

John Fiske

Populärkultur: Erfahrungshorizont im 20. Jahrhundert. Ein Gespräch mit John Fiske

1993

<https://doi.org/10.25969/mediarep/53>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Fiske, John: Populärkultur: Erfahrungshorizont im 20. Jahrhundert. Ein Gespräch mit John Fiske. In: *montage AV. Zeitschrift für Theorie und Geschichte audiovisueller Kommunikation*, Jg. 2 (1993), Nr. 1, S. 5–18. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/53>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

https://www.montage-av.de/pdf/1993_2_1_MontageAV/montage_AV_2_1_1993_5-18_Mueller_Gespraech_Fiske.pdf

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

Populärkultur: Erfahrungshorizont im 20. Jahrhundert

Ein Gespräch mit John Fiske*

Eggo Müller: Herr Fiske, Sie beschäftigen sich schon seit langem mit der Theorie und Analyse von Populärkultur und Fernsehen. Was motiviert Sie, in diesem Gebiet zu arbeiten?

John Fiske: Nun, ich habe englische Literatur studiert, bin dann aber darauf gekommen - vielleicht erst etwas spät -, daß, obwohl ich aus der Beschäftigung mit Literatur wohl viel Nützliches lernen konnte, ich an der Literatur selbst eigentlich kein großes Interesse hatte. Wenn ich mich entspannen wollte, bin ich ins Kino gegangen oder habe ferngesehen, oder wenn ich ein Buch gelesen habe, habe ich ein populäres Taschenbuch gelesen, aber bestimmt nicht 'hohe' Literatur. So bin ich allmählich darauf gekommen, daß die Kultur, in der die meisten Menschen leben, die Kultur, die sie beeinflusst, die für sie am wichtigsten ist, mit der sie die meiste Zeit verbringen, nicht die sogenannte Hochkultur ist, sondern Populärkultur, Massenkultur, Alltagskultur - wie auch immer man sie nennen will. So kommt ein persönliches Interesse - ich kann mich nicht mit irgendetwas beschäftigen, das mich nicht interessiert, das mir kein Spaß macht - mit der Erkenntnis zusammen, daß dies die wichtigste Form der Kultur in der heutigen Gesellschaft ist.

Haben Ihre Interessen eine politische Dimension?

Sicherlich, da ich ein sehr politischer Mensch bin. Meine Motivation hat sich, denke ich, über die Jahre geändert. Früher hat mich ein eher typisch marxistisches Bestreben, den Kapitalismus zu verändern, motiviert. Der Wunsch nach Veränderung besteht noch, aber ich glaube nicht mehr, daß sich der Kapitalismus umstürzen lassen wird. Er ist zu flexibel, und er tut das, was er tut, nämlich seine eigene Macht zu erhalten, zu gut. Daher denke ich, daß er eher für Veränderung auf der Mikroebene offen ist, Veränderung von innen, Evolution von innen, für langsame Verschiebungen und nicht Revolution.

Der Ideologiebegriff war zentral in Ihrer Theorie. Welche Bedeutung hat dieser Begriff für Ihr Denken inzwischen?

* Das Gespräch fand am 19. September 1991 in Madison, Wisconsin statt.

Ich glaube nicht mehr daran, daß Ideologie die Menschen verblendet und ihnen ihre gesellschaftliche Erfahrung und Identität in verstellter Form repräsentiert, so wie ich mir das früher vorgestellt habe. Je mehr ich mich mit untergeordneten sozialen Formationen beschäftigt habe, um so mehr habe ich gesehen, daß diese Menschen sehr scharfsinnig und genau erkennen, was der Kapitalismus mit ihnen macht. Sie lassen sich ganz und gar nicht von Ideologien an der Nase herumführen. Ich habe in meinen neueren Arbeiten versucht, von untergeordneten sozialen Formationen zu lernen, wie Kapitalismus aus ihrer Perspektive aussieht, und im Versuch, das zu verstehen, beginne ich, die 'Politik der Populärkultur' neu zu konzipieren.

Sie verwenden jetzt den Begriff "Diskurs" in ihren Schriften. Ersetzt dieser Begriff den der Ideologie, oder wie definieren Sie das Verhältnis zwischen diesen Begriffen?

Wahrscheinlich stammen meine Schwierigkeiten mit dem Ideologiebegriff aus seinem Gebrauch im traditionellen Marxismus, in dem Ideologie eine sehr homogene Art des dominanten Wissens repräsentiert. Je mehr sich der Schwerpunkt meiner Arbeit auf das reale Leben der Menschen im Kapitalismus verlagert, um so mehr erkenne ich, daß es eine enorme kulturelle Vielfalt unter den untergeordneten Schichten gibt. Menschen leben auf sehr unterschiedliche Weise, sie verstehen ihr gemeinsames gesellschaftliches System auf sehr unterschiedliche Art. Ideologietheorie kann diese Vielfalt erstens nicht erklären, und zweitens kann sie nicht begreifen, was die Menschen aus ihrer eigenen sozialen Geschichte in ihr Leben einbringen - das ist etwas, was außerhalb der Reichweite der Ideologie liegt. Keine Theorie der Ideologie bietet eine Möglichkeit zu begreifen, daß Menschen etwas Eigenes in ihr Leben bringen, etwas Anderes. Und das ist mir mehr und mehr bewußt geworden. So arbeite ich mittlerweile mehr mit Diskursbegriffen, mit den Foucaultschen Begriffen des Wissens und der Macht, wobei ich diese Begriffe weiterführe als Foucault, viel weiter, indem ich versuche zu verstehen, wie die alternativen Machtsysteme von unten und das viel homogenere Machtsystem von oben zusammenprallen und miteinander konkurrieren.

Ist dabei das Verhältnis zu ökonomischer Macht noch entscheidend?

Ja, auf einer Ebene ist die ungleiche Verteilung des Reichtums extrem wichtig, auf einer anderen Ebene aber ist die Kultur nicht in dem Umfang ökonomisch bestimmt wie manche Richtungen des Marxismus behaupten. Insbesondere sind die Strategien, wie Leute mit ökonomischer Armut leben und sie unterschiedlich begreifen, nicht durch dasselbe System bestimmt, das die Armut produziert.

Haben Sie das aus der Diskussion um die 'Postmoderne' gelernt?

Nein, nicht von der 'Postmoderne'. Ich bin etwas unzufrieden mit dem Postmodernismus. Mir scheint es, daß die einzigen, die wirklich in der Lage sind, mit einem postmodernem Bewußtsein zu leben, relativ reich sind. Ich sehe wenig, was dafür spricht, daß die Dritte Welt unter postmodernen Bedingungen lebt. Ich sehe wenig, was dafür spricht, daß die Armen, die Unterdrückten in unserer Gesellschaft unter postmodernen Bedingungen leben. Ich glaube, es sind eher die städtischen Mittelschichten, die ein postmodernes Leben führen. Trotz dieser Einschränkung gibt es doch etwas Wertvolles im postmodernem Denken, insbesondere in der Art, wie es die Bedeutsamkeit des Diskurses und des Images einschätzt, wie es ein direktes oder determinierendes Verhältnis zwischen Realität und Image abstreitet. Das zu formulieren und darüber nachzudenken ist sicherlich wichtig.

Die Debatte um die Postmoderne ist inzwischen abgekühlt. Was sollten wir Ihrer Ansicht nach daraus gelernt haben?

Das ist schwer zu sagen. Es ist sicherlich so, daß in der englischsprachigen Welt die Debatte über die Postmoderne weitgehend auf die 'hohen' Künste bezogen war. Postmoderne Theorie befaßt sich zum großen Teil mit Literatur, Architektur, Malerei. Populärkultur kommt weniger vor, mit Ausnahme des einen Beispiels MTV. Wenn Leute über postmodernes Fernsehen sprechen, stürzen sie sich immer sofort auf MTV. Vielleicht hat die Fernsehtheorie also doch nicht viel dazugelernt. Es gibt aber einiges Nützliche, was ich aus dem Postmodernismus gelernt habe, nämlich daß organisierende Faktoren wie Genres, Perioden oder Erzählmodi immer 'von oben her' arbeiten. Wenn Leute Fernsehen benutzen, übertreten sie aber sehr häufig diese Einteilung in Disziplinen, diese begriffliche Ordnung. Die Baudrillard'sche Einschätzung des Widerstands der Massen, die sagt, daß die Menschen Signifikanten und Images konsumieren können, die Bedeutungen aber zurückweisen und nicht konsumieren, ist meiner Meinung nach nur begrenzt hilfreich. Das geht nicht weit genug, denn es sagt nichts darüber aus, was die Menschen mit den Signifikanten machen, die sie den ideologischen Signifikaten entrissen haben. Der Prozeß ist da noch nicht zu Ende; die Menschen machen ja etwas mit den Signifikanten, und was sie machen, ist überhaupt nicht postmodern. Sie beziehen sie sehr eng auf ihre unmittelbaren Existenzbedingungen, auf die unmittelbaren Bedingungen ihres alltäglichen Lebens. Es gibt keine unendlich aufgeschobene Bedeutung im Leben 'der Leute' [*the people*]*. es gibt Bedeutungen, die sehr fest in ihren Lebensbedingungen fundiert sind.

In Ihren jüngsten Arbeiten haben Sie den Begriff des Alltagslebens eingeführt. Welchen theoretischen Stellenwert hat dieser Begriff?

* Vgl. zum Begriff "the people", der weder als "die Leute" noch als "Volk" angemessen ins Deutsche übertragbar ist, die Erläuterungen auf S. 55 in diesem Heft; AdÜ.

Wiederum geht es um eine Theorierichtung, die nicht so bereitwillig aufgenommen wurde wie andere französische Theorien. Sie erstreckt sich von Henri Lefébvres pessimistischer Einschätzung des Alltagslebens bis zur weitaus erfrischenderen Ansicht von de Certeau. Diese Richtung hängt aber auch mit der ganzen "Annales"-Schule der französischen Historiographie zusammen, mit der Wiederentdeckung der Alltagsgeschichte und mit der Art, wie Menschen kämpfen, um etwas Kontrolle über ihre unmittelbaren Lebensbedingungen zu gewinnen und die Sphäre ihrer Selbstbestimmung innerhalb einer weitaus größeren Machtsphäre, die sie nicht beherrschen können, zu erweitern. Der Streit zwischen diesen beiden Formen der Macht - Macht über die eigenen unmittelbaren Lebensbedingungen und die Macht der großen determinierenden Strukturen -, das ist der Kampf im Alltagsleben.

Dann stammt Ihr Begriff des Alltagslebens nicht aus der soziologischen Phänomenologie?

Nun, Lefébvre schließt natürlich an die soziologische Tradition an. Das Problem mit der Phänomenologie, mit der ich zu tun habe - eher der amerikanischen als der europäischen Variante -, ist, daß sie kein Modell der Auseinandersetzung oder des Kampfes um Bedeutung bietet. Sie sagt einfach: Wenn etwas geschieht, ist es auch wichtig. Meine Arbeit stammt aber aus dem marxistischen Denken. Wenn ich mich nicht in dieser Tradition entwickelt hätte, wäre ich nicht der, der ich bin. Ich glaube nicht, daß ich heute noch Marxist bin, aber der Marxismus hat meine Denkweise tief geprägt. Ich unterscheide mich von der Phänomenologie dadurch, daß ich meine Gegenstände im Rahmen sozialer Auseinandersetzungen und sozialer Konfrontation betrachte, während die Phänomenologie ein weitaus liberaleres Modell der Gesellschaft benutzt, das ich nicht sonderlich überzeugend finde.

Sie konzipieren das Alltagsleben als eine Quelle der Macht und des Widerstandes. Woher kommt diese Macht?

Das ist eine gute Frage. Ich glaube nicht, daß irgendjemand eine richtige Theorie darüber entwickelt hat. Bachtin deutet darauf hin, daß die Opposition gegen die Macht dem Natürlichen sehr nahekommt, daß sie fast eine menschliche Natur ist, die mit dem Rest der Natur zusammenhängt, von der sich die zivilisierenden Mächte eher entfernt haben. De Certeau geht kaum auf die Frage ein, aber wenn er es tut, tendiert er dazu, Naturmetaphorik zu benutzen. Ich neige immer mehr dazu, Foucaults Theorie dahingehend zu erweitern, daß Widerstand aus unterschiedlichen Erfahrungen der gleichen gesellschaftlichen Ordnung entspringt und daß die Menschen nur überleben können, indem sie die Fähigkeit und die Kraft entwickeln, ihre unmittelbaren Lebensbedingungen zu beherrschen. Nehmen wir das extremste Beispiel: die Sklaverei in den Vereinigten Staaten. Neuere Studien über die Sklaverei zeigen immer deutlicher, wie Sklaven es auch unter Bedingungen der extremsten

Unterdrückung geschafft haben, ihren eigenen Sinn, ihre eigenen Bedeutungen zu produzieren, kleine Bruchstücke ihrer eigenen Existenz zu bestimmen und schrittweise diese Kontrolle auszuweiten. Ich denke daher, daß Widerstand aus der unterschiedlichen Erfahrung der gleichen Gesellschaftsordnung entspringt.

Gibt es nicht aber einen Unterschied zwischen einer Gesellschaftstheorie wie der Bachtins, die die Gesellschaft klar in zwei verschiedene Klassen getrennt sieht, und dem Denken über moderne kapitalistische Gesellschaften?

Ja, den gibt es, und ich glaube, wir müssen flexibel sein, wenn wir Theorien wie die von Bachtin oder selbst die von Bourdieu anwenden. Was ich nützlich finde, ist nicht ihre Arbeit über, wie Sie sagen, verschiedene Klassen, sondern vielmehr, wie diese Arbeit, die von der Existenz verschiedener Klassen ausgeht, zeigen kann, wie Machtkämpfe ausgetragen werden. Noch nützlicher finde ich Stuart Halls Formulierung des Unterschieds zwischen dem 'Block der Macht' [*power bloc*] und 'den Leuten', der 'breiten Masse' [*the people*], wobei weder der 'Block der Macht' noch 'die Leute', 'das Volk' objektive soziale Klassen repräsentieren, sondern Träger gesellschaftlicher Interessen sind, die sehr fließend sind.

Konzipieren Sie denn 'die Leute' und den 'Block der Macht' als Entitäten oder als theoretische Begriffe?

Sie bilden einen theoretischen Begriff. Sie existieren nicht als gesellschaftliche Kategorien, sondern als entgegengesetzte soziale Interessen, mit denen sich verschiedene soziale Kategorien verbinden oder aber bekämpfen - zu unterschiedlichen Zwecken, in unterschiedlichen historischen Phasen und in unterschiedlichen Bereichen ihrer Existenz. Ein Arbeiter kann sich mit den Interessen des Machtblocks in seinem Geschlechterstandpunkt und mit den Interessen 'der Leute' in seinem Klasseninteresse verbinden. Es sind keine sozialen Kategorien, sei es Klasse, Rasse, Geschlecht, Alter oder sonst etwas, sondern es sind fließende und sich wandelnde Gruppierungen von Bündnissen, die die Auseinandersetzungen strukturieren.

Kommen wir nochmals auf den Begriff "Alltagsleben" zurück. Das ist der Ort, an dem Sie den Begriff des Vergnügens, der Lust [pleasure] lokalisieren. Was heißt das theoretisch? Ist das nicht ein sehr vager Ausdruck?

Es ist ein schwer greifbarer Begriff, ein schwieriger Begriff. Ich glaube nicht, daß ich mich damit ausführlich genug beschäftigt habe. Ich denke aber, daß er besonders wichtig ist, weil die Lust eine starke Motivation ist. Und ich meine das nicht nur im Freudschen Sinne, sondern daß Leute keine Tätigkeit - ob politisch oder gesellschaftlich oder sonst eine - ausführen, die nicht einen Moment der Lust beinhaltet. Ein Problem mit linken Theorien ist nicht nur, daß sie keine Theorie der Lust gehabt haben, sondern auch, daß sie selbst

wenig Lust bereitet haben. Die Linke ist so puritanisch gewesen, daß es keine Überraschung ist, daß die Leute nicht mitmachen wollten. Daher halte ich es für wichtig, Lust [*pleasure*] als eine Motivation zu verstehen, die zu einem progressiven oder zumindest konfliktbereiten Verständnis der sozialen Ordnung führt. Diese Art Lust muß man unterscheiden von der Art ideologischer Lust, die als Köder oder Haken der Hegemonie dient. Wir müssen auch verstehen, daß Lust mit unserer körperlichen, physischen Erfahrung zusammenhängt und einen Teil davon bildet. Sie ist nicht nur geistig. Alle Theorien des populären Widerstandes begründen diesen Widerstand auf die eine oder andere Weise im Körper 'der Leute'.

Dann meinen Sie, daß es so etwas wie eine natürliche Kraft im Körper gibt?

Ich glaube, daß der Körper ein wichtiger Ort der Auseinandersetzung ist. Wahrscheinlich wichtiger als Fragen der Ideologie oder des Bewußtseins sind jetzt die Fragen, wer den Körper besitzt, wer oder welches Ensemble sozialer Kräfte die Macht über ihn und über seine Verhaltensweisen hat. Denn das Bewußtsein folgt aus dem Körper, nicht - wie die Ideologietheorie behaupten würde - andersherum, daß der Körper sekundär im Verhältnis zum Bewußtsein ist. Das würde ich jetzt umgekehrt sehen.

Lassen Sie uns mit Blick auf das Bewußtsein zu einer anderen theoretischen Richtung kommen, zum Kognitivismus, der wahrscheinlich das führende Paradigma in den nächsten Jahren sein wird. Wie würden Sie das Verhältnis zwischen Ihrer Theorie und dem Kognitivismus beschreiben?

In mancher Hinsicht arbeiten sie relativ parallel, in anderer Hinsicht setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte. Ich denke, eine Parallele ist, daß sowohl die produktive Richtung des Kognitivismus als auch mein Ansatz zur Populärkultur den Menschen ein bestimmtes Maß an Handlungsmächtigkeit [*agency*] zuerkennen. In beiden Ansätzen werden sie als aktive Subjekte, die etwas tun, und nicht einfach als untergeordnet oder passiv betrachtet. Mir scheint das eine wichtige Ähnlichkeit zu sein. Die Unterschiede liegen, glaube ich, mehr auf der Ebene der Schwerpunkte beider Theorien. Für mich findet die wesentliche Aktivität der Menschen in der Gesellschaft statt. Für den Kognitivismus ist die Aktivität mental. Ich glaube nicht, daß die beiden Ansätze sich überhaupt widersprechen, außer vielleicht, daß ich den Verdacht habe, daß manche kognitive Theorien nach menschlichen Universalien suchen. Sie gehen davon aus, daß universelle menschliche Formen, Information zu verarbeiten, am wichtigsten sind. Wenn es sich aber um Universalien handelt, dann kann man sie schlicht voraussetzen. Worauf es ankommt, sind die unterschiedlichen Arten, wie das Allgemeine unter unterschiedlichen sozialen Bedingungen zu unterschiedlichen historischen Zeiten umgesetzt wird. Nochmals, es ist mehr eine Frage des Schwerpunktes. Ich habe die Arbeiten von einigen kognitivistischen Psychologen - besonders im Bereich

der Mathematik - gelesen, die zur Zeit sehr interessante Untersuchungen über kontextbezogene Kognition durchführen. Zum Beispiel konnte ein junger Mann als Anschreiber für eine Bowlingmannschaft schnell und akkurat rechnen, also im Alltagskontext, aber wenn er die nach Meinung der Forscher gleichen Rechnungen im abstrakten Kontext eines Klassenzimmers ausführen sollte, versagte er völlig. Hausfrauen im Supermarkt können sehr schnell und genau das Verhältnis von Gewicht und Preis im Kopf ausrechnen, während sie Dosen in der Hand halten oder sie im Verkaufsregal anschauen. Wenn man sie bittet, solche Rechenaufgaben auf eine abstrakte oder verallgemeinerte Weise zu lösen, schaffen sie es wiederum nicht. Diese Art Kognitivismus, die den Kontext einbezieht und davon ausgeht, daß die unmittelbaren Bedingungen, unter denen ein Prozeß funktioniert, wesentlich sind, finde ich sehr anregend. Ich glaube, sie ist einem Teil meiner Arbeit sehr ähnlich.

Betrachten Sie denn Medienrezeption als einen bewußten und nicht als unbewußten Prozeß?

Naja, als nicht ganz bewußten. Der Begriff menschlicher Handlungsmächtigkeit [*popular agency*], mit dem ich arbeite, beinhaltet, daß Menschen ihre gesellschaftlichen Interessen erfassen können, obwohl sie sie vielleicht nicht artikulieren können und sie ihnen nicht unbedingt völlig bewußt sind, und daß sie auch daran arbeiten können, diese Interessen zu verfolgen. Daher bin ich nicht sicher, ob Bewußtsein der produktivste Begriff ist, denn er impliziert einen Grad der Selbstreflexion und Artikulation, die auf populäre Erfahrung nicht unbedingt zutrifft. Populäre Erfahrung ist oft nicht auf diese Weise selbstreflexiv. Deshalb bin ich nicht davon überzeugt, daß bei solchen Angelegenheiten die Differenzierung zwischen bewußt und unbewußt sonderlich wichtig ist.

Ich habe diese Frage angesprochen, weil Noël Carroll sowohl Ideologietheorie als auch Psychoanalyse gerade deshalb verwirft, weil beide nicht auf der Ebene des Bewußtseins argumentierten.

Wie gesagt, meine Abweichung von manchen Formen der Ideologietheorie und der Psychoanalyse mag gewisse Parallelen dazu aufweisen, ist aber nicht ganz dasselbe. Ich glaube nicht, daß Aktivität [*agency*] - mit diesem Wort anstelle von Kognitivismus würde ich den Gegensatz von Ideologietheorie und Psychoanalyse bezeichnen - so funktioniert wie Carrolls Gegenüberstellung. Es gibt Ähnlichkeiten insofern, als daß Aktivität rational sein *kann*, bewußt sein *kann*, zielgerichtet sein *kann*, aber es ist nicht notwendigerweise so. Und ein anderer Unterschied besteht darin, daß ich nicht an das freie, rationale Subjekt [*agent*] glaube. In Carrolls Modell finden sich noch Spuren der aufklärerischen Rationalität, während ich die Betonung viel mehr auf die Besonderheit der sozialen Lokalisierung, die Besonderheit der politischen

und gesellschaftlichen Faktoren lege, in deren Rahmen Aktivität entwickelt wird.

In Ihren Schriften finden sich Spuren eines Modells des gesellschaftlichen Überbaus, zum Beispiel, wenn Sie die Verteilung der semiotischen Macht in Texten mit der Verteilung von sozialer Macht in der Gesellschaft vergleichen. Das scheint mir so etwas wie ein Widerspiegelungskonzept zu sein.

Wie gesagt, meine intellektuelle Entwicklung ist insgesamt vom Marxismus geprägt. Man hat mich schon einen Postmarxisten genannt. Vielleicht bin ich das auch, aber "post" heißt dann nicht, daß man alles verwirft, was man einmal gedacht hat. Das ist vielmehr der Weg, den man gegangen ist, und natürlich hinterläßt er Spuren. Ich bin unsicher, welche Gültigkeit die marxistische Analyse heute noch hat - ich denke, jedenfalls mehr, als ich ihr bisweilen explizit zugestehe. Ich glaube nicht, daß der Kampf um die Bedeutung von Texten eine *Widerspiegelung* des sozialen Kampfes ist, sondern ich glaube, daß er *Teil* davon ist. Ich möchte nicht sagen, daß die eine Auseinandersetzung Priorität über die andere hat. Ich würde aber sagen, daß der soziale Kampf um materielle Verhältnisse nicht geführt werden kann, wenn sich 'die Leute' nicht über die Bedeutung dieser Verhältnisse auseinandersetzen können. Nur wenn sie ihren Sinn, ihren eigenen Sinn in den materiellen Bedingungen finden können, können sie um diese Verhältnisse auch materiell zu streiten beginnen. Wenn es also Spuren einer Basis-Überbau-Dichotomie in meinem Denken gibt - und ich sehe Spuren davon -, ist die Hierarchie der beiden eher umgekehrt. Wenn ich es zuspitzen sollte, würde ich sagen, daß - wenn es darum geht, den Kapitalismus zu verändern - Bedeutungen vor materiellen Bedingungen kommen. Ich würde liebend gern ein weitaus organischeres Verhältnis der beiden formulieren. Aber keinesfalls würde ich sagen, daß materielle Bedingungen Bedeutungen determinieren.

Kommen wir auf die Frage der Interpretation zurück. Wie soll man - nach alldem - Texte interpretieren?

Erstens ist klar, daß es so etwas wie eine einzige Bedeutung eines Textes gar nicht geben kann. Zweitens sind Interpretation und Kritik Teil des Kampfes um Bedeutungen. Interpretieren ist kein neutraler, voraussetzungsloser oder objektiver Akt, weshalb wir explizit sagen müssen, daß wir auf eine politisierte und theoretische Weise interpretieren, die sich mit anderen Interpretationsweisen streitet. Deswegen sage ich, daß der Text als eine Ressource betrachtet werden soll, eine semiotische Ressource...

Haben Texte Bedeutungen oder nicht?

Sie haben potentielle Bedeutungen. Ich halte die Diskussion um diesen Punkt für wichtig: Vielleicht favorisiert ein Text manche Bedeutungen, er kann auch Grenzen ziehen, und er kann sein Potential einschränken. Andererseits

kann es auch sein, daß er diese Präferenzen und Grenzen nicht allzu effektiv festschreibt. Durch die Analyse des Textes können wir zu völlig falschen Interpretationen seiner Grenzen kommen. Akademische Kritiker werden oft überrascht von der Art, wie Leute mit Texten umgehen. Das Wichtigste für mich ist nicht zu verstehen, *was* der Text ist, sondern *wie* Leute ihn benutzen. Wichtig ist, wie der Text funktioniert, wie er verwendet wird und wie unterschiedliche soziale Formationen versuchen, Texte recht unterschiedlich zu gebrauchen. Natürlich versucht die Industrie, Texte ökonomisch zu nutzen, um ein Publikum zu produzieren, dem sie etwas verkaufen können. Die Menschen in ihren verschiedenen sozialen Bindungen hingegen versuchen, Texte ganz anders zu nutzen. Somit ist ein Text für mich nicht so sehr etwas Bestimmtes, als vielmehr etwas, womit soziale Formationen etwas zu machen versuchen. Und was sie damit machen, ist wichtiger als der Text selbst.

Es ist also nicht sinnvoll, sich allein auf die Analyse von Texten zu konzentrieren? Muß man die Rezeption immer mit berücksichtigen?

Man kann sich bestimmt nicht mehr auf einen Text als ein im überkommenen ästhetischen Sinne eigenständiges, in sich geschlossenes Kunstobjekt konzentrieren. Texte funktionieren immer im gesellschaftlichen Kontext. Sie sind ein wichtiger Teil der sozialen Zirkulation von Bedeutungen - so definiere ich Kultur. Darin erschöpft sich ihre Funktion aber nicht. Sie sind auch im ökonomischen Leben wichtig, eigentlich in jeder Form des Lebens. Texte werden immer gekauft und verkauft, sie sind immer auch eine Form der ökonomischen Zirkulation in einer Gesellschaft - auch diesen Aspekt muß man beachten. So bin ich entschieden dagegen, daß Texte isoliert werden, daß sie aus dem Kontext der ökonomischen und sozialen Zirkulation herausgerissen und als Ding an sich behandelt werden. Ich glaube, das funktioniert überhaupt nicht. Drängen Sie mich aber auch nicht ins andere Extrem, indem Sie sagen, ich würde dem Text überhaupt keinen Wert beimessen. Ich denke schon, daß Texte analysiert werden müssen. Große Teile meiner Arbeit bestehen ja aus der Analyse von Texten, wobei ich zu zeigen versuche, welches Potential des Textes Leute benutzen, nicht etwa um zu sagen, das und das ist der Text oder das und das sagt der Text *eigentlich* aus.

Denken Sie, daß Identität in jeder Art zu lesen oder zuzuschauen eine Rolle spielt?

Ja, ich glaube, daß Identität dabei sehr stark involviert ist, aber ich möchte Identität nicht im Sinne von Individualismus definieren, sondern als soziales Konstrukt, als Verhältnis zwischen der sozialen Formation und dem Individuum. Das spielt sehr wohl eine Rolle, nicht nur in der Produktion bestimmter Lesarten, sondern es ist genauso wichtig, daß bestimmte Lesarten eines Textes benutzt werden, um Identität zu produzieren. Es gibt ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Identität und Interpretationen.

Glauben Sie nicht, daß das 'Lesen' z.B. von Genre-Texten einfach ein Denkspiel sein kann, in dem Identität keine Rolle spielt?

Für Intellektuelle könnte das schon so sein, aber ehrlich gesagt interessiere ich mich nicht sonderlich für Intellektuelle. Andererseits hat uns Bourdieu natürlich gezeigt, daß die Bourgeoisie sich von ihrer eigenen Kultur distanzieren, ganz anders als die Proletarier, die immer darin eingebunden sind. Daher, glaube ich, ist Identität in der Populärkultur wesentlich wichtiger als in der akademischen Kultur.

Gibt es aber nicht doch Fan-Gruppen, die über ihr Genre ein sehr spezialisiertes Wissen besitzen?

Ja, natürlich, ein sehr spezialisiertes Wissen, aber auch ein hohes Maß an Identität, die in die Fan-Gruppe investiert wird, oh ja! Sie identifizieren sich selbst oft als "Ich bin ein Fan von so und so". Um es nochmals zu betonen: Ich glaube nicht, daß Identität individualistisch ist, sondern sie ist die Schnittstelle zwischen der eigenen Definition seiner selbst - nicht von oben her definiert im Sinne davon, wie 'sie' uns haben wollen -, also die Schnittstelle zwischen dem Selbstbild und den sozialen Verhältnissen, in denen man sich bewegt. Fan-Sein ist immer eine höchst komplizierte Mischung aus der Gruppenidentität einer solchen Fan-Gemeinschaft und der Identität jedes einzelnen.

Wenn Sie sagen, daß Identität immer impliziert ist, engt das nicht Ihre Fragestellung zu sehr ein? Ich sehe in manchen Ihrer Analysen eine Tendenz, binäre Oppositionen aufzustellen, z.B. bei der Frage des Geschlechtes. Sie modellieren Texte nach diesen Gegensätzen, während Sie in Ihrer Theorie sagen, daß es in unseren kapitalistischen Gesellschaften keine solchen einfachen Oppositionen mehr gibt.

Es ist theoretisch sehr wichtig, dies festzustellen, aber es ist tatsächlich sehr schwierig, analytisch all das nachzuzeichnen, was in jedem einzelnen Moment vorgeht. Und wahrscheinlich extrahiere ich bestimmte Kräfte aus den Verhältnissen, statt alles im Zusammenhang zu sehen, weil es dadurch einfacher ist, in der Auseinandersetzung ein klares Argument zu entwickeln. Ich versuche, Möglichkeiten zu finden, wie man Momente von Kultur oder das Zusammentreffen von Texten und Menschen analysieren kann, Möglichkeiten, die diese Komplexität stärker berücksichtigen. Theoretisch kenne ich die Vorteile, sich von binären Oppositionen loszusagen, aber in der Praxis ist es extrem schwierig, auf eine Weise zu denken, zu schreiben oder zu sprechen, die nicht doch auf irgendeiner tiefen Ebene noch von binären Oppositionen geprägt ist - vielleicht ist das ein Problem meiner Arbeit, vielleicht ist es aber auch ein Problem unserer westlichen Kultur. Diese Art zu denken hat sich so tief eingepreßt, daß es außergewöhnlich schwer ist, sich davon frei zu

machen. Ich bin mir auch gar nicht sicher, ob wir das überhaupt sollten. Wenn binäre Oppositionen, diese entgegengesetzten Kräfte eine Art gemeinsame Bedeutungsstruktur in der Gesellschaft ausmachen, wenn Menschen die Konflikte ihres Alltagslebens in diesen Oppositionen erfahren, dann sollen sie vielleicht auch die Struktur der Analyse hergeben, die ihnen angemessen ist. Es ist eine sehr, sehr schwierige, unbedingt diskussionswürdige Frage.

Sie argumentieren mit einer solch binären Opposition in Ihren jüngeren Arbeiten: der Trennung von Kommerziellem und Populärem. Meiner Meinung nach tendiert das zu einem normativen Begriff des Populären. Sollte Populärkultur nicht immer als Mischung unterschiedlicher Kräfte theoretisiert werden?

Ja, aber ich glaube, daß die Mischung ein Widerspruch zwischen Interessen ist und daß kommerzielle Interessen und populäre Interessen unterschiedlich sind. Ich sage nicht, daß *dieses* ein Stück Populärkultur ist und *jenes* ein Stück kommerzieller Kultur. Was ich sage ist, daß eine kulturelle Ware der Ort ist, wo der kulturelle Kampf zwischen den Interessen des Kommerzes und den Interessen 'der Leute' ausgefochten wird. Daher glaube ich, daß wir da nicht so unterschiedlicher Meinung sind. Ich denke, Populärkultur ist immer von der kommerziellen Kultur durchsetzt, aus der sie gemacht wird. Ich sage also, daß es ein Streit der Interessen ist.

Aber ist nicht das Populäre selbst eine Mischung aus verschiedenen Kräfteverhältnissen von Dominanz und Unterwerfung? Populäre Filme wie z.B. STAR TREK ...

Ja, Texte wie diese sind in sich immer widersprüchlich, sie bieten immer unterschiedliche Möglichkeiten ihrer Nutzung durch 'die Leute', aber ich glaube nicht, daß die Interessen 'der Leute' in derselben Weise zerstritten oder widersprüchlich sind wie die Texte. Obwohl die Interessen 'der Leute' komplex und historisch verwickelt sind, kann man dennoch behaupten, daß 'die Leute' Interessen haben, die sich *sehr wohl* von den Interessen der Industrie und von denen der Bourgeoisie unterscheiden. Es kann sehr schwierig sein, sie genau festzulegen. Im theoretischen Modell aber geschieht die Vermischung im Kampf zwischen kommerziellen Interessen und populären Interessen. An beiden Enden des Spektrums kann man so, auch wenn es offensichtlich keine reinen Zustände gibt, klarer zwischen den beiden Interessenkomplexen differenzieren. In der Praxis, wenn man Einzelfälle untersucht, findet man beide Kräfte im Kampf miteinander, und zwar immer. 'Die Leute' bestehen aus sehr komplexen Ansammlungen von Kräften, aber die Opposition zwischen ihren Interessen und denen des *power-blocs* hat einen Kern aus einfachen binären Strukturen.

An welchen Themen arbeiten Sie derzeit?

Über die Art, wie Wissen konstruiert und ausgetauscht wird, über unterschiedliche Formen des Wissens, unterschiedliche Arten, die Welt zu verstehen, unterschiedliche Arten, sich selbst zu verstehen. Texte spielen dabei eine Rolle, aber eben nur zum Teil. Ich verwende "Wissen", wie ich schon sagte, in einem Foucaultschen oder post-Foucaultschen Sinn, wobei Wissen sowohl mit Macht als auch mit Lust [*pleasure*] zusammenhängt. Was mich, im Unterschied zu Foucault, stärker interessiert, sind Momente von Kontrolle, die spezifischen, einzelnen Momente, in denen unterschiedliche Wissensformationen sowie die Macht, die sie tragen, in Auseinandersetzung miteinander treten. So möchte ich von einigermaßen abstrakten systematischen Begriffen des Wissens ausgehen und sehen, wie mit ihnen in spezifischen Verhältnissen umgegangen wird und wie Wissen in spezifischen Verhältnissen in Praxis umgesetzt wird.

Arbeiten Sie diese Theorie in einem bestimmten Feld aus?

Ja, wovon ich rede - wieder liegen dem Ganzen starke binäre Oppositionen zugrunde -, ist in etwa das, was ich "imperialisierendes Wissen" nenne, Wissen, das ich als charakteristisch für die westliche, europäische Zivilisation ansehe. Es breitet sich ständig aus, es kennt keine Grenzen, es will keine Grenzen anerkennen. Es umspannt in der einen Richtung die Sterne und die Galaxie, in der anderen, nach innen, reicht es bis zu den kleinsten Einheiten des alltäglichen Lebens. Es ist ein sich ständig ausbreitendes, 'imperialisierendes' Wissen. Dagegen steht eine Vielfalt von unterschiedlichen Wissensarten, die ich 'lokalisierende' nenne, die ihre Grenzen kennen und die durch unmittelbare soziale Bedingungen eingegrenzt sind. Sie sind defensiv, sie wollen sich nicht unbegrenzt über andere Leute, über die physische Realität ausbreiten. Sie beschränken sich auf das, was notwendig ist, um die unmittelbaren Bedingungen zu meistern, unter denen Menschen leben. Nochmals: Ich versuche, Argumente zu entwickeln, die zeigen, daß imperialisierende Wissensformen, obwohl sie sogenannte Fortschritte für die Entwicklung der Gesellschaft gebracht haben, auch verdammt viele Schäden angerichtet haben, nicht nur Schäden an der natürlichen Umwelt, sondern auch Schäden an Menschen, an sozialen Formationen, an Gesellschaften. Auf der anderen Seite haben lokalisierende Wissensformen kaum Schäden angerichtet. Sie haben vielleicht gar nicht die Kraft dazu, aber das heißt auch, daß sie nicht so viel Schaden verursachen können. Also versuche ich, eine Theorie auszuarbeiten, die diese unterschiedlichen Formen des Wissens erklären kann, die aufzeigen kann, wie sie funktionieren und wie sie in der Praxis an Stellen umgesetzt werden, die ich Punkte der Kontrolle nenne.

Denken Sie dabei an bestimmte Quellen, an eine Basis dieser Wissensformen?

Beim Entwurf der Einleitung zu dem Buch, an dem ich gerade arbeite, entdeckte ich, daß ich zum ersten Mal dabei war, über etwas Allgemeinmenschliches, eine anthropologische Konstante zu schreiben, und ich glaube, wenn es etwas Allgemeinmenschliches gibt, wenn etwas die Menschen zur dominanten Spezies auf der Welt gemacht hat, dann ist es das Streben nach Kontrolle, das Verlangen, die physische Umwelt zu beherrschen, egal, ob wir dabei an unsere unmittelbare Umwelt oder das ganze Universum denken, dann ist es der Drang zu beherrschen, was wir von einander wissen, was und wie wir von der Welt um uns wissen. Sein Drang zur Kontrolle hat den Menschen zu derartiger Dominanz verholfen. Aber nachdem wir das festgestellt haben, können wir zu der Einsicht übergehen, daß es darauf ankommt, *wie* unter unterschiedlichen sozialen Bedingungen, unter unterschiedlichen historischen Bedingungen auch das Streben nach Kontrolle sehr unterschiedliche Formen annimmt: in Ost und West, im Norden und im Süden, bei unterschiedlichen Klassen, Geschlechtern, Rassen, bei so vielem von dem, was unser Leben strukturiert. Für mich ist also die weitaus interessantere Frage, wie dieser Drang nach Kontrolle tatsächlich umgesetzt wird, was die Leute beherrschen wollen und was sie meinen, kontrollieren zu müssen, um für sich ein zufriedenstellendes Leben aufzubauen. Das Allgemeinmenschliche kann ich in wenigen Absätzen abhandeln. Was das Buch schwierig macht, ist herauszuarbeiten, wie sich diese Eigenschaft unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ausprägt.

Sie leben seit drei Jahren in den USA. Ist Ihre Arbeit durch die Erfahrungen hier beeinflusst worden?

Ja, das hat den Untergang des Konzepts von "Klasse" in meinen Arbeiten beschleunigt. Ich meine, daß man den Klassenbegriff nicht tilgen kann, er wird bleiben, aber er muß viel komplexer gedacht werden. In der amerikanischen Gesellschaft spielt Klasse eine ganz andere Rolle als in der britischen oder in europäischen Gesellschaften. In Amerika ist Rasse viel entscheidender, ein weitaus größeres gesellschaftliches Problem, obwohl es natürlich auch in Europa an Bedeutung zunimmt. Auch ist die materielle Armut in Amerika in vielerlei Hinsicht eher durch die Rassentrennung als in Kategorien von Klasse zu erklären; die Rassenzugehörigkeit bestimmt die Klassenzugehörigkeit und nicht umgekehrt. Die beiden hängen immer eng zusammen. Wenn das Denken über Rassen auf der Geschichte der Sklaverei basiert, ergibt das ein völlig anderes historisches Bewußtsein über Rassenunterschiede, als wenn es wie in Europa aus einer Geschichte der Kolonialisierung resultiert. Auch wenn Kolonialismus und Sklaverei Produkte desselben Systems sind, bleiben sie doch *unterschiedliche* Produkte des Systems. Sie produzieren unterschiedliche Bewußtseinsformen, unterschiedliche Denkweisen darüber, wie Rassenunterschiede entstehen. Ich nehme auch an, daß die

jüngeren Einwanderungsbewegungen sehr große Unterschiede produziert haben. Daß Amerika zum großen Teil durch Einwanderer im letzten Jahrhundert aufgebaut worden ist, macht ethnische Unterschiede in den USA extrem wichtig - nicht nur Unterschiede der Rassen. Die vielfältigen Unterschiede innerhalb der amerikanischen Gesellschaft sind viel elaborierter, viel widersprüchlicher als in den europäischen Gesellschaften, in denen ich aufgewachsen bin und die mir eher vertraut sind. Ja, die Erfahrung, in dieser Gesellschaft zu leben, hat mein Denken bestimmt verändert.

Hat auch die spezifische Art der amerikanischen Populärkultur und des amerikanischen Fernsehens Ihr Denken beeinflusst?

Ein Grund, warum ich hierher kommen wollte, war, daß ich mich so stark für Populärkultur interessiert habe, und Amerika produziert die Populärkultur der Welt - im Sinne einer Definition zumindest. Ja, das hat sicherlich viel damit zu tun, auch damit, daß Film, Fernsehen und populäre Musik sich nicht in der Art verteidigen müssen, wie es in Europa oft der Fall ist, daß sie viel mehr als ein integraler Teil des kulturellen Lebens der Leute akzeptiert werden. Man kann darüber streiten, welcher Teil des Lebens das ist und ob es gut oder schlecht ist, aber es wird hier für selbstverständlich gehalten, daß Film, Fernsehen und populäre Musik ein wichtiger, integraler Teil der Kultur sind. Und man braucht sie nicht als ernstzunehmende Forschungsgegenstände zu rechtefertigen - anders als in Europa, wo man oft noch Plädoyers für die Bedeutung dieser entscheidenden industrialisierten Formen der Kultur des 20. Jahrhunderts halten muß. Können wir uns vorstellen, heutzutage ohne Film, Fernsehen und Rockmusik zu leben? Sie begründen den Erfahrungshorizont des westlichen Bewußtseins im 20. Jahrhundert.

Aus dem Englischen von Stephen Lowry