

**“WE MAY BE IN THE SLUM, BUT THE SLUM IS NOT IN US!”<sup>1)</sup>  
ZUR KRITIK KULTURALISTISCHER ARGUMENTATIONEN AM BEISPIEL DER  
UNDERCLASS-DEBATTE**

BERND BELINA

Received 29 August 2006 · Accepted 5 April 2007

Kunst, Moral, Philosophie „dienen“ der Politik, das heißt, sie sind in der Politik „impliziert“, sie können sich auf ein Moment von ihr reduzieren und nicht umgekehrt.  
GRAMSCI (1991ff., 544)

Another town, another place,  
Another girl, another face, [...]  
Another hotel we can burn,  
Another screw, another turn.  
MOTORHEAD (1981)

**Summary:** “We may be in the slum, but the slum is not in us!” Culturalism and the underclass-debate: a critique. ‘Culture’ is back on the agenda in German geography. Although this development was partly triggered by the import of concepts from Anglo-American ‘new cultural geography’, one of the most important strands of this literature is practically absent from the debate: the contributions of radical geographers grounded in historical-materialist social theory. As a consequence, it is argued that a fundamental critique of the ideological functioning of culturalist argumentations is still missing. The article proposes such a critique in two parts. First, the structure of culturalism is criticized for being both tautological, explaining ‘cultural phenomena’ with ‘culture’, and ideological in that it abstracts from the political nature of social phenomena by treating them as ‘cultural’. The task of a radical cultural geography that follows from this critique is to ask: who argues culturalistically and why? Second, the functioning of the culturalist ideology is illustrated by revisiting the contributions by MURRAY (1984), WILSON (1987) and ANDERSON (1999) to the US-American ‘underclass-debate’. All three approaches, it is argued, abstract from the socioeconomic reasons for the existence of Afro-American ghettos in US cities by treating them, in different ways, as ‘cultural’ phenomena. In doing so, all three authors play into the hands, willingly or not, of neoliberal pauperization policies.

**Zusammenfassung:** Die „Kultur“ ist zurück in der deutschsprachigen Geographie. Obschon diese Renaissance in weiten Teilen auf der Rezeption der englischsprachigen New Cultural Geography basiert, fehlt dabei mit der historisch-materialistisch argumentierenden Radical Geography doch einer der wichtigsten Stränge dieser Debatte fast vollständig. Vermutlich deshalb steht hierzulande eine grundlegende Auseinandersetzung mit den ideologischen Leistungen des Kulturalismus in der Neuen Kulturgeographie noch aus. Eine ebensolche wird hier in zwei Schritten angeboten. Erstens wird abstrakt anhand der Struktur kulturalistischer Argumentationen skizziert, dass diese tautologisch sind, weil sie „kulturelle Phänomene“ mit „Kultur“ erklären, und darüber hinaus auch ideologisch, weil sie vom politischen Charakter der untersuchten Phänomene abstrahieren. Zweitens werden konkrete kulturalistische Ideologien aus der US-amerikanischen underclass-Debatte hinsichtlich ihrer Funktionsweise und ideologischen Leistung kritisiert.

**Keywords:** culturalism, new cultural geography, radical geography, ghetto, underclass

<sup>1)</sup> Rev. JESSE JACKSON in seiner Begrüßung zum „schwarzen Woodstock“, dem Wattstax Concert am 20.08.1972 in Watts. Auf: Wattstax. The Living Word 2. Stax 1973.

## 1 Einleitung

Für die deutschsprachige Geographie, so HANS-JOACHIM BÜRKNER et al., steht „eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Kulturalismus bislang noch aus“ (1999, 15). Nach meiner Beobachtung trifft diese Einschätzung, trotz der wahren Flut von Publikationen im Kontext der „Neuen Kulturgeographie“, auch acht Jahre später noch zu. Weder theoretisch-konzeptionelle Auseinandersetzungen mit der „Kulturgeographie“ (BLOTEVOGEL 2003; GEBHARDT, REUBER u. WOLKERSDORFER 2003; LOS-SAU 2002; NATTER u. WARDENGA 2003; POTT 2005; SAHR 2003; WARDENGA 2005; WERLEN 2003) noch explizit nicht-kulturalistische empirische Analysen zu „Kulturthemen“ (BOECKLER 2005; PÜTZ 2004; REUBER u. WOLKERSDORFER 2002) kritisieren die m.E. grundlegendste Leistung kulturalistischer Argumentation, nämlich ihre ideologische Funktion. Dass diese Kritik in der deutschsprachigen Geographie noch aussteht, ist umso erstaunlicher, als in der angloamerikanischen New Cultural Geography, die für zahlreiche der neueren Arbeiten hierzulande einen wichtigen Bezugspunkt darstellt, diese Frage von Anfang an im Zentrum stand (COSGROVE 1983; DUNCAN 1980). Auch in neueren Arbeiten wird „Kultur“ auf ihre ideologische Funktion hin befragt und damit auf „Gesellschaft“ rückbezogen (HARVEY 1989; MITCHELL 1995, 2000a, 2000b; SMITH 2000; vgl. BELINA 2003). Am prägnantesten hat diese Position DON MITCHELL formuliert: There's no such thing as culture (1995). Auch in der deutschsprachigen Kulturwissenschaft wird der Status des Kulturellen im Bezug auf das Soziale schon seit längerer Zeit diskutiert. So beklagt KASCHUBA, „dass in Teilen der wissenschaftlichen wie der öffentlichen Diskussion das Reden über Geschichte, Gesellschaft und Politik oft nur mehr in ‚terms of culture‘ stattfindet, ja, dass sich dies als eine regelrechte Diskursstrategie auffassen lässt, die ‚Kultur‘ gegen ‚Gesellschaft‘ auszuspielen versucht“ (1995, 30; vgl. für die Soziologie BUKOW 2000; POHLMANN 2005).

Aus der Tradition einer historisch-materialistisch argumentierenden Geographie heraus (vgl. Harvey 1984) wird die Kritik des Kulturalismus im Folgenden zunächst abstrakt an der Struktur kulturalistischer Argumentationen skizziert (2) und anschließend anhand der Debatten um das Leben in innerstädtischen afroamerikanischen Ghettos in den USA (*underclass*-Debatte) illustriert (3).

## 2 Kritik des Kulturalismus

Eine Kritik wissenschaftlicher Theorien und Aussagen kann mit Hegel schlicht als die „gründliche Untersuchung und die Abhandlung einer Sache“ (zit. nach HOLZHEY 1976, 1274) bestimmt werden. Sie erfolgt in einer dialektischen Bewegung, die durch „bestimmte Negation“ (HEGEL 2000, 49 [1812]) vorangetrieben wird, d.h. durch die inhaltliche Überprüfung konkreter Aussagen, die, wenn sie nicht überzeugen können, zu verwerfen sind. Inhaltliche Kritik ist damit notwendig negativ und destruktiv. Auch und gerade bei der Kritik des Kulturalismus ist jedoch ein anderer Typus von Kritik weit verbreitet. Eine *konstruktive* Kritik beschäftigt sich nicht mit dem Inhalt der Argumentation, sondern nur mit der Frage, ob einem ihre Ergebnisse – gemessen am eigenen normativen Maßstab – wünschenswert erscheinen. Wenn etwa STORPER (2001) in einer Philippika wider die *radical theory* die „Doktrin des Kulturalismus“<sup>2)</sup> (ebd., 167; Herv. im Orig.) lediglich deshalb geißelt, weil mit ihr „das Eintreten für die Seite der Armen und derer, die anders sind, [...] für viele Intellektuelle zum Selbstzweck geworden ist“ (ebd., 168), dann ist diese Kritik gegenüber dem Inhalt kulturalistischer Argumentation gleichgültig. Ob diese Argumentation richtig, sinnvoll oder auch nur kohärent ist, interessiert Storper nicht, ihn stört nur, wie ihre Ergebnisse von „uns auf der Linken“ (ebd., 159) verwendet werden können. Im Gegensatz dazu soll es hier um eine inhaltliche Kritik kulturalistischer Argumentation selbst gehen.

Dabei ist STORPER durchaus darin zuzustimmen, dass kulturalistische Erklärungen zu absonderlichen Problemen der politischen Praxis führen. Doch sind dies eben nur *Folgen* der falschen Theorie oder, wie etwa bei TERRY EAGLETON (1997) in seiner Kritik des Postmodernismus, ein gefälliger *Einstieg* in eine inhaltliche Kritik.<sup>3)</sup> Das m.E. zentrale *politische* Problem, das aus kulturalistischer Argumentation folgt, ist die mit ihr einhergehende *Entpolitisierung* gesellschaftlicher Verhältnisse (KASCHUBA 1995; GIBSON 1998). Damit ist nicht gemeint, dass Kulturalisten nicht politisch

<sup>2)</sup> Übersetzung englischer Zitate durch den Autor.

<sup>3)</sup> EAGLETON beginnt mit der politischen Kritik, der zu Folge in postmoderner Sicht alles „zur bloßen Interpretation [würde], einschließlich dieser Behauptung selbst; in diesem Fall würde sich jegliche Interpretation grundsätzlich aufheben und damit alles genau so belassen, wie es ist. Eine radikale Erkenntnistheorie würde somit geradewegs auf konservative Politik hinauslaufen.“ (EAGLETON 1997, 18) Im Folgenden begründet er dann, wie und warum die Theorie einer solchen Politik Vorschub leistet.

argumentieren würden – ganz im Gegenteil bildet das eigene politische Interesse, wie noch zu zeigen ist, gerade ihren Ausgangspunkt. Das Problem liegt vielmehr in der Entpolitisierung des jeweiligen *Gegenstandes*, d.h. darin, dass kulturalistisch betrachtet alle Gegenstände bestenfalls als *unterschiedlich*, nie aber als *selbst politisch*, d.h. durch konkrete Interessengegensätze und Machtverhältnisse bestimmt erscheinen.

Die inhaltliche Kritik kulturalistischer Argumentation bezieht sich im Kern auf ihren tautologischen Charakter. Ihre Struktur sieht idealtypisch folgendermaßen aus (vgl. ähnlich BOUDON u. BOURRICAUD 1992, 283–298):

1. Ein soziales Phänomen wird damit erklärt, dass es zur „Kultur“ der betroffenen Person bzw. Gruppe gehört. Z.B.: „Rockstars zertrümmern Hotelzimmer, weil es Teil ihrer Kultur ist.“

2. Die „Kultur“ dieser Gruppe bzw. Person wird definiert, indem an ihr bestimmte Denk- und/oder Verhaltensweisen ausgemacht werden, die ihnen als Eigenschaften zukommen. Z.B.: „Zur Kultur von Rockstars gehören exzessiver Drogenkonsum, ein ausschweifendes Sexualeben und das Zertrümmern von Hotelzimmern. So sind die eben.“

3. Dies wird notwendig zur Tautologie, da zur Bestimmung der „Kultur“ immer dieselben Phänomene herangezogen werden, die mittels der „Kultur“ erklärt werden sollen: „Rockstars zertrümmern Hotelzimmer, weil es zur Kultur von Rockstars gehört, Hotelzimmer zu zertrümmern.“

Für den Bezug auf „Kultur“ zur Erklärung sozialer Phänomene gilt also: „Es ist tautologisch, irgendetwas über eine Gruppe von Leuten durch Bezug auf einen Begriff [„Kultur“] erklären zu wollen, der alle Charakteristika der Gruppe beinhaltet, da dieser qua Definition das zu Erklärende enthält.“ (DUNCAN 1980, 198) *Erklärt* wird so also *nichts*. Stattdessen passiert Folgendes: Indem soziale Praxen zu Eigenschaften von Personen(-gruppen) reifiziert werden, werden „Andere“ konstruiert, die so denken und sich so verhalten, wie sie es tun, weil sie sind, wer sie sind. Ihnen kommen dann *qua ihrer Existenz* Eigenschaften zu, weil sie Teil einer *Kultur* sind. Damit ist von ihren individuellen Intentionen, Interessen und Affekten in ihrem sozialen Kontext *abgesehen* und das jeweilige Thema notwendig entpolitisiert. Denn an die Stelle von *gesellschaftlichen* Interessensgegensätzen, die erklärbar wären, treten *kulturelle* Unterschiede, die einfach vorliegen. Das *Resultat* dieses Typus von Argumentation sind entpolitisierte Grenzziehungen zwischen dem Selbst und dem Anderen, womit ein Zugriff auf die Anderen legitimiert wird. Dieser geschieht dann vermeintlich nur wegen deren „Andersartigkeit“, po-

litisches Kalkül oder ökonomische Interessen werden so verdeckt. Damit soll erneut gerade *nicht* gesagt werden, dass kulturalistische Argumentationen apolitisch wären, im Gegenteil. Allerdings wird in ihnen nicht der Gegenstand – Denk- und Verhaltensweisen – *als politischer* bestimmt, sondern die Rede von diesem Gegenstand *als Kultur* und unter Absehung von seinem politischen Inhalt ist selbst eine politische Strategie.

Ein Beispiele mag dies verdeutlichen: Die weite Verbreitung rechtsradikaler Ideologie und Praxis in manchen Gegenden Ostdeutschlands wird mitunter damit erklärt, dass Jugendliche in eine „rechte Kultur“ hineinsozialisiert würden und zur Lektüre von *Mein Kampf*, Nazibands und ausländerfeindlichen Übergriffen quasi gar keine Alternative der Freizeitgestaltung bestünde. Diese „Erklärung“ des Rechtsradikalismus ist offenbar tautologisch, da die Sozialisation neuer Rechter ja alte (bzw. schon länger so denkende) Rechte voraussetzt, deren „rechts sein“ ohne unendlichen Regress so nicht erklärt werden kann. Die Existenz einer rechten Szene wird also durch die Existenz einer rechten Szene erklärt. Entpolitisiert wird das Phänomen dabei, weil man, um sich in diesen Zirkel zu begeben, alle Aktivitäten der Rechten als „kulturell“ definieren muss. Damit ist von ihrem politischen Gehalt abgesehen. Eine Erklärung des Phänomens müsste stattdessen untersuchen, was Rechte denken, wie sie darauf kommen und warum sie damit bei jungen Leuten in manchen Gegenden anzukommen scheinen (HUISKEN 1993).

Der kulturalistische Zirkel unterscheidet sich vom biologistischen Rassismus nur dadurch, dass nicht die *Natur*, sondern die *Kultur* Denk- und Verhaltensweisen der betroffenen Personen bzw. Gruppen bestimmen soll (vgl. HAUCK 2006).<sup>4)</sup> Für die USA zeigt TROUILLOT (2002), dass der explizit *gegen* die Determinierung durch die biologische „Rasse“ lancierte Kulturbegriff der Kulturanthropologie im Kontext einer rassistischen Gesellschaft dieselbe Funktion übernehmen konnte. Dass dies möglich war, lag an der Bestimmung des kulturanthropologischen Begriffs selbst, der als „Negation von Klasse und Geschichte“ (ebd., 41) fungierte und damit implizit die Entpolitisierung des Sozialen betrieb. Wenn sich kul-

<sup>4)</sup> Bzgl. des Verhältnisses von „Rasse“ und „Kultur“ kommt WULF D. HUND in seiner umfassenden Studie zur Funktionsweise des Rassismus in der Geschichte zu dem Ergebnis: „Die Verbindung rassistischer Diskriminierung mit der Kategorie Rasse umfasst zwar eine sehr wirkungsmächtige, aber vergleichsweise kurze Phase der Geschichte des Rassismus. Die überwiegende Zeit seiner Umsetzung wurde er mit Hilfe kultureller Konzepte begründet und vermittelt.“ (2006, 119)

turalistisch „das Verhalten der Individuen und deren ‚Eignung‘ nicht aus dem Blut und nicht einmal aus den Genen erklären lässt, sondern allein aus der Zugehörigkeit zu einer historischen ‚Kultur‘“ (BALIBAR 1990, 29), dann kann mit BALIBAR von einem „differentialistischen Rassismus“ gesprochen werden, der qua kulturalistischer Grenzziehung Differenz produziert, um „die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten“ (ebd., 28). In diesem Sinne gilt: „Kultur ist das essentielle Werkzeug, um Andere zu machen“ (ABU-LUGHOD 1991, 143).

Nach dem Bisherigen sollte klar geworden sein, dass „Kultur“ nicht etwas ist, das jemand *hat*, sondern etwas, das ihm oder ihr *zugeschrieben wird*. Wenn die Kultur des Kulturalismus auf der kritisierten tautologischen Konstruktion basiert, dann liegt sie genauso wenig „an sich“ vor wie die Natur der Rassisten, sondern wird durch die kulturalistische Argumentation erst geschaffen. So, wie für die Kritik des biologistischen Rassismus gilt, dass nicht vermeintliche biotische „Rassen“ das Problem sind, „sondern der Glaube an deren Existenz und die damit verbundenen Wertungen und Wirkungen“ (KATTMANN 1999, 80), so gilt für die Kritik des Kulturalismus, dass nicht das als „Kultur“ Bezeichnete – also das, was Personen/-gruppen tatsächlich auf unterschiedliche Weise tun – das Problem sind, sondern die Vorstellung, dass sie dies täten, *weil* sie eine Kulturen haben. Um diese Vorstellung zu kritisieren, sind also die tatsächlichen sozialen Praxen der Menschen, denen eine „Kultur“ zugeschrieben wird, unwichtig. Dieser blinde Fleck ist nicht der Kritik anzulasten, sondern dem Kulturalismus selbst, der aus den – jederzeit untersuchenswerten – sozialen Praxen „da draußen“ erst „Kulturen“ zimmert. Die Kritik des Kulturalismus befasst sich deshalb mit der „Idee von Kultur“, mit den durch sie vorgenommenen sozialen Grenzziehungen und schließlich mit den ideologischen Leistungen dieses Vorgehens (MITCHELL 1995, 2000a; EAGLETON 2000).

Grundsätzlich besteht die ideologische Leistung der Grenzziehung mittels *Kultur* – also der Anwendung der „Idee von Kultur“ – darin, dass mit ihrer Hilfe Andere konstruiert und ihnen Eigenschaften zugeschrieben werden können, *um auf sie zuzugreifen*, um sich ihrer also auf die eine oder andere Weise und nach Maßgabe des eigenen Interesses zu bedienen (vgl. BELINA 2003). Wenn DON MITCHELL dies prägnant so formuliert, dass die „Idee von Kultur“ ein „Mittel [ist], mit dem versucht wird, ‚Andere‘ im Namen von Macht und Profit zu ordnen, zu kontrollieren und zu definieren“ (1995, 104), dann bezieht sich „Macht“ nicht nur auf „große Politik“,

sondern meint auch eher „harmlose“ oder private (z.B. interfamiliäre) Interessengegensätze (MITCHELL 2002, 335). Entscheidend ist der legitimierte Zugriff, also die so geschaffene Möglichkeit, mit den (kulturalistisch selbst produzierten) Anderen diskursiv oder praktisch etwas zu machen. Dass durch dieses Vorgehen auch das Eigene geschaffen wird (LOSSAU 2002, 46–59) und dass die qua Kultur Hergestellten sich diese Zuschreibung u.U. strategisch zu Nutzen machen können (PÜTZ 2004, 231–260), basiert gleichermaßen auf der logisch vorgängigen Produktion Anderer.

Den Zusammenhang von Zuschreibung und Zugriff mag die aktuelle Debatte um die „Integration“ von Migranten in der BRD illustrieren. Die Forderung, diese Menschen müssten einen stärkeren „Integrationswillen“ an den Tag legen, basiert auf der Unterstellung, dass sie *anders* sind, weil sie einer anderen „Kultur“ angehören. An dieser Zuschreibung können die Betroffenen gar nichts ändern, sie wird *an bzw. mit ihnen* durchgeführt. Indem sie ausgesprochen wird, wird zugleich behauptet, dass die geforderte „Integration“ gar nicht gelingen kann, denn diese Möglichkeit wird gerade durch die Konstruktion Anderer, durch die Reifikation und Reduzierung von Individuen zu bloßen Exekutoren einer sie determinierenden „Kultur“ bestritten. Wer den Willen zur „Integration“ fordert, unterstellt damit zugleich ihre Unmöglichkeit. Damit tritt die Intention der Forderung zutage: Sie zielt nicht, wie üblicherweise behauptet, auf friedliches Zusammenleben, Toleranz, Menschenrechte etc. – dann würde man anders argumentieren und handeln –, sondern auf die kulturalistische Produktion von Anderen, mithin auf eine gesellschaftliche Spaltung entlang (und mit der Forderung selbst erst eingezogener) *kultureller* Trennlinien. Mit diesem „differentialistischen Rassismus“ (BALIBAR 1990, 28) ist von allen *sozialen, sozioökonomischen* und *politischen* Trennlinien abgesehen, diese werden als unwesentlich behauptet. Der einzige Zweck der Einführung der kulturellen Trennlinie ist die Schaffung einer Zugriffsmöglichkeit auf die „Integrationsunwilligen“ (vgl. SÖKEFELD 2004, 10).

Die Schaffung Anderer qua Zuschreibung von Kultur ist nichts Notwendiges, wie dies etwa sinnvolle Abstraktionen zur Orientierung in der Welt (vgl. SAYER 1999, 86–66; OLLMAN 1993, 26f.) oder die Suche nach ontologischer Sicherheit angesichts der Unsicherheiten der Moderne (vgl. GIDDENS 1996, 118f.) sind. Um sich einen Begriff von sozialen Phänomenen und damit Sicherheit ob ihrer Seinsweise zu verschaffen, müssen Denk- oder Verhaltensweisen Anderer nicht als „Kultur“ zusammengefasst

und damit reifiziert werden. Wen der Ruf des Muezzin, das Geläute der Kirchenglocken, das Gegröle der Fußballfans oder das zertrümmerte Hotelzimmer stört, der muss deshalb nicht notwendig etwas gegen eine vermeintliche islamische, christliche, Fußball- oder Rockstar-Kultur haben (es soll ja auch Christen geben, die sonntags gerne ausschlafen, und Hotelbesitzer, die MOTÖRHEAD hören). Letztere Abstraktionen und damit die „Idee der Kultur“ benötigt man vielmehr gar nicht, um das jeweilige Phänomen zu benennen und Ärger darüber kundzutun. Der Aufforderung, zu „akzeptieren, dass Essentialisierungen und das Denken in homogenen Kulturen die alltägliche Handlungspraxis maßgeblich prägen“ (PÜTZ 2004, 262), und der Feststellung, dass „kulturelle Differenzierung und Differenzbildung [...] eine aus der signifikativen Praxis entspringende Notwendigkeit des Identifizierens ist“ (SCHLOTTMANN 2005, 223), ist deshalb zu widersprechen. *Notwendig* folgt aus einer „signifikativen Praxis“ lediglich, dass einem Phänomen (etwa einer konkreten sozialen Praxis) eine Bedeutung zugeschrieben wird. Weil es aber keineswegs notwendig ist, es (bzw. sie) dazu einer „darüber schwebenden“ Kultur zuzuordnen, müssen Kulturalismen auch im Alltag nicht akzeptiert, sondern kritisiert werden – was auch andauernd geschieht. Das vermeintlich unhinterfragte Alltagswissen (z.B. über „Kulturen“) wird immer spätestens dann überprüft, wenn es situationsrelevant wird (vgl. HAUCK 2006, 168, 185). Und dann blamiert es sich häufig genug an der konkreten Realität (als Beispiel dafür, wie kulturalistische Stereotype in der Praxis graduell überwunden werden, vgl. die Untersuchung von GERSTENBERGER u. WELKE 2004, 284–310 zu „interkulturellen“ Schiffsbesatzungen).

Sobald aus konkreten Phänomenen eine „Kultur“ konstruiert wird, sobald also aus der *Qualität einer sozialen Praxis* eine *Eigenschaft einer Person oder Gruppe* wird, die dann – tautologisch – diese soziale Praxis beinhalten und erklären soll, ist dies keineswegs notwendig, sondern ausschließlich zum Zweck des Zugriffs auf die qua Kultur konstituierten Anderen sinnvoll.<sup>5)</sup> Eben diese von vornherein politische Dimension der Rede von Kultur ist etwa mit dem

systemtheoretischen Vorschlag von POTT (2005), Kultur als besonderen Typus der Beobachtung zu verstehen, nicht zu erfassen. M.E. zu Recht bezeichnet er das rein *abstrakte* Wissen, „dass immer Macht im Spiel ist“ (ebd., 91), als Schwäche einer mit FOUCAULTS Machtbegriff arbeitenden Kulturgeographie (für eine materialistische Kritik vgl. REHMANN 2004, 99–140). Dies mit demselben Argument auch der historisch-materialistischen Kulturgeographie (MITCHELL 2000) vorzuwerfen, verkennt hingegen, dass hier nicht *abstrakt* allgegenwärtige Macht *behauptet*, sondern *konkrete* gesellschaftliche Machtverhältnisse *bestimmt* werden. Indem bei der Erklärung der Rede von Kultur von diesen Verhältnissen ausgegangen wird, gerät deren politischer Charakter unwillkürlich in den Fokus. Die Rede von Kultur nur zu beobachten und anschließend auf einen „Kontext“ (POTT 2005, 99) zu beziehen, läuft hingegen Gefahr, von den konkret vorliegenden Machtverhältnissen abzuweichen.

Ähnliches gilt auch für den konstruktivistisch-praxistheoretischen Ansatz von BOECKLER (2005). Auch er fordert, sich anstatt mit „Kultur“ mit der Rede von Kultur und deren Folgen zu befassen und fragt: „*Wie, auf welche Weise und mit welchem Ergebnis werden von wem Unterscheidungen in die Welt eingezo-gen, wird ein- und ausgegrenzt?*“ (ebd., 45) Durch seine Fokussierung auf die „diakritische Praxis“ des Differenzierens abstrahiert er aber tendenziell von den gesellschaftlichen Verhältnissen, die nur als „flüchtige Effekte“ (ebd., 304) der Praxis auftauchen, vor deren Hintergrund aber die gestellte Frage überhaupt nur sinnvoll zu beantworten wäre. Deshalb kann er seine eigene, abstrakte Forderung nach „Berücksichtigung praxisinhärenter Machtasymmetrien“ (ebd., 66) m.E. nicht einlösen.

In der angloamerikanischen Kulturgeographie firmiert die Annahme einer den Menschen eigenen Kultur, die deren Verhalten bestimmt, häufig in Anlehnung an die ältere US-Kulturgeographie und ihre Quellen in der US-amerikanischen Kulturanthropologie des frühen 20. Jahrhunderts (DUNCAN 1980, 184f.; zum Kulturbegriff der Kulturanthropologie vgl. TROUILLOT 2002; HAUCK 2006, 63–95) als „Superorganizismus“:

„Superorganizismus“ bezieht sich auf den Glauben an eine Kraft, die größer ist als die Leben der Menschen und die unabhängig von ihnen existiert. „Superorganische Kultur“ bezieht sich deshalb auf die Annahme, dass Kultur eine reale Kraft ist, die ‘oberhalb’ und unabhängig von Willen oder Absicht des Menschen existiert.“ (MITCHELL 2000a, 30)

Obschon JAMES S. DUNCAN diese Denkweise

<sup>5)</sup> UTE WARDENGA zeigt, dass die Rede von Kultur in der Kulturgeographie darüber hinaus die (disziplin-)politische Funktion hat(te) „die in der Moderne als unbeständig und unsicher wahrgenommene Gegenwart auf Dauer zu stellen“ (2005, 29). Diese zusätzliche Funktion baut in der jeweiligen Durchführung als *Kulturgeographie* auf der hier kritisierten kulturalistischen Logik auf.

bereits 1980 treffend kritisiert hat, stellt DON MITCHELL (1995, 2000b) fest, dass sie in der angloamerikanischen Kulturgeographie nach wie vor virulent ist. Dabei ist die Argumentation häufig nicht mehr so primitiv, wie im „Superorganizismus“, sondern funktioniert – sozusagen postmodern modernisiert – in etwa folgendermaßen: Die Welt wird als sozial konstruiert betrachtet, das Soziale wiederum als diskursiv konstruiert, und schließlich wird angenommen, dass „Diskurse ein Set an sozial konstruierten Positionen, Identitäten, Kategorien und Strukturen sind, die von Einzelnen eingenommen und reproduziert werden und die diese sowohl bestimmen als auch von ihnen bestimmt werden“ (MITCHELL 2000b, 11). Die postmodernisierte Variante des obigen Beispiels würde in etwa folgendermaßen aussehen: „Die einem Individuum diskursiv zugewiesene Subjektposition ‚Rockstar‘ beinhaltet die diskursiv konstruierten Praktiken des exzessiven Drogenkonsums, des ausschweifenden Sexuellen und des Zertrümmerns von Hotelzimmern und wird durch diese reproduziert. Irgendwann im Verlauf dieses Zirkels gehen Hotelzimmer in Schutt und Asche.“

Im Folgenden soll es allerdings weniger um die poststrukturalistisch verfeinerte Version des Kulturalismus gehen, sondern um den in seiner Logik recht simplen Kulturalismus der „superorganizistischen“ Art, wie er in der Debatte um afroamerikanische Ghettos vorkommt. Dabei soll gezeigt werden, dass und inwiefern diese Kulturalismen nicht nur tautologisch und damit falsch sind, sondern dass sie, indem sie das Leben im Ghetto entpolitisieren, interessengeleitet und politische Strategie sind. Gegenstand von Abschnitt 3 ist somit nicht die „Kultur“ im afroamerikanischen Ghetto, sondern die Behauptung ihrer Existenz, also die Frage, wer eine solche „Kultur“ wie und zu welchem Zweck behauptet.

### 3 Die ideologische Leistung kulturalistischer Argumentation in der Praxis: Ghetto, *underclass* und moralische Defizite der Armen

Die Begrifflichkeiten, in denen über die Quartiere US-amerikanischer Städte gesprochen wird, in denen überwiegend arme Afroamerikaner leben, sind nicht eindeutig bestimmt und zudem politisch alles andere als neutral (LINDNER 2004, 171f.). Wenn im Folgenden der Begriff Ghetto verwendet wird, soll dieses, einem Vorschlag LOÏC WACQUANTS (1998, 2004) folgend, als soziale Form bestimmt werden, die durch den erzwungenen und räumlich organisierten

Ausschluss einer ethnisch oder „rassisch“ definierten und stigmatisierten Minderheit aus dem städtischen Gefüge entsteht (ähnlich MARCUSE 1998). Das Ghetto als „Instrument der Schließung und Kontrolle“ (WACQUANT 2004, 135) ist demnach primär ein Produkt der Mehrheitsgesellschaft. Wegen seiner relativen sozialen und räumlichen Abgeschlossenheit kann es der ausgeschlossenen Minderheit auch Schutz und die Möglichkeit der Etablierung eigener Institutionen und Identitäten bieten (ebd., 139, 143f.). Beides ist jedoch wegen der unfreiwilligen Genese der sozialen Form des Ghettos nur in Abhängigkeit von den Zwangsmechanismen zu verstehen, die zu seiner Entstehung geführt haben.

Ein weiterer Terminus, der in den USA erst in jüngerer Vergangenheit an Bedeutung gewonnen hat, ist jener der *underclass*. Seine Karriere in US-amerikanischen Debatten um städtische Armutsgebiete hat HERBERT GANS (1995, 27–49) nachgezeichnet (vgl. auch pointiert D'ERAMO 1998, 250–254). Demnach wurde er Mitte des 20. Jahrhunderts als ökonomische Kategorie zur Bezeichnung sehr armer Bevölkerungsteile in den afroamerikanischen Ghettos US-amerikanischer Städte eingeführt. In der Folgezeit beginnen Journalisten und Sozialwissenschaftler aus diesem *gesellschaftsstrukturellen* Begriff einen das *Verhalten* und die *Kultur* dieser Bevölkerungsteile bezeichnenden Ausdruck zu machen. Noch in den 1980er Jahren stehen sich in der *underclass*-Debatte zwei Richtungen gegenüber, die mit den beiden genannten Bedeutungen des Terminus *underclass* verbunden sind: eine moralische und eine strukturelle (einen knappen Überblick geben BREMER u. GESTRING 1997). Ausgangspunkt der strukturellen Erklärung, als deren wichtigster Beitrag WILLIAM J. WILSONS *The Truly Disadvantaged* (1987) gilt, sind die Diskriminierung von Afroamerikanern und der Wegfall industrieller Erwerbsmöglichkeiten für die Bewohner innenstädtischer afroamerikanischer Arbeiterstadtteile. An dieser strukturellen Erklärung zu kritisieren ist, dass sie den städtischen Bodenmarkt (HARVEY 1973, 130–147, 1974) und die politische Beförderung von Segregation (MASSEY u. DENTON 1993) und Suburbanisierung der Mittelschichten (DREIER et al. 2001, 99–132; KIMBLE 2007) zu wenig thematisiert. Gleichwohl erklärt sie die Ghettoentstehung mit *gesellschaftlichen* Prozessen, „Kultur“ spielt nur eine logisch wie politisch nachgeordnete Rolle (WILSON 1987, 58–62, 137f.). WILSON betont zudem explizit die Gefahr, dass durch den Fokus auf die „Ghettokultur“ die strukturellen Ursachen verdeckt werden könnten (ebd., 56).

Eben dies ist die Strategie der moralischen Va-

riante, für die vor allem CHARLES MURRAYs *Losing Ground* (1984) steht. MURRAYs Argumentation funktioniert folgendermaßen: Ghettos gibt es, weil ihre Bewohner eine „Kultur“ „haben“, die durch einen Mangel an Arbeitsethos, sozialem Engagement und Sozialität gekennzeichnet ist. Diese „Kultur“ erkennt man daran, dass viele Ghettobewohner keiner Lohnarbeit nachgehen (= mangelnder Arbeitsethos), in sozialen Institutionen wie Familie und Schule nicht aktiv sind (= mangelndes soziales Engagement) und anti-soziale Verhaltensweisen wie Drogenmissbrauch und Kriminalität an den Tag legen (= Mangel an Sozialität). Mit dieser Tautologie, die alles Ökonomische und Politische an städtischer Armut auf „Kultur“ reduziert, zieht MURRAY eine kulturalistische Grenze zwischen jenen mit „normaler“ Kultur und jenen, die im Ghetto leben. Auf den beiden Seiten dieser Grenze leben demnach unterschiedliche Typen von Menschen. Dieser „differentialistische Rassismus“ (BALIBAR 1990, 28) folgt einem konkreten Zweck: Er soll die politische Forderung nach der Abschaffung staatlicher Unterstützungen für Ghettobewohner (und damit den Zugriff auf diese) legitimieren. Die Leistung der *kulturellen* Grenzziehung besteht darin, diese durch und durch *politische* Forderung vermeintlich politisch neutral zu begründen. Die *Entpolitisierung* des Gegenstands qua Kulturalisierung fungiert *als politische Strategie*, die in den 1980ern und 90ern sehr erfolgreich war (TRATTNER 1994, 371f.).<sup>6)</sup>

Einen theoretischen Vorläufer hat diese Variante der *underclass*-Argumentation in der „Kultur der Armut“, die auf die Arbeiten von OSCAR LEWIS (1966) zurückgeht. Dieser verstand darunter eine „Anpassung an und Reaktion der Armen auf ihre sehr marginale Stellung in einer nach Klassen aufgeteilten, sehr individualistischen, kapitalistischen Gesellschaft“ (LEWIS 1966, XLIV). Auch wenn LEWIS aus der vermeintlichen Existenz einer solchen Kultur ganz andere politische Schlüsse als MURRAY zieht, ist es kein Wunder, dass aus dieser kulturalistischen Denkfigur „innerhalb von zehn Jahren [...] ein mächtiges theoretisches Instrument in der Hand

der Konservativen“ (D'ERAMO 1998, 248) wurde.

Den Anlass für die *underclass* Debatte der 1980er Jahre lieferte das vermehrte Auftreten sichtbarer Armut in den Städten der USA. Vor allem das im 19. Jahrhundert und zur Zeit der *Great Depression* weit verbreitete Phänomen der Obdachlosigkeit schien nach 1945 weitgehend aus der Öffentlichkeit verschwunden zu sein. Doch seit dem Ende der 1970er Jahre tauchen in städtischen Räumen wieder vermehrt Wohnungslose auf, deren Anzahl in den 1980er und 90er Jahren stark zunimmt (KUSMER 2002, 239–247). Im Kontext des neoliberalen Angriffs auf den Sozialstaat und seiner ideologischen Begleitung durch *think tanks* wie MURRAYs Arbeitgeber, das *Manhattan Institute* (vgl. WACQUANT 2000, 10–16), wird dieses Phänomen in Politik und Medien nicht etwa als Folge der neoliberalen Politik selbst (HARVEY 2005) oder der politisch gewollten Zerstörung bezahlbaren Wohnraums in den Städten (MERRIFIELD 2002, 133–153) erklärt, sondern mit der „Kultur“ der sichtbaren Armen (GANS 1995, 54–56). Eben darin besteht seitdem die ideologische Leistung der Rede von der *underclass* (und damit der o.g. „Rede von Kultur“) im Gegensatz etwa zum im obigen Sinn bestimmten *Ghetto* oder zum Ausdruck *Slum*, der inzwischen vor allem für Armutsgebiete der Städte des globalen Südens verwendet wird (DAVIS 2006). Wer seit den 1990er Jahren in den USA *underclass* sagt, impliziert damit stets eine kulturalistisch entpolitisierte Erklärung räumlich konzentrierter, afroamerikanischer Armut (GANS 1995, 48f.). Leider sind auch viele der im akademischen Bereich angebotenen Erklärungen zum Phänomen des Ghettos nicht davor gefeit, in kulturalistische Gefilde der Erklärung abzugleiten, wie die Kritik zweier prominenter Beispiele belegen soll.

### 3.1 Kulturalistische Verlängerung struktureller Erklärungen

WILLIAM J. WILSON (1987, 1991) will einen Rahmen formulieren, „der strukturelle und kulturelle Argumente verbindet“ (ebd., 11). Ohne dies explizit zu formulieren, verschiebt er dabei seine Fragestellung von „Warum haben Ghettobewohner *keine Arbeit?*“ zu „Warum haben *Ghettobewohner keine Arbeit?*“. Der einzige plausible Grund für diese Verschiebung ist die Annahme, dass die Auseinandersetzung mit der zweiten Frage einen Beitrag zur Beantwortung der ersten liefert, dass also im Ghetto bzw. bei den Ghettobewohnern selbst Gründe für den Fortbestand des Ghettos zu finden sind. Diese Gründe sind für Wilson kultureller Art und im „weak labor-force attach-

<sup>6)</sup> Die ideologische „Erklärung“ städtischer Armutsgebiete ist so alt wie die Stadtforschung selbst. Sie liegt bereits den ersten Arbeiten zum Manchester der 1830er Jahre zugrunde, in denen die „Kultur“ ihrer Bewohner, bestimmt durch „moralische Laxheit, Trägheit, Sorglosigkeit, Unmäßigkeit und sexuelle Freizügigkeit“ (LINDNER 2004, 30), für deren Elend verantwortlich gemacht wurde (ebd. 27–41). Dass dies auch anders ging, zeigt FRIEDRICH ENGELS in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1976 [1845]).

ment“ der Ghattobewohner zu suchen, also in ihrer „schwachen Zugehörigkeit zum Arbeitsmarkt“ (ebd., 9). Damit ist explizit nicht deren individueller Wille gemeint, sondern ein „strukturelles Konzept, mit dem erklärt werden soll, warum manche Gruppen anfälliger für Arbeitslosigkeit sind als andere“ (ebd.). Ghattobewohner sind demnach nicht nur wegen des objektiven Mangels an Arbeitsmöglichkeiten im Ghetto anfälliger für Arbeitslosigkeit, sondern auch wegen der „kulturellen“ Folgen dieses Mangels, weil sich nämlich in „Umgebungen mit geringen Möglichkeiten für stabile und legitime Arbeit [...] eine ‚schwache Zugehörigkeit zum Arbeitsmarkt‘ perpetuiert“ (ebd.). Anders formuliert: Wenn es nicht für alle Leute Arbeit gibt, dann gibt es Leute, die keine Arbeit finden, was man daran erkennt, dass manche Leute keine Arbeit haben. Der Verweis auf die „Ghattokultur“ bleibt trotz Einführung der „schwachen Zugehörigkeit zum Arbeitsmarkt“ tautologisch.

Dasselbe gilt auch für die weiteren „kulturellen“ Erklärungen WILSONS, die allesamt auf dem Gedankenexperiment basieren, was wäre, wenn Ghattobewohner nicht im Ghetto, sondern in Stadtteilen mit „normaler“ Kultur leben würden. WILSON behauptet, dass sie in diesem Fall bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt hätten, was ein Beleg für die kulturelle Perpetuierung des Ghettos sei. Davon abgesehen, dass sich die ganze Frage ohnehin erübrigt hätte, wenn Ghattobewohner nicht im Ghetto wohnen würden: Mit dem Gedankenexperiment unterstellt WILSON entweder, dass es irgendwo doch genug Arbeitsplätze für alle gibt, etwa wenn er behauptet, Ghattobewohner hätten außerhalb des Ghettos besseren Zugriff auf „formelle und informelle Netzwerke“ (ebd., 10), die ja keine neuen Jobs schaffen, sondern nur beim Finden von Jobs helfen können. Oder er macht – trotz seiner gegenteiligen Versicherung – doch den Übergang zur Behauptung, Ghattobewohner würden nicht arbeiten, weil sie es nicht wollen. Wenn er etwa schreibt, Kinder seien im Ghetto „undisziplinierten Gewohnheiten ausgesetzt, wie sie mit gelegentlicher oder unregelmäßiger Arbeit einhergehen“ (ebd.), dann ist eben dies unterstellt. Dem ließe sich die ebenso hypothetische Aussage entgegenhalten, dass Ghattobewohner, wenn es Jobs gäbe, diese aus schierer ökonomischer Notwendigkeit annähmen, anstatt lieber aus kulturellen Gründen zu hungern. Die Praxis der *workfare*-Programme zeigt zudem, dass die Mehrzahl der Ghattobewohner, vor die Wahl gestellt, auch noch den letzten Rest an staatlicher Zuwendung zu verlieren oder für Stundenlöhne von unter \$6 Arbeit anzunehmen, massenhaft die letztere Variante wählen (HANDLER 2000). Dass an-

dere Ghattobewohner solche Arbeit ablehnen, weil sie im Drogenhandel oder als Prostituierte deutlich mehr Geld verdienen können (WACQUANT 1997, 190), liegt ebenfalls nicht an ihrer Kultur, sondern eben an den Verdienstmöglichkeiten. Die sich von MURRAY (1984) in nichts unterscheidende Behauptung einer „schwachen Zugehörigkeit zum Arbeitsmarkt“ als individuelle Eigenschaft bleibt zudem tautologisch, da der vermeintliche Mangel an Arbeitswille der Ghattobewohner immer nur daran zu erkennen ist, dass sie nicht arbeiten.

Sein Versprechen, durch die Hereinnahme kultureller Argumente die Existenz afroamerikanischer Ghettos besser zu erklären, kann WILSON m.E. nicht erfüllen. Die kulturalistische Verlängerung seiner strukturellen Argumentation liefert im besten Fall Mutmaßungen darüber, wie es Ghattobewohnern erginge, wenn sie nicht im Ghetto wohnten, und im schlechtesten Fall kulturalistische Tautologien, die von einer Erklärung der Entstehung von Ghattogebieten wegführen.

### 3.2 Struktureller Ansatz, kulturalistische Durchführung

Ein weiteres Beispiel für kulturalistische Argumentationen innerhalb eines scheinbar strukturellen Ansatzes liefert ELIJAH ANDERSON in *Code of the Street* (1999). In dieser ethnographischen Studie, die das Alltagsleben von Ghattobewohnern zum Gegenstand hat, macht er zwei „Codes“ aus, die er „Anstand“ („decent“) bzw. „Straße“ („street“) nennt. Ihren Inhalt bilden weitgehend gängige (mithin: Mehrheits-)Annahmen über ein ordentliches Leben („decent code“) bzw. dessen Gegenteil („code of the street“). Was ihren theoretischen Status angeht, betont ANDERSON zunächst, dass die „Codes“ Zuschreibungen anderer und der Beteiligten selbst sind und warnt explizit vor ihrer Reifizierung (ebd., 35–37). Wie WACQUANT (2002, 1488f.) zeigt, benutzt ANDERSON sie im Fortgang des Buches jedoch sehr wohl als Kategorien, in die er Individuen, Familien und Gruppen einsortiert. Damit konstruiert er die Codes unter der Hand doch als Eigenschaften von Menschen und reifiziert sie. Daraus erwächst eine kulturalistische Tautologie, die dazu tendiert, die Verhaltensweisen von Individuen mit eben diesen Codes – und nicht deren Zustandekommen als Zuschreibungen – zu erklären. Obschon auch ANDERSON Deindustrialisierung und Rassismus als strukturelle Ursachen der

Ghettobildung anführt, platziert er den "code of the street" als zweites, mitunter auch als einziges Explanans für die Probleme der Ghettobewohner.

ANDERSONS Hang zur kulturalistischen Erklärung sei an einem konkreteren Beispiel illustriert: Er rekonstruiert mit Hilfe der biographischen Methode das Scheitern eines jungen, schwarzen Mannes aus dem Ghetto bei dessen (von ANDERSON tatkräftig unterstütztem) Versuch, ein „anständiges“ Leben zu führen (ANDERSON 1999, 237–289). Die detaillierte und lesenswerte Darstellung dieses Scheiterns interpretiert er vor dem Hintergrund der „grundlegenden Spannung zwischen der Welt der Straße und der anständigen, konventionelleren Welt von legitimer Arbeit und Familie“ (ebd., 285). Das Scheitern des jungen Mannes erklärt er damit, dass dieser „so sehr in seiner Umgebung festsaß, dass er irgendwie in sie zurückgezogen wurde, auch als er die Möglichkeit bekam, ihr zu entkommen“ (ebd., 274). Der "code of the street" und die „Anziehungskraft der Straße waren zu stark, er wurde von ihrer Kraft überwältigt“ (ebd., 286). In diesen Formulierungen wird deutlich, dass der "code of the street" sich in der Analyse ANDERSONS verselbstständigt, keine zu erklärende Zuschreibung mehr ist, sondern ein Explanans, das auf Menschen eine „Kraft“ ausübt und sie determiniert: Der junge Mann folgt dem "code of the street", weil er Ghettobewohner ist; und Ghettobewohner ist er, weil er dem "code of the street" folgt. Dass Ghettobewohner nicht sozial aufsteigen, wird damit erklärt, dass es Leute gibt, die sozial marginalisiert sind und nicht aufsteigen. Beides, das Scheitern des sozialen Aufstiegs und die Existenz des „Codes“, erkennt ANDERSON anhand des Verhaltens des jungen Mannes bzw. junger schwarzer Männer im Ghetto allgemein. Dass das eine (der Code) das andere (den Einzelfall) erklären soll, geht nur, wenn diese „Erklärung“ völlig unabhängig von der Empirie und vor ihr gesetzt ist als Kultur, die jungen schwarzen Männern im Ghetto als Eigenschaft zukommt, ihr Verhalten erklärt und selbst nicht erklärt werden muss (vgl. WACQUANT 2002, 1499). Denn was der junge Mann tatsächlich denkt oder tut, ist gleichgültig, wenn bereits feststeht, dass alles „Unanständige“ vom Code der Straße herrührt. Ghettobewohner in dieser Weise als fremdgesteuert darzustellen, bedeutet einen diskursiven Zugriff auf sie als Andere, der praktische Zugriffe zwar nicht notwendig macht, aber doch legitimiert.

### 3.3 Zwischenfazit: Die ideologische Leistung der „Rede von der Ghettokultur“

Bei allem Streit zwischen den referierten Vertretern kulturalistischer und struktureller Argumentationen in der *underclass*-Debatte: Sobald sie sich der „Kultur“ im Ghetto zuwenden – in einem Fall, um die Existenz des Ghettos den Verhaltensweisen seiner Bewohner anzulasten, im anderen „nur“, um letztere zu erklären – ist damit eines sicher ausgeschlossen: dass es sich bei dem, was Ghettobewohner tun, um bewusste und zielgerichtete soziale Praxen handelt, wenn auch offenbar „nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (MARX 1969, 115). Ausgeschlossen ist also, dass sie innerhalb objektiv vorgefundener Strukturen, die sie subjektiv deuten und mit denen sie sich praktisch auseinandersetzen, das tun, was sie *wollen*. Dazu muss man ihnen die Fähigkeit zu eigenen Entscheidungen gar nicht explizit absprechen. Es genügt, das Thema als „Kultur“ zu verhandeln. Dabei ist es gleichgültig, ob „Kultur“ als ausschließliche Erklärung fungiert, als eine von mehreren oder nur zur Deskription: Sobald soziale Praxen zu „Kultur“ werden, ist von dem Willen der Subjekte zumindest implizit abgesehen. Damit werden nicht nur die sozialen Prozesse, die zur Entstehung und Perpetuierung des Ghettos führen, entpolitisiert; zusätzlich wird den Ghettobewohnern die Fähigkeit zu politisch bewusster Praxis abgesprochen.

## 4 Fazit und Ausblick

Der Versuch einer „grundlegenden Auseinandersetzung“ mit dem Kulturalismus erfolgte in zwei Schritten. Erstens wurde die Logik kulturalistischer Argumentationen abstrakt als tautologisch kritisiert. Am Ausgangspunkt der Kritik steht damit das Aufzeigen, dass und warum Kulturalismen *falsch* sind. Es wurde gezeigt, dass mit der Tautologie des Kulturalismus von den Intentionen, Interessen und Affekten der Subjekte abgesehen und die Entpolitisierung sozialer Gegenstände betrieben wird. Jeder Kulturalismus hat die diskursive Produktion Anderer zum Resultat, die nur einen Zweck hat: auf diese Anderen zugreifen zu können. In dieser Hinsicht wurde Kulturalismus als Ideologie bezeichnet, die mit jeder Rede von Kultur in die Welt gesetzt wird. Zweitens wurden konkrete kulturalistische Argumente am Beispiel von Arbeiten zu afroamerikanischen Ghettos in Städten der USA kritisiert, sowohl solche, die ganz

offen kulturalistische Ideologieproduktion betreiben (MURRAY 1984), als auch gesellschaftlich argumentierende Arbeiten, die durch kulturalistische Verlängerung (WILSON 1991) oder Durchführung (ANDERSON 1999) weniger offen der „Rede von Kultur“ frönen.

Aus Platzgründen sei an dieser Stelle nur angedeutet, wie eine Befassung mit dem Leben im Ghetto aussehen kann, die nicht in die Kulturalismusfalle tappt. Dabei gilt es, Ghettobewohner als tätige Subjekte theoretisch ernst zu nehmen, die sich in ihren sozialen Praxen mit ihrer von Konflikten durchzogenen Umwelt auf die eine oder andere Weise auseinandersetzen. Da sie zu den objektiven polit-ökonomischen Gründen der Produktion und Persistenz des Ghettos nur in den seltensten Fällen vordringen können, gilt es zum Verständnis ihrer Praxis ihre unterschiedlichen, sich wandelnden, teilweise ideologischen und dabei stets umkämpften Deutungsmuster ihrer Lebenssituation zu untersuchen, ihren „Alltagsverstand“ im Sinne GRAMSCIS (1991ff., 1393–1398), der sich in der praktischen Auseinandersetzung mit der eigenen Situation entwickelt. Diese Forschungsstrategie wird v.a. in der US-amerikanischen Anthropologie und Ethnologie und in expliziter Abgrenzung zum Kulturalismus verfolgt (vgl. den Überblick bei MORGEN u. MASKOVSKY 2003).

So zeigen verschiedene empirische Studien, wie Diskurse der Ghettoöffentlichkeit durch die Kanalisierung schwarzen Protests durch Stadt und Staat zu ‚normalen‘ Verwaltungs- und formalpolitischen Praxen entpolitisiert wurden (GREGORY 1994), wie im Ghetto z.T. neoliberale Ideologeme von Ordnung, Eigenverantwortung und *entrepreneurship* übernommen werden (MASKOVSKY 2001) oder wie die Irrationalität eines *riots* angesichts der „gewaltigen Schranke zwischen der Polizei und den Anwohnern sowie Unterschieden zwischen den Anwohnern selbst“ (WEBSDALE 2001, 88) als „bewusste und symbolische Antwort auf Arbeitslosigkeit, Polizeiübergriffe, die Erosion der Grundrechte und die Welfare-Reform“ (ebd. 107) verstanden werden kann. Indem diese Autoren die Heterogenität der im Ghetto vorfindbaren kollektiven Deutungsmuster, ihre aktive Herstellung im Ghetto, ihren gleichzeitigen Bezug zu Diskursen und Ideologien außerhalb des Ghettos und schließlich ihren umkämpften Charakter betonen, zerstören sie den Mythos von der (stets homogen gedachten) Ghettokultur.

Auch stärker auf individuelle Auseinandersetzungen mit der Ghettoerlichkeit abzielende Untersuchungen kommen ohne Kulturalismen aus, wie etwa jene von NIKKI JONES (2004) zum Verhältnis junger Frauen zur Anwendung physischer Gewalt. Sie stellt darin

zwei junge Ghettobewohnerinnen vor, eine quartiersbekannte „Fighterin“ und eine weitgehend auf körperliche Gewalt verzichtende Schülerin. Obwohl sich JONES dabei auf ANDERSON (1999) bezieht, zeigt sie im ersten Fall, dass sich die junge Frau durchaus bewusst ist, dass ihre Gewalttätigkeit und der darauf aufbauende Ruf Mittel sind, um sich durchzusetzen, um Freundinnen und Verwandten zu helfen, und um den angesehenen Status einer „Beschützerin“ zu erlangen. Dass das Verhältnis zu physischer Gewalt nicht das Ergebnis der Determinierung durch „Codes“ ist, sondern vielmehr das Resultat der Suche nach Strategien, um in einer brutalen Umwelt zurechtzukommen, zeigt auch der Fall der zweiten jungen Frau. Wenn sie, als im Ghetto Aufgewachsene, im Interview sagt: „Es kommt nicht darauf an, wo du lebst, sondern wie du lebst“ (JONES 2004, 57), dann gilt es das ernst zu nehmen. Gegen ANDERSON, für den im Ghetto alle „sozialen Beziehungen in der Öffentlichkeit, insbesondere die Gewalt“ (1999, 9), durch den „Code der Straße“ bestimmt sind, verdeutlicht diese Aussage, dass es die zur Selbstreflexion durchaus fähigen und bewusst handelnden sozialen Subjekte selbst sind, die in Auseinandersetzung mit widrigen Umständen nach Wegen suchen, ihr Leben zu leben.<sup>7)</sup>

Indem sie Inhalt und Genese der individuellen und kollektiven Deutungsmuster *erklären*, verfällt keine dieser Untersuchungen darauf, den Ghettobewohnern wegen ihrer „Kultur“ selbst die Schuld an ihrer schlechten ökonomischen Lage zuzuschreiben und zur Lösung des Problems die Radikalisierung ihrer Verarmung zu fordern. Eine solche Politik schreiben sich auch WILSON (1991) und ANDERSON (1999) nicht auf die Fahnen. Ihre Argumentationen legen gleichwohl nahe, den Grund der Misere im Ghetto zumindest auch in der „Kultur des Ghettos“ und die Schuld damit auch bei seinen Bewohnern auszumachen. Mit diesen kulturalistischen Anwendungen leisten

<sup>7)</sup> Auch die weiter oben erwähnten Verhaltensweisen von Rockstars lassen sich natürlich als praktische Auseinandersetzung mit einer alles andere als alltäglichen Situation begreifen. Der eingangs zitierte Sänger und Bassist von MOTÖRHEAD, LEMMY KILMISTER, beschreibt das in seiner Autobiographie folgendermaßen: „Das geschieht, wenn man anfängt, erfolgreich zu sein und wenn man mit einer Rockband unterwegs ist. Entweder bist du monatelang unterwegs oder im Studio, oder irgendwelche Leute führen dich irgendwo herum – zu einer Fernseh- oder Radiosendung, oder so – und meistens bist du dir nicht einmal sicher, wo du gerade bist. Es geht alles ineinander über.“ (KILMISTER 2004, 116) Angesichts dieser Verwirrung und der ihr zugrunde liegenden Behandlung als Rockstar kann schon mal ein Hotelzimmer leiden.

auch sie dem Zugriff auf die Bewohner der „Ghettos der Ausgeschlossenen“ (MARCUSE 1998) in Form von Kürzungen staatlicher Unterstützung (HANDLER 2000) und polizeilicher Repression (CHAMBISS 1999, 63–79) Vorschub. Auch diese wohlmeinenden Kulturalismen gilt es nicht nur inhaltlich, sondern auch politisch zu kritisieren. Denn so wenig es ausreicht, an kulturalistischer Argumentation *nur* deren politische Folgen zu kritisieren (wie STORPER 2001, s.o.), so sehr sind diese doch real und intendierte oder unintendierte Konsequenzen dieser aus inhaltlichen Gründen abzulehnenden Denkweise.

### Acknowledgements

Ich danke Thomas Dörfler für die kritische Kommentierung einer älteren Version dieses Textes sowie den Gutachtern dieser Zeitschrift für ihre hilfreichen Anmerkungen.

### Literatur

- ABU-LUGHOD, L. (1991): Writing against culture. In: FOX, R. (Hg.): Recapturing anthropology. Santa Fe, 137–162.
- ANDERSON, E. (1999): Code of the street. New York.
- BALIBAR, E. (1990): Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: BALIBAR, E. u. WALLERSTEIN, I.: Rasse – Klasse – Nation. Hamburg, 23–38.
- BELINA, B. (2003): Kultur? Macht und Profit! In: GEBHARDT, H.; REUBER, P. u. WOLKERSDORFER, G. (Hg.): Kulturgeographie. Heidelberg, 83–97.
- BLOTEVOGEL, H. (2003): „Neue Kulturgeographie“ – Entwicklung, Dimensionen, Potenziale und Risiken einer kulturalistischen Humangeographie. In: Berichte zur deutschen Landeskunde 77, 7–34.
- BOECKLER, M. (2005): Geographien kultureller Praxis. Bielefeld.
- BOUDON, R. u. BOURRICAUD, F. (1992): Soziologische Stichworte. Opladen.
- BREMER, P. u. GESTRING, N. (1997): Urban Underclass – neue Formen der Ausgrenzung auch in deutschen Städten? In: Leviathan 27, 55–76.
- BUKOW, W. (2000): Plädoyer für eine Neubestimmung von kulturellen Diskursen innerhalb der modernen gesellschaftlichen Entwicklung. In: Geographische Revue 2, 18–38.
- BÜRKNER, H.; BRUSE, M.; JASSENS, F.; PROELL, K. u. SAUERLAND, S. (1999): „Interethnische“ Konflikte im Wohnquartier: Ethnisierung und Kulturalismus als Hintergründe der Interpretation von Konflikten zwischen Einheimischen und Migranten durch politische Akteure. In: Geographische Zeitschrift 87, 13–28.
- CHAMBLISS, W. (1999): Power, politics and crime. Boulder.
- COSGROVE, D. (1983): Towards a radical cultural geography. In: Antipode 15, 1–11.
- DAVIS, M. (2006): Planet of slums. London.
- D'ERAMO, M. (1998): Das Schwein und der Wolkenkratzer. Reinbek.
- DREIER, P.; MOLLENKOPF, J. u. SWANSTROM, T. (2001): Place matters. Lawrence.
- DUNCAN, J. (1980): The superorganic in American cultural geography. In: Annals of the Association of American Geographers 70, 181–198.
- EAGLETON, T. (1997): Die Illusionen der Postmoderne. Stuttgart.
- (2000): The idea of culture. Oxford.
- ENGELS, F. (1976): Die Lage der arbeitenden Klasse in England (= Marx-Engels-Werke 2, 225–506). Berlin [1845].
- GANS, H. (1995): The war against the poor. New York.
- GEBHARDT, H.; REUBER, P. u. WOLKERSDORFER, G. (2003): Kulturgeographie – Leitlinien und Perspektiven. In: GEBHARDT, H.; REUBER, P. u. WOLKERSDORFER, G. (Hg.): Kulturgeographie. Heidelberg, 1–27.
- GERSTENBERGER, H. u. WELKE, U. (2004): Arbeit auf See. Münster.
- GIBSON, T. (1998): "I don't want them living around here": ideologies of race and neighborhood decay. In: Rethinking Marxism 10, 141–155.
- GIDDENS, A. (1996): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a.M.
- GRAMSCI, A. (1991ff.): Gefängnishefte. 10 Bände. Hamburg.
- GREGORY, S. (1994): Race, identity and political activism: the shifting contours of the African American public sphere. In: Public Culture 7, 147–164.
- HANDLER, J. (2000): Reforming/deforming welfare. In: New Left Review 4, 114–136.
- HARVEY, D. (1973): Social justice and the city. Oxford.
- (1974): Class-monopoly rent, finance capital and the urban revolution. In: Regional Studies 8, 239–255.
- (1984): On the history and present condition of geography. In: Professional Geographer 36, 1–11.
- (1989): The condition of postmodernity. Oxford.
- (2005): A brief history of neoliberalism. Oxford.
- HAUCK, G. (2006): Kultur. Münster.
- HEGEL, G. W. F. (2000) [1812]: Wissenschaft der Logik I. Frankfurt a.M.
- HOLZHEY, H. (1976): Der Begriff der Kritik von Kant bis zur Gegenwart. In: RITTER, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 4. Darmstadt, 1267–1282.
- HUISKEN, F. (1993): Nichts als Nationalismus. Hamburg.
- HUND, W. (2006): Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse. Münster.
- JONES, N. (2004): "It's not where you live, it's how you live": how young women negotiate conflict and violence in the inner city. In: Annals of the American Academy of Political and Social Science 595, 49–61.
- KASCHUBA, W. (1995): Kulturalismus. Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 27–46.
- KATTMANN, U. (1999): Warum und mit welcher Wirkung klassifizieren Wissenschaftler Menschen? In: KAUPENHAAS, H. u. SALLER, C. (Hg.): Wissenschaftlicher Rassismus. Frankfurt a.M., 65–83.

- KILMISTER, L. (mit GARZA, J.) (2004): *White line fever*. Berlin.
- KIMBLE, J. (2007): Insuring inequality: the role of the Federal Housing Administration in the urban ghettoization of African Americans. In: *Law and Social Inquiry* 32, 399–434.
- KUSMER, K. (2002): *Down and out, on the road: the homeless in American history*. New York.
- LEWIS, O. (1966): *La vida*. New York.
- LINDNER, R. (2004): *Walks on the wild side*. Frankfurt a.M.
- LOSSAU, J. (2002): *Die Politik der Verortung*. Bielefeld.
- MARCUSE, P. (1998): Ethnische Enklaven und rassistische Ghettos in der postfordistischen Stadt. In: HEITMEYER, W.; DOLLASE, R. u. BACKES, O. (Hg.): *Die Krise der Städte*. Frankfurt a.M., 176–193.
- MARX, K. (1969) [1852]: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (= Marx-Engels-Werke 8, 111–207). Berlin.
- MASKOVSKY, J. (2001): The other war at home: the geopolitics of U.S. poverty. In: *Urban Anthropology* 30, 215–238.
- MASSEY, D. u. DENTON, N. (1993): *American apartheid*. Cambridge.
- MERRIFIELD, A. (2002): *Dialectical urbanism*. New York.
- MITCHELL, D. (1995): There's no such thing as culture. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* 20, 102–116.
- (2000a): *Cultural geography*. New York.
- (2000b): The end of culture? In: *Geographische Revue* 2, 3–17.
- (2002): Between books and streets, between home, mall and battlefield: the politics and pleasures of cultural geography. In: *Antipode* 34, 334–339.
- MORGEN, S. u. MASKOVSKY, J. (2003): The anthropology of welfare “reform”. In: *Annual Review of Anthropology* 32, 315–338.
- MOTÖRHEAD (1981): (We are) the road crew. Auf: No Sleep ‘Til Hammersmith. Bronze Records.
- MURRAY, C. (1984): *Losing ground*. New York.
- NATTER, W. u. WARDENGA, U. (2003): Die „neue“ und „alte“ Cultural Geography in der anglo-amerikanischen Geographie. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 77, 71–90.
- OLLMAN, B. (1993): *Dialectical investigation*. New York.
- POHLMANN, M. (2005): Die neue Kulturtheorie und der Streit um Werte. In: *Soziologische Revue* 28, 3–14.
- POTT, A. (2005): Kulturgeographie beobachtet: Probleme und Potentiale der geographischen Beobachtung von Kultur. In: *Erdkunde* 59, 89–101.
- PÜTZ, R. (2004): *Transkulturalität als Praxis*. Bielefeld.
- REHMANN, J. (2004): *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*. Hamburg.
- REUBER, P. u. WOLKERSDORFER, G. (2002): Clash of Civilization aus der Sicht der kritischen Geopolitik. In: *Geographische Rundschau* 54, 24–28.
- SAHR, W. (2003): Zeichen und RaumWELTEN – zur Geographie des Kulturellen. In: *Petermanns Geographische Mitteilungen* 147, 18–27.
- SAYER, A. (1999<sup>2</sup>): *Method in social science: a realistic approach*. London.
- SCHLOITTMANN, A. (2005): *RaumSprache*. Stuttgart.
- SMITH, N. (2000): Socializing culture, radicalizing the social. In: *Social & Cultural Geography* 1, 25–28.
- SÖKEFELD, M. (2004): Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland. In: SÖKEFELD, M. (Hg.): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz*. Bielefeld, 9–33.
- STORPER, M. (2001): The poverty of radical theory today: from the false promises of Marxism to the mirage of the cultural turn. In: *International Journal of Urban and Regional Research* 25, 155–179.
- TRATTNER, W. (1994): *From poor law to welfare state*. New York.
- TROUILLOT, M. (2002): Adieu, culture: a new duty arises. In: FOX, R. u. KING, B. (Hg.): *Anthropology beyond culture*. Oxford, 37–60.
- WACQUANT, L. (1997): The zone. In: BOURDIEU, P. (Hg.): *Das Elend der Welt*. Konstanz, 179–204.
- (1998): Drei irreführende Prämissen bei der Untersuchung der amerikanischen Ghettos. In: HEITMEYER, W.; DOLLASE, R. u. BACKES, O. (Hg.): *Die Krise der Städte*. Frankfurt a.M., 184–210.
- (2000): *Elend hinter Gittern*. Konstanz.
- (2002): Scrutinizing the street: poverty, morality, and the pitfalls of urban ethnography. In: *American Journal of Sociology* 107, 1468–1532.
- (2004): Was ist ein Ghetto? In: *PROKLA* 34, 133–147.
- WARDENGA, U. (2005): „Kultur“ und historische Perspektive in der Geographie. In: *Geographische Zeitschrift* 93, 17–32.
- WEBSDALE, N. (2001): *Policing the poor*. Boston.
- WERLEN, B. (2003): Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende. In: GEBHARDT, H.; REUBER, P. u. WOLKERSDORFER G. (Hg.): *Kulturgeographie*. Heidelberg, 251–268.
- WILSON, W. (1987): *The truly disadvantaged*. Chicago.
- (1991): Studying inner-city social dislocations: the challenge of public agenda research. In: *American Sociological Review* 56, 1–14.

## Autor

Dr. Bernd Belina  
 Leibniz-Institut für Länderkunde  
 Schongauerstr. 9  
 04329 Leipzig  
 B\_Belina@ifl-leipzig.de