

- IDS (Institute of Development Studies) (2001) Structural conflict in the new global disorder. *Insecurity and Development* 32 (1)
- Jayasuriya L (2000) Welfarism and politics in Sri Lanka. Experience of a third world welfare state. Perth
- Keene D (1994) The benefits of famine. Princeton
- Kloos P (1997) The struggle between the tiger and the lion. In: Govers C, Vermeulen H (Hrsg.) *The politics of ethnic consciousness*. London, 223–249
- Kloos P (2001) A turning point? From civil struggle to civil war in Sri Lanka. In: Schmidt B E, Schröder E W (Hrsg.) *Anthropology of violence and conflict*. London, New York, 176–196
- Leach M, Mearns R, Scoones I (1999) Environmental entitlements: Dynamics and institutions in community-based natural resource management. *World Development* 27, 225–247
- Mooij J (1998a) Real targeting: The case of food distribution in India. Working Paper Series 276. The Hague: Institute of Social Studies
- Mooij J (1998b) Food policy and politics. *Journal of Peasant Studies* 25, 77–111
- Moser C (1998) Asset vulnerability framework: reassessing urban poverty reduction strategies. *World Development* 26 (1)
- Nolan P (1993) The causation and prevention of famines. *Journal of Peasant Studies* 21, 1–28
- Reiff D (2002) A bed for the night. New York
- Richards P (1986) Coping with hunger. London
- Rösel J (1997) Der Bürgerkrieg auf Sri Lanka. *Gesellschaft und Bildung* 13. Baden-Baden
- Sen A (1981) Poverty and famines. Oxford
- Sen A (1984) Resources, values and development. Oxford
- Sen A (1993) Capability and well being. In: Nussbaum M, Sen A (Hrsg.) *The quality of life*. Oxford, 30–53
- Sen A (1999) Development as freedom. New York
- SLE (Seminar für Ländliche Entwicklung) (2001) Conflict - threat or opportunity. Land use and coping strategies of war-affected communities in Trincomalee, Sri Lanka. Berlin
- Spittler G (1989) Handeln in einer Hungerkrise. Tuaregnomaden und die große Dürre von 1984. Wiesbaden
- Swift J (Hrsg.) (1993) New approaches to famine. *IDS Bulletin* 24
- Von Braun J et al. (1999) Famine in Africa. Baltimore
- De Waal A (1997) Famine crimes. London: International African Institute
- Watts M (1983) Silent Violence. Berkeley
- Watts M (1993) Life under contract. In: Pred A, Watts M: *Reworking modernity*. New Brunswick
- Watts M, Bohle H-G (1993) The space vulnerability: the causal structure of hunger and famine. *Progress in Human Geography* 17 (1), 43–67
- Watts M (1994) What difference does difference make. *Review of International Political Economy* 1/3, 563–571
- Watts M (2002) Hour of Darkness: Vulnerability, security and globalization. *Geographica Helvetica* 57, 5–18
- Wimmer A (2002) Nationalist exclusion and ethnic conflict. *Shadows of modernity*. Cambridge
- Woolcock M, Sweetser A T (2002) Social capital. The bonds that connect. *ADB-Review* (3/4). Manila, 26–27

5 Kultur? Macht und Profit! – Zu Kultur, Ökonomie und Politik im öffentlichen Raum und in der *Radical Geography*

Bernd Belina, Bremen

5.1 Einleitung: Diskussionen um den öffentlichen Raum und Kulturgeographie

Wer schon mal in einer auch nur einigermaßen als Großstadt zu bezeichnenden Ansiedlung war, kennt die Szenerie, vielleicht auch die dazugehörigen öffentlichen Debatten: Irgendwo in Bahnhofsnähe oder in der Gegend des zentralen Kneipenviertels hat sich eine offene Drogenszene etabliert, treffen sich Junkies und AlkoholikerInnen, z. T. obdachlos, einige prostituieren sich, viele betteln oder verkaufen Obdachlosenzeitungen. Die individuellen Reaktionen auf dieses Phänomen sind unterschiedlich: Viele stören sich an der Szenerie nicht, sei es, weil sie keinen Anlass haben, die jeweiligen Gegenden aufzusuchen, sei es, weil sie an ihr unbeteiligt vorübergehen; andere geben den Bettelnden etwas Kleingeld oder engagieren sich in freiwilligen sozialen Diensten wie Suppenküchen, medizinischen oder Drogenhilfseinrichtungen; wieder andere schließlich fühlen sich von der Existenz von Obdachlosen, Bettlern und Drogenabhängigen gestört, angewidert oder bedroht und nehmen Umwege in Kauf, um ihrem Anblick nicht ausgesetzt zu sein. Manche fordern gar von Seiten der Politik die Beseitigung des Quells ihres Unwohlseins. Während die ersten Varianten eher im Stillen vor sich gehen und weitgehend unbeachtet bleiben, zielt die letzte darauf ab, das Thema in die öffentlichen Debatten zu tragen – und zwar als ein Problem der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, und nicht etwa als eines von Armut oder Wohnungsnot. Bei den Zuständigen in der Politik treffen die Forderungen auf offene Ohren, ist doch schon seit längerem eine Umorientierung im politischen Umgang mit derartigen Problemen zu beobachten: Galt zuvor, dass zu ihrer Lösung die grundsätzlichen Probleme von Armut und Sucht angegangen werden müssen, wird nun zunehmend Strafe und – im Fall offener Drogenszenen und Obdachloser – die Vertreibung aus bestimmten Gegenden propagiert und praktiziert (grundsätzlich dazu Garland 2001; Belina 2000). Es werden also nicht etwa Sucht und Armut bekämpft, sondern Süchtige und Arme. An deren Elend wird lediglich ausgesetzt, dass sie es öffentlich zur Schau stellen und damit anständige Bürgerinnen und Bürger ver-

unsichern¹. Diese Neuorientierung in der Politik ist in Deutschland seit Mitte der 1990er Jahren, in den USA bereits seit Beginn der 1980er Jahre zu beobachten. Da sowohl die Folgen dieser Politik als auch die sie begleitende Rhetorik jenseits des Atlantik deutlich stärker ausgeprägt sind als hierzulande, wird im folgenden vor allem die Entwicklung in den USA näher betrachtet.

Ein Schlüsselbegriff in den politischen und wissenschaftlichen Debatten, die den Vertreibungsprozess begleiten, ist der „öffentliche Raum“. So argumentiert etwa der Soziologe Richard Sennett (1990), ein Gegner der Vertreibungspolitik, dass die Qualität öffentlicher Räume gerade in ihrer Unordnung, Unvorhersehbarkeit und Buntheit liege. Der Historiker Fred Siegel, ein Befürworter der Vertreibungspolitik, kontert in einer Philippika wider die aus seiner Sicht katastrophalen Folgen liberaler Stadtpolitik in New York: „Was einst als ‚funky‘ und ‚freakig‘ galt, wird nunmehr immer häufiger – auch von Kindern der Sechziger – als abstoßend empfunden“ (1995: 382). Der Streit der beiden Autoren entbrennt also um die Frage, welche Verhaltensweisen im öffentlichen Raum erlaubt sein und als kulturell angemessen gelten sollen. Als Maßstab dient ihnen dabei ihre jeweilige Vorstellung urbaner Kultur, die bei einem Linksliberalen und einem Konservativen entsprechend unterschiedlich ausfallen. Damit steht ihr Zwist exemplarisch für die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden Lagern, die in den USA als *culture wars* firmieren. Sie entzündeten sich an Fragen wie Abtreibung, Sexualität, Lehrpläne öffentlicher Schulen, Drogenpolitik u. v. a. m. Es geht also um Themen, bei denen Werturteile gefragt sind, die scheinbar ausschließlich in der Sphäre von Moral und Kultur gefällt werden und mit Politik und Ökonomie nichts zu tun haben. Einen anderen Weg beschreitet der Geograph Don Mitchell (2000), der diesen Typus von Auseinandersetzungen ins Zentrum seines Lehrbuchs „Cultural Geography“ stellt, um an ihnen zu untersuchen, welche Rolle „Kultur“ in der Gesellschaft spielt – dass sie nämlich, so seine These, eingesetzt wird „im Namen von Macht und Profit“ (2000: 75).

In diesem Kapitel soll gezeigt werden, warum ein derartiger Zugang zur Kulturgeographie sinnvoll ist. Dazu ist zu klären, in welchem Zusammenhang Politik und Ökonomie (also Macht und Profit) mit Kultur stehen und was es mit diesem Begriff auf sich hat. In Abschnitt 5.2 wird dazu zunächst das Verhältnis zur Ökonomie anhand der Verwurzelung von Kultur in der Sphäre der Produktion entwickelt (Abschn. 5.2.1). Anschließend geht es um die politische Funktion von Kultur als Ideologie (Abschn. 5.2.2). Schließlich werden diese Zusammenhänge exemplarisch am eingangs beschriebenen Streit um das angemessene Verhalten im öffentlichen Raum aufgezeigt (Abschn. 5.3).

¹ Als eine Erklärung des Zusammenhangs von Verwahrlosung einer Gegend und Verbrechen erlangte die Broken Windows-These der US-amerikanischen Kriminologen James Q. Wilson und George L. Kelling gewisse Prominenz. Sie behauptet: „serious street crime flourishes in areas in which disorderly behavior goes unchecked“ (1982: 34). Dies wird sowohl von WissenschaftlerInnen wie auch von PolizeipraktikerInnen als falsch und populistisch kritisiert (Belina 2000: 129–134).

Als theoretischer Zugang wird die neuere angloamerikanische Kulturgeographie im Mittelpunkt stehen. Das Aufkommen dieser *New Cultural Geography* in den 1980er Jahren ist der deutlichste Ausdruck des *Cultural Turn* der Geographie, mit dem ein neues Interesse an Fragen der Kultur innerhalb des Faches insgesamt bezeichnet wird (vgl. Cook et. al. 2000). In diesem Kapitel soll insbesondere auf die Tradition der *Radical Geography* zurückgegriffen werden, in der seit den späten 1960er Jahren Marxismus und kritische Theorie für geographische Fragestellungen fruchtbar gemacht werden. Da diese Richtung in der deutschsprachigen Geographie bislang wenig rezipiert wurde, sollen in diesem Kapitel auch einige ihrer Grundkategorien entwickelt werden. Im anglophonen Raum war die *Radical Geography* von Mitte der 1970er bis Mitte der 1980er Jahre die dominierende Schule und spielt dort nach wie vor eine entscheidende Rolle (Smith 2001). Während sie sich zu Beginn hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) mit Fragen der Wirtschafts- und Stadtgeographie beschäftigte, werden seit den 1980er Jahren, vor allem durch die Rezeption der britischen *Cultural Studies* (vgl. Jackson 1989: 33–43; Mitchell 2000: 42–57), auch verstärkt Fragen der Kulturgeographie bearbeitet (Cosgrove 1983; Jackson 1989).

5.2 Was ist Kultur bzw. was hat sie mit Ökonomie und Politik zu tun?

Innerhalb des weiten Feldes der *New Cultural Geography* können grob zwei Richtungen unterschieden werden: eine marxistische bzw. polit-ökonomische und eine postmoderne bzw. kulturalistische. Während zu Beginn der *New Cultural Geography* erstere (anfangs als *Radical Cultural Geography*; Cosgrove 1983) im Vordergrund stand, dominiert seit Ende der 1980er Jahre letztere. Ein Interesse an der Klärung des Verhältnisses von Kultur zu Ökonomie und Politik hat dabei (wie der Name schon andeutet) vor allem der polit-ökonomische Ansatz. Dies geht auf einen grundsätzlichen Unterschied der beiden Herangehensweisen zurück: Während der marxistisch orientierte Ansatz kulturgeographische Phänomene *erklären* will (und dabei auf „Macht und Profit“ kommt), begnügt sich der postmoderne damit, ihre Bedeutung *zu interpretieren* (da er eine Erklärung für unmöglich hält). Ein Grund dafür ist die Neigung mancher postmoderner Ansätze, *alles* zu Kultur zu erklären (also auch die politische Ökonomie; vgl. Smith 2000; Mitchell 2000) und damit unerklärlich zu machen. Denn wenn Kultur alles ist, womit soll sie dann noch erklärt werden? – außer mit Kultur selbst, eine Tautologie, auf die noch näher einzugehen ist.

Nach einer Phase der Postmodernisierung der Kulturgeographie scheint das Interesse an (polit-ökonomischen) Erklärungen innerhalb des Faches wieder stärker zu werden (vgl. die entsprechenden Plädoyers bei Nash 2002; Philo 2000; Smith 2000). Um zu zeigen, wie solche Erklärungen aussehen, wird nun

zunächst auf ökonomische, anschließend auf politische Aspekte von Kultur eingegangen².

5.2.1 Kultur als das Andere der Natur

Der Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Ökonomie widmet sich eine Vielzahl von Ansätzen und AutorInnen. An dieser Stelle kann es lediglich darum gehen, einige Grundgedanken darzustellen. Dies wird zunächst abstrakt für alle Formen der Produktion geschehen, anschließend für die jüngste Phase kapitalistischer Entwicklung.

Hinweise auf die Verwurzelung von „Kultur“ in der Sphäre der materiellen Produktion liefert ein Blick auf die Herkunft des Wortes: Es leitet sich ab vom Lateinischen *cultura*, das ursprünglich Ackerbau bedeutet und i. w. S. einen Prozess der Auseinandersetzung mit der Natur bezeichnet. Dieser etymologische Ursprung verweist darauf, dass das dialektische Andere der Kultur die Natur ist: beide hängen voneinander ab und sind wechselseitig bestimmt. Verbunden sind sie, wie es bei Karl Marx heißt, durch die zweckmäßige, praktische Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, durch konkrete Arbeit: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ (1988: 192). Wie Marx betont, findet dieser Stoffwechsel als „ewige Naturnotwendigkeit“ (ebd.: 57) unabhängig von der Produktionsweise statt: alle Gebrauchswerte (also Lebensmittel i.w.S.) sind „durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff“ (ebd.: 195)³. Damit werden zum einen die Bedingungen für alle anderen menschlichen Aktivitäten geschaffen, d. h. deren materielle Grundlagen (Essen, Wohnung, Kleidung etc.). Zum anderen ist die Produktion selbst bewusste, willentliche Praxis, in der nicht nur Dinge, sondern auch Bedeutungen produziert werden: „Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Nützlichen zugleich seinen Zweck“ (ebd.: 193). Das heißt, dass er (bzw. sie) sich zuvor von der zu bearbeitenden Natur eine ideelle Vorstellung macht, ihr also Bedeutung zuschreibt. Während in der postmodernen Variante der *New Cultural Geography* dieser Aspekt der Bedeutungszuschreibung hervorgehoben wird, erinnert

² Aus dieser getrennten Darstellung darf allerdings nicht geschlossen werden, dass das Politische vom Ökonomischen unabhängig wäre – immerhin ist mit dem Begriff „politische Ökonomie“ angedeutet, dass beides zusammengehört. Ohne hier näher darauf eingehen zu wollen, sei erwähnt, dass die Grundlage des Wirtschaftens im Kapitalismus das Privateigentum ist, das vom Staat, also politisch, mit Gewalt garantiert wird.

³ In einem dialektischen Prozess wirkt der Mensch dabei zugleich auf die Natur zurück und verändert diese. Der Geograph Neil Smith bezeichnet dies als die „Produktion der Natur“ (1984).

etwa der britische Literatur- und Kulturwissenschaftler Terry Eagleton an den hier skizzierten Gesamtprozess, der ohne die Grundlage einer materiellen Natur nicht vorstellbar wäre: „Ist Natur stets in einem bestimmten Sinn kulturell, dann sind Kulturen auf dem unablässigen Umgang mit der Natur errichtet, den wir Arbeit nennen“ (2000: 4). Weder bestimmt also die Natur den Menschen, wie der Geodeterminismus der traditionellen Geographie behauptet, noch kann sich der Mensch von den natürlichen und materiellen Grundlagen seines Daseins komplett lösen, wie es in konstruktivistischen Ansätzen mitunter anklingt. Dieses Verhältnis gilt für alle Typen menschlicher Produktion, d. h. es ist weder auf den Bereich der Lohnarbeit noch der materiellen Produktion beschränkt⁴.

Der britische Kulturwissenschaftler und Gründungsvater der *Cultural Studies*, Raymond Williams (1988), hat die Wandlungen der Bedeutung des englischen Wortes *culture* in seiner Geschichte untersucht. Die ursprüngliche Bedeutung als Bearbeitung der Natur wird seit dem frühen 16. Jahrhundert auch auf die Bearbeitung des Menschen und seine Entwicklung übertragen. Auf dieser Grundlage und im Austausch mit dem Französischen und Deutschen entstehen im späten 18. Jahrhundert die drei heute wichtigsten Bedeutungen, die sich auch im Deutschen wiederfinden. Erstens werden die konkreten Errungenschaften der Entwicklung ihrer materiellen Grundlage (Auseinandersetzung mit der Natur) beraubt und unter „Kultur“ subsumiert zu einem abstrakten Begriff, der für einen „generellen Prozess intellektueller, geistiger und ästhetischer Entwicklung“ (ebd.: 90) steht. „Kultur“ wird so zu etwas rein Geistigem und steht damit im Gegensatz zur „Ökonomie“. Zweitens erhält das Wort (jetzt im Plural) durch Johann Gottfried Herder eine weitere Bedeutung, mit der die spezifische Lebensweise einer Gruppe, sei sie räumlich oder sozial abgegrenzt, bezeichnet wird (wie in „englische Kultur“ oder „Arbeiterkultur“) (ebd.: 89). In seiner dritten Bedeutung schließlich, laut Williams die im Alltag am weitesten verbreitete, steht „Kultur“ für „die Werke und Praktiken intellektueller und v. a. künstlerischer Aktivität“ (ebd.: 90), also für Musik, bildende Kunst oder Literatur (wie in „Kulturstaatsministerin“ oder „Standortfaktor Kultur“).

Auf eine Gemeinsamkeit dieser drei Bedeutungen verweist Eagleton: Er sieht in ihnen gleichermaßen eine Reaktion auf das „Scheitern von Kultur als wirklicher Zivilisation, als menschliche Selbstvervollkommnung“ (2000: 20). Das heißt, die ursprüngliche Idee von Kultur (als dem Versprechen des guten Lebens für alle dank zweckmäßiger Bearbeitung der Natur) verliert in dem Moment an Bedeutung, in dem deutlich wird, dass dieses Versprechen nicht würde eingehalten werden können: mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise, in der Dinge nicht produziert werden, weil sie nützlich sind, sondern weil man sie verkaufen will (theoretisch formuliert: „Gebrauchswerte werden hier

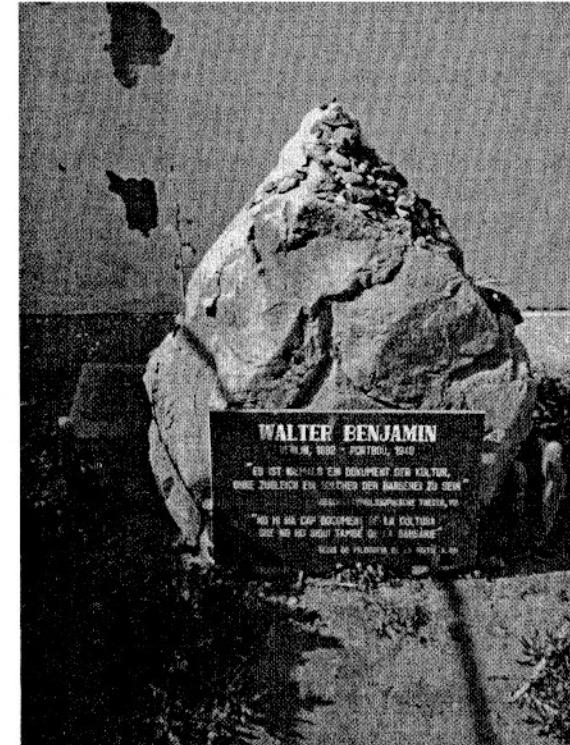
⁴ Ein Beispiel für immaterielle Produktion, die nicht für Lohn stattfindet, wären Diskussionen um ein Flugblatt politischen Inhalts (die mit viel Arbeit verbunden sein können und ohne materielle Grundlage unmöglich wären).



5.1 Die einfache Tatsache, die der „Linksrumdenker“ (Tucholsky) Karl Valentin in seinen bekannten Ausspruch fasst, dass nämlich alle künstlerische Produktion mit Arbeit einhergeht, trifft auch auf diese Abbildung zu: die Bildvorlage musste aufgespürt, die Rechte geklärt und das Bild bearbeitet werden (Bildbearbeitung: Martin Krämer)

überhaupt nur produziert, weil und sofern sie materielles Substrat, Träger des Tauschwertes sind“; Marx 1988: 201). Deshalb, so Eagleton, wird der Begriff „Kultur“ nur mehr für Phänomene verwandt, die mit der Produktion von Gebrauchswerten nichts zu tun haben. Besonders deutlich wird dies bei künstlerischer und wissenschaftlicher Produktion (der dritten von Williams genannte Bedeutung von *culture*), bei der im dominierenden Diskurs ebenfalls davon abgesehen wird, dass sie mit Arbeit verbunden ist (vgl. Abb. 5.1)

Diese Annahme, nach der die „Kultur“ nichts mit Arbeit und damit mit den Produktionsverhältnissen zu tun habe, wurde von marxistisch orientierten Kulturtheoretikern seit jeher kritisiert. Der Philosoph Walter Benjamin hat diese Kritik in den 1930er Jahren in sein berühmtes Diktum gekleidet: „Es ist niemals



5.2 Walter Benjamin nahm sich, auf der Flucht vor der Gestapo und an der französisch-spanischen Grenze festsetzend, 1940 das Leben. Der auf seinem Grabstein im Grenort Portbou zitierte Ausspruch kann auch auf das vor dem Friedhof entstandene „Environment“ des Künstlers Dani Karavan zur Erinnerung an die Opfer des Holocaust angewandt werden: Um die Erinnerung an den Wahnsinn der Vernichtung in einer Konstruktion aus Eisen und Glas zu materialisieren, waren viele Stunden an Lohnarbeit notwendig, die für Benjamin ein Teil der herrschenden „Barbarei“ der Produktionsverhältnisse war

ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“ (1963 [1937]: 79; vgl. Abb. 5.2). Mit „Barbarei“ verweist er auf die Produktionsverhältnisse, denen die Dokumente der Kultur entstammen, also auf die Art und Weise, in der die Umwandlung von Natur in Pyramiden (Sklaverei), Kathedralen (Fronddienst) oder Weltausstellungen (Lohnarbeit) gesellschaftlich organisiert ist.

Beispiel: flexible Akkumulation und postmoderne Ästhetik

Das Verhältnis von Ökonomie und kultureller Produktion wird auch in der *Radical Geography* explizit thematisiert. Hier hat insbesondere David Harvey in

seinem Bestseller „The Condition of Postmodernity“ (1989) untersucht, wie neue kulturelle Phänomene i.w.S. mit Veränderungen der Produktionsverhältnisse zusammenhängen, ohne dabei von ihnen determiniert zu sein. Er zeigt anhand verschiedener Bereiche kultureller Produktion (Architektur, Städtebau, Spielfilm, Belletristik), dass das Aufkommen „flexibler Akkumulation“ seit Anfang der 1970er Jahre einhergeht mit „all der Unruhe, Instabilität und flüchtigen Qualität einer postmodernen Ästhetik, die Differenz, Kurzlebigkeit, Spektakel, Mode und die Kommodifizierung kultureller Formen feiert“ (ebd.: 156). Ausgangspunkt ist für Harvey eine Zunahme der Flexibilität in Produktion (zum Zweck der Kostensenkung, u. a. durch Ausnutzung geographischer Unterschiede) und Zirkulation (zum Zweck der Beschleunigung des Kapitalumschlags⁵, u. a. durch *just-in-time*-Produktion). Diese Flexibilisierung führt nach Harvey zu einer „Raum-Zeit-Verdichtung“, die wiederum zu einer generellen Verunsicherung und damit zu einer Betonung des Flüchtigen und Kurzlebigen auch in anderen Lebensbereichen führt. Mit anderen Worten: Die postmoderne Ästhetik passt zu den aktuellen Veränderungen im globalen Kapitalismus und setzt sich deshalb durch. Dabei leitet sie sich aber nicht automatisch aus den Veränderungen in Produktion und Zirkulation ab, sondern ist vielmehr umkämpft (wie alles in dieser Gesellschaft, die gekennzeichnet ist von allgemeiner Konkurrenz).

Womit wir wieder bei den eingangs angeführten *culture wars* und ihrer Rolle im Kampf um „Macht und Profit“ wären: Wenn kulturelle Formen derart in Zusammenhang stehen mit kapitalistischer Produktion und der Zirkulation des Kapitals, dann sind die *culture wars* Ausdruck und Schlachtfeld von Auseinandersetzungen, die nicht auf „Kultur“ im Sinne einer Sphäre des rein Geistigen beschränkt sind; dann wird in ihnen eben auch um „Macht und Profit“ (s. o.) gerungen. Bezogen auf seinen Ansatz zur Kulturgeographie formuliert Mitchell dieses Verhältnis deshalb folgendermaßen: „Um Kultur zu verstehen, [...] müssen wir die Kämpfe um sie betrachten. Um diese Kämpfe zu verstehen jedoch, müssen wir die materiellen Bedingungen betrachten, in denen diese Kämpfe stattfinden – die Veränderungen der politischen Ökonomie, der Technologie und – im Wortsinn – der Form der Welt“ (2000: 11)⁶. Denn auch wenn diese veränderten Bedingungen nicht *automatisch* zu bestimmten Konflikten um Fragen der Kultur führen, so sind die Konflikte doch nicht ohne diese Bedingungen verständlich. Ein Beispiel wird weiter unten die Frage der Nutzung öffentlicher Räume in der Stadt liefern.

⁵ Das heißt: Verkürzung der Dauer des Geldkapitalkreislaufes, in dem mit vorgeschossenem Kapital Produktionsmittel und Arbeitskraft eingekauft werden, um Waren zu produzieren, deren Verkauf einen Überschuss an Geld einbringen soll, der größer ist, als der Vorschuss; also Profit.

⁶ Mit der Betonung der Form verweist Mitchell auf die geographische Dimension dieser Bedingungen, die Formen der produzierten Umwelt.

5.2.2 Kultur als Ideologie

Auch das Verhältnis von Kultur und Politik ist zu vielschichtig, um hier erschöpfend dargestellt werden zu können. Hier soll, einem Vorschlag Don Mitchells folgend, betrachtet werden, wie die „Idee der Kultur“ als ideologisches Mittel in den *culture wars* benutzt wird. Es geht dabei also nicht um bestimmte kulturelle Phänomene, sondern um die abstrakte Vorstellung davon, dass so etwas wie Kultur eigenständig existiert. Wie gesehen, handelt es sich bei der „Idee der Kultur“ um ein von seiner Grundlage in der materiellen Produktion abstrahiertes, ideelles Konstrukt. Indem dieses ideelle Konstrukt reifiziert⁷ wird, indem ihm also eine unabhängige und wirkmächtige Existenz zugeschrieben wird, kann es mit allerlei verschiedenen Bedeutungen „aufgeladen“ werden, denen wiederum bestimmte Interessen zugrunde liegen.

Damit gelangt man zum Begriff der *Ideologie*. Mittels ihrer versuchen Gruppen oder Klassen, wie es Marx und Engels in ihrer Schrift „Die deutsche Ideologie“ von 1846 formulieren, „ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen“ (Marx und Engels 1969: 47). Die Leistung der Ideologie besteht also darin, Aussagen oder gesellschaftliche Verhältnisse, mit denen ein partikulares Interesse verfolgt wird, so erscheinen zu lassen, als seien sie normal, vernünftig oder natürlich und deshalb im allgemeinen Interesse. Ideologie ist dabei aber nicht schlichte Lüge der Herrschenden, die nur von den (dummen) Beherrschten geglaubt wird. Ideologische Urteile sind vielmehr um so wirkmächtiger und überzeugender, wenn auch ihre Nutznießer fest von ihrer Richtigkeit überzeugt sind. Die Aufgabe der Ideologiekritik besteht darin, zu zeigen, dass diese Urteile zum einen falsch und zum anderen interessensgeleitet sind (Belina 2000: 18–41). Wenn z. B. in den USA zur Zeit der Sklaverei behauptet wurde, dass Sklaven auf Grund ihrer Hautfarbe geistig unterlegen seien, dann gilt es erstens zu kritisieren, dass es für diese Aussage keinerlei Begründung gibt (dass sie also falsch ist), und zweitens, dass damit ein ökonomisches System der Ausbeutung legitimiert werden soll (dass sie also interessensgeleitet ist). Die Aussage ist dann nicht nur Unfug, den es einfach richtig zu stellen gilt. Sie ist *Ideologie*, da sie einer bestimmten Gruppe (hier: den Sklavenhaltern) den Dienst leistet, ihr Interesse (an kostenloser Arbeitskraft) als etwas normales, natürliches und deshalb eben im Interesse aller stehend darzustellen. Dass auch viele Sklavenhalter von der Richtigkeit der ideologischen Legitimation der Sklaverei zutiefst überzeugt gewesen sein mögen, ändert nichts daran, dass diese Legitimation falsch und zu ihrem ökonomischen Vorteil war.

⁷ Reifizierung bezeichnet die Vergegenständlichung einer abstrakten Idee, durch die dieser kausale (verursachende) Wirkung zugeschrieben wird.

Um zu beschreiben, wie aus verschiedenen derartigen Ideologien, die z. T. wenig miteinander zu tun haben und sich mitunter auch widersprechen, ein mehr oder weniger kohärentes Ganzes wird, hat der italienische Philosoph und Gründer der kommunistischen Partei Italiens, Antonio Gramsci, den Begriff der Hegemonie geprägt⁸. Ausgangspunkt für Gramscis Überlegungen zu Staat, Ideologie und revolutionärer Politik ist – vereinfacht – die Frage, wie es kommt, dass die Beherrschten sich beherrschen lassen. Dies geschieht, so Gramsci, durch eine Mischung aus Zwang und Zustimmung. Denn vollständiger Zwang würde zur Revolution führen und vollständige Zustimmung könne wegen der ökonomischen Verhältnisse nicht vorliegen und liegt angesichts der vorfindbaren Unzufriedenheit (die aber nicht in Revolution mündet) offenbar auch nicht vor. Dem Staat kommt eine zentrale Rolle in zweifacher Hinsicht zu: Als Staat im engeren Sinn (*società politica*, in Gramsci 1991 ff. übersetzt mit „politische Gesellschaft“), zu dem etwa Polizei, Rechtssystem und Militär zählen, sichert er mit Zwang und dem Gewaltmonopol in der Hinterhand die bestehenden Verhältnisse ab. Als Staat im weiteren Sinne (*società civile* in Gramsci 1991 ff. übersetzt mit „Zivilgesellschaft“), zu dem allen voran die Schulen gehören, zudem auch der „private Hegemonieapparat“ (Gramsci 1991 ff: 816) mit etwa Kirchen und Medien, organisiert er durch Ideologieproduktion die „politische und kulturelle Hegemonie einer gesellschaftlichen Gruppe über die ganze Gesellschaft“ (ebd.: 729). Kurz gefasst formuliert er an anderer Stelle: „Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie gepanzert mit Zwang“ (ebd.: 783). Je besser dabei die Herstellung kultureller Hegemonie gelingt, desto unwidersprochener kann die Entwicklung im Interesse der herrschenden Gruppen und Klassen vorstatten gehen, und desto weniger muss auf die Zwangsgewalt des Staates i. e. S. zurückgegriffen werden. Dabei gilt, dass die Hegemonie, da sie ja gegen zahlreiche Interessen durchgesetzt werden muss, umkämpft ist „wie das System der Schützengräben im modernen Krieg“ (ebd.: 868).

In diesem Sinne sind die *culture wars* Ausdruck des Kampfes um die Hegemonie. Die „Idee der Kultur“ leistet dabei ideologische Dienste: Mit ihr werden Aussagen, Verhaltensweisen oder Verhältnisse entweder als zur Kultur gehörig dargestellt oder als im Gegenteil kulturell unangemessen. In den *culture wars* geht es also darum, „zu definieren, was in einer Gesellschaft legitim ist, wer dazugehört und wer nicht“ (Mitchell 2000: 5). Diese Grundfigur lässt sich in allen Auseinandersetzungen wiederfinden, in denen mit „Kultur“ argumentiert wird, egal ob es z. B. um städtische Armut, die Aufnahme der Türkei in die EU, die Einrichtung von Druckräumen oder Sexualkundeunterricht an staatlichen Schulen geht. Immer wird behauptet, dass kulturelle Gründe für oder gegen et-

⁸ Gramscis Hauptwerk findet sich in den „Gefängnisheften“, die 1929–1935 in Haft entstanden. Sie bestehen aus einer großen Zahl mehr oder weniger ausgearbeiteter Notizen zu sehr unterschiedlichen Themen und liefern deshalb kein vollständiges Theoriegebäude. Zitiert wird hier nach der deutschen Gesamtausgabe, die zwischen 1991 und 2002 erschienen ist und deren Seiten durchgehend nummeriert sind.

was sprechen. Damit wird zugleich behauptet, dass „Kultur“ bzw. „kulturelle Unterschiede“ auch der Grund des Streits seien, dass also z. B. der EU-Beitritt der Türkei nichts mit ökonomischen oder (geo-)politischen Überlegungen zu tun hat. Warum ist das Ideologie? Derartige Aussagen sind erstens falsch. Sie tun so, als würden sie eine Erklärung liefern („Wegen kultureller Unterschiede kann ein moslemisches Land nicht Teil der christlich geprägten EU werden.“), doch sind in Wirklichkeit nur tautologisch (d. h. sie werden mit sich selbst begründet). Sie sind zweitens interessensgeleitet, da sich bei näherer Betrachtung zeigt, dass es kein Zufall ist, dass mit eben diesen falschen Aussagen Politik gemacht wird. Dies lässt sich an einem Beispiel erläutern:

Beispiel: Kultur der Armut und *urban underclass*

Um die Armut von AfroamerikanerInnen in den Ghettos der Städte zu erklären, erfreut sich in den USA die These von der „Kultur der Armut“ großer Beliebtheit. In ihrer heute dominierenden Variante behauptet sie, dass es zur Kultur dieser Armen gehört, sich lieber auf staatliche Hilfeleistungen zu verlassen, als selbst die Initiative zu ergreifen und Lohnarbeit nachzugehen. Um ihnen zu helfen, müsse man deshalb jegliche Hilfen abschaffen (wie 1996 mit der *Aid to Families with Dependent Children*, der bis dato größten staatlichen Transferleistung, geschehen). Diese Politik wird also mit „Kultur“ begründet: Die Kultur der Ghettobewohner widerspräche der Kultur der Mehrheit, in der Lohnarbeit einen hohen Stellenwert besäße. Näher betrachtet wird allerdings nur behauptet, diese Leute seien arm, weil das ihre Kultur ist; und dass es ihre Kultur ist, sehe man daran, dass sie arm sind. Diese Aussage, die ja als Erklärung von Armut angeboten wird, erklärt also gar nichts, sie ist tautologisch und damit falsch. Dass sie sich großer Beliebtheit erfreut, liegt aber nicht daran, dass dieser Fehler noch niemandem aufgefallen wäre. Es ist vielmehr zu bezweifeln, dass PolitikerInnen wirklich glauben, den Armen sei am besten dadurch geholfen, dass man ihnen die staatliche Unterstützung streicht. Offenbar liegt ein anderer Grund vor. Eine Erklärung wäre etwa, dass in Phasen, in denen weder Arbeitskräftemangel noch die Gefahr sozialer Unruhe vorliegt, die Hilfeleistungen des Staates für Bedürftige abgebaut werden, um Geld zu sparen⁹ (Piven und Cloward 1993). Dieses staatliche Interesse wird aber nicht als solches dargestellt, sondern ganz anders (und zwar falsch) begründet – also ideologisch. Die Rede von der „Kultur der Armut“ erweist sich damit als Ideologie, mit deren Hilfe eine Grenze gezogen wird zwischen denen, die dazu gehören (der „arbeit-samen“ Mehrheit) und denen, die ausgeschlossen werden (den „faulen“ Armen). Zusammen mit zahlreichen anderen Ideologien (die z. B. besagen, dass AfroamerikanerInnen außerdem auch kriminell, promiskuitiv und dumm sind) hat

⁹ Die positive Wendung dieser Erklärung verweist auf den Zweck des Sozialstaates: für eine ausreichende Zahl an genügend qualifizierten Arbeitskräften zu sorgen und soziale Unruhen zu verhindern.

die These von der „Kultur der Armut“ in den USA kulturelle Hegemonie erreicht, was sich in der Rede von der „städtischen Unterklasse“ (*urban underclass*) zeigt. Mit diesem Label wird unterstellt, dass die Bewohner der Armenghettos „sich nicht benehmen wie der *mainstream* der [...] amerikanischen Mittelklasse“ (Gans 1995: 2).

Wie alle Ideologien, ist auch diese nicht vom Himmel gefallen, sondern das Ergebnis von Ideologieproduktion innerhalb der *società civile*. Wie der Soziologe Herbert Gans in „The War Against The Poor“ (1995) zeigt, wurde das Label *urban underclass* in den USA zu Beginn der 1980er Jahre von AkademikerInnen und ForscherInnen geprägt und kurz darauf in Politik und Medien aufgegriffen (ebd.: 27–57). Auch zeigt er, dass der Begriff – ebenfalls wie alle Ideologie – von Anfang an umkämpft war. Neben dem beschriebenen „kulturellen Ansatz“ existiert auch ein „struktureller Ansatz“, in dem die Entstehung der Ghettos durch polit-ökonomische Prozesse erklärt wird. Diese Variante konnte sich in den öffentlichen Debatten jedoch nicht durchsetzen. Die Niederlage seiner Vertreter zeigt sich daran, dass diese zu Beginn der 1990er Jahre damit anfangen, den Begriff *urban underclass* nicht mehr zu benutzen und z. B. durch *ghetto poor* zu ersetzen (ebd.: 48 f.). Dass der Begriff auch nach dieser Niederlage weiter umkämpft ist, zeigt jedoch die Existenz des Buches von Gans und vergleichbarer Veröffentlichung (wie auch dieses Textes).

Wie das Beispiel zeigt, kommt WissenschaftlerInnen, JournalistInnen und PolitikerInnen in den *culture wars* eine entscheidende Rolle zu. Für eine Kulturgeographie, in der die Rolle der „Idee der Kultur“ in den *culture wars* untersucht wird, ist deshalb eine Schlüsselfrage: „Wer reifiziert und zu welchem Zweck?“ (Mitchell 2000: 78). Aufgabe einer ideologiekritischen Kulturgeographie ist demnach die aktive Teilnahme an den Kämpfen, aber eben nicht auf der Ebene der leeren Abstraktion Kultur, sondern als Kritik dieser.

5.3 Kämpfe um Macht und Profit im öffentlichen Raum

Was bedeutet diese Forderung für die eingangs gestellte Frage nach den angemessenen Verhaltensweisen im öffentlichen Raum? In dieser Debatte wird das Phänomen, wie gezeigt, als ein kulturelles Problem behandelt: Der Aufenthalt von Bettlern, Obdachlosen und Drogensüchtigen in diesen Räumen wird wahlweise als an sich störend (Siegel) oder als zum urbanen Leben dazugehörend (Sennett) bezeichnet. Damit wird das Phänomen jedoch in keiner Weise erklärt. Denn zu behaupten, dass Bettler, Obdachlose und Drogensüchtige sich auf Straßen, Plätzen und in Parks aufhalten und dort anders benehmen als Büroangestellte oder HochschullehrerInnen, sei Teil ihrer Kultur sagt nicht als: Dass sie sich dort aufhalten, liegt daran, dass sie Bettler, Obdachlose und Drogensüchtige sind. Und: dass sie sich benehmen wie Bettler, Obdachlose und Drogensüchtige liegt ebenfalls genau daran. Das ist offenbar eine Tautologie.

Mit keinem Wort wird in dieser Debatte danach gefragt, *warum* diese Leute kein Geld und keine Bleibe haben oder illegalisierte Substanzen zu sich nehmen. Es wird nicht untersucht, warum in der aktuellen Politik Betteln, Obdachlosigkeit und Drogensucht bekämpft werden, indem Bettler, Obdachlose und Drogensüchtige aus öffentlichen Räumen vertrieben werden. Indem sich die Kontrahenten in diesem *culture war* auf die Rahmenbedingungen der Debatte einlassen (d. h.: es gibt immer mehr Arme in öffentlichen Räumen, und da muss etwas geschehen) und nur noch das Pro und Contra ihrer Vertreibung diskutieren, abstrahieren sie von allen ökonomischen und politischen *Gründen* sowohl des Phänomens selbst als auch der verfolgten Politik.

Eine ideologiekritische Kulturgeographie, die danach fragt, wer hier „Kultur“ zu welchen Zwecken benutzt und welche Rahmenbedingungen das ermöglichen, würde sich auf diese Debatte erst gar nicht einlassen. Stattdessen würde sie auf ganz andere Zusammenhänge hinweisen, die zur *Erklärung* dieses *culture wars* in den USA – und ähnlichen, hierzulande zu beobachtbaren Tendenzen – beitragen könnten.

Was die Zunahme sichtbaren Elends in den Städten angeht, würde sie daran erinnern,

- dass der ärmste Teil der Bevölkerung der USA seit Jahren mit immer weniger Geld auskommen muss;
- dass die Hilfeleistungen durch den Staat seit Jahren abgebaut werden;
- dass bezahlbarer Wohnraum im Rahmen von „Stadterneuerung“ zerstört wird;
- dass sich deshalb selbst Menschen mit einem festen Arbeitsplatz z. T. keine Wohnung mehr leisten können;
- dass geistig Verwirrte in den 1980er Jahren massenhaft aus den Heilanstalten auf die Straßen entlassen wurden¹⁰;
- dass Zahl und Qualität der Nachtquartiere für Obdachlose ungenügend sind;
- dass in den Ghettos für junge Männer der Drogenhandel und für junge Frauen die Prostitution häufig die einzige Möglichkeit sind, um überhaupt an Geld zu kommen;
- dass es zu wenige Plätze in Entzugs- und Aussteigerprogrammen gibt und der Zugang zu ihnen schwer ist;
- dass also, theoretisch formuliert, die aktuelle Phase kapitalistischer Entwicklung durch eine Zunahme der Reichtumsunterschiede bei gleichzeitigem Abbau staatlicher Hilfsleistungen geprägt ist.

¹⁰ Damit soll nicht gefordert werden, diese Menschen wieder einzusperren, sondern es ist ein Hinweis darauf, warum sie in so großer Zahl auf der Straße leben. Damit ist aber noch nicht erklärt, warum es so viele Menschen gibt, die mit dem Leben nicht mehr klar kommen. Diese Logik, dass eine (zudem nur partielle) Erklärung nicht mit der Forderung nach dem Gegenteil verwechselt werden darf, gilt für zahlreiche hier angeführte Punkte.

Was die ökonomische Seite der Vertreibungspolitik angeht, würde sie darauf verweisen,

- dass im Kampf um Investitionen, Konsum und Tourismus ein ordentliches Erscheinungsbild ohne störende Gestalten zu den Konkurrenzmitteln der Städte gehört;
- dass die Werte von Immobilien unter sichtbarer Verelendung in ihrer Nähe leiden;
- dass der innerstädtische Einzelhandel und die Vergnügungsindustrie sich von weniger Bettlern mehr Kundschaft versprechen;
- dass private Sicherheitsdienste, die dazu eingestellt werden, gutes Geld damit verdienen;
- dass also, theoretisch formuliert, die Produktion eines städtischen Erscheinungsbildes im Interesse ökonomischer Prosperität die Vertreibung aller Störenden notwendig macht.

Was die politische Seite und die Ideologieproduktion angeht, würde sie in Erinnerung rufen,

- dass ohne Arbeitskräftemangel und Umsturzgefahr das Interesse des Staates an einer Wiedereingliederung der Gestrandeten in die Gesellschaft deutlich nachgelassen hat;
- dass deshalb die Ideologie von der Resozialisierung der Ausgegrenzten abgelöst wurde von ihrer Kriminalisierung;
- dass es genau diese Panikmache seitens der Politik war und ist, die diese Leute als Bedrohungen erscheinen lässt;
- dass es einen Unterschied gibt zwischen privatem Ekel vor dem Elend auf der Straße und einer staatlichen Politik, die diesen benutzt, um damit ganz andere Zwecke zu verfolgen;
- dass also, theoretisch formuliert, die Ansicht, dass Obdachlose, Bettler und Drogensüchtige zu nichts benötigt werden, selber schuld und deshalb zu kontrollieren und zu bestrafen sind, hegemonial geworden ist, weil für das Gegenteil kein Grund mehr zu bestehen scheint.

Schließlich würde es zu einer solchen Kulturgeographie gehören, sich ihrer Rolle in den Kämpfen um die kulturelle Hegemonie bewusst zu sein und an ihnen aktiv teilzunehmen; nicht, indem einer anderen „Kultur“ das Wort geredet wird, sondern indem sie aufzeigt, wie „Kultur“ hier eingesetzt wird im Namen von „Macht und Profit“. Für die Diskussion um die öffentlichen Räume würde das also bedeuten, weder die Vertreibung zu legitimieren noch sie aus moralischen Gründen anzuprangern und zu fordern, dass Menschen auch im öffentlichen Raum verarmen und verelenden dürfen sollten, sondern auf die Ursachen von Armut, Elend und repressiver Politik zu verweisen.

Literatur

- Belina B (2000) Kriminelle Räume. Kassel (= Urbs et Regio 71)
- Benjamin W (1963) Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker. In: Das Kunstwerk im Zeitalter einer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a.M. [1937], 65–107
- Cook I, Crouch D, Taylor S (2000) (Hrsg.) Cultural Turns/Geographical Turns. Harlow
- Cosgrove D (1983) Towards a Radical Cultural Geography: Problems of Theory. *Antipode* 15, 1–11
- Eagleton T (2000) *The Idea of Culture*. Oxford
- Gans H (1995) *The War Against The Poor*. New York
- Garland D (2001) *The Culture of Control*. Oxford
- Gramsci A (1991ff.) *Gefängnishefte*. 10 Bände. Hamburg
- Harvey D (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford
- Jackson P (1989) *Maps of Meaning*. London und New York
- Marx K (1988) *Das Kapital*. Erster Band. Berlin [1867] (= Marx-Engels-Werke 23)
- Marx K, Engels F (1969) *Die deutsche Ideologie*. Berlin [1846] (= Marx-Engels-Werke 3)
- Mitchell D (2000) *Cultural Geography*. Oxford
- Nash K (2002) *Cultural Geography in Crisis*. *Antipode* 34, 321–325
- Philo C (2000) More words, more worlds: reflections on the „cultural turn“ and human geography. In: Cook et al., 26–53
- Piven F, Cloward R (1993) *Regulating the Poor*. New York [1971]
- Sennett R (1990) *The Conscience of the Eye*. London und Boston
- Siegel F (1995) *Reclaiming Our Public Spaces*. In: Kasnitz, P. (Hrsg.) *Metropolis*. New York, 369–383 [1992]
- Smith N (2001) *Marxism and Geography in the Anglophone World*. *Geographische Revue* 3, 5–21
- Smith N (2000) *Socializing culture, radicalizing the social*. *Social & Cultural Geography* 1, 25–28
- Smith N (1984) *Uneven Development*. Oxford
- Williams R (1988) *Keywords*. London [1976]
- Wilson J, Kelling G (1982) *Broken Windows*. *Atlantic Monthly* 3, 29–38