

Günter Leypoldt

Die Produktion schwarzer Kultur aus praxeologischer Sicht

Wie verhält sich Kultur zur Praxis? Die praxeologische Perspektive ist eng mit einer kultursoziologischen Tradition verknüpft, die mit dem Begriff des Kulturellen die symbolische Überdeterminiertheit gesellschaftlicher Praktiken verbindet. In den Sozialwissenschaften markiert die Rede von der „Kultur“ der Gesellschaft eine Bedeutungsvielfalt, die sich der szientistischen Reduktion auf vor-symbolische Realitäten (normative Strukturen, ökonomische Rationalitäten, soziale Morphologien etc.) entzieht und folglich das Wissenschaftsverständnis der Soziologie als „hard science“ unterläuft.¹ Aus Sicht der eher kulturhermeneutisch ausgerichteten Disziplinen (vor allem etwa Ethnologie und Literatur-, Kunst-, Mentalitäts- bzw. Ideengeschichte) liegt der Reiz eines praxeologischen Ansatzes dagegen in der Hoffnung, die kulturalistischen (bzw. mentalistischen, textualistischen)² Neigungen der traditionell „weiche- ren“ Geistes- und Kulturwissenschaften etwas zu korrigieren.³ Der praxeologische Blick soll die Interpretation der Kultur näher im Feld gesellschaftlicher Beziehungen, Prozesse und Machteffekte verankern, ohne dabei das Kulturelle zu einer bloßen „Variable“ sozialer Fakten zu reduzieren. Entsprechend geht es in der folgenden Diskussion „schwarzer Kultur“ darum, die für die Formation identitätsbasierter Kulturbegriffe wesentlichen gesellschaftlichen Prozesse und Praktiken am Beispiel der USA herauszuarbeiten, um unser Verständnis kultureller Grenzziehungen zu schärfen. Die

1 Reckwitz 2002 und Alexander 1996. Reckwitz verbindet den praxeologischen Ansatz mit den Arbeiten u. a. von Pierre Bourdieu, Charles Taylor und Judith Butler.

2 Nach Reckwitz verorten mentalistische Ansätze das Soziokulturelle im menschlichen Geist (wie etwa de Saussures Begriff einer *langue* als mentale Grammatik oder Ruth Benedicts und Margaret Meads Vorstellung von Kultur als Raum von praxisunabhängigen kulturellen Charakteristika). Textualistische Ansätze beziehen sich auf kollektive Texte, Symbole oder Kommunikationshandlungen, wie etwa Derridas vom „linguistic turn“ inspirierte Kritik de Saussures, Clifford Geertz' Vorstellung eines kulturell-semiotischen Potentials, Luhmanns Reduktion des Sozialen zu einer Art Kommunikation oder die Tendenz des frühen Foucault, das Soziokulturelle als körperlosen Diskurs jenseits der Praxis zu fassen (Reckwitz 2002, 247f.).

3 In den Geistes- und Kulturwissenschaften wird der Begriff des Kulturellen deshalb zunehmend kritischer betrachtet, weil er immer wieder im Sinne eines normativen Gegensatzes zwischen den *humanities* und den *social sciences* verwendet worden ist, ein Gegensatz, der sich etwa in den Disziplinengrenzen zwischen Ethnologie als „weicher“, interpretativer Wissenschaft bedeutungstragender „Kulturen“ und der Soziologie als Wissenschaft „sozialer Systeme“ verfestigt hat. Der Versuch dieser Trennung lässt sich in Alfred L. Kroebers und Talcott Parsons *The Concept of Culture and of Social Systems* (Kroeber u. Parsons 1958) beobachten; vgl. kritisch dazu Kuper 1999. Zum Problem einer post-kulturalistischen Theorie vgl. Lizardo 2011.

Ausgangsfrage wäre, wie aus diversen, historisch situiereten, soziokulturellen Praktiken scheinbar praxisunabhängige „kulturelle Identitäten“ entstehen können, die als imaginierte Kulturen die Wirkung sozialer Realitäten (im performativen Sinne) entfalten.⁴

Die für die Produktion schwarzer Kultur in den USA relevanten Prozesse lassen sich an einem Bild verdeutlichen, das die Photographin Frances B. Johnston (1864–1952) um 1899 im Rahmen einer Photostudie über Bildungsinstitutionen aufgenommen hat (Abb. 1). Das Bild zeigt afroamerikanische Schulkinder und Lehrer auf dem Gelände des Kapitols in Washington, D.C., die sich in den späten 1890ern um Horatio Greenoughs „Enthroned Washington“ versammeln, ein in den 1830er Jahren entstandenes Denkmal für den ersten amerikanischen Präsidenten. Die angespannte Konzentration der Betrachter scheint nahezu greifbar, und an den Körperhaltungen erahnt man die Intensität, mit der diese bemerkenswerte Skulptur den Blick der Menge auf sich zieht. Was genau ist denn so faszinierend an diesem Erinnerungsort? Zunächst lässt sich vermuten, dass sich die Schulkinder fragen, was diese ungewöhnliche, mit spärlichen Gewändern drapierte Figur wohl bedeuten könnte. Die hermeneutische Distanz zwischen Greenoughs klassizistischer Symbolsprache – dem „period eye“ des frühen neunzehnten Jahrhunderts⁵ – und dem Erfahrungshorizont junger Menschen der 1890er Jahre dürfte ein spontanes Verständnis der Denkmalsfigur wohl erheblich erschweren. Es ist wahrscheinlich, dass die Lehrer ihren Schülern einige der für das Verständnis der Skulptur nötigen Hintergründe erläutert haben: Washington wird enthistorisierend dargestellt, in der Pose eines griechischen Gottes (anscheinend inspiriert durch die Zeus-Statue des griechischen Bildhauers Phidias), und erscheint

⁴ Die Vorstellung einer schwarzen kulturellen Identität basiert auf einer Pluralisierung des Kulturbegriffs, dessen komplexe geschichtliche Entstehung im Rahmen dieses Aufsatzes nicht ausgeführt werden kann. Der Begriff der Kultur im Singular hat antike Ursprünge und lässt sich auf die Semantik der Pflege zurückführen (im Sinne seiner etymologischen Wurzeln, lat. *colere* bzw. *cultura agri*). Ab dem 18. Jahrhundert wird der Begriff der Kultur (im Singular, als Kultiviertheit, die auch in synonymen Begriffen wie *courtoisie*, *politeness*, *civility* etc. impliziert wird) durch Konzepte kollektiver Identität komplementiert, die auf der Vorstellung gruppenspezifischer Differenz basieren: Kulturen werden nun unvergleichbar, weil sie ein nur ihnen selbst angemessenes Kultivierungsprinzip zum Ausdruck bringen. Diese Wende zu einem identitären Kulturbegriff zeigt sich zuerst in Herders Konzept der Nation, danach in den Rassekonzepten des neunzehnten Jahrhunderts und schließlich im Kulturrelativismus der modernen Ethnologie (die erstmals den Begriff Kultur im Plural verwendet). Ohne diesen Subjektivierungsprozess (der in Charles Taylors *Sources of the Self* (Taylor 1989a) ausführlich als Wende zur Authentizität beschrieben wurde) ist das Konzept einer „schwarzen Kultur“ nicht denkbar. Für die moderne Ethnologie war die Pluralisierung des Kulturbegriffs zunächst prägend und wurde dann in neuerer Zeit zunehmend hinterfragt (vgl. etwa Abu-Lughod 1991, Hann 2007). In den Literaturwissenschaften hat diese Diskussion später eingesetzt. Für eine Kritik am Konzept schwarzer Kultur, die an die ethnologische Revision des Kulturbegriffs erinnert, vgl. Walter Benn Michaels' Analyse des „racialism“ der literarischen Moderne (Michaels 1995) und der politischen Konsequenzen kulturalistischer „identity politics“ (Michaels 2006).

⁵ Baxandall 1988, Kapitel 2.



Abb. 1: Frances Benjamin Johnston, *African American school children facing the Horatio Greenough statue of George Washington at the U.S. Capitol, 1899 (?)*. Photographic print: cyanotype. Library of Congress, Prints and Photographs Division.

als platonischer Philosophen-Herrscher oder als römischer *pater patriae*. Gleichzeitig wird er als Cincinnatus-Figur inszeniert, mit Bezug auf den römischen Adligen und Politiker Lucius Quinctius Cincinnatus, der als Idealtypus des tugendhaften Republikaners bekannt wurde, weil er sich nur auf die eindringliche Bitte des römischen Senats dazu bewegen ließ, sein Landgut in der Provinz für eine kurze Zeit zu verlassen und als Feldherr und Diktator in Rom Krisenmanagement zu betreiben (458 u. 439 v. Chr.), um sogleich danach zu seinem Anwesen zurückzukehren. Entsprechend reicht die linke Hand von Greenoughs Washington dem amerikanischen Volk sein Schwert, um zu zeigen, dass er nach dem gewonnenen Unabhängigkeitskrieg sein Amt als *Commander in Chief* aufgeben wird (anstatt etwa, wie einige Zeitgenossen befürchteten, die Perpetuierung seiner Macht einzuleiten oder sich gar zum König krönen zu lassen). Zudem ist der Zeigefinger von Washingtons rechter Hand nach oben gerichtet, zu den höheren Gesetzen, den „universal laws“, auf deren Basis die Vereinigten Staaten nun regiert werden sollen. Damit demonstriert Washington die Überlegenheit ziviler und humanistischer Werte gegenüber den „military

virtues“⁶, die ihn im Unabhängigkeitskrieg ausgezeichnet hatten. Im öffentlichen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts wird diese Ikonographie schließlich religiös umgedeutet: Washington erscheint nun als „American Moses“, der sein Volk in ein „Gelobtes Land“ geführt hat.⁷ Die Kulturikone George Washington wird dadurch zu einer verkörperten Sozialutopie, die den sozialen Aufstieg aller Mitbürger verspricht, sofern sie sich an ein meritokratisches Auswahlssystem halten, durch das traditionelle soziokulturelle Hierarchisierungen überwunden werden sollen („all men are equal“).

Nun weiß man ja, wie schnell Schulklassen gelangweilt auf gelehrte Erläuterungen politisch-geschichtlicher Fakten und Symboliken reagieren können, die sich nur schwer mit der eigenen Lebenswelt verbinden lassen. Die in der Anordnung der Betrachter sichtbare Anziehungskraft der Washington-Skulptur hat denn auch weniger mit der hermeneutischen Durchdringung ihrer Bedeutungen als mit der performativen Leistung ihrer Präsenz zu tun. Als zwölf Tonnen schwere Marmor-Verkörperung kultureller Autorität, die sich zudem auf der Ostseite des amerikanischen Kapitols, also im Herzen der amerikanischen „civil religion“ befindet, ist die Statue nicht nur ein Träger von Bedeutungen, sondern sie entfaltet eine materielle Singularität, die den Raum um sich herum in einen sakral aufgeladenen Ort der Anziehung verwandelt.⁸ Jüngeren Schulkindern mögen die für die Empfindung kultureller Singularität notwendigen Wahrnehmungsschemata fehlen. Aber sie können die Anziehung des Singulären auch auf indirekte Weise erspüren, in den affektiven Reaktionen der Umwelt, etwa der gebannten Konzentration und Zugewandtheit, mit der sich ihre Lehrer um Greenoughs Statue versammeln. Aus Sicht der Kinder manifestiert sich die Singularität vor allem als „institutionelles Charisma“,⁹ als Atmosphäre einer höheren Ordnung, deren Anziehungskraft eine Form sozialen Vertrauens produziert. Weil wir Orte kultureller Autorität an dem faszinierten Blick legitimer Beobachter erkennen, ist es möglich, für die primären Bedeutungen und feldabhängigen Wirkungen konsekrierter Dinge zwar wenig sensibel zu sein – man steht etwa ratlos vor einem modernistischen Kunstwerk; marschiert gelangweilt durch eine berühmte gotische Kathedrale; oder hört sich mit wenig Konzentration einen längeren Vortrag über Greenoughs „Enthroned Washington“ an – und sich dennoch von den charismatischen Atmosphären, die von solchen Objekten oder Orten ausgehen, „von oben angesprochen“ zu fühlen.¹⁰ Die Schulkinder reagieren auf das institutionelle Charisma der Statue mit einem Gefühl der Gewissheit, dass das Objekt mit etwas Größerem in Verbindung steht und auf eine höhere Sphäre innerhalb eines sozialen Machtdifferenzials verweist. Im Habitus der Lehrer produziert die symbolische Macht der Statue

⁶ Everett 1844, 618. Vgl. auch Wills 1984 und Fitz 2010.

⁷ Bellah 2006, 234.

⁸ Zu dem Konzept der Singularität vgl. Appadurai 1986.

⁹ Zum Begriff des institutionellen Charisma vgl. Shils 1982 und Bourdieu 1992.

¹⁰ Zum „Phänomen des Von-oben-angesprochen-Werdens“ vgl. Sloterdijk 2009, 42.

eine Resonanz, die den Schülern einen „praktischen Sinn“¹¹ dafür vermittelt, dass sie von diesem Machtzentrum auf essentielle Weise tangiert werden, dass es gut wäre, sich der Welt, die von dieser Statue verkörpert wird, zu nähern. Einen *praktischen Sinn* für institutionelles Charisma zu haben heißt, die Präsenz kultureller Autorität ästhetisch erfahren zu können (im Sinne von *aisthesis*, Sinneswahrnehmung), ohne sich notwendigerweise einen Begriff dieser Präsenz machen oder ein näher bestimmtes hermeneutisches Verständnis von Greenoughs Kunstwerk entwickeln zu müssen. Gleichzeitig intensiviert die charismatische Aufladung der Statue die kulturpoetische Produktion von Narrativen und Erzählungen, mit denen die erspürte Präsenz inhaltlich gefüllt und auf die eigene Legitimität bezogen wird. George Washington ist freilich ein besonders prominentes und einschlägiges Beispiel für zivil-religiös aufgeladene Gedächtnisorte, die alle Amerikaner irgendwie bewohnen möchten und sich im Kampf um das Wohnrecht über die Legitimität der in die Kulturikone einzuschreibenden Erzählungen streiten.

Welche Erzählungen drehen sich nun um die Produktion schwarzer Kultur? Vielleicht weisen die Lehrer ihre Schüler auf einige Ironien der Washington-Verehrung hin, die sich freilich erst für moderne Betrachter in den Vordergrund drängen: An vorderster Stelle steht der Bruch zwischen Washingtons Verweis auf die Universalität der absoluten Gleichheit aller Menschen und seiner Rolle als „aristokratischer“ Sklavenbesitzer aus Virginia. Für schwarze Intellektuelle der 1890er Jahre ist es nicht abwegig, den Sklavenhaltern der Verfassungsgründergeneration (vor allem Washington und Thomas Jefferson) eine Art indirekte Komplizenschaft mit der 1876 in den Südstaaten einsetzenden Jim-Crow-Gesetzgebung zu unterstellen.¹² Interessant wäre aus Sicht der Betrachter auch der Umstand, dass die Jim-Crow-Gesetze genau drei Jahre vor der Aufnahme dieses Bildes ihre Legitimation erhalten hatten, als nur einen Steinwurf von Greenoughs Statue entfernt im Obersten Gerichtshof der Vereinigten Staaten in der Sache *Ferguson vs. Plessis* (1896) die Trennung schwarzer und weißer Eisenbahnabteile im Bundesstaat Louisiana als rechtmäßig verteidigt und damit die sogenannte *Separate-but-equal*-Ideologie gerichtlich untermauert worden war.

Überträgt man die *Separate-but-equal*-Gesetzgebung auf Johnstons Bild, so scheint Greenoughs Washington die Kinder und Lehrer weniger „von oben“ anzusprechen als schlicht über sie hinweg zu blicken, als wolle er zum Ausdruck bringen, dass die kulturelle Andersartigkeit schwarzer Bürger einen gesetzlich-rechtlichen Spezialfall notwendig mache. Zudem versinnbildlicht die vertikale Distanz zwischen

¹¹ Bourdieu 2000.

¹² Als „Jim Crow laws“ werden die zwischen den 1870ern und den 1960ern entstandenen kommunalen und bundesstaatlichen Gesetze bezeichnet, mit denen die politische Emanzipation und das Wahlrecht der Schwarzen in den Südstaaten der USA zunehmend eingeschränkt und eine Politik der Rassentrennung gefördert wurde. Die letzten Jim-Crow-Gesetze wurden mit dem Civil Rights Act von 1964 aufgehoben.

dem erhöhten Präsidenten und den auf der untersten horizontalen Stufe angeordneten afroamerikanischen Betrachtern das praktische Scheitern des Anspruchs, für die Gleichwertigkeit der separierten Lebensräume zu sorgen. Denn die Separate-but-equal-Gesetzgebung legalisierte ein Marginalisierungsdispositiv, das schon bei der Staatsgründung mit der impliziten Tolerierung der Sklaverei durch die Verfassung in das demokratische System eingeschrieben wurde. Dieses Marginalisierungsdispositiv versah die untersten Schichten der Gesellschaft – bis zum Bürgerkrieg eine Klasse von Leibeigenen, danach eine Schicht ungelerner Billigarbeiter – mit einer ethnosomatischen Markierung. Dadurch wurde die amerikanische Sozialstruktur von einer Grenze durchzogen, die im Zuge des zwanzigsten Jahrhunderts in ihrer Verschränkung von sozial-ökonomischen und ethnischen Stigmata nahezu undurchlässig geworden ist.

Andreas Wimmer hat gezeigt, wie die Stabilität und auch die Undurchlässigkeit ethnischer Grenzen von deren Verortung in politischen und ökonomischen Machtdifferenzialen abhängt: Bei hohem Machtgefälle zwischen den markierten Gruppen werden die Grenzen so starr, dass sich die gefühlten Unterschiede zwischen einzelnen Lebensstilen als kulturelle Unterschiede darstellen.¹³ Dieses Phänomen ist freilich nicht auf ethnosomatische Grenzen beschränkt, sondern zeigt sich auch eindrücklich, wie etwa in Nordirland oder auf dem postkommunistischen Balkan, in ethnoreligiösen Gruppendifinitionen. Dagegen werden bei niederem Machtgefälle die Grenzen so durchlässig, dass Gruppeninsider eher betonen, gar nicht genau zu wissen, wer jetzt eigentlich zu ihrer Ethnie gehört. Zentral für diese Konfigurationen ist nicht nur das ökonomische, sondern insbesondere auch das politische Machtdifferenzial: Wie Wimmer ausführt, können Grenzziehungen zwischen ethnischen Gruppen durch die Bildung von transethnischen politischen Netzwerken erschwert werden, und die Gründe für die Entstehung grenzüberschreitender Netzwerke scheinen oft mit der Ausbildung wirtschaftlicher Handelsverhältnisse zu tun zu haben. So hat etwa nach der Abschaffung der Sklaverei in Brasilien die Entstehung von „transracial political networks“¹⁴ zwischen den Eliten und großen Teilen der Bevölkerung afrikanischer Herkunft dazu geführt, dass die Schwarz-Weiß-Demarkierung dort einen geringeren Stellenwert hat, als es etwa in Südafrika oder in den USA der Fall ist, wo die Abwesenheit transethnischer Figurationen bewirkt hat, dass die nationale *imaginary community* hauptsächlich in der Differenz zu einem inneren „ethnic other“ anstatt etwa in der Differenz zu anderen Nationen definiert wurde¹⁵.

Das Ausmaß der Schwarz-Weiß-Grenzziehung in den USA lässt sich in der rigorosen Separierung schwarzer und weißer Lebensräume erkennen, die nach der Abschaffung der Sklaverei mit der Jim-Crow-Gesetzgebung in den Südstaaten fortgesetzt wird und sich nach dem Ersten Weltkrieg in den afroamerikanischen „Ghettos“ der nördlichen

13 Wimmer 2008, 1002.

14 Ebd., 996.

15 Ebd.

Regionen und im späten zwanzigsten Jahrhundert in der Kombination von Gefängnisstaat und „Hyperghetto“ intensiviert.¹⁶ Loïc Wacquant hat die Logik der Differenzbildung anhand eines von der Struktur des jüdischen Ghettos im Mittelalter abgeleiteten Ghetto-Begriffs präzisiert. Demnach charakterisiert sich das schwarze Ghetto der USA durch vier Kategorien: seine Bewohner werden erstens mit stigmatisierenden, ihre kulturelle Differenz produzierenden Markierungen versehen; zweitens durch verschiedene explizite und implizite Zwänge zur Konzentration im Ghetto gezwungen; drittens unterliegt das Ghetto einer von außen oktroyierten räumlichen Eingrenzung, was wiederum, viertens, zu einer Tendenz zum „institutional encasement“ führt, der Bildung einer schwarzen Parallelwelt innerhalb der Ghetto-Grenzen.¹⁷ Der Entstehung der schwarzen Ghettos in den nördlichen Industriezentren des frühen zwanzigsten Jahrhunderts liegt eine dialektische Verschränkung von Kulturalisierung und sozialer Marginalisierung zugrunde: Zunächst werden schwarze Zuwanderer aus den Südstaaten von den Gate-keeping-Mechanismen der weißen Mehrheit zur räumlichen Trennung gezwungen; da diese Trennung auch mit ökonomischen Benachteiligungen und Stigmatisierungen einhergeht, führt sie in der weißen Bevölkerung zu einer erhöhten Wahrnehmung eines gefühlten „kulturellen Unterschieds“, der wiederum Assimilationsbewegungen erschwert. Wacquant versteht folglich die geschichtliche Abfolge von Sklaverei, der Jim-Crow-Gesetzgebung, dem Ghetto der Nordstaaten und schließlich der neueren Verschränkung von „Hyperghetto“ und Gefängnisstaat als

16 Als Hyperghettos bezeichnet Loïc Wacquant Stadtteile, in denen nach den 1960er Jahren die öffentliche Ordnung weitgehend zusammengebrochen ist: „on the South Side of Chicago [...] in Harlem and the Brownsville district of Brooklyn in New York City, in North Philadelphia, on the Eastside of Cleveland and Detroit, or in Boston’s Roxbury and Paradise Valley in Pittsburgh. Abandoned buildings, vacant lots strewn with debris and garbage, broken sidewalks, boarded-up store-front churches, and the charred remains of shops line up miles and miles of decaying neighbourhoods left to rot by the authorities since the big riots of the 1960s“ (Wacquant 2008b, 53).

17 Wacquant 2004b. Im Gegensatz etwa zu einem „Slum“ definiert sich die Struktur des Ghettos also nicht primär, wie es im populären Sprachgebrauch oft impliziert wird, durch die Armut seiner Bewohner. Dies zeigt sich vor allem in den schwarzen Ghettos, die zwischen den Weltkriegen in den nördlichen Ballungszentren der USA entstanden sind und in denen sich ein breites soziales Spektrum des gesellschaftlichen Lebens ausdifferenzierte, inklusive schwarzer Mittel- und Oberschichten. Die besondere Stellung des Ghettos als Marginalisierungsraum zeigt sich vor allem in seinen Unterschieden von so genannten „identity areas“ oder „ethnic neighborhoods“. Einwandererviertel wie New Yorks „Little Italy“ oder die jüdische „Lower East Side“ im frühen zwanzigsten Jahrhundert werden zwar oft mit dem Ghetto-Begriff bezeichnet, haben aber deutlich durchlässigere Grenzen, die ihren Bewohnern ermöglichen, den stigmatisierten Raum und damit die ethnische Markierung irgendwann zu verlassen. Durch ihre gemeinhin weniger restriktiven Gate-keeping-Mechanismen sind *ethnic neighborhoods* auch weniger homogen: Wie Wacquant ausführt, war etwa „Little Ireland“ in Chicago vor dem Zweiten Weltkrieg ein „ethnic hodge-podge“ aus 25 Nationalitäten, von denen nur ein Drittel aus Irland bestand und in dem nur 3 % der irischstämmigen Bürger Chicagos wohnten. Dagegen lebten um 1930 ca. 92 % der afroamerikanischen Bewohner Chicagos in „Bronzeville“, wie man die schwarzen Ghettos in der South Side von Chicago genannt hat. Vgl. auch Wacquant 2008a.

Abfolge von homologen „race-making institutions“, die sich dadurch auszeichnen, „that they do not simply process an ethnoracial division that would somehow exist outside of and independently from them“, sondern „each [race-making institution] produces (or co-produces) this division (anew) out of inherited demarcations and disparities of group power.“¹⁸

Stellt man sich nun in den Gesichtern der auf der Photographie abgebildeten Schulkinder und ihrer Lehrer eine gewisse Empörung über ihre Ausgrenzung als Teil einer stigmatisierten Kultur vor, wäre zunächst an eine Art von Protesthaltung zu denken, die für eine Reihe von schwarzen Bürgerrechtlern wie Booker T. Washington in den 1890ern und Martin Luther King in den 1960ern charakteristisch ist. Solche Bürgerrechtler haben traditionell die Idee einer schwarzen Kultur als eine von außen aufgezwungene Fremdkategorie betrachtet, als ideologischen Vorwand für soziale Ungleichheit. Entsprechend forderte der afroamerikanische Schriftsteller Charles Chesnutt in seinem Aufsatz „The Future American“ (1900) die Einführung eines Gesetzes, das nur noch gemischtrassige Eheschließungen erlaubt, mit dem erhofften Resultat, dass nach zwei bis drei Generationen nur noch Octoroons mit heterogenem Genpool in den USA leben, und folglich, wie Chesnutt formuliert, „distinctions of color shall lose their importance.“¹⁹ Chesnutts freilich nur halbernsternster Vorschlag basiert auf dem ernstgemeinten Wunsch nach einer Politik „beyond ethnicity“ (in Werner Sollors' Formulierung),²⁰ mit der die von außen aufgezwungene Konstruktion vermeintlich kultureller Unterschiede überwunden werden soll.

Andererseits entwickelten sich in der Zeit von Johnstons Aufnahme auch afroamerikanische Bürgerrechtsentwürfe, in denen die Idee einer schwarzen Kultur zunehmend positiv interpretiert wurde. 1903 formulierte W.E.B. Du Bois die inzwischen berühmte These eines afroamerikanischen „double consciousness“.²¹ Sein hegelianisches Vokabular über die notwendige Vermittlung zwischen genuin afrikanischen und amerikanischen Identitätsmerkmalen verweist auf die Black-Consciousness-

18 Wacquant 2003.

19 Chesnutt 1996, 32. Mit dem inzwischen obsoleten Begriff „Octoroon“ wurden Menschen bezeichnet, deren Rassenzugehörigkeit als „zu einem Achtel schwarz“ charakterisiert wurde (also auf eine gemischtrassige Ehe der Urgroßeltern zurückgeht). Vgl. Sollors 1997, 127.

20 Sollors 1987.

21 Du Bois redet von „zwei Seelen“, die schwarze Amerikaner in ihrer Brust hätten: „an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.“ Die Geschichte schwarzer Amerikaner sei „the history of this strife“ geprägt von dem Verlangen nach einer sinnvollen Synthese: „to merge his double self into a better and truer self“, ohne dass dabei „the older selves“ verloren gingen oder verwässert würden: „[The American Negro] would not Africanize America, for America has too much to teach the world and Africa. He would not bleach his Negro blood in a flood of white Americanism, for he knows that Negro blood has a message for the world. He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American without being cursed and spit upon by his fellows, without having the doors of opportunity closed roughly in his face“ (Du Bois 1999, 11).

Theoreme der 1950er und 1960er Jahre, deren Konjunkturen mit dem zunehmenden Einfluss einer kulturkritischen Geste zusammenhängen, die von Charles Taylor mit dem Begriff „politics of difference“ bezeichnet wurde.²² Legt man diesen Interpretationsrahmen auf Johnstons Bild an, zeigt sich in Washingtons Blick über die Schulklasse hinweg die Verweigerung der Anerkennung, nicht der universalen Gemeinsamkeiten weißer und schwarzer Bürger, sondern der kulturellen Eigenheiten und inkommensurablen Differenz der schwarzen Kultur.

Dass der Verweis auf universale Werte (Washingtons nach oben zeigende rechte Hand) auch als Anmaßung empfunden werden kann, zeigt sich bereits an der um 1900 zunehmend einsetzenden Kritik am sogenannten Melting-Pot-Ideal. Während die Idee des Schmelztiegels mit einem historisch älteren Selbstverständnis Amerikas als nationale Synthese ethnischer Vielfalt verknüpft ist („e pluribus unum“), äußert sich in der Kritik kultureller Assimilation im frühen zwanzigsten Jahrhundert eine modernistische Furcht vor Homogenisierungstendenzen: Man glaubt, in einer angelsächsisch dominierten Leitkultur seine spezifische Identität zu verlieren und fordert deshalb einen „cultural pluralism“, wie es in Horace Kallens Manifest von 1916 heißt, der die amerikanische Gesellschaft als Verbund von differenten Kulturen versteht. Die verschiedenen „Bindestrich-Amerikaner“ („hyphenated Americans“) sollen die Eigenheiten ihrer ethnischen „Wurzeln“ bewahren dürfen, um damit die Qualität der Gesamtkultur zu garantieren – denn die Schönheit einer Symphonie, so Kallen, hänge davon ab, dass die einzelnen Orchesterinstrumente ihren Eigenklang behalten dürften.²³

Die positive Umdeutung kultureller Differenz zeigt sich auch in dem Motiv der „Ghettokultur“ als Ort authentischer Selbstrealisierung, das etwa für das einflussreiche Werk des schwarzen Dramatikers August Wilson typisch ist. In Wilsons „Pittsburgh Cycle“ – einem zehnteiligen Dramenzyklus, der die Problematik schwarzer Kultur zwischen 1900 und 2000 beleuchtet – wird die räumliche Abgrenzung der schwarzen Lebenswelt als Voraussetzung zur Entwicklung eines gesunden Sozialwesens beschrieben.²⁴ Und in der Tat lässt sich das schwarze Ghetto in der Zeit zwischen 1930 und 1960 als „janusgesichtig“ charakterisieren, wie Loïc Wacquant formuliert.²⁵ Trotz seiner relativen Strukturschwäche – die sich im Vergleich mit nicht-stigmatisierten Räumen in einer deutlich schlechteren Wohnqualität, einem statistisch niedrigeren Lebensstandard und höheren Armutsanteil, wie auch in höheren Sterblichkeitsraten ausdrückt – produziert das Ghetto des frühen zwanzigsten Jahrhunderts eine gewisse institutionelle „Blüte“: Die für größere Industriestandorte wie etwa Chicago charak-

²² Taylor 1992.

²³ Zur kulturpluralistischen Debatte um das Melting-Pot-Ideal vgl. Sollors 1987 und Menand 2001.

²⁴ Etwa in den Stücken *Joe Turner's Come and Gone* (1988), *The Piano Lesson* (1990), *Fences* (1987) und *Two Trains Running* (1991).

²⁵ Wacquant 2011.

teristische Ausbildung einer ghettointernen schwarzen Zivilsphäre (mit schwarzen Kirchen, Zeitungen, Clubs, Hotels, Schulen und politischen und bürgerlichen Vereinigungen und Institutionen) führt zu einer kulturellen Konsolidierung, die ein starkes Gemeinschaftsgefühl mit sich bringt. Wie Andreas Wimmer ausführt, werden ethnische Grenzen besonders rigide, wenn sie die Interessen beider Gruppen fördern: Wimmer spricht von einem „interest overlap“²⁶, der zur Konsensbildung beiträgt und dazu führt, dass sich die Insider einer marginalisierten Gruppe mit der ihnen zugeschriebenen Identität auf psychosoziale Weise identifizieren. Es kommt dann, wie Wimmer formuliert, von einer „imposed identity“ zu einer „thick identity“.

Wie verhält sich die Entstehung kultureller Grenzen zur soziokulturellen Praxis? Ron Eyerman hat gezeigt, dass die für die Entwicklung einer schwarzen „thick identity“ in den USA relevanten identitätsbildenden Sakralisierungen und Mythen als Folge von Ausgrenzungsmechanismen entstanden sind. Nach Eyerman hat sich die Vorstellung einer genuin afroamerikanischen Identität erst in den letzten beiden Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts verfestigt, als die Vertreter einer zunehmend gebildeten schwarzen Mittelklasse mit dem Versuch, in die Netzwerke weißer Eliten aufgenommen zu werden, scheiterten und die Hoffnung auf gleiche Bürgerrechte zunehmend aufgeben mussten. In der darauf folgenden Besinnung auf die „eigenen“ kulturellen Wurzeln als *African-Americans* wurde die Sklaverei, die nach den Bürgerkriegsjahren in der Erinnerungskultur schwarzer Gemeinschaften weniger relevant war, zu einem zentralen Erinnerungsort, der schließlich als „kulturelles Trauma“ einen sakralisierten Bezugspunkt für die afroamerikanische Identitätsbildung produzierte. Das Trauma der Sklaverei benötigte also keinen direkten Erfahrungshintergrund – während seiner Ausformung in den 1880ern und 1890ern waren die wenigsten der schwarzen Eliten durch direkten Kontakt mit der Realität der Sklaverei geprägt –, sondern es liegt einem medialisierten Prozess der kollektiven Imagination zugrunde, der vor allem von schwarzen Intellektuellen geformt wurde.²⁷ Eyermans These erinnert an Norbert Elias' figurationssoziologische Ausführungen zur Entste-

²⁶ Wimmer 2008, 998.

²⁷ „As former slaves died out, the voice of direct experience began to disappear [...]. In the 1880s, as the dreams of full citizenship and cultural integration were quashed, the meaning of slavery would emerge as the issue of an identity conflict, articulated most clearly by the newly expanded and resourceful ranks of highly educated blacks. Through various media and forms of representation these black intellectuals reconstituted slavery as the primal scene of black identity. In this emergent identity, slavery, not as an institution or experience, but as a point of origin in a common past, would ground the formation of the black 'community.' This was not the only source of revived memories of slavery, however. In the face of repressive, often violent, reactions of whites, many blacks fled the South as reconstruction ended. One of the prime motivations for migrating was the fear that slavery would be reinstated [...]. In the trauma of rejection, slavery was remembered as its memory remembered a group. Slavery defined, in other words, group membership and a membership group [...]. It was in this context that slavery was articulated as a cultural trauma“ (Eyerman 2004, 76). Vgl. auch ders. 2002.

hung romantischer Kultur- und Nationsmodelle, welche sich vor allem in deutschen Intellektuellenkreisen bildeten. Da die Intellektuellen in Deutschland im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert von den aristokratischen Machtzentren deutlicher ausgegrenzt wurden als dies in Frankreich und Großbritannien der Fall war, neigten sie eher dazu, Orte des „Kulturellen“ zu erfinden, die sich von einer der Aristokratie zugeschriebenen Ordnung mechanistischer „Zivilisation“ auf authentische Weise unterscheiden sollten.²⁸

Auf Johnstons Bild bezogen bedeutet die von Eyerman beschriebene Entstehung des Sklaverei-Traumas, dass die von den Schulkindern und ihren Lehrern wahrgenommenen Vertikalkräfte sich in einem Veränderungsprozess befinden. Die in der Konfiguration der Betrachter sichtbare materielle Singularität, die von Greenoughs Washington-Skulptur entfaltet wird, wird nun zunehmend von einem zweiten sakral aufgeladenen, imaginierten Ort – dem gerade entstehenden kulturellen Trauma – überlagert. Die Anziehung der durch Washington verkörperten amerikanischen Zivilreligion konkurriert nun mit der affektiven Intensität eines traumatischen Raums afrikanistischer, kultureller Identität.

Wie lassen sich nun die für die Erfindung von Kulturen wesentlichen Diskurspraktiken beschreiben? Zentral für die Herausbildung kultureller Grenzen – sowohl „von außen“ diskriminierend wie auch „von innen“ im Sinne einer „thick identity“ – sind „Verengungsbewegungen“, mit denen das Feld der sozialen Praxis differenziert wird. Um solche Verengungsbewegungen heuristisch greifbar zu machen, bietet es sich an, den sozialen Raum zunächst als Gesamtheit menschlicher „Praktiken“ zu betrachten. Andreas Reckwitz' praxeologisches Modell, in dem die Gesellschaft makrosoziologisch in „Lebensformen“ und „soziale Felder“ differenziert wird,²⁹ hat nicht nur den Vorteil, reduktionistische Gesellschaftsanalysen „kulturtheoretisch“ und „praxeologisch“ umzuformen und damit den Blick für Hybridisierungen und

²⁸ Elias 1994, 15–20.

²⁹ Zunächst können Praktiken differenzierungstheoretisch als in sozialen Feldern organisiert betrachtet werden: „Beispielsweise Praktiken der Erziehung (einschließlich pädagogischer Subjekte wie Schülern, Lehrern, Eltern etc., Erziehungsartefakten wie Schulbänken, Schlagstöcken, Kinderbüchern etc. und möglicherweise pädagogischen Diskursen), ökonomische Praktiken der Produktion und des Austauschs, solche der Konsumtion, der persönlichen Beziehungen, der staatlich-politischen Administration, der Wissenschaft oder der Kunst. Diese Komplexe können als spezialisierte ‚soziale Felder‘ verstanden werden, ohne dass damit strikte und in jedem Fall eindeutige Grenzziehungen zwischen ihnen präjudiziert wären, und ohne dass eine Homogenität und reibungslose Aufeinanderabgestimmtheit der Praktiken nach innen vorausgesetzt werden kann“. Gleichzeitig lassen sich soziale Praktiken auch ins Verhältnis zu Ordnungen setzen, die quer zu den sozialen Feldern stehen und die Reckwitz mit dem Begriff der kulturellen „Lebensform“ bezeichnet: „Auch eine Lebensform – etwa die des frühneuzeitlichen Adels, des Bürgertums, der ‚creative class‘, der Punk-Subkultur – bildet ein Ensemble sozial-kultureller Praktiken, aber sie kombiniert Kulturtechniken unterschiedlicher sozialer Felder miteinander, etwa solche der Arbeit und der persönlichen Beziehungen, der Konsumtion und der Erziehung, der politischen Partizipation und der Freizeit“ (Reckwitz 2010, 197f.).

Kontingenzen zu schärfen, sondern es wirkt der Kulturalisierung soziokultureller Praktiken (etwa als „Symptome“ kultureller Einheiten) entgegen. Nun lassen sich solche Modelle freilich nur schwerlich in die Alltagserfahrung übersetzen, ohne den zunächst „unverengten“ Blick gleich wieder in dem Sinne einzuschränken, wie es für die Erfindung von Kulturen wesentlich ist. Im Folgenden möchte ich auf drei dieser Verengungsbewegungen eingehen:

Die erste dieser Bewegungen lässt sich als Idealisierungsgeste bezeichnen. Die Praxisräume, die sich aus der Verschränkung einer Lebensform mit sozialen Feldern ergeben, werden entmaterialisiert und nach außen projiziert. Sie werden als eine der Praxis „äußere“, normative Ordnung imaginiert, an der sich die Gesamtheit der Praktiken orientieren soll, etwa als Raum der „eigenen Kultur“, von der sich die gelebte Praxis „entfremden“ kann (wenn etwa meine Handlungen „meiner Kultur nicht mehr gerecht“ werden und zu einem unauthentischen Leben führen).³⁰ Voraussetzung dieses Idealisierungsprozesses ist die Verwendung des Kulturbegriffs im Plural, die sich zwar erst in der Anthropologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte, jedoch bereits im neunzehnten Jahrhundert in strukturell ähnlichen Verwendungen der Begriffe „Nation“ oder „Rasse“ angelegt war.³¹ Die durch die Pluralisierung möglich gewordene Idealisierungsbewegung zeigt sich am deutlichsten im Umfeld der Black-Consciousness-Idee. Z. B. sind die oben genannten Dramen August Wilsons von der Vorstellung geprägt, dass sich die Sozialpathologien schwarzer Ghettos lösen lassen, indem man sich auf die historische Tiefe der afroamerikanischen Erfahrung zurückbesinnt – Wilsons Charaktere erfahren ihre Läuterung meist erst dann, wenn sie für die Erinnerung ihrer ethnischen Vorfahren sensibel werden.³²

Eine zweite für die Erfindung von Kulturen wichtige Diskurspraxis kann als Verkörperungsbewegung bezeichnet werden: Dabei werden die komplexen, differenzialen, prozessualen und performativen Verhältnisse der sozialen Praxis als Figurationen von Körpern beschrieben, nicht unbedingt in einem biologistisch-rassistischen Sinne, sondern durchaus auch im Sinne von Bourdieus Habitus-Begriff, der ja impliziert, dass sich soziale Verhältnisse in den Körper einschreiben. Der Fokus auf Verkörperungsprozesse kann dazu führen, dass die Praxisabhängigkeit kultureller

30 Vgl. etwa dazu Michaels 1995, 2002 und 2006. Michaels zeigt, dass die Unterscheidung zwischen „Rasse“ und „Kultur“ dieser Idealisierungstendenz nicht wesentlich entgegen wirkt, dass folglich der vermeintlich konstruktivistischere Begriff der Kultur die gleiche Marginalisierungsarbeit leisten kann wie der Begriff der Rasse, die auch durch die Unterscheidung zwischen „essentialistischen“ und „antiessentialistischen“ Konzeptionen von Kultur nicht außer Kraft gesetzt wird.

31 Vgl. Lentz 2009.

32 In den Stücken *Joe Turner's Come and Gone* (1988) und *The Piano Lesson* (1990) verwendet Wilson die Metapher einer schwarzen Musik, in der die bis nach Afrika zurückreichende Geschichte der Afroamerikaner mitschwingt. Die Höhepunkte der beiden Stücke drehen sich um den Moment, in dem die von ihrer Kultur entfremdeten Hauptfiguren plötzlich für die Klänge einer solchen Musik empfänglich werden und damit ihre Entfremdung überwinden können.

Trainingsprogramme unterschätzt wird und „Momentaufnahmen“ von Körperfiguration als wesensbestimmend für Kulturen bezeichnet werden.

Ein für die Erfindung der schwarzen Kultur zentrales Beispiel einer solchen Verkörperungsbewegung zeigt sich im öffentlichen Diskurs über das Hyperghetto. Die Sozialpathologien, die man in den verwüsteten Hyperghettos der Rustbelt-Städte seit den 1970ern beobachten kann, sind eine direkte Folge des wirtschaftlich und staatlich bedingten Zusammenbruchs der öffentlichen Ordnung.³³ In der medialen Öffentlichkeit ist dagegen aber von Ghettokulturen und „cultures of poverty“ die Rede. Im Bild der „welfare mom“³⁴ verbinden sich zudem moralische Zuschreibungen mit dem Motiv kulturellen Verfalls. Die Umwandlung sozialer Prozesse in kulturelle Körper ist freilich ein zentraler Aspekt moderner Kulturtheorien, deren theoriegeschichtliche Urszenen sich in romantischen Gesellschaftsanalysen finden lassen. Zum Beispiel verhandelt Friedrich Schiller in den 1790er Jahren die Frage, ob durch die zunehmende Arbeitsteilung und Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Praktiken die soziale Kohärenz zwischen oberen und niederen Bevölkerungsschichten gefährdet wird, mit einer Theorie konkurrierender Körperlichkeiten, die zwei unterschiedliche, von affektiven Unausgeglichenheiten gezeichnete Kulturen des Mangels identifiziert: einerseits der von einem Überschuss an Sinnlichkeit gezeichnete Körper der entfremdeten Massen, wie er sich etwa im Rausch des zerstörerischen Mobs während der französischen Revolution gezeigt habe; andererseits der aufgeklärt-rationalistische Habitus einer verknöcherten Elite, den Schiller vor allem mit dem zur Empathie unfähig gewordenen absoluten Herrscher verbindet.³⁵ Solche Dichotomien haben noch bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts den anthropologischen Diskurs geprägt, vor allem im Umfeld der kulturrelativistischen „culture and personality“-Schule – die amerikanische Anthropologin Ruth Benedict identifizierte bekanntlich indigene „Kulturen“, deren Unvergleichbarkeit auf bestimmten Körperökonomien basierte, die sich aus der Spannweite universal menschlicher Möglichkeiten herausgebildet hätten (z. B.

33 Wie Loïc Wacquant ausführt, sind Hyperghettos nach dem Zweiten Weltkrieg im Zuge der mit dem Stichwort „Postfordismus“ verbundenen, wirtschaftlichen Umstrukturierung entstanden. Durch den Abzug der Fabriken im sogenannten Rustbelt der USA (vor allem in Chicago, Detroit, Cleveland und Pittsburgh) und die dadurch bedingte Arbeitslosigkeit kam es in den während der 1940er und 1950er Jahre noch ausdifferenzierten Parallelgesellschaften in den Ghettos zu einer Entdifferenzierung der Sozialstruktur, die den Ghettoraum auf seine ärmsten Schichten reduzierte. Mit dem Einbruch der Steuereinnahmen kam es zur Schwächung der städtischen Infrastruktur und Zivilsphäre (Schulen und öffentliche Einrichtungen wurden geschlossen). Als die Stimmung in den Ghettos sich anspannte – etwa mit den Unruhen der 1960er Jahre –, reagierten die nationalen und regionalen Verwaltungen mit einem strukturellen Rückzug. Als mit der Reduktion der Polizeipräsenz das staatliche Gewaltmonopol in den Ghettos aufgegeben wurde, kam es zu einem Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung, der die Informalisierung der Wirtschaft nach sich zog (zu einer durch Drogenhandel und Hehlerei dominierten „Ghettoökonomie“). Vgl. Wacquant 2004a und Wacquant 2008a. Vgl. auch Wilson 2006.

34 Vgl. Berg 2003.

35 Vgl. Schiller 1793–95 und ders. 1793.

die Kultur der Hemmunglosigkeit der „dionysischen“ nordwestamerikanischen Kwakiutl, die eher selbstbeherrschte Persönlichkeit südwestlicher Pueblo-kulturen, die „paranoide“ kulturelle Grundhaltung der Dobu aus Neuguinea).³⁶ Im Diskurs über Ghettokultur sind die Spuren des „Personality“-Paradigmas immer noch, wenn auch auf subtilere Weise, zu finden, etwa in den medienwirksamen Berichten über die brutale Ermordung besonders talentierter junger Schwarzer, die auf einer Unterscheidung zwischen „decent“ und „expendable“ Manifestationen des Ghettokörpers basieren.³⁷

Die dritte hier relevante Verengungsbewegung liegt in der Umwandlung sozio-kultureller Handlungsstrategien in abstraktere Theoriemodelle. „Doing culture“ beinhaltet Prozesse der Problemlösungen, die einem praktischen Sinn folgen und von Charles Taylor trefflich als „inspired adhocery“³⁸ bezeichnet wurden: Praktiken entwickeln sich in der Auseinandersetzung mit neuen Situationen, für die sich noch keine theoretisierten Handlungsgrundlagen herausgebildet haben. Die Neigung zur kulturalistischen Theoretisierung solcher Prozesse erklärt sich aus der Notwendigkeit, „inspired adhocery“ mit begrifflichem Sinn zu fixieren und damit die sich bildenden Handlungsprogramme zu legitimieren. Der vielleicht eindrucklichste Effekt zeigt sich in dem berüchtigten Phänomen des „racial profiling“ der Polizeibehörden: Aus der Sicht der Praxisebene kann das „racial profiling“ etwa eines Streifenpolizisten als durchaus rationale Reaktion auf reale Erfahrungen betrachtet werden – z. B. die Dominanz schwarzer Krimineller in Verbrechenstatistiken, der statistisch höhere Schusswaffengebrauch im schwarzen Ghetto etc. Um von praktischer Problemlösung zum institutionalisierten Rassismus zu gelangen, bedarf es jedoch einer kulturalistischen Interpretation der Praxis (wie z. B. der Vergleich von Gewaltbereitschaft mit einem Virus, der sich in der schwarzen Kultur verbreitet habe).³⁹ Situationsgebundene Problemlösungsstrategien werden als Attribute von Kulturen umgedeutet und damit kulturtheoretisch fixiert. Entsprechend wird das Phänomen des „racial profiling“ im Sinne zweier entgegengesetzter Kultursymptomaten verengt: Aus Sicht des weißen Mainstreams wird eine natürliche Verbindung von Blackness und Gewalt konstatiert, mit der sich rassistische Verfahren rechtfertigen lassen; aus Sicht der afroamerikanischen Öffentlichkeit werden auch vorthoretische (auf dem praktischen Sinn des Individuums basierende) Formen des „racial profiling“ – etwa das klassische Festhalten der Handtasche beim Zustieg schwarzer Passagiere – als Manifestation einer „Kultur des Rassismus“ interpretiert.⁴⁰

³⁶ Benedict 2005.

³⁷ Márquez 2012.

³⁸ Taylor 1989b, 119. Vgl. Fish 1997, 386.

³⁹ Vgl. Márquez 2012.

⁴⁰ Vgl. etwa Barack Obamas Kommentar zum „Trayvon Martin Case“ am 19. 7. 2013: „There are very few African-American men in this country who haven't had the experience of being followed when they were shopping in a department store. That includes me. And there are very few African-American

Das Problem der Theoretisierung zeigt sich auch in den Debatten um August Wilsons Weigerung, seine Stücke von weißen Theater- oder Filmregisseuren aufführen oder adaptieren zu lassen. Wilsons dogmatisch klingende Deklaration „I want a black director“⁴¹ hat zu einer öffentlichen Diskussion darüber geführt, ob die Auswahl von Theaterregisseuren und Schauspielern von der Hautfarbe bestimmt werden sollte. Nun verknüpft Wilsons Begründung eine aufführungspraktische These („White directors are not qualified for the job“, weil ihnen der schwarze Erfahrungshorizont fehle) mit einer These über kulturelle Differenz („White American Society is made up of various *European* ethnic groups which share a common history and sensibility. Black Americans are a racial group which do not share the same sensibilities“).⁴² Wilsons aufführungspraktische These hat eine nicht von der Hand zu weisende Evidenz: Regisseure, die zur Maschinerie eines weißen Studiosystems gehören, dessen Publikum sich in der Regel weniger für die Feinheiten und Nuancen der Ghettopraxis interessiert, weil ihm die lebenspraktische Nähe fehlt, stehen vor einem Problem, das nicht nur schwarzen Autoren bekannt sein dürfte – der Schwierigkeit vom eigenen Erfahrungshorizont entfernte, soziokulturelle Lebensformen authentisch darzustellen (eine Tatsache, die Indianerdarstellungen durch europäische Schauspieler genauso betrifft wie den Akzent nicht-schwäbischer Darsteller im Stuttgarter Tatort). Da Wilson dieses bühnentechnische Problem jedoch, im Sinne seines *Black-Consciousness*-Hintergrunds, kulturalistisch fasst, verschiebt sich ein Problem der praktischen Problemlösung in eine Theorie kultureller Unvereinbarkeit und wird zum verdrängten „praxeologischen Unbewußten“ einer kulturtheoretischen Reduktion.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod (1991): Lila Abu-Lughod, „Writing Against Culture“, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, New Mexiko, 137–162.
- Alexander (1996): Jeffrey Alexander, „Cultural Sociology or Sociology of Culture? Towards a Strong Program“, *Culture* 10 (3–4), 1–5.
- Appadurai (1986): Arjun Appadurai (Hg.), *The Social Life of Things*, Cambridge.
- Baxandall (1988): Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Style*, Oxford.
- Bellah (2006): Robert Bellah, *The Robert Bellah Reader*, Durham.

men who haven't had the experience of walking across the street and hearing the locks click on the doors of cars. That happens to me, at least before I was a senator. There are very few African-Americans who haven't had the experience of getting on an elevator and a woman clutching her purse nervously and holding her breath until she had a chance to get off. That happens often“ (Obama 2013).

⁴¹ Wilson 1994.

⁴² Ebd., 202.

- Benedict (2005): Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston.
- Berg (2003): Manfred Berg, „Struktureller Rassismus oder pathologisches Sozialverhalten? Die Debatte über die Black Underclass in den USA“, in: Winfried Fluck u. Welf Werner (Hgg.), *Wie viel Ungleichheit verträgt die Demokratie? Armut und Reichtum in den USA*, Frankfurt a. M., 47–70.
- Bourdieu (1992): Pierre Bourdieu, *Language & Symbolic Power*, hg. v. John B. Thompson, Cambridge.
- Bourdieu (2000): Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, New York.
- Chesnutt (1996): Charles W. Chesnutt, „The Future American“, *Boston Evening Transcript* (August 18, 1900), repr. in: Werner Sollory (Hg.), *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*, New York, 17–33.
- Du Bois (1999): W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York.
- Elias (1994): Norbert Elias, „The Middle Classes and the Court Nobility in Germany“, in: ders., *The Civilizing Process*, London, 15–20.
- Everett (1844): Alexander H. Everett, „Greenough’s Statue of Washington“, *The United States Democratic Review* 14 (72), 618–622.
- Eyerman (2002): Ron Eyerman, *Cultural Trauma. Slavery and the Making of African American Identity*, Cambridge.
- Eyerman (2004): Ron Eyerman, „Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity“, in: Jeffrey Alexander u. a. (Hgg.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley.
- Fish (1997): Stanley Fish, „Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech“, *Critical Inquiry* 23 (2), 378–395.
- Fitz (2010): Karsten Fitz, „The Personification of the Minuteman. George Washington and Israel Putnam as Iconic Yeoman Farmers in the Antebellum U.S.“, in: Bernd Engler u. Günter Leypoldt (Hgg.), *American Cultural Icons. The Production of Representative Lives*, Würzburg, 317–339.
- Hann (2007): Chris Hann, „Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs“, *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (1), 125–134.
- Kroeber u. Parsons (1958): Alfred L. Kroeber u. Talcott Parsons, „The Concept of Culture and of Social Systems“, *American Sociological Review* 23, 582–583.
- Kuper (1999): Adam Kuper, *Culture. The Anthropologists’ Account*, Cambridge, Mass.
- Lentz (2009): Carola Lentz, „Der Kampf und die Kultur. Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts“, *SozW/Soziale Welt* 60 (3), 305–324.
- Lizardo (2011): Omar Lizardo, „Pierre Bourdieu as a Post-cultural Theorist“, *Cultural Sociology* 5, 25–44.
- Márquez (2012): John D. Márquez, „The Black Mohicans. Representations of Everyday Violence in Postracial Urban America“, *American Quarterly* 64 (3), 625–651.
- Menand (2001): Louis Menand, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York.
- Michaels (1995): Walter Benn Michaels, *Our America. Nativism, Modernism, and Pluralism*, Durham.
- Michaels (2002): Walter Benn Michaels, „Autobiographies of the Ex-White Men. Why Race is Not a Social Construction“, in: Donald E. Pease u. Robyn Wiegman (Hgg.), *The Future of American Studies*, Durham, 231–247.
- Michaels (2004): Walter Benn Michaels, *The Shape of the Signifier. 1967 to the End of History*, Princeton.
- Michaels (2006): Walter Benn Michaels, *The Trouble with Diversity. How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York.
- Obama (2013): Barak Obama, „Obama Takes Over White House Press Briefing to Speak on Trayvon Martin“ http://www.huffingtonpost.com/2013/07/19/obama-trayvon-martin_n_3624483.html (Stand 1.5.2014)
- Reckwitz (2002): Andreas Reckwitz, „Towards a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing“, *European Journal of Social Theory* 5 (2), 243–263.

- Reckwitz (2010): Andreas Reckwitz, „Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus“, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kultursoziologie*, Wiesbaden, 179–206.
- Schiller (1793–95): Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Tübingen.
- Schiller (1793): Friedrich Schiller, *Über Anmut und Würde*, Tübingen.
- Shils (1982): Edward Shils, *The Constitution of Society*, Chicago.
- Sloterdijk (2009): Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a. M.
- Sollors (1987): Werner Sollors, *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York.
- Sollors (1997): Werner Sollors, *Neither Black Nor White Yet Both. Thematic Explorations of Interracial Literature*, New York.
- Taylor (1989a): Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Mass.
- Taylor (1989b): Charles Taylor, „The Rushdie Controversy“, *Public Culture* 2 (1), 118–122.
- Taylor (1992): Charles Taylor, *Multiculturalism and „The Politics of Recognition“*. An Essay, Princeton.
- Wacquant (2003): Loïc Wacquant, „From Slavery to Mass Incarceration. Rethinking the ‚Race Question‘ in the United States“, *New Left Review* 13, 40–61.
- Wacquant (2004a): Loïc Wacquant, „Decivilizing and Demonizing. The Remaking of the Black American Ghetto“, in: Steven Loyal u. Stephen Quilley (Hgg.), *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge, 95–121.
- Wacquant (2004b): Loïc Wacquant, „Ghetto“, in: Neil J. Smelser u. Paul B. Baltes (Hgg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, London.
- Wacquant (2008a): Loïc Wacquant, „Ghettos and Anti-Ghettos. An Anatomy of the New Urban Poverty“, *Thesis Eleven* 94, 113–118.
- Wacquant (2008b): Loïc Wacquant, *Urban Outcasts. A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Cambridge.
- Wacquant (2011): Loïc Wacquant, „A Janus-Faced Institution of Ethnoracial Closure. A Sociological Specification of the Ghetto“, in: Ray Hutchison u. Bruce Haynes (Hgg.), *The Ghetto. Contemporary Global Issues and Controversies*, Boulder, 1–31.
- Wills (1984): Gary Wills, „Washington’s Citizen Virtue. Greenough and Houdon“, *Critical Inquiry* 10 (3), 420–441.
- Wilson (1994): August Wilson, „I Want a Black Director“, in: Alan Nadel (Hg.), *May All Your Fences Have Gates. Essays on the Drama of August Wilson*, Iowa City, 200–204.
- Wilson (2006): David Wilson, *Cities and Race. America’s New Black Ghettos*, London.
- Wimmer (2008): Andreas Wimmer, „The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. A Multilevel Process Theory“, *AJS*, 970–1022.

—

Kapitel 2: Die Potentiale der Praxeologie für die Analyse der materiellen Dimension des Kulturellen

