

¹⁰⁴ Ibid., 157.

møtte stor forståelse også i Mali, og begge landene lot Fanon reise på kryss og tvers innover mot Sahara. Formålet for dette strabasiose oppdraget var å undersøke mulighetene for å åpne en frigjøringsfront sørfra og inn mot Sahara. Det var en nødvendig følge av at Frankrike på denne tida hadde sperret Algerie inne i nord, øst og vest gjennom murer, elektriske gjerder og piggtårsperringer. Murene mot Marokko ble bygd samtidig med Berlinmuren, men har ikke akkurat fått den samme plass i historiebøkene. Dette oppdraget kostet Fanon mye krefter, men la grunnlaget for den nye fronten. Men på dette tidspunktet var det allerede forhandlingsfølere mellom Frankrike og den algeriske eksilregjeringen.

Den andre utfordringen, som vi skal se nærmere på nedenfor, handlet om å analysere mulighetene for at formell selvstendighet i de nye statene ville bli fulgt av en reell – dvs. sosial og økonomisk – frigjøring. Fanon hadde beveget seg inn i dette minefeltet i sin forrige bok med utgangspunkt i Algerie, men utvidet nå perspektivet til å gjelde hele Afrika sør for Sahara. På mange måter handler boka mer om tida etter avkoloniseringen enn om den algeriske revolusjonen, dvs. om det noen kaller det postkoloniale Afrika, men som i Fanons begrepsverden heter *nykolonialisme*.

Men *Jordens fordømte* ble ikke til bare gjennom disse to ytre utfordringene. Etter å ha lidd av skrantende helse, fikk Fanon ved inngangen til 1961 sin diagnose: uhelbredelig blodkreft. Nå kastet han seg ut i en – bokstavelig talt – febrilsk aktivitet for å slutføre det som må regnes som hans politiske testament. En del av ansvaret for høyst forskjellige tolkninger må legges på Fanon selv, ettersom teksten mange steder er uklar, noen ganger selvmotsigende, og slett ikke så gjennomarbeidet som mange av hans tidligere skrifter og taler. Boka ble til i kamp mot klokka. Det handlet ikke bare om at hans eget liv gikk mot slutten, men at han hadde mye han ville ha sagt til de nye lederne som nå var i ferd med å innta regjeringskontorene rundt om i Afrika, og snart skulle gjøre det samme i Algerie. Kanskje er det nettopp dette som forklarer at tonen noen ganger kan virke apokalyptisk. *Jordens fordømte* er altså ikke noe stringent teoretisk arbeid utformet for ettertidens nærlesninger og piruetter på akademiske konferanser, men mer en utvidet pamflett diktert ned til Josie Fanon og en sekretær i et nederlagsdømt kappløp mot den dødelige sjukdommen. Ofte framstår boka derfor mest som en samling frittstående essays. (Manuskriptet ble reinskrevet av den unge Abdelaziz Bouteflika, som har vært algerisk president siden 1999.)

Etter en mislykket operasjon i Moskva, ble Fanon mot slutten av året motvillig sendt til Washington av FLNs provisoriske regjering, som ikke ville la noen behandling være uprøvd. Her, i det han hadde kalt «en nasjon av lynsjere», fikk han se et trykt eksemplar av boka rett før han døde på Maryland hospital, 6. desember 1961, bare 36 år gammel. Samme dag gikk politiet i Paris i gang med å konfiskere bøkene i bokhandlene. Kroppen ble deretter ført til Tunisia, for til slutt å bli stedt til hvile i algerisk jord under FLNs fulle æresbevisninger i et frigjort område. *El Moudjahid* erklærte at han helt til sin siste time hadde fortsatt sitt virke som en revolusjonær intellektuell, og at hans død var et smertelig tap for hele den antikonjonalistiske bevegelsen.

Jordens fordømte ble altså utgitt i Paris rett før Fanons død, og fikk umiddelbart mange lesere. På denne tida var det bare et tidsspørsmål før selvstendigheten ble oppnådd, og Algeriespørsmålet var ikke lenger like tabubelagt. De Gaulle var blitt hentet inn som ny president i 1958, i første omgang til stor glede for det europeiske mindretallet i Algerie. Men han forsto etter hvert at det var for vanskelig – og for kostbart – å holde på Algerie, og han var mer opptatt av å bruke ressurser på å modernisere økonomien og å bygge opp en slagstyrke med atomvåpen. Atomsprengningen i Sahara i februar 1960 ble sett på som viktigere enn imperiet når det gjaldt å sikre Frankrike plass rundt supermaktens bord. Internasjonalt var Frankrike også i ferd med å bli isolert i ei tid hvor det ene landet etter det andre ble selvstendig, og ved flere anledninger i FN stemte selv enkelte Nato-land, som Danmark og Norge, for kritikk av Frankrike. USA ville heller ha fred enn fortsatt krig som kanskje førte FLN og andre deler av den arabiske verden over i Sovjetunionens klør, og president Eisenhower så på ro i området som en forutsetning for at oljeselskaper ville satse.

Nå begynte opinionen i Frankrike å snu for alvor, ikke så mye ut fra antikonjonalisme, som ut fra krigstrøtthet og uvilje mot å ofre flere liv. (27 000 franskmenn hadde mistet livet.) Men det var fortsatt skjær i sjøen. I enkelte kretser var *L'Algerie francaise* fortsatt et hellig begrep, og med dette som slagord ble en 28 år gammel Jean-Marie Le Pen parlamentets yngste medlem. De Gaulle var helt til det siste opptatt av å sikre Sahara under fransk styre, ettersom det både var testområde for atomvåpen og utsikter til store oljeforekomster. Inne i Algerie grep grupper av høyreekstremistiske europeere, med basis i hæren, til terrorhandlinger og forsøk på statskupp. Men ikke lenge etter Fanons død ble det inngått en avtale mellom de Gaulle og FLNs eksilledelse, som etter folkeavstemninger både i Frankrike og Algerie førte til selvstendighet 5. juli 1962.

Når Fanons bok umiddelbart vakte så stor oppsikt, ligger noe av forklaringen i det lange forordet til Jean-Paul Sartre. De var godt kjent med hverandres verker, og store deler av førstekapitlet i *Jordens fordømte* hadde allerede vært publisert i *Le Temps Modernes*. Fanon fikk *Critique de la raison dialectique* sendt til Accra, og hadde uttrykt stor begeistring for den franske filosofens nyeste arbeid.¹⁰⁵

Men av sikkerhetsgrunner hadde han aldri lagt veien innom Frankrike på vei til konferanser, og de to traff hverandre – sammen med Simone de Beauvoir – ikke før i Roma i juli 1961. Trass i at Fanon nå var sterkt svekket, holdt han samtalen i gang nærmest uavbrutt i tre døgn.

Mange har i ettertid diskutert hvorfor Sartre ble bedt om å skrive et forord. Forklaringene har vært mange: Var Fanon likevel så preget av svart mindreverd at han måtte hente inn den store hvite mann for å gi autoritet til sine tanker? Eller var det i beundring for at Sartre hadde vært en modig røst i imperialismens sentrum, på et tidspunkt hvor de aller fleste tiet, og som en erkjennelse av de filosofiske – og handlingsetiske – berøringspunkter. *Critique de la raison dialectique* hadde da også et helt kapittel på nær 70 sider om Algerie og frigjøringskampen. Sartre hadde dessuten skrevet forordet til den oppsiktsvekkende boka *La question*, der Henri Alleg, medlem av det algeriske kommunistpartiet, vakte oppsikt med en veldokumentert skildring av all den torturen han – og tusener av andre – var blitt utsatt for. Alleg hadde jødisk bakgrunn, og kom til Algerie lenge før krigen, der han bl.a. var redaktør for avisa *Algier Républicaine*. (Manuskriptet var smuglet ut fra et militærhospital.) Boka ble forbudt kort tid etter utgivelsen, men titusener av eksemplarer sirkulerte illegalt.¹⁰⁶ Kanskje ville Fanon nettopp vise at «det nye mennesket» og «den nye humanismen» var i stand til å overskride hudfarger og skillet mellom Nord og Sør, eller i alle fall peke på mulighetene. På sin side så nok Sartre på Fanon som mer enn en disippel; i virkeligheten var han den «hand-

¹⁰⁵ For en fin oversikt, se Clemet Askheim, *Frigjøringsens dialektikk. En undersøkelse av undertrykkelse og frigjøring ut i fra Sartre og Fanon*. Masteroppgave. Bergen: Institutt for filosofi og førstesemesterstudier 2010, <http://docplayer.me/20011188-Frigjoringens-dialektikk.html>

¹⁰⁶ Alleg kom raskt på kant med FLNs ettpartistat, som i 1962 la ned forbud mot kommunistpartiet (PCA). Han dro deretter i eksil, der han døde i 2013. For engelsk utgave, med Sartres forord, se *The Question*. Bison: Bison Books 2006. Allegs memoarer er også utgitt på engelsk: *Algerian Memoirs*. Chicago: Chicago University Press 2011.

lingens mann» som Sartre i ettertid skulle ha ønsket at han var under den tyske okkupasjonen.

Sartres forord har fulgt med i de fleste nye utgaver og oversettelser, også den norske, og utgjør en viktig del av en samling med artikler om kolonialisme og frigjøring fra 1964. De som tror at påvirkningen bare gikk den ene veien, dvs. fra Sartre, får raskt en annen forståelse når de leser Sartre om kolonisystemet eller om drapet på den kongolesiske frigjøringslederen Joseph Lumumba.¹⁰⁷

Interessant nok ble forordet tatt ut av det franske 1968-opptrykket etter krav fra Josie Fanon, men forlaget – Maspero – la det ved som et særtrykk. Fra Josie Fanons side var begrunnelsen at Sartre under seksdagerskrigen i 1967 inntok en pro-sionistisk (og dermed pro-imperialistisk) holdning, som skilte seg klart ut fra alt Fanon selv hadde stått for.¹⁰⁸ Men det kan også ha spilt inn at mange som sto Fanon nær, var misnøyd med at forordet fortalte mer om den franske filosofen og hans sjelekvaler enn om bokas forfatter.¹⁰⁹ Sartre framstilte det også som om boka bare var skrevet for undertrykte folks egen bevisstgjøring og kamp i den tredje verden, og at Fanon lot Europa seile sin egen sjø. Men det er en misvisende lesning, ettersom boka også er en appell til europeere om delta i kampen for verdier som virkelig er *universelle*, dvs. uten europeisk rasisme og forestillinger om at det er legitimt å okkupere i sivilisasjonen navn. Avkolonisering er også tenkt som en frigjøring av koloniherrene. Å avvise det som kalles «moderniteten», betyr bare å avvise den utgaven som viser seg fram for folk i den tredje verden gjennom vold, rasisme og forakt for liv.

Det har, etter mitt syn med rette, blitt pekt på at forordet har vært med på å gjøre Fanon altfor kategorisk, endimensjonal og opptatt av voldens frigjørende funksjon for de undertrykte, på bekostning av en rekke andre temaer som står like – eller mer – sentralt i boka. Hvis Fanon er «voldsfiksert», er det kolonisystemets innebygde vold – og ikke krigens vold eller dens frigjørende funksjon – han for det aller meste er opptatt av. (En leser, som bare kjenner *Jordens fordomme* av omtale, vil bli overrasket når han ser hva boka egentlig handler om.) Men det må innrømmes at Fanons direkte tale og Sartres hardtslående metaforer har fått enkelte – med eller uten vilje – til å overse mye av den kompleksiteten

¹⁰⁷ Engelsk utgave: *Colonialism and Neocolonialism*. London: Routledge 2001.

¹⁰⁸ Josie Fanon, udat., op.cit.

¹⁰⁹ Cherki 2006, op. cit., 181, mener at forordet ble oppfattet som et slags forræderi mot Fanon.

og nyanserikdommen som boka har å by på. Her er det bare å starte med det siste kapitlet, der han viser hvordan vold alltid bærer med seg risiko for dypere traumer og nevroses hos begge parter i en krig. Kapitlet inneholder utførlige kliniske eksempler, der Fanon knytter forbindelsene tilbake til sine første publiserte arbeider.

I Frankrike ble nok forordet lest – faktisk også anmeldt – minst like mye som boka, og mange ser seinere ut til å nøye seg med Sartres innledning. Et åpenbart eksempel på dette er Civita-historikeren Bård Larsen, som i en *Aftenposten*-kronikk 3.1.2016 ikke klarer å sitere mer enn forordet når Fanons «disipler» skal avfeies. I boka *Idealistene* går han for øvrig et skritt videre, og hevder ganske enkelt at Fanon i 1973 personlig viste interesse for Baader-Meinhof-gruppa i Tyskland og støttet dem i sak. For mange kan dette virke litt overraskende, ettersom Fanon ble gravlagt tolv år før.¹¹⁰

Utgangspunktet for *Jordens fordømte* er at kolonialismen som system trer fram med andre karaktertrekk enn den formen for undertrykking og fremmedgjøring som kjennetegner kapitalismen i dens metropoler, og som derfor må bekjempes på en annen måte. Eller som det heter i førstekapitlet:

I et kapitalistisk samfunn er den undertrykte delen av befolkningen omgitt av en atmosfære av hemmingsfremmende underdanighet som gjør det relativt lett å opprettholde ro og orden: skolen, enten den er katolsk eller religionsfri, bidrar til å skape moralske reflekser som foreldrene dessuten innprenter sine barn; man har et eksempel til etterfølgelse i den ærlige arbeidshelt som får medalje etter femti års slit, alt som kan fremme kjærligheten til harmoni og selvbeherskelse blir oppmuntret, kort sagt, respekten for den rådende samfunnsorden får et estetisk preg. En vrimmel av moralister, lærere og rådgivere fungerer som «villledere» mellom underklassen og makthaverne. I koloniene, derimot, kommer den koloniserte daglig i kontakt med lovens håndhevere. Soldaten og politimannen er til stede over alt og gjør seg hyppig og følelig bemerket. Med geværkolben og med napalmbomber gjør de den koloniserte begripelig at han bør holde seg i ro. Maktens representanter uttryk-

¹¹⁰ Bård Larsen, *Idealistene. Den norske venstresidens reise i det autoritære*. Oslo: Civita 2011. Larsen opptrer også som amatørpsykolog, og legger vekt på at Fanon appellerer til dem med voldelig legning og mye sinne i seg. Forsker Asle Toje er også stadig vekkt innom Frantz Fanon i sine mange artikler, og later til å tro at han var filosof av yrke, og at Fanon ikke trodde at andre enn hvite kunne være undertrykkere. *Bergens Tidende*, 15.1.2015. Av sitater å dømme ser det heller ikke ut at Toje – i beste fall – har lest mer enn forordet.

ker seg, som man vil skjønne, med ren og åpenlys vold. Mellommannen gjør ikke trykket lettere og forsøker ikke å kaste noe slør over maktforholdene. Tvert imot, han stiller dem til skue og understreker dem med den gode samvittighet som er typisk for lovens håndhevere. Mellommannen bringer voldsmetoden inn i den kolonisertes hus og i hans hjerne [...] Den samme vold vil den innfødte forlange å bruke den dag massene beslutter seg til å opptre som historiens handlende prinsipp og stormer de forbudte byene. Dette at koloniveldet skal sprenge i stumper og stykker er et meget klart program, som hvert enkelt medlem av den koloniserte nasjon kan oppfatte som absolutt.¹¹¹

Under arbeidet med *Jordens fordømte* ble håpet om fredelige kompromisser ytterligere knust da Fanons venn, Kongos folkevalgte statsminister Joseph Lumumba, ble myrdet i desember 1960. De hadde truffet hverandre på flere internasjonale konferanser, og hadde utviklet et personlig vennskap. Fanon la da også inn et besøk i Kongo akkurat omkring landets selvstendighet i juni 1960. Bak drapet sto politiske motstandere med sterk støtte fra Belgia og USA, noe som i dag har blitt grundig dokumentert.¹¹² Han opplevde også et annet smertelig tap av en venn og kampfelle, den kamerunske frigjøringslederen Felix-Roland Moumié. Sist i september hadde de tatt fly sammen fra Accra til Tripolis, mens Moumié reiste videre til Genève. Der ble han drept få dager etter, sannsynligvis av franske agenter.

Heller ikke Portugals nedslaktning i Angola og Sharpevillemassakren i Sør-Afrika i mars 1960 styrket forestillingene om at koloniherrerne var åpne for en medmenneskelig dialog eller en frigjørende og offentlige samtale. Fanon knytter seg altså her til en klassisk forestilling om at fravær av sivilsamfunn eller offentlighet (borgerlig eller ikke) gjør at valget står mellom fortsatt underkastelse eller frigjøringskamp. Undertrykking på grunnlag av rase eller nasjonalitet er i Fanons egen verden ikke en unntakstilstand, som man kan håpe på at undertrykkeren vil oppheve med tid og stunder, men selve hovedregelen. Der hvor det ikke er noen politiske relasjoner, står volden – også hos Hegel – tilbake som en slags naturtilstand.¹¹³ Det er i en slik ekstrem situasjon at Fanon ser nasjonal

¹¹¹ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 32–33.

¹¹² For nye bidrag, se Emmanuel Gerard, *Death in the Congo. Murdering Patrice Lumumba*. Cambridge: Harvard University Press 2015 og Leo Zeilig, *Lumumba. Africa's Lost Leader*. London: Haus 2015.

¹¹³ Dette er et av hovedtemaene i Ato Sekiyi-Otu, *Fanons Dialectical Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1997.

motstandskamp som den eneste mulighet for å avskaffe kolonisystemet. Som David Macey skriver i sin biografi, er det derfor absurd å framstille det som om Fanon er den som fører volden til Algerie, den hadde vært der – over alt – i mange tiår. Heller ikke var det nødvendig for Fanon å «foreskrive» vold, det han gjør, er å diagnostisere den. Dette var under en langvarig og intens krig, der ingen franske offiserer hadde noe påtrengende behov for råd om hvordan den skulle legitimeres.¹¹⁴ I dette kapitlet taler Fanon dessuten ut fra den algeriske konteksten, mens han eksplisitt sier at det i kolonier av en annen type er mulig å oppnå selvstendighet på andre måter.

Når det likevel er en vanlig oppfatning hos kritikere at Fanons skrifter er så «voldsfiksert», kan det utvilsomt skyldes at han taler rett ut om *vold*. Det står i kontrast til koloni- og imperiemakter, den gang som nå, som helst beskriver sin vold med begreper som pasifisering, engasjement, innsats, operasjoner, humanitær intervensjon, kamp mot terror eller rettferdig krig.¹¹⁵

Men Fanon gir ingen oppskrift på personlig terrorisme eller blodtørstig hevn. Isteden er det et sentralt poeng at den organiserte frigjøringsbevegelsens kollektive strategier alltid må være retningsgivende, og innenfor FLN var Fanon – som nevnt – en omstridt og uredd kritiker av tendensene til å la den væpnete kampen bli løsrevet fra bevegelsens politisk ledelse. Hat er ikke noe program, kampformen må alltid underordnes andre mål, og Fanon advarer derfor flere steder mot spontane voldshandlinger. Likevel er det altså kunnskapsløse kritikere som uten forbehold skriver om Fanon som talsmann for «ubegrenset vold» og vold som «et mål i seg selv».¹¹⁶

Selvsagt må Fanons betraktninger avvises av dem som holder fast ved betingelsesløs pasifisme som det eneste etisk høyverdige standpunkt. Og selv de som mener at vold kan være legitim i enkelte situasjoner, slik som i det algeriske folkets selvforsvar mot en militær okkupasjon, har rett i at det kan skje med innslag som ikke kan forsvares. Det gir historien altfor mange eksempler på, både fra undertrykkere, undertrykte og nye makthavere etter kolonitida. Men det gir ikke noe grunnlag for å slutte seg til det bildet av en Fanon som dyrker «vold

¹¹⁴ Macey 2000 op. cit., 475.

¹¹⁵ For et eksempel på det siste, se Barack Obamas tale ved mottakelsen av Nobels fredspris i 2009, gjengitt på norsk og engelsk, samt i lydfil, <https://www.nrk.no/nobel/hele-barack-obamas-tale-1.6904876>

¹¹⁶ For en mer seriøs diskusjon, se Neil Roberts, «Fanon, Sartre, violence, and freedom», i *Sartre Studies International*, årg. 10, nr. 2, 2004, 139–160.

for voldens egen skyld», slik som bl.a. Hannah Arendt makte fram mot slutten av 1960-tallet. Her blir Fanons diskusjon av vold nærmest framstilt som et uttrykk for abstrakt og ahistorisk tenkning, som kan minne om Sorels idealisering.¹¹⁷ Men også for Arendt gjelder det at hennes ytringer må leses kontekstuellet, ettersom de er skrevet i protest mot radikaliserings ved universiteter i USA og den kanonisering av Fanon som særlig Black Panther sto for på denne tida, der den afrikanske landsbygda lett ble forvekslet med storbyer i USA. Kanskje er det dette – mer enn Fanon i seg selv – som Hannah Arendt forholder seg til i dette essayet, i tillegg til at Fanon begår en av de verste synder hun kan tenke seg, nemlig at et apolitisk begrep (vold) blir politisert. Arendt hadde for øvrig aldri røpet noen sympati med afroamerikanere og deres borgerrettighetskamp i dens ikke-voldelige faser, og var bekymret for at positive særiltak ville senke standarden på de beste universitetene. En uvennlig, men høyst mulig, lesning av Arendt støter utvilsomt på formuleringer med berøringspunkter til rasisme. Det er også vanskelig å forstå det høye stemmeleiet i hennes artikkel uten å tenke på den bitre og langvarige holmgangen med Sartre, en slags *war by proxy*.

*

¹¹⁷ *On Violence*. London: Allen Lane 1970. Boka kom ut under tittelen *Vold i vår tid* i serien «Cappelens upopulære skrifter» året etter. Sammen med to andre essays av Arendt er den kommet ut på nytt: *Makt og vold. Tre essay*. Oslo: Cappelen Damm 2017. For en mer utfyllende diskusjon, se bl.a. Elizabeth Frazer og Kimberley Hutching, «On politics and violence: Arendt contra Fanon», i *Contemporary Political Theory*, årg. 7. nr. 1, 2008, 90–108; Rivca Gordon, «A response to Hanna Arendt's critique of Sartre's view on violence», i *Sartre Studies International*, årg. 7, nr. 1, 2001, 69–80 og Samira Kawash, «Fanon's spectral violence of decolonization», i Alessandrini 1999, op. cit. Det er også spennende artikler om voldsbegrepet både hos Arendt og Fanon i Brad Evans og Terrell Carver (red.), *Histories of Violence. Post-war Critical Thought*. London; Zed Books 2017. (Lewis Gordons kapittel i denne boka inneholder en interessant opplysning om at Fanon i en periode var ansatt ved et sjukehus i Norge, men jeg har fra forfatteren fått opplyst at det dreier seg om en trykkfeil for Normandy.) Flere bøker har i de siste årene løftet fram Arendts oppsiktsvekkende ufølsomhet i møte med rasisme rettet mot svarte, som i den amerikanske rasismen hun befant seg i, slik at hun ser ut til å bekrefte Fanons beskrivelser av myten om europeisk «fargeblindhet». For et eksempel, se Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press 2014.

Den niende grunnen til å lese Fanon er at han ikke bare har betydning for å forstå kolonialismen på 1940- og 1950-tallet, men at han også retter søkelyset mot Afrika etter selvstendigheten. Mest åpenbart fikk han stor betydning som inspirasjonskilde for frigjøringskampene i portugisiske kolonier (Angola, Mosambik, Portugisisk Guinea) og i Zimbabwe, Namibia og Sør-Afrika. De har alle til felles med Algerie en form for kolonialisme som bygger på okkupasjon av jord, en ekstrem variant av rasistisk undertrykking, kraftig opprustning og fravær av alle politiske rettigheter. Det var disse historiske omstendighetene, og ikke spesielt blodtørstig psyke eller ukontrollerbare voldsimpulser i hjernen, som gjorde at mange ledere nettopp i disse landene leste Fanons arbeider med stor interesse. Ikke minst fikk han stor betydning for Amilcar Cabral i Guinea-Bissau, noe som går tydelig fram av både hans tekster og av nyere biografier.¹¹⁸

Som nevnt tidligere, var Frantz Fanon åpen for at politisk press og nasjonalistpartiers mobilisering kunne åpne for en fredelig overgang til selvstendighet, slik som i Ghana eller i fransktalende områder i Vest-Afrika. Men det vil ikke si det samme som at han sluttet seg til den afro-optimismen som var så utbredt på denne tida. Han visste bedre enn som så. Isteden består Fanons stadig aktuelle relevans i at han nettopp retter et kritisk søkelys mot det samfunnet og den statsformen som den nye eliten overtok – og videreførte – ved den formelle selvstendigheten. De som ønsker å framstille Fanon som et talerør for ukritisk tredjeverden-romantikk, der alle problemer løser seg bare frigjøringskampen er ført fram til seier, kan umulig ha åpnet *Jordens fordømte* eller lest noe annet av Fanon. Her er det så visst ingen forestillinger om at væpnet opprør eller fredelig innsetting av nye herskere med svart hudfarge i seg selv vil garantere et samfunn basert på radikalt demokrati, sosial rettferdighet og en ny humanisme. Allerede ved inngangen til 1960-tallet forsto Fanon nok til å komme med sviende advarsler mot ledere som vendte ryggen til den store massen av bønder og arbeidere, og mot «massepartier» som under dekke av nasjonalistisk retorikk raskt ble redskaper for den nye elitens grådighet og klasseinteresser. Med sin

¹¹⁸ Det er en rekke bøker av – og om – Amilcar Cabral som frigjøringsleder og tenker, som alle berører forholdet til Fanon, se bl.a. *Amilcar Cabral, Resistance & Colonialism*. Lanham: Rowman & Littlefield 2016; Reiland Rabaka, *Concepts of Cabralism*. Lanham: Lexington Books 2015; Firoze Manji og Bill Fletcher, *Claim No Easy Victories. The Legacy of Amilcar Cabral*. Dakar: CODESRIA 2013 og Carlos Lopez, *African Contemporary Challenges. The Legacy of Amilcar Cabral*. London: Routledge 2013.

nærhet til andre fransktalende områder i Vest-Afrika, er det ikke overraskende at Fanon ser på Léopold Senghor – nasjonalistleder, négritude-talsmann og president i Senegal – som et typisk eksempel.

Med tanke på diskusjonen om vold, er det verdt å merke seg at Fanon har et våkent blikk for at partier som har vært båret fram av væpnet kamp – slik som i Algerie – kan utvikle en militarisert og byråkratisert kommandostruktur og omskape seg til et administrativt organ som formidler maktelitens direktiver. I en slik situasjon er ikke spranget langt til det han omtaler som en moderne form for borgerlig diktatur. I stedet for at det vokser fram en genuin panafrikanisme, ser han tidlig tegn til en slags xenofobisk kulturnasjonalisme. Her fortsetter Fanon med å rive av masker, dvs. at han blottstiller nye ledere som appellerer til hudfarge for å tilsløre de økonomiske maktforholdene som tjener dem så vel.

Allerede i avkoloniseringens første fase viser Fanon at mange av de nye herskerne åpenbart var lite interessert i å oppnå økonomisk selvstendighet, etter som det ville kreve en mer dyptgående samfunnsomdanning og konfrontasjon med deres nykolonialistiske samarbeidspartnere. Her identifiserte han altså så tidlig som i 1961 spirene til dagens bistandsavhengighet:

Det innfødte bursjoasi som overtar roret etter koloniherrerne, er et underutviklet bursjoasi. Økonomisk makt har det praktisk talt ikke, i alle fall står det uendelig mye svakere enn det europeiske bursjoasi det skal avløse. I sin streberaktige selvbeundring har det hele tida vært overbevist om at det med fordel vil kunne erstatte det europeiske bursjoasi. Men når det vel er kommet på plass og skal forvalte uavhengigheten, oppdager det at det står med ryggen mot veggen, hvoretter det blir grepet av panikk og bønnfaller det forhenværende moderland om hjelp.¹¹⁹

Fanons velkjente kritikk av forestillingen om det førkoloniale samfunnet som et klasseløst og idyllisk samfunn uten motsetninger mellom sosiale grupper og kjønn, blir i *Jordens fordømte* ført videre i en tilsvarende kritikk av samfunnene etter den formelle avkoloniseringen. På samme måte som ideologi kan framtre som «falsk bevissthet», dvs. i marxistisk forstand, kan det finnes en falsk avkolonisering med en nasjonalsjåvinistisk tilsløring av motsetninger. Enda en gang slår han fast at nasjonal bevissthet ikke er det samme som nasjonalisme, slik han hadde sett den utspille seg både under kappløpet om Afrika og under de to verdenskrigene. Ifølge Fanon er det ingen motsetning mellom en nasjonal bevisst-

¹¹⁹ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 124.

het og en sosialistisk internasjonalisme. I et slikt perspektiv er det oppsiktsvekkende at Alain Finkielkraut får seg til å skrive at Fanon ukritisk hyller nasjonalismen, til og med i en «völkisch» utgave.¹²⁰ Lenger inn i den nyfilosofiske tåkeheimen er det vanskelig å komme.

Fanons bok er fortsatt et av de nyttigste instrumentene vi har for å analysere utviklingen i dagens Afrika, og har da også vært en viktig inspirasjonskilde for både samfunnsforskere og skjønnlitterære forfattere. Et av de fremste eksemplene på det siste er kenyaneren Ngugi wa Thiong'o, som mener at ingen kan forstå afrikansk litteratur uten å ha lest Fanon (eller Lenins imperialismeteorier).¹²¹ Påvirkningen strekker seg også til Latin-Amerika, slik vi bl.a. ser det i den kjente frigjøringspedagogikken til brasilianeren Paulo Freire. Her er inspirasjonen fra Fanon høyst direkte, selv om flere kommentatorer nøyer seg med å følge sporene tilbake til Hegel, Marx og Sartre.¹²²

Men ikke minst har Fanons beskrivelser vist seg å være skremmende trefende for utviklingen i Algerie selv, som etter selvstendigheten i 1962 utviklet seg i den retning som han så sterkt hadde advart mot. FLN-regjeringen innførte raskt en ettpartistat, og i 1965 overtok de militære makten gjennom et kupp. I 1988 ga folkelig misnøye seg uttrykk i en islamistisk «redningsfront». De vant valget, men FLN fikk støtte fra vestlige land til å se bort fra resultatet. Under «svart oktober» i dette året ble omfattende demonstrasjoner slått brutalt ned i Kabyliia-området, der mange berbere protesterte mot en «arabisering» som truet deres språklige og kulturelle identitet. Det var som om «jordens fordømte» var i ferd med å reise seg på nytt. Josie Fanon valgte å begå selvmord.

¹²⁰ Hudis 2016, op. cit., 6.

¹²¹ Ngugi wa' Thiong' o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Oxford: James Currey 1986, 63.

¹²² Paulo Freire, *De undertryktes pedagogikk*. Oslo: Gyldendal forlag 1999. (Første norske utg. i 1974, original på portugisisk i 1968.) I likhet med *Jordens fordømte* ble boka utgitt i det norske biblioteket med de 100 viktigste fagbøkene fra det forrige århundret. Innledningen av Odd Are Berkaak nøyer seg med å lete etter spor fra Marx, Hegel og Habermas, hvorav den siste aldri dukker opp i boka. Forbindelsene til Fanon trekkes derimot av andre, deriblant Freire selv, i tillegg til at ikke-europeiske tenkere som bl.a. Che Guevara, Mao Zedong, Camillo Torres, Fidel Castro, Patrillo Lopez, Albert Memmi og hentes inn i teksten. Se også G. J. S. Dei og M. Simmons (red.), *Fanon & Education. Thinking Through Possibilities*. New York: Peter Lang 2010.

Det er også høyst aktuelt, ikke minst med tanke på dagens situasjon i Nord-Afrika og Midtøsten, å minne om at *sekularisme* var et grunnfestet ideal og en viktig bestanddel av Fanons humanisme.¹²³ Under den algeriske frigjøringskampen tilhørte han dem innenfor FLN som argumenterte sterkt mot at det frie Algerie skulle bli en teokratisk, dvs. islamsk (eller islamistisk), stat. Ikke overraskende, og nok heller ikke helt uten grunn, ble han som outsider kritisert for ikke å forstå arabisk kultur og islamsk religion. En mer nærliggende tolkning kan være at han var kjent med de verdier som FLN bygde på, men at de var i strid med hans grunnleggende universalisme, dvs. den røde tråden i hans livslange prosjekt. På samme måte utfordret han marxistisk ortodoksi ved å framheve det revolusjonære potensialet hos bøndene, samtidig som han hadde større forhåpninger til storbyenes uorganiserte filleproletariat (*lumpenproletariat*) istedenfor hos arbeiderklassen. Det vil si at han håpet på dem som levde fra hand til munn, ofte i slum og brakkebyer, og som ingen en gang ville kjøpe arbeidskraften til. De fleste var marginaliserte småbønder eller jordløse som ikke lenger hadde noe utkomme på hjemstedet, og som ennå ikke hadde slått rot i de nye omgivelsene. Ikke sjelden måtte de ty til kriminalitet og prostitusjon for å overleve. Deres opprørspotensial ligger nettopp i at de holder til i de byene hvor også europeere bor.

Men igjen er det et sprang mellom en slik situasjonsbeskrivelse og mer generelle revolusjonsteorier. Fanon bør ikke gjøres mer absolutt enn det er grunn til, og han undervurderer ikke på noen måte risikoen for at filleproletariatet uten politisk skolering lett kan havne i helt andre retninger, inkludert å bli innrullert som kolonimaktenes leiesoldater. Det var nettopp det som skjedde med mange i Algerie. På den annen side har Fanon fått en slags renessanse under «den arabiske våren» i 2011, der rotløs ungdom og arbeidsløse i byene gikk spontant med i opprøret. Med tanke på Fanons tiltro til radio og nye kommunikasjonsmidler, ville han sikkert også ha gledet seg over hvordan de tok i bruk sosiale medier.

Når Fanon legger så stor vekt på bøndenes rolle i frigjøringskampen, er dette nok mer en dyd av nødvendighet enn en allmenngyldig revolusjonsteori

¹²³ For nye – og spenstige – gjennomganger av reaksjonære religiøse strømninger og internasjonal rivalisering, se Gilbert Achar, *Morbid Symptoms. Relapse in the Arab Uprising*. London: Saqi Books 2016 og Samir Amin, *The Reawakening of the Arab World. Challenge and Change in the Aftermath of the Arab Spring*. New York: Monthly Review Press 2016. De to forfatterne, med henholdsvis libanesisk og egyptisk bakgrunn, er blant de fremste representanter for «marxisme fra Sør».

hogd i stein. For den som vil argumentere for en revolusjon som bæres fram nedenfra, og i pakt med flertallets demokratiske kamp, var det i Algerie ikke så mange andre steder å gå for å finne de revolusjonære subjektene. Det er heller ikke så lett å se bort fra at FLN etter «slaget om Alger» i 1956/57 (eller tilbakeslaget) måtte innse at kolonimaktens politi- og hærstyrker, sammen med et stort antall infiltrerte angivere, nærmest gjorde bygerilja til en umulighet. Dessuten sto bondemassene i Algerie – og andre deler av Nord-Afrika – i en lang tradisjon med spontane opprør og organisert motstand mot både osmansk og fransk kolonisering, der kjernepunktet nettopp var kampen om å få tilbake den jorda som var okkupert. Dette var et særpreg som – med enkelte viktige unntak – er vanskelig å finne i de afrikanske koloniene sør for Sahara. Godseierveldet var imidlertid det som kjennetegnet Kina, og Fanon var utvilsomt mer inspirert av den maoistiske revolusjonen enn av den sovjetiske.

Det Fanon knapt nevner, er at den algeriske opprørstradisjonen alltid har vært sterkt forankret i islamske brorskap og sufi-ordener, helt tilbake til slutten av 1700-tallet, og religionen ofte har vært brukt for å skape samhold og gi eksistensiell mening. Antikolonialistisk kamp var jo også det samme som kamp mot et fremmedstyre som ikke bare okkuperte jord, men som også representerte en kristen kulturkrets som aktivt ønsket omvendelse og «vestlig modernisering».

Det er altså mye som taler for at Fanons vektlegging av landsbygda gir god mening i Algerie, men av grunner han i liten grad velger å berøre. Forklaringen kan være at han med sin sekulære bakgrunn og manglende arabiskkunnskaper ikke har kunnet trenge inn i bøndenes univers, eller at han bevisst har ønsket å tone ned de spesifikt algeriske forholdene for å gjøre revolusjonsbudskapet mer allmenngyldig. (Sannsynligvis er det en kombinasjon.) Det er derfor ikke overraskende at kritikere har talt om en blind flekk i hans analyser og om religion som «elefanten i rommet», det overraskende er at dette har tatt så lang tid på å nå overflaten.¹²⁴

Fanons nedvurdering av det proletariske revolusjonspotensialet bygger naturlig nok på at den arabisk-berbiske industriarbeiderklassen i Algerie var

¹²⁴ Knut Vikør, «Religious revolts in colonial North Africa», i David Motadel (red.), *Islam and the European Empires*. Oxford: Oxford University Press 2014, og Fouzi Slisli, «Islam: The elephant in Fanon's *The Wretched of the Earth*», i *Critical Middle Eastern Studies*, årg. 17, mars 2008. Samme forfatter har også skrevet «The idea that one could come to terms with the Arabs: How Frantz Fanon found common ground with Islam in Algeria», i *The Black Scholar*, årg. 42, nr. 3-4, 2012, 21–26.

tallmessig beskjednen, i tillegg til den mer generelle skuffelsen over den franske venstresida. Men for en aktivist i FLNs tjeneste kan det også ha sammenheng med at algeriske arbeidere, både i hjemlandet og i Frankrike, tradisjonelt var mer forankret i andre bevegelser, slik som Massali Hadjs MNA eller det algeriske kommunistpartiet (PCA). Det er denne manglende tiltroen til den klassiske arbeiderklassen – hvor tallmessig beskjednen den egentlig var i Afrika under kolonitida – som gjør at *Jordens fordømte* også har fått sine arge kritikere på venstresida. (En kort periode tidlig på 1970-tallet sørget Tron Øgrim for at boka ikke ble solgt i Oktoberbokhandlene!)¹²⁵ I den britiske kommunisten Jack Woddis' bok om «seksiåtternes falske profeter», er det Herbert Marcuse, Regis Debray og Fanon som troner øverst.¹²⁶ Få har imidlertid gått så langt som Lacan-psykiateren og samfunnsforskeren Cornelius Castoriadis fra den rådssosialistiske gruppa *Socialisme et barbarie*, som hevdet at Fanon ikke hadde tiltro til andre enn «afrikanske buskmenn og levende skjeletter på Kolkatas fortau».¹²⁷ Heldigvis finnes det marxistiske kritikere som fører en langt mer opplysende samtale, og som minner om at Fanons (manglende) klasseanalyser ikke utgjør evige sannheter.¹²⁸ Det bør legges til at Fanon også her kan leses for basant, ettersom han åpner for muligheten for at arbeiderklassen kan bli et slagkraftig våpen i den nasjonale og sosiale kampen når den vokser i størrelse, dvs. kommer ut av «fosterstadiet».¹²⁹

Med grunnlag i nyere historieforskning er det ikke vanskelig å se at Fanon har undervurdert den rolle som den gryende fagbevegelsen i virkeligheten faktisk spilte i den nasjonale og antikolonialistiske kampen på 1950-tallet.¹³⁰ Mens han arbeidet med *Jordens fordømte*, ble det i Algerie gjennomført en virkningsfull generalstreik 1.–5. juli 1961. (Generalstreik betyr her at alle, unntatt gene-

¹²⁵ Bo Brekke, *Tron Øgrim. Det revolusjonære fyrverkeri*. Oslo: Aschehoug 2015, 51–53.

¹²⁶ Jack Woddis, *New Theories of Revolution. A Commentary on the View of Frantz Fanon, Regis Debray and Herbert Marcuse*. London: Lawrence & Wishart 1980.

¹²⁷ Sitert fra Hudis 2015, op.cit., 86. Castoriadis var selv innom en lang rekke marxistiske bevegelser før han mot slutten av 1950-tallet sa farvel til den gamle mesteren.

¹²⁸ Cedric Robinson, «The appropriation of Frantz Fanon», i *Race & Class*, årg. 35, nr. 1, 1993, 79–91.

¹²⁹ Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, 101.

¹³⁰ Frederick Cooper, *Decolonization and African Society. The Labour in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press 2005. Se også Tore Linné Eriksen 2017, op. cit.

ralene, streiker.) I de siste månedene av Fanons levetid, gjennomførte titusener av algeriske arbeidere i Frankrike en rekke større demonstrasjoner til støtte for FLN, og de betalte – mer eller mindre frivillig – en skatt eller kontingent. Myn-dighetene svarte med å innføre portforbud etter mørkets frambrudd. 17. oktober 1961 ble fredelige demonstranter møtt med et stort politioppbud, som endte med at over 200 algeriere ble drept. Mange ble kastet i Seinen eller fraktet vekk i et forsøk fra politiets side på å dekke over massakren. Politisjefen hadde bakgrunn både fra Vichy-regimet og kolonihæren i Algerie.¹³¹

Det er derfor å ta hardt i (eller å ta feil) når Fanon ser ut til å avskrive lønnsarbeidere som et slags aristokrati eller en «borgerlig fraksjon av kolonistaten», selv om de i forhold til mer marginaliserte grupper hadde mer å miste. I flere land gjennomførte de streiker og sluttet seg til nasjonalistbevegelsene, og hadde særlig makt der de var konsentrert i gruver, på havner, på jernbaner og i fabriker. En av de få afrikanske statsledere Fanon beundret, Sekou Touré i Guinea, hadde nettopp en slik bakgrunn. Derimot treffer han langt bedre når han viser hvordan den nye eliten skiller seg dramatisk ut fra det produktive og progressive borgerskapet som Marx beskrev i England; isteden er de nærmest som en grotesk karikatur å regne, helt uten forankring i nasjonal kapital eller interesse for teknologisk utvikling. De springer da også ut fra et kolonisamfunn uten dynamisk kapitalisme og innenlandsk kapitalakkumulasjon, og med et forvridd handelsmønster bygd på råvareeksport. Kanskje er det mulig å snakke opp et «lumpenbursjoasi»?¹³² Her gjennomfører Fanon altså en klassisk klasseanalyse for å vise hvordan Algerie – og Afrika – så annerledes ut i 1960 enn det England gjorde hundre år tidligere. Å reformere marxismen er noe annet enn å deformere den. Fanon avviser da heller ikke marxistiske tilnærminger, men nøyer seg med å si at de bare må strekkes litt.¹³³

*

¹³¹ Den franske historikeren Jean-Luc Einaudi har utgitt en omfattende studie av det han kaller *La bataille de Paris* (ny utg. 2011), som han presenterer i et omfattende intervju på engelsk: <http://www.france24.com/en/20121017-paris-massacre-algeria-october-17-1961-51-years-anniversary-historian-einaudi>

¹³² Kanskje inspirert av Fanons beskrivelse, har André Gunder Frank gitt en av sine bøker tittelen *Lumpenbourgeoisie and Lumpenddevelopment*, New York: Monthly Review Press 1972.

¹³³ Eller som det heter i den norske utgaven: de må gjøres mer rommelige. Frantz Fanon, *Jordens fordømte*, xx.

Til tiende – og sist – er det en spennende utfordring å følge den kampen som fortsatt foregår om Frantz Fanons ettermæle innenfor de akademiske murene, dvs. det som kalles «Fanonstudier». Striden om å finne den rette, dvs. den eneste rette, Fanon er ikke forskningens lykkeligste øyeblikk.

I det risset av Fanon som politisk tenker som er gitt ovenfor, kommer det forhåpentlig fram hvordan han vever sammen temaer som mentale strukturer, svart bevisstgjøring, rasebasert kapitalisme, négritude, vestlig filosofi, innsikt i kolonialisme som voldssystem, vilkår for frigjøring og klasseanalyse av den falske avkoloniseringen. I hans skrifter finner vi også mange interessante refleksjoner om de intellektuelles ansvar og rolle, ikke ved å holde prekener, men ved å bli en organisk del av de undertryktes motstandskamp. Det er denne allsidigheten (og helheten) som er Fanon, ikke løsrevne fragmenter som ulike akademiske moteretninger bruker som våpen i sine diskursive stammefeider. Ikke minst har det vært iherdige forsøk på å tolke Fanon inn i en trang postkolonialistisk ramme, der litteraturteoretikere og filosofer fører ordet. Et tidlig eksempel på dette er antologien *Frantz Fanon. Critical Perspectives*, der praktisk talt alle bidragsytere har tilhold ved institutter for litteratur og språkvitenskap ved anglosaksiske universiteter.¹³⁴ Dette illustrerer hva som ifølge Edward Said kan skje når «travelling theories» tas med på reise bort fra utgangspunktet og til fremmede områder, der de blir «temmet» og mister mye av sin opprinnelige tanke- og opprørskraft. Hans mest kjente eksempel gjelder Georg Lukács' *Historie og klassebevissthet*, som føres fra Budapests revolusjonsperiode etter den første verdenskrigen til Lucien Goldmanns Paris, for å så å ende sine dager hos Raymond Williams i Cambridge på 1960- og 1970-tallet. Men Said er også åpen for at teorier på vandring kan få nytt liv, slik når han – høyst spekulativt – antyder at Lukács til slutt finner tilbake til sin sprengkraft i *Jordens fordømte*. Det er utvilsomt riktig at Lukács kom på fransk i samme år som Fanon skrev sin siste bok, men det har ikke vært mulig å spore noen direkte forbindelser.¹³⁵

¹³⁴ Alessandrini 1999, op. cit. Hos Gibson 2011, op. cit., er det heldigvis et større mangfold av forskere, slik at det går fram at Fanon faktisk interesserte seg for samfunnet, historiske endringer og muligheter for revolusjonære omveltninger.

¹³⁵ Edward Said, «Traveling theory revisited», kap. 37 i *Recollection on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2004, og David Johnson, «Fanon's travels in postcolonial theory and post-apartheid politics», i *College Literature. A Journal of Critical Literary Studies*, årg. 40, nr. 2, 2014, 52–80.

Resultatet har ofte blitt en esoterisk – eller anemisk – Fanon som ikke er til å kjenne igjen, eller som er gjendiktet i en språkform som ekskluderer alle utenom en håndfull innvidde, og hvor humanistisk hovedperspektiv er helt fraværende. I praksis har dette ført til at den algeriske frigjøringskampen og Fanons skarpsindige analyser av økonomisk makt og sosioøkonomiske forhold blir tonet ned (eller foretrengt?) til fordel for temaer som er knyttet til tekst, kulturalitet, biopolitikk, intersubjektivitet, hybriditet, polyvokalitet, språkspill og ambivalens. Slik blir Fanon ikke avpolitisert, men utstyrt med andre politiske fortegn. I sin nye bok forteller Leo Zeilig om en opplevelse på en Fanonkonferanse ved Centre for African Studies ved London School of Oriental and African Studies tidlig på 1990-tallet, der senterets direktør åpnet ballet med en times lang forelesning om den semiotiske betydningen av det oransjefargete omslaget på *Jordens fordømte*.¹³⁶ En slik vending kan sees som en mer generell illustrasjon på hvordan 1960- og 1970-tallets frigjøringsprosjekt er avløst av nyliberalistisk offensiv (med globalisering som honnørord), og mange har i disse tider foretatt en slags «intellektuell strukturtilpasning» i nye tider. «Den tredje verden» blir derfor bare en for lengst avmystifisert legende, Fanons analyser blir romantiske og kosmiske (for ikke å si komiske) og de som lar seg inspirere av Fanon, lider av etnosentriske og eurosentriske (!) illusjoner.¹³⁷

Innenfor en slik tenkemåte står *Peau noire, masques blancs* naturlig fram som Fanons hovedverk. Selv om det kan virke litt underlig, med tanke på at det nettopp er denne boka som mest er gjennomsyret av tester av vestlige tenkere, er en ny engelsk utgave i 1985 utstyrt med et fyldig forord av Homi K. Bhabha.¹³⁸ Han er en av forgrunnsfigurene innenfor en retning som gleder seg over at Fanon denne gang ikke tilbyr noe «meta-narrativ» eller skriver ut fra noen nasjonal frigjøringskamp, og som gjennom en språklig metamorfose istedenfor representerer et forstadium til poststrukturalisme (en slags pre-poststrukturalist?).¹³⁹ Der-

¹³⁶ Zeilig 2016, op. cit., 7.

¹³⁷ Dette er et knippe av karakteristikk hentet fra Øyvind Østerud, «Legenden og den tredje verden», i *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3, 2004, 297–307. For et kort tilsvarende, se Tore Linné Eriksen i samme nummer, «Verden er ikke som før. Men er alt nytt?», 314–318.

¹³⁸ Fanon 1985, «Preface».

¹³⁹ «Fanon refuses to be acclaimed, declares Homo Bhabha, who spent the last decade claiming and inventing Fanon», sitert i Gibson, «Frantz Fanon and the pitfalls of cultural studies», i Gibson 1996, op. cit., 101. For en tilsvarende lesning, se Neil Lazarus 2014 og av samme forfatter, «What postcolonial theory doesn't say», i *Race & Class*, årg. 53, nr. 1, 2011, 3–17.

for har da også Bhabhas nylesning – for å bruke stammens eget språk – blitt en slags nyhegemonisk diskurs og et nytt metanarrativ. Dette betyr langt fra at Derrida- og Lacan-inspirerte lesninger av Fanon er uten interesse. Men det blir et stort tilbakesteg når en dialektisk, marxistisk, eksistensialistisk eller fenomenologisk lesning (les: Hegel, Marx, Sartre, Merleau-Ponty) blir avvist som «banal».

Bhabhas tolkninger er nå også ført videre i hans forord til en ny – og på mange måter mer vellykket – engelsk oversetting av *Jordens fordømte* så seint som i 2005. Dette er nærmest en parallell til en tendens innenfor studiene av Edward Said til å konsentrere seg om hans kritikk av orientalismens tekster, mens *Culture and Imperialism* ikke får en tilsvarende oppmerksomhet. Sids siste bok er imidlertid en langt skarpere studie av både av imperialismen i dens mange manifestasjoner og – ikke minst – av den aktive motstanden den ble møtt med. Det er da også her Said tydeligst gir til kjenne hvor mye inspirasjon det er å hente hos Fanon både som analytiker og som aktivist.¹⁴⁰

En kritisk diskusjon av postkolonialistisk ekstremisport inntar en vesentlig plass i David Maceys standardbiografi, og gjenfinnes i flere bøker og nye artikler som er ført i pennen av Nigel C. Gibson. Den sistnevnte har isteden slått et slag for Fanon som en av det forrige århundrets fremste humanister og dialektikere, med trassig tro på menneskelig frigjøring som et felles prosjekt på tvers av hudfarge, religioner og verdensdeler. Humanisme kan altså bety frigjøring, og ikke bare være en illusjon eller en maske.¹⁴¹ Deres lesning av Fanon minner oss om at det også er andre former for vold enn epistemologisk vold, at

¹⁴⁰ Edward Said. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus 1993. Se også Edward Said 2010, op. cit.

¹⁴¹ Begge forfattere har også reist tungtveiende kritikk av Bhabhas forord til *Jordens fordømte*, og Gibson har selv gått konkret til verks med forslag om hvordan et nytt forord egentlig burde se ut, Nigel C. Gibson, «Relative opacity: A new translation of Fanon's *Wretched of the Earth* – Mission betrayed or fulfilled?», i *Social Identities*, vol. 13, nr. 1, 2007. Se også Gibson 1999 op. cit.; Gibson 2003 op. cit. og Gibson 2011, op. cit. Et nytt opptrykk fra samme forlag (Pluto Press) i 2008 er i tillegg utstyrt med et forord av Ziauddin Sardar, som på mange måter tjener som et korrektiv, og som understreker forskjellen mellom Fanons frigjøringskamp i den tredje verden og begrepskseris innenfor de akademiske murene i «den første verden». Begge forordene kan leses på nett via Amazons nettside for boka. For en mer generell diskusjon av Bhabhas perspektiv, skrevet av en kjent Fanon-forsker, se Benita Parry, «Signs of our time. A discussion of Homo Bhabha's *The Location of Culture*», i *Third Text*, årg. 28–29, 1994, 5–24.

koloniherrerne okkuperer både ord og jord og at det finnes makt også utenfor hegemoniske diskurser.

Debatten – og kampen om Fanon – fortsetter altså. Selv om Fanon er en stor tenker fra Sør, tenker han store tanker om rasisme, undertrykking, frigjøring og ny humanisme i alle deler av verden. Hans relevans bunner også i at han ikke bare skriver om algeriske eller afrikanske fordømte, men om «jordens bundne treller», uansett hvor de måtte bo. Eller som Neil Lazarus, langt fra noen ukritisk nærleser, formulerer det:

... notwithstanding the claims that have been made for the obsolence of the world in which Fanon lived and wrote, for the epochal character of the restructuring of social relations since 1968 or 1973, for the revolution wrought by globalisation, it seems to me that the New World Order is the old imperialist order, untransformed but continuously brought up to date, as one would expect of any modern formation. This is the order to which Fanon was implacably opposed, and in which he fought and died.¹⁴²

¹⁴² Neil Lazarus, «Mythemes of Fanon and the burden of the present», i *New Formations*, nr. 47, 2001, 16.