

Vom Antikolonialismus zu globalen Gebeten ohne Marx

Über die Ungewöhnlichkeit der sogenannten Postkolonialisierung

Kommentar zu Stephan Lanz' „Über (Un-)Möglichkeiten, hiesige Stadtforschung zu postkolonialisieren“

Kanishka Goonewardena

Debatte

2015, Band 3, Heft 1
Seiten 103-110
zeitschrift-suburban.de

Stephan Lanz
Über (Un-)Möglichkeiten,
hiesige Stadtforschung zu
postkolonialisieren

Kommentare von:

Shadia Hussein
Laura Wenz
Kanishka Goonewardena
Jin Haritaworn

Replik von:

Stephan Lanz

Was ist eigentlich Postkolonialisierung und wer will sie? Das Wort finde ich in keinem meiner Wörterbücher; auch habe ich es niemals in einem populären Aufstand gesehen. Was auch immer es bedeuten mag, Postkolonialisierung ist kein politisches Transparent, das bei Demonstrationen auf der Straße getragen wird, im Gegensatz zu den vielfarbigen Fahnen, die dem Liberalismus, Nationalismus, Faschismus sowie Anarchismus, Marxismus, Feminismus oder Antiimperialismus und Antikolonialismus verschrieben sind. Denn die letzteren sind nicht nur theoretische Diskurse, die von einer Handvoll traditionellen Intellektuellen propagiert wurden, sondern vielmehr politische Vorstellungen, die Millionen in aller Welt – auf Gedeih und Verderb – mobilisiert haben. In diesem Sinn betrachtet, besteht ein großer Unterschied zwischen dem antiimperialistischen und antikapitalistischen Antikolonialismus geprägt von Aimé Césaire, Frantz Fanon oder C. L. R. James, der die emanzipatorischen Bestrebungen der Verdammten dieser Erde genährt hat, und der von Stephan Lanz genannten Postkolonialisierung – die bestenfalls ein methodologisches Objekt ohne ein politisches Subjekt ist.

Der Blickwinkel der Postkolonialisierung stützt sich natürlich auf den sogenannten Postkolonialismus – eine misslich bezeichnete theoretische Tendenz, der ich zum ersten Mal als Student in den USA der 1990er Jahre begegnet bin. Ich fand sie am Anfang frustrierend und halte sie noch immer für inkohärent – trotz meiner großen Bewunderung für Edward Said, den unabsichtlichen Begründer dieser Strömung, insbesondere für sein klassisches Werk *Orientalism* und sein Eintreten für Palästina. Meine diesbezügliche Perspektive hat etwas damit zu tun, dass ich in den letzten Jahrzehnten des Kalten Kriegs in Sri Lanka geboren und aufgewachsen bin. Dort wurde ich bereits als Schüler sensibilisiert für das Erbe des Kolonialismus und die Aktualität des Neokolonialismus, lange vor meiner politischen Radikalisierung inmitten von ethnischen und Klassenkämpfen während meines Studiums in den 1980ern. Aber schon bald nach meiner Ankunft in der Neuen Welt wurde mir klar, dass das Alltagsdenken des Postkolonialismus in der US-Akademie mit meiner *tiers-mondiste*, sozialistischen und antikolonialen Erziehung nicht viel zu tun hatte.

Die zentrale Differenz zwischen dem Antikolonialismus und der Hauptströmung des Postkolonialismus, die mir als Doktorand an der Cornell University auffiel, bestand in der Ablehnung des Sozialismus des erstgenannten durch die Identitätspolitik der letztgenannten. Diese Ablehnung schien mir genau dem von Fanon vorausahnend befürchteten reaktionären Szenario im Kapitel „Mißgeschicke des nationalen Bewußtseins“ in seinem Buch *Die Verdammten dieser Erde* (Fanon 1981 [1961]) zu entsprechen. Sie ist auch eine Haupteigenschaft der US-akademischen Postkolonialstudien, die beständig unter die Herrschaft einer kleinen, aber mächtigen, vor allem im Ausland lebenden, indischen Mafia gerieten. Deren äußerst verführerischer Vertreter in Deutschland scheint Dipesh Chakrabarty mit seiner Aufforderung zur „Provinzialisierung Europas“ zu sein (Chakrabarty 2010 [2000]). In dieser Hinsicht ist es kaum übertrieben zu sagen, dass Postkolonialismus mehr mit dem Postmodernismus in seiner Blütezeit zu tun hat als mit Antikolonialismus. Abgesehen von seiner modischen Kritik am Marxismus ist der herrschenden Tendenz des nordamerikanischen Postkolonialismus in der Tat die Ersetzung der Kritik der politischen Ökonomie durch sogenannte „kulturelle Studien“ mit dem Postmodernismus gemein. Außerdem waren beide Strömungen in Bezug auf ihre eigene Identität gleichermaßen konfus. Beziehen sie sich ernsthaft auf geschichtliche Epochen oder territoriale Abgrenzungen, die Kolonialismus bzw. Modernismus heißen? Oder betreiben sie lediglich methodologische Akrobatik auf einer liberal-pluralistischen theoretischen Bühne, die auf Stützen wie Derrida, Foucault und Heidegger beruht? Wenn Postkolonialisierung jedoch vor allem eine Methode ist, wie Lanz selbstsicher behauptet, warum hat man sie dann nicht einfach Dekonstruktion oder Antidialektik oder etwas Ähnliches genannt, ohne die irreführende historisch-geografische Spezifikation?

Sicher würde der uns bekannte Postkolonialismus nicht existieren, wenn es die feststehende Hegemonie ihrer amerikanischen Geburtshelferin nicht gäbe: den Postmodernismus, den Fredric Jameson so überzeugend als „die kulturelle Logik des Spätkapitalismus“ theoretisch dargestellt hat. Die Popularität des Postkolonialismus in der englischsprachigen Akademie folgt aus den ideologischen Prämissen des Kalten Krieges in der postfordistischen Ära, die er mit dem Postmodernismus teilte, besonders hinsichtlich dessen, was Jean-Paul Sartre (1960: 15) treffend als „den unüberholbaren Horizont unseres Zeitalters“ bezeichnete: den Marxismus. Wer zur Zeit von Francis Fukuyamas „End of History“ an einer amerikanischen Universität studierte, wird sich erinnern können, dass „Marxismus hinter sich lassen“ eine Zulassungsbedingung für diejenigen war, die in den von Chakrabarty und Gleichgesinnten aufgebauten diskursiven Gotteshäusern beten wollten – vergleichbar dem Schengenvisum, das heute von Menschen aus vielen postkolonialen Ländern verlangt wird, wenn sie bestimmte Provinzen Europas betreten wollen.

Vor dem Hintergrund solcher ideologischer Entschlackung scheint der einzige Satz, den Lanz in seiner „Postkolonialisierung“ der politischen Ökonomie widmet, aufschlussreich. Mit ehrfurchtsvollem Bezug auf eine Gelehrte, die von Marxismus keinen blassen Schimmer hat, will er geltend machen, dass das Problem mit der abendländischen Stadttheorie in ihrer zu engen marxistischen Verwurzelung liegt, anscheinend weil politische Ökonomie

– für ihn die einzige Bedeutung des Marxismus? – den globalen Kapitalismus als die „singuläre Kausalität“ des urbanen Lebens feststelle. Weder Lanz noch die von ihm angerufenen Autoritäten scheinen von einer ganzen Reihe bahnbrechender marxistischer Beiträge zur Stadttheorie und Urbanistik zu wissen, die den Ökonomismus – explizit und spezifisch – kritisch betrachten. Man denke an Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Guy Debord, Marshall Berman, Raymond Williams oder Mike Davis, um nur einige zu nennen. Auch Engels, der Verfasser der ersten „marxistischen“ Studie über die Stadt – *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* – ist hier lehrreich. In seinem Brief an Joseph Bloch (21.9.1890) schreibt er:

Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig*e bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtsagende, abstrakte, absurde Phrase (Engels 1890: 463, Hervorh. i. O.).

Lanz versucht deutsche Stadttheorie voranzubringen. Jedoch schleppt er sie in Wirklichkeit um gut 100 Jahre zurück, wenn man an Engels erinnert; oder zumindest ein Vierteljahrhundert für Leute wie mich, die in ihren Studiengängen vom Kalten Krieg geprägte Klischees über den Marxismus zur Zeit des Berliner Mauerfalls erleiden mussten.

Sein Text erinnert mich an die gerade Linie, die Akademiker_innen post-modernistischer Prägung in Kalifornien und New York zwischen Hegels Weltgeist und Stalins Gulag via Marx damals so gern zeichneten, von ihrer reduktiven Zurückweisung des Marxismus als ökonomischem Determinismus ganz zu schweigen. Der Vorwurf des Ökonomismus hat mir nie eingeleuchtet, teils weil meine Beschäftigung mit kritischer Theorie – nachdem ich Sri Lanka verlassen hatte – mit Literaturkritikern historisch-materialistischer Prägung wie Jameson, Williams und Terry Eagleton, sowie mit Historikern wie Edward Thompson und Perry Anderson begann. Es waren diese Kritiker, die mir den Weg zu einigen toten weißen Männern gezeigt hatten: Lukács, Adorno, Gramsci, Sartre und Althusser. Sie alle behandelten in ihren Theorien die Rolle von Kultur und Ideologie in den sozialen Beziehungen. Wenn ich damals überhaupt einen Einwand hatte, dann den, dass der sogenannte westliche Marxismus der politischen Ökonomie nicht genügend Aufmerksamkeit schenkte. Aus genau diesem Grund fand ich David Harvey und seine Student_innen besonders erfrischend. Sie haben wiederum meine eigene Stadtforschung in Richtung Benjamin, Lefebvre und Williams gelenkt. Diese vertraten keine Theorie der „singulären Kausalität“, sondern einen überaus ganzheitlichen Standpunkt, der dazu führt, die objektiven und subjektiven Aspekte der Beziehung zwischen Raum und Ideologie zu begreifen – selbstverständlich in Verbindung mit den antikolonialen und antiimperialistischen Perspektiven von Fanon und anderen, die die wesentliche koloniale und neokoloniale Dimension der Stadterfahrung in aller Welt deutlich machten.

Damit ist nicht gesagt, dass der „Metromarxismus“ (Merrifield 2002) keine Schwachstellen hat. Abgesehen davon, dass er die Fragen von Geschlecht und Sexualität erst spät aufgegriffen hat, ist es richtig, dass sowohl die Theorie als

auch die Praxis dieses metropolitanen Marxismus über die Angelegenheiten der kolonisierten Völker lange Zeit nur am Rande schrieben – trotz wichtiger Ausnahmen wie Lenin, Luxemburg, Gramsci oder Sartre, der das Vorwort zu Fanons *Verdammten* schrieb. Ich bin mir sehr wohl bewusst, dass sich der ‚westliche Marxismus‘ bereits provinziell gemacht hatte, als ich 1989 in die USA kam, um mein Promotionsstudium aufzunehmen. Sicher hatte auch ich das Gefühl, von jener Tradition marginalisiert worden zu sein, trotz meiner Begeisterung für den emanzipatorischen Geist von Marx. Um auf dieses Problem zu reagieren, hätte ich gesagt: Man sollte den Marxismus weder lobpreisen noch begraben, sondern ihn nützlicher machen – gerade für die Leute, die von den engstirnigen Vertreter_innen marxistischer Orthodoxie an den Rand gedrängt werden. Man darf den Marxismus nicht den Dummköpfen überlassen; dafür ist er zu wichtig. Für dies bisschen Menschenverstand muss ich meinen radikal denkenden Lehrer_innen und Freund_innen herzlich danken: zum Beispiel der berühmten Benjamin- und Adorno-Forscherin Susan Buck-Morss, die uns in ihrem 1991 gehaltenen Seminar „Rethinking Marxism“ mit dem *Black Marxism* von Cedric Robinson und den *Verdammten* von Fanon bekannt machte; und Vijay Prashad, der mir im ersten seiner vielen Bücher, *The Karma of Brown Folk*, die organische Beziehung zwischen *tiers-mondiste* Antikolonialismus und den Kämpfen der Schwarzen und eingeborenen Völker in den westlichen Städten aufzeigte.

Um Missverständnisse zu vermeiden, will ich es klar ausdrücken: Ich denke und schreibe von zwei Randbereichen aus, dem Rand des ‚Metromarxismus‘ und dem Rand der Haupttendenz der Postkolonialtheorie, die fixiert ist auf Identität und frei von Sozialismus. Es freut mich aber, dass dieser Doppelrand nicht nur mein Standpunkt ist, sondern seit mehreren Jahrzehnten auch der von vielen anderen aus der ganzen Welt, die Lanz in seinem Text völlig außer Acht lässt. Neben James, Fanon und Césaire fällt mir der Panafrikanist W. E. B. DuBois ein, der mit 93 Jahren Mitglied der Kommunistischen Partei der USA wurde. Ich denke an die gottesfürchtigen Schwarzen Kommunist_innen von Alabama in der Zeit der großen Wirtschaftskrise, die Robin D. G. Kelley in *Hammer and Hoe* so lebendig darstellt; auch an *Communities of Resistance* und die Zeitschrift *Race and Class*, geschrieben bzw. gegründet von Ambalavanar Sivanandan (1990). Ich erinnere mich an das Werk über Rasse, Klasse und Geschlecht von Angela Davis; an die aufrührerischen Werke von Walter Rodney *How Europe Underdeveloped Africa* (1972), *Marx in the Liberation of Africa* (1981) und zahlreiche Schriften über die Karibik; an *L'accumulation à l'échelle mondiale* (1970) und *L'eurocentrisme* (1988) von Samir Amin; an *Perilous Passage* (2005) und *Colonialism and the Indian Economy* (2010) von Amiya Bagchi; an *Philosophy of Liberation* (1985 [1980]) und *Towards an Unknown Marx* (2001) von Enrique Dussel; auch an *A Rule of Property for Bengal* (1963) von Ranajit Guha – den Basistext des *Subaltern Studies*-Kollektivs, bevor diese von Gramsci inspirierte Gruppe vom Wind des Postmodernismus und Postkolonialismus von ihrem Kurs abgedrängt wurde, wie Sumit Sarkar (2000), der zur Zeit führende linke Historiker des modernen Indiens, in seinem schneidend formulierten Aufsatz „The decline of the subaltern in subaltern studies“ zeigt. Zieht man die Reduktion des Marxismus auf die angeblich „singuläre Kausalität“ des Ökonomismus der amerikanischen Beraterin von Lanz in Betracht, so sollten

wir uns dann auch an die Überfülle revolutionärer Künstler_innen erinnern, die in dem vergessenen Raum tätig waren, von dem aus ich jetzt spreche: etwa Pablo Neruda, George Lemming, Sembène Ousmane, Rabindranath Tagore, Faiz Ahmad Faiz, Oscar Niemeyer oder Ngũgĩ wa Thiong'o, der Autor von *Decolonising the Mind* (1986).

Wenn Kolonialismus als Phänomen nicht einfach der Vergangenheit angehört, sondern eine heutige Realität ist, die nach wie vor hartnäckig in neuen und alten Formen fortbesteht, dann wird der Unterschied zwischen dem Doppelrand, auf den ich mich berufe, und dem von Chakrabarty und seinen Anhänger_innen avancierten diskursiven Raum entscheidend – will man die Politik der Postkolonialisierung irgendwie fruchtbar machen. Intensiv gestritten wird über genau diesen Unterschied im Zusammenhang mit dem Willen zur Macht des Postkolonialismus in der abendländischen Akademie. Notwendig zu beachten in dieser Hinsicht wären kritische Texte wie *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (1994) von Aijaz Ahmad; *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (1998) von Arif Dirlik; *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (2000), herausgegeben von Vinayak Chaturvedi; *Absolutely Postcolonial* (2001) von Peter Hallward; *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (2002), herausgegeben von Crystal Bartolovich und Neil Lazarus; *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (2004), herausgegeben von Neil Lazarus; *Postcolonial Studies: A Materialist Critique* (2004) von Benita Parry; *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right* (2007) von Timothy Brennan; und, jüngsten Datums, die ausgezeichnete Studie von Vasant Kaiwar, *The Postcolonial Orient: The Politics of Difference and the Project of Provincializing Europe* (2014), die besonders den Heideggerianischen Dünkel von Chakrabarty ins Gebet nimmt. Wer mit dieser Literatur vertraut ist, dem sind die durch antikoloniale, postkoloniale und dekoloniale Diskurse gezogenen Grenzen in Bezug auf linke und rechte politische Orientierungen genauso klar und deutlich wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg auf Berlinkarten gedruckt waren. Lanz jedoch schreibt, als hätte nichts dergleichen je existiert, als ob die Realitäten verstrickt in den Debatten über Postkolonialismus und seine Unzufriedenen politisch für uns keine Rolle spielten.

Während er dem Projekt der Differenz Vorschub leistet, löscht Lanz die wirklichen und wichtigen politischen Unterschiede – zwischen, zum Beispiel, dem Postkolonialismus einiger bengalischer Intellektueller, die wie Chakrabarty an einflussreichen englischsprachigen Universitäten tätig sind, und dem Antikolonialismus Fanons oder Sartres oder den lateinamerikanischen dekolonialen Perspektiven von Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Michael Löwy und Eduardo Galeano. Also bietet seine willkürliche theoretische Assemblage – deren kulinarische Entsprechung ein unverdaulicher Eintopf aus jedem Würzmittel der Küche wäre – kaum einen begrifflichen Ausgangspunkt für eine Stadttheorie, die vom Erbe und den Realitäten des Kolonialismus handelt. Auf der empirischen Seite des Arguments sind die allgegenwärtigen Behauptungen der Überschreitung von Lanz noch fragwürdiger. Das Leitkriterium, das er vorschlägt, um den Kampf der Flüchtlinge aus Afrika in Kreuzberg als spezifisch postkolonial zu betrachten – die Tatsache, dass ihre Taktik vom Staat nicht gutgeheißen wurde – verschleiert, warum nicht jeder erdenkliche radikal-antisystemische Aufstand unter der Sonne

postkolonial genannt werden sollte: von Buddha, Spartacus und Jesus über Luther und Müntzer bis zur Französischen Revolution und der Occupy-Bewegung. Genauso problematisch ist sein verkürzter und eigennütziger Anspruch, dass marxistische Stadtforschung Religion vernachlässigt habe. Lanz' Text erweckt den Eindruck, er habe niemals von Mike Davis' Buch *City of Quartz* (1990), insbesondere dem Kapitel „New Confessions“, oder seinem Aufsatz „Planet of Slums“ (2004), insbesondere dem Abschnitt „Marx and the Holy Ghost“, gehört. Während er die vielfältige Tradition schöpferischer marxistischer Tätigkeit im Bereich der Religion in aller Welt nicht beachtet – von den Schriften Bhimrao Ramji Ambedkars über Buddhismus und Marxismus, über den islamischen Sozialismus von Ali Shariati bis zur Befreiungstheologie Dussels – nimmt Lanz einen blauäugigen Standpunkt ein, gegen eine böse Abstraktion namens Modernität, Europa oder der Westen, und dem Jargon der Eigentlichkeit Chakrabartys ergeben, ohne auf den reaktionären Heideggerianischen Ballast und die Schwarzwälder Herkunft des letzteren zu achten. Wenn das alles ist, was die deutsche Stadttheorie gegen Kolonisation zu bieten hat, dann denke auch ich an Heideggers berühmten Satz aus seinem Gespräch mit dem *Spiegel* (31.5.1976): „Nur noch ein Gott kann uns retten.“

Autor_innen

Kanishka Goonewardena arbeitet zu Themen in der Architektur, im Städtebau, in der Kritischen Theorie und in der Geografie.
kanishka.goonewardena@utoronto.ca

Literatur

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Amin, Samir (1970): *L'accumulation à l'échelle mondiale*. Paris: Editions Anthropos.
- Amin, Samir (1988): *L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie*. Paris: Anthropos/Economica.
- Bagchi, Amiya (2005): *Perilous Passage. Mankind and the Ascendency of Global Capital*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Bagchi, Amiya (2010): *Colonialism and the Indian Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bartolovich, Crystal / Lazarus, Neil (Hg.) (2002): *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennan, Timothy (2006): *Wars of Position. The Cultural Politics of Left and Right*. New York: Columbia University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2010 [2000]): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Aus dem Englischen von Robin Cackett. Frankfurt a. M.: Campus.
- Chaturvedi, Vinayak (Hg.) (2000): *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.
- Davis, Mike (1990): *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*. London: Verso.
- Davis, Mike (2004): *Planet of slums. Urban involution and the informal proletariat*. In: *New Left Review* 26, 5-34.
- Dirlik, Arif (1998): *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press.
- Dussel, Enrique (1985 [1980]): *Philosophy of Liberation*. Aus dem Spanischen von Aquilina Martinez und Christine Morkovsky. New York: Orbis Books.
- Dussel, Enrique (2001 [1988]): *Towards an Unknown Marx. A Commentary on the Manuscripts of 1861-1863*. Aus dem Spanischen von Yolanda Angulo. London: Routledge.

- Engels, Friedrich (1890): Engels an Joseph Bloch (21./22. September). In: Institut für Marxismus- Leninismus beim ZK der SED (Hg.) (1967): Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 37: Friedrich Engels. Briefe. Berlin: Dietz, 462-465.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]): Die Verdammten dieser Erde. Aus dem Französischen von Traugott König, Vorwort von Jean-Paul Sartre. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guha, Ranajit (1963): A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement. Paris: Mouton & Co.
- Hallward, Peter (2001): Absolutely Postcolonial. Writing between the Singular and the Specific. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heidegger, Martin (1976): Nur noch ein Gott kann uns retten. In: Der Spiegel, 31.5.1976, 193-219.
- Jameson, Fredric (1991): Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso.
- Kaiwar, Wasant (2014): The Postcolonial Orient. The Politics of Difference and the Project of Provincializing Europe. Leiden: Brill.
- Kelley, Robin D. G. (1990): Hammer and Hoe. Alabama Communists during the Great Depression. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lazarus, Neil (Hg.) (2004): Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merrifield, Andy (2002): Metromarxism. A Marxist Tale of the City. New York: Routledge.
- Parry, Benita (2004): Postcolonial Studies. A Materialist Critique. London: Routledge.
- Prashad, Vijay (2000): The Karma of Brown Folk. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robinson, Cedric (2000 [1983]): Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition. Vorwort von Robin D. G. Kelley. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rodney, Walter (1972): How Europe Underdeveloped Africa. London: Bogle-L'Overture Publications.
- Rodney, Walter (1981): Marx in the Liberation of Africa. Georgetown: Working People's Alliance.
- Said, Edward (1978): Orientalism. New York: Random House.
- Sarkar, Sumit (2000): The decline of the subaltern in subaltern studies. In: Vinayak Chaturvedi (Hg.): Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial. London: Verso, 300-323.
- Sartre, Jean-Paul (1960): Critique de la raison. Paris: Gallimard.
- Sivanandan, Ambalavanar (1990): Communities of Resistance. Writings on Black Struggles for Socialism. London: Verso.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ (1986): Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature. London: Heinemann.

