

Radikale Verpflichtung zu Interdisziplinarität

Ein Gespräch mit David Morley über Cultural Studies*

Johannes von Moltke: David Morley, Sie sind von Haus aus Soziologe, verstehen sich aber heute als Vertreter der Cultural Studies. Könnten Sie den Weg nachzeichnen, der Sie zu den Cultural Studies geführt hat?

David Morley: Ich habe zunächst an der London School of Economics Soziologie studiert. Zu dieser Zeit, um 1970, kam es in Großbritannien zu einer Reihe von Debatten über die Medien und ihre Rolle in der Gesellschaft. Zwischen 1972 und 1974 gab es eine starke Politisierung mit großen Streiks der Bergarbeitergewerkschaften, die das Land praktisch zum Stillstand brachten. Es gab sogar den berühmten Moment, in dem die konservative Regierung unter Ted Heath die Drei-Tage-Woche ausrufen mußte: Es gab nicht genügend Strom, um die Industrie mehr als drei Tage pro Woche in Gang zu halten. Es handelte sich also wirklich um eine Zeit tiefster politischer Krisen, und es wurde viel darüber diskutiert, welche Rolle die Medien dabei spielten. So kam ich allmählich auf den Gedanken, eine Dissertation über die Mediendarstellungen von Industriekonflikten zu schreiben, da diese doch zu dem Zeitpunkt der neuralgische Punkt des Systems zu sein schienen. Ich sah mich an der London School of Economics um, fand aber niemanden, der eine Dissertation zu diesem Thema angenommen hätte. Da ich aus verschiedenen Gründen aber in London bleiben wollte und folglich im Umkreis von London meine Dissertation anmelden wollte, war ich etwas ratlos. Ich war zu der Zeit im Londoner Stadtteil Hackney, wo ich wohnte, politisch aktiv und arbeitete unter anderem in einer Art Nachbarschaftszentrum mit Buchladen-Café. Dort hatte ich von einem Mann namens Krishan Kumar gehört, der in einem Gremium saß, das zur Finanzierung alternativer Medienprojekte wie diesem Buchladen beitrug. Er arbeitete an der University of Kent, und ich überlegte, ob ich nicht dorthin gehen sollte, bewarb mich aber auch hier in Goldsmiths. Doch

* Das Gespräch mit David Morley fand Anfang März 1997 am Goldsmiths College in London statt. Die Transkription besorgte Neil Levi, die Übersetzung aus dem Englischen Johannes von Moltke.

ritt die Soziologie in Goldsmiths zu der Zeit gerade auf der Welle der Ethnomethodologie und beschäftigte sich mit Garfinkels detaillierten Studien zu Konversationspraktiken (weinendes Baby - Mutter nimmt es auf, etc.). Da mich die Ethnomethodologie nicht interessierte, hatte das soziologische Institut hier kein Interesse an mir als Promovent; einen Fachbereich für Medien- oder Kommunikationswissenschaft gab es zu der Zeit noch nicht.

Also wollte ich nach Kent gehen, um bei Krishan Kumar zu promovieren. Zu seinem Glück und meinem Unglück wurde ihm jedoch unmittelbar vor meiner Ankunft das Angebot gemacht, ein Jahr lang bei der BBC zu arbeiten. Da er also nicht mehr in Kent war, als ich dort ankam, wurde ich einem recht traditionellen Marxisten namens Frank Parkin als Tutor zugewiesen. Als ich ihm bei unserem ersten Treffen erklärte, ich wolle über die Fernsehberichterstattung zu Industriekonflikten promovieren, hatte er zwei Dinge zu sagen: Erstens wisse er im Grunde wenig über die Massenmedien und verstehe eigentlich gar nicht, warum er als mein Betreuer eingesetzt worden sei. Zweitens verstand er nicht, was es für einen Sinn habe, sich mit der Darstellung von Industriekonflikten im Fernsehen zu beschäftigen, wenn man nichts darüber sagen könne, was das eigentlich für die Zuschauer bedeute. Ich war daraufhin sehr verärgert, weil er sich so querstellte und von mir verlangte, daß ich mein ganzes Projekt in dieser Hinsicht neu konzipierte. Ich habe mich maßlos geärgert – und dann offenbar die letzten zwanzig Jahre mit dem Versuch zugebracht, das von ihm aufgeworfene Problem zu lösen.

Bevor er mich entließ, schlug jedoch Parkin vor, ich solle einen Professor namens Stuart Hall in Birmingham anrufen, der vermutlich etwas zu meinem Thema zu sagen haben würde. Das war 1972, und das Universitäts-system war zu dieser Zeit noch ganz anders: Wenn ein Student heute täte, was ich damals tat, wäre es hoffnungslos. Ich rief einfach bei Stuart Hall an und sagte, ich hätte gehört, daß er etwas über diese Dinge wisse und daß es dort so ein Zentrum für Cultural Studies gäbe; ob er mir vielleicht weiterhelfen könne. Und er sagte mir einfach am Telefon, sie hätten eine Arbeitsgruppe Medien (die "media group"), die sich Mittwochs vormittags treffe. Ich solle doch einfach mal nach Birmingham kommen und sehen, ob mir das etwas bringen würde. So begann ich Ende 1972 regelmäßig zum Treffen der verschiedenen Studenten im Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) in Birmingham zu fahren.

Doch gab es noch eine parallele Schiene, die sich wiederum aus meinen politischen Aktivitäten in London ergab und damit zu tun hatte, daß die

kulturellen Debatten in England zu der Zeit vor allem um das Problem der Erziehung kreisten – insbesondere im Zusammenhang mit Sprache und Klasse. Ein Mann namens Harold Rosen, der zur Zeit am Institute of Education arbeitete, leitete einen Arbeitskreis mit dem Titel "Language and Class Group". Diese Gruppe verstand sich als ein radikales sozio-linguistisches Projekt, in dem eine Kritik an Basil Bernsteins Arbeit entwickelt werden sollte. Es handelte sich um Debatten um Rasse, Klasse, Sprache und Schulbildung. Der Arbeitskreis, an dem ich auch beteiligt war, traf sich über einen längeren Zeitraum hinweg. Einer der eingeladenen Sprecher war Charles Woolfson aus Glasgow, der sich in England für Vološinovs Arbeiten einsetzte. So hatte ich mich im Zusammenhang der Language and Class Group auch mit Vološinov beschäftigt. Diese Interessen und Zufälle waren es, die mich nach Birmingham brachten.

Könnten Sie beschreiben, wie das Centre for Contemporary Cultural Studies damals an der Universität von Birmingham arbeitete?

Das CCCS war formal in der Anglistik angesiedelt, aber es hatte auch seine unabhängige Existenz. Es gab nur zwei Dozenten: Stuart Hall und Michael Green. Insofern war es winzig, aber es bestand zu der Zeit schon seit einigen Jahren. Und es war so organisiert, daß Stuart und Michael gerade wegen des Personalmangels ein System entwickelt hatten, bei dem sich die Studenten im Grunde gegenseitig anleiteten. Alle Studenten, die an Medienthemen arbeiteten, bildeten eine Untergruppe, alle diejenigen, die sich mit Subkulturen beschäftigten, bildeten eine Untergruppe, etc. Dann stießen entweder Stuart oder Michael zu den einzelnen Gruppen dazu, die sie sozusagen untereinander aufteilten. So war das CCCS im Grunde genommen eine relativ autonome Form von studentischer Selbsthilfe und Eigenorganisation. Auf der einen Seite gab es die eingeschriebenen Doktoranden, die sich regelrecht beworben hatten und angenommen worden waren, und auf der anderen Seite gab es diese Art freischwebender Mitgliedschaft, Leute wie mich, die aus anderen Zusammenhängen dort hinkamen.

Zu welchem Zeitpunkt würden Sie im Nachhinein sagen, daß Sie Ihre eigene Arbeit in den Zusammenhang der Cultural Studies eingeordnet haben? Hatte das für Sie mit dem Moment zu tun, zu dem Sie nach Birmingham kamen? Seit wann bezeichnen Sie Ihre eigene Arbeit als "Cultural Studies"?

Nun, es hieß schon Cultural Studies, wenn auch nur in dem Sinne, daß es diese Einrichtung mit dem Namen "Centre for Contemporary Cultural Studies" gab, zu der ich regelmäßig hinfuhr. Doch handelte es sich bei meiner Arbeit nach damaligen Begriffen wohl eher um Medienwissenschaft, da ich

ja unmittelbar mit Fragen "der Medien" zu tun hatte. Zu dieser Zeit gab es meines Erachtens kein ausgeprägtes Phänomen namens "Cultural Studies". Es gab spezifische Cultural Studies-"Perspektiven" oder -"Eingriffe" in den verschiedensten Debatten: innerhalb der Arbeitskreise zu Medien, Subkulturen oder innerhalb der jüngeren Auseinandersetzungen in der Geschichtswissenschaft. Doch es handelte sich dabei um verschiedene Gebiete, in denen man von einer bestimmten Position aus Eingriffe vollzog – und diese Position war nun gerade einmal das CCCS.

Enthalten die Cultural Studies eine Theorie der Medien?

Diese Frage ist schon deshalb problematisch, weil es in England keinen philosophisch-theoretischen Diskurs über die Medien gibt, wie es meines Wissens in Deutschland der Fall ist. Mir will einfach kein Äquivalent einfallen. Arbeiten, die sich in England mit Medienfragen befassen, leiten sich von zwei verschiedenen Dingen her: Einerseits kommen sie aus der Soziologie und der Politikwissenschaft – hier befaßt man sich mit den Medieninstitutionen, den politischen Wirkungen der Medien, usw.; oder aber sie kommen aus der Anglistik, der Literatur- und später der Filmtheorie, wo vorrangig Textanalysen betrieben werden. Hinzu kommt dann das, was als Cultural Studies bezeichnet wird und sich bei diesen beiden sowie verschiedenen anderen Traditionen bedient. Was aber eine Theorie der Medien im philosophisch-theoretischen Sinne angeht, wüßte ich nicht, worauf ich Sie da verweisen sollte oder in welchem institutionellen Rahmen es überhaupt angebracht gewesen wäre, die Frage nach Medientheorien aufzuwerfen. Die britische philosophische Tradition hat vor allem das kleinkrämerische Philosophieren der Oxford-Schule zu bieten. Auch wenn es zur Karikatur geworden ist, stimmt doch etwas an den Vorurteilen über die Vorliebe der britischen akademischen Kultur für Empirisches und ihren Verdacht gegenüber der Theorie. Die Affäre der kulturellen Linken mit der französischen Theorie während der letzten zwanzig Jahre läßt sich als Reaktion auf diesen Zustand verstehen – deutsche Arbeiten sind auf diese Weise allerdings kaum importiert worden.

Ich würde sogar noch weiter gehen: Ich denke, daß man in diesem Fehlen einer Theorie der Medien einen Grund dafür findet, warum es für einige Leute hier in England einen kleinen, wenn auch verspäteten Habermas-Boom gegeben hat. Das hat damit zu tun, daß man sich von Habermas eine philosophische Fundierung erwartet, wenigstens was Fragen der demokratischen Kommunikation und der Kommunikationsethik angeht. Wie Sie wissen, hat Habermas sich mit solchen Fragen zuerst vor zwanzig, dreißig

Jahren auseinandergesetzt. Es gab dann auch eine Übersetzung, die jedoch in England nie veröffentlicht wurde. So ist eine Art Lücke entstanden...

Wenn die britischen Cultural Studies in dieser Hinsicht keine Theorie der Medien bieten, kann man dann zumindest von einer impliziten Methodologie für die Medienwissenschaft sprechen?

Nun, die Frage der Methodologie scheint mir sehr suspekt, denn insofern die Cultural Studies heutzutage für eine bestimmte methodologische Vorgehensweise stehen, bin ich dagegen. Ich habe gerade einen Artikel fertiggestellt, den ich "Theoretical Orthodoxies" betitelt habe und in dem ich darauf eingehe, daß qualitative Arbeiten inzwischen mit Cultural Studies gleichgesetzt werden (und umgekehrt). Es herrscht jetzt die weitverbreitete Annahme, daß die einzig legitime Form des Arbeitens innerhalb der Cultural Studies erstens qualitativ und unter keinen Umständen quantitativ sein müsse (bloß keine Zahlen!), zweitens im quantitativen Paradigma ethnographisch vorgehen müsse und drittens diese Ethnographie noch auf selbst-reflexive Art betreiben müsse. Ich halte das für völligen Blödsinn! Alle Methodologien haben das, was die Ökonomen als Opportunitätskosten bezeichnen würden. Es gibt Dinge, die du nicht mit dem Hammer machen kannst, und andere, bei denen Du keinen Schraubenzieher gebrauchen kannst. In manchen Fällen wird eben eine Umfrage am sinnvollsten sein. Bourdieu zum Beispiel, dessen Arbeit für mich unglaublich wichtig und einflußreich war, hätte diese nicht ohne die Anwendung anspruchsvoller quantitativer statistischer Methoden ausführen können.

Was Cultural Studies mir immer bedeutet haben und was ich daran am interessantesten und nützlichsten gefunden habe, ist deren radikale Verpflichtung zur Interdisziplinarität. Was mich angeht, liegt darin die Bedeutung der Cultural Studies. Das soll heißen, daß keine Disziplin ein Monopol auf die Wahrheit hat. Ich selbst bin froh um meine soziologische Ausbildung, aber es war eine Wohltat, festzustellen, daß die Soziologie nicht auf alles eine Antwort weiß und ich folglich gut daran täte, mich nicht nur bei der Soziologie, sondern auch bei der Soziolinguistik, der Anthropologie, der Anglistik zu bedienen und mir so einen Werkzeugkasten aus den besten Aspekten der verschiedenen Disziplinen zusammenzustellen. Das Schöne am Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies war ja gerade, daß er genau nach diesem Muster funktionierte. Im Grunde genommen hatte das sehr viel damit zu tun, wie ausdauernd insbesondere Stuart Hall zu arbeiten bereit war, wie weitschweifend seine Lektüren waren und wie lange (und wer weiß wie oft) er nachts aufgeblieben sein muß, um Texte

aus anderen Disziplinen zu lesen, die er dann seinen Studenten vorstellte. Auf diese Weise hat er stets ein ganzes Spektrum an Perspektiven vermitteln können. Cultural Studies, das ist für mich diese Bereitschaft zum interdisziplinären Arbeiten.

Wie benutzen Sie die Werkzeuge aus Ihrem Cultural Studies-Werkzeugkasten in der Praxis? Wie vereinigen Sie zum Beispiel bezüglich der Frage nach dem "Text" in den Cultural Studies einerseits die Textanalyse und andererseits Fragen der Zuschauerforschung oder andere spezifisch soziologischen Fragen? Ich frage Sie das, weil Sie in Ihren eigenen Texten vor der überwältigenden "Textualisierung" der Cultural Studies ebenso gewarnt haben wie vor der "Verdinglichung" der Metapher des Lesens oder vor der Analyse einzelner Texte losgelöst aus ihren jeweiligen Zusammenhängen. Andererseits haben Sie aber auch auf das Risiko hingewiesen, daß Fragen des Kontexts die Texte in ihrer Spezifität überwältigen und überdeterminieren könnten. Wie gehen Sie also im Rahmen ihrer eigenen Methodologien mit einzelnen Texten um?

Nun, ich bin der festen Überzeugung, daß es immer noch sinnvoll ist, Texte zu analysieren. Einige der von Ihnen zitierten Dinge habe ich deshalb gesagt, weil ich frustriert zusehen muß, wie meine eigenen Arbeiten dazu verwendet werden, Positionen zu legitimieren, die ich selbst nicht vertere (auch wenn dieser Prozeß unvermeidlich ist). Ich habe festgestellt, daß viele Leute in den USA meine Arbeit dazu benutzen, die Behauptung aufzustellen, Texte seien im Grunde irrelevant, da jeder sie immer auf so aktive Weisen liest, sie sich auf je unterschiedliche Art in so wunderbar kreativer Form aneignet, und daß der Kontext offenbar so sehr die Bedeutungsproduktion bestimmt, daß wir die Texte selbst gar nicht mehr zu verstehen bräuchten. Ich kann Charlotte Brunsdon nur zustimmen, wenn sie in ihrem Beitrag zu *Remote Control* sagt, die Notwendigkeit, in jeder Diskussion eines Textes Kontexte und Rezeptionsmodi herauszuarbeiten, und das Wissen um die Tatsache, daß diese Faktoren für die Erfahrungen mit dem Text wichtiger sein können als irgendein einzelner Aspekt des Textes selbst, seien noch lange kein Grund, den Text als Bedeutungskategorie aufzugeben (Brunsdon 1989). Ich selber habe mich immer damit befaßt, textuelle Analysen zu *problematisieren*: Ich bestehe darauf, daß die Textanalyse als solche nicht ausreicht, daß der Kontext wichtig ist, weil er in genau bestimm-
baren Formen auf den Text einwirkt. In meiner Arbeit zum Familienfernsehen habe ich zum Beispiel nachweisen können, auf welche Art die Geschlechtlichkeit [gender] beim Zuschauerverhalten eine Rolle spielt. Das war mir im Zusammenhang mit einem Problem aus meiner vorhergehenden

Arbeit an NATIONWIDE wichtig. Obwohl ich dort von den Leuten, die ich befragte, ihre jeweilige Interpretation des Textes bekam, und obwohl ich schließlich eine Reihe unterschiedlicher Interpretationen eines einzelnen Textes vorliegen hatte, fiel mir gegen Ende des Projektes auf, daß viele von denen, deren Lesarten dieses Textes ich ermittelt hatte, diesen überhaupt gar nicht von sich aus "gelesen" bzw. angeschaut hätten. Was ist also der Status ihrer verschiedenen Interpretationen, wenn das wichtigste Ergebnis doch war, daß dieser Text ihnen signalisierte: "nicht für Dich" – daß sie sich also mit ihm gar nicht erst auseinandergesetzt hätten. In solchen Fällen scheint mir das Verhältnis zu einem Text wichtiger als dessen Inhalt zu sein: Wenn der Inhalt oder die Struktur eines Textes irgendeine Bedeutung haben soll, dann muß erst ein Verhältnis *zu* ihm aufgebaut werden. Dann ist es auch wichtig zu verstehen, wie dieses Verhältnis wiederum vom Kontext oder der Konstruktion von Subjektpositionen abhängig ist. Dennoch möchte ich letztendlich daran festhalten, daß es so etwas wie Texte gibt, wenn auch nicht immer im einfachen Sinn.

Als ich in Birmingham begann, die Berichterstattung über Industriekonflikte zu untersuchen, war das gerade die Zeit, als Studien wie Olivier Burgelins (1972) Kritik an der Inhaltsanalyse einflußreich wurden: Es waren die Anfänge eines Strukturalismus, der nachwies, daß Frequenz und Signifikanz nicht notwendig das gleiche sind, daß der wichtigste textuelle Moment etwa drei Millisekunden in Anspruch nehmen und dennoch der Aufhänger für die gesamte Erzählung sein könne. Bei der Anfertigung meiner eigenen Analysen von Nachrichtensendungen waren solche Anregungen für mich maßgebend. Doch entstand dadurch auch ein neues Problem: Burgelins Kritik an der Tradition der Inhaltsanalyse bestand ja darin, daß diese die strukturierte Ganzheit der Texte nicht berücksichtigt, sondern sie als zusammengewürfelte Anhäufungen von Informationen behandelt. Die zentrale strukturalistische Prämisse hingegen hängt ja am Begriff des Textes. Nun mag das auf die Filmwissenschaft noch übertragbar sein: Wir gehen ja gewöhnlich ins Kino, um einen Film zu sehen, setzen uns hin und sehen ihn dann auch bis zum Ende an. Folglich kann man den Film sinnvollerweise als Text analysieren. Wenn es aber ums Fernsehen geht, stellt man schnell fest, daß die Menschen oft gerade *nicht* auf diese Weise fernsehen. Sie schalten den Apparat ein, schalten um, kommen und gehen oder beschäftigen sich gleichzeitig mit etwas anderem. Für das Fernsehen stellt sich doch die Frage, was für einen strukturierten Text man denn zum Gegenstand der Analyse machen könnte. Vielleicht das Zuschauen eines Abends, keinesfalls aber ein einzelnes Programm – womit wir allerdings wieder bei in-

haltsanalytischen Verfahren landen, die sich mit Aussagewiederholungen befassen, welche in verschiedenen Texten auftauchen und durch das bloße Wiederholen eine Wirkung erzeugen; und dann sollten vielleicht auch quantifizierende Verfahren wieder eingesetzt werden.

Soviel zu den pragmatischen Aspekten. Was Ihre Frage nach dem Status des Textes angeht, möchte ich Sie an Derrida verweisen, der ja heutzutage gerne dafür verwendet wird, eine "anything goes"-Haltung in der Textanalyse zu legitimieren. Die Stelle, die ich allerdings meinen Studenten immer gerne zitiere, kommt aus der Debatte mit John Searle, wo er etwa sagt: "Wissen Sie, Sie haben mich tatsächlich falsch gelesen. Ihre Lesart ist schlecht! Jawohl, schlecht und nicht gut. Sie müssen meinen Text noch einmal lesen." Ausgerechnet Derrida wirft also Searle vor, er habe ihn *falsch* gelesen und eine nicht zutreffende Analyse vorgenommen. Mit anderen Worten, Derrida bestimmt zumindest, wenn nicht die Wahrheit einer bestimmten Lesart, so doch die Kriterien, aufgrund derer wir bestimmte Lesarten gegenüber anderen als angemessener bezeichnen können. Meines Erachtens ist diese Art von Aufmerksamkeit gegenüber dem Text nach wie vor notwendig. Ich weiß, daß das Ihre Frage nicht beantwortet, aber ich möchte zumindest verdeutlichen, wie ich diese Dinge für mich und auf meine Weise zusammenbringe. Nur wenn wir *sowohl* eine detaillierte Aufmerksamkeit gegenüber dem Text kultivieren *als auch* den Kontext, in dem er konsumiert wird, berücksichtigen *sowie* die übergreifenden politischen Diskurse und ökonomischen Strukturen im Blick behalten, die das alles produzieren, *und* wenn wir alle diese Dinge gleichzeitig im Spiel halten: dann zählt sich das Ganze aus.

Wie wichtig ist Ihnen in diesem Fall der Begriff der Polysemie, wie er heute in vielen Texten der Cultural Studies Verwendung findet? Denn es scheint, als hätten sie diesen mehr oder weniger unter der Kontextualität einerseits und der begrenzten Vielzahl möglicher Lesarten andererseits subsumiert.

Ich halte die Art, in der gegenwärtig innerhalb der Cultural Studies mit dem Begriff der Polysemie umgegangen wird, für eine Schande. Es macht mich richtig wütend, wenn ich sehe, in welcher nachlässiger Weise die Leute mit diesem Begriff um sich werfen. So wie er eingesetzt wird, handelt es sich oft um eine theoretische Ausflucht, einen Vorwand. Andererseits halte ich den Begriff der Polysemie in seiner ursprünglichen Bedeutung nach wie vor für relevant, in Stuart Hall's Artikel "Encoding/Decoding" (1993) zum Beispiel, oder etwa in den Arbeiten zu NATIONWIDE, die Charlotte Brunsdon und ich später durchgeführt haben: Dort haben wir versucht, die tex-

tuellen Mechanismen zu benennen, die die Tendenz und die Funktion haben, das Spektrum möglicher Bedeutung einzuschränken (Morley 1980). Solche Umgangsweisen mit dem Begriff der Polysemie halte ich weiterhin für nützlich und angemessen.

Ich würde sogar einen Schritt weitergehen: Einer der hilfreichsten Hinweise, die ich als Reaktion auf das NATIONWIDE-Projekt erhalten habe, stammt von einem Mann namens Tony Trew, der mir gegenüber die These vertrat – zurecht, wie ich denke –, daß der Begriff der Polysemie in meiner Verwendung noch näher bestimmt hätte werden müssen: Die Bedeutungsvielfalt werde nicht nur durch "metadiskursive" Momente eingeschränkt, sondern dieser Vorgang finde sich auch auf der Ebene der Wort- (oder Satz-)Struktur selbst: sobald wir von einem Buchstaben ("B") zu einer Buchstabensequenz ("B-A-U-M") übergehen, haben wir bereits damit begonnen, die möglichen Interpretationen einer einzelnen Einheit, eines einzelnen Elements einzugrenzen. Mit anderen Worten: Das bloße syntagmatische Verfahren der Kombination selbst arbeitet mit an der Eingrenzung der je möglichen Bedeutungen eines jeden Elements im Syntagma. Diese Ebene der Analyse hatten wir in der ersten Arbeit nicht hinreichend berücksichtigt. Für meine Begriffe beschreibt folglich das Wort "Polysemie" ein Problem, eine Spannung zwischen den Versuchen, Bedeutungen festzulegen, die immer in je verschiedener Form vorhanden sind, und der Art und Weise, wie sich Bedeutungen dabei immer auch wieder lösen. Und ich möchte auch sagen, daß wir uns diesen Fragen widmen müssen. Was mich an so weiten Teilen der Cultural Studies, insbesondere der amerikanischen Cultural Studies, verzweifeln läßt, ist die ziemlich laxen "Lösung" des Problems, die kaum über die Feststellung hinausgeht, daß Bedeutungen fließend sind. Aber was bringt uns das? Wie fließend sind sie denn?

Wenn die Amerikaner die wesentlichen Fehlinterpretationen Ihrer Arbeit produzieren, wo ziehen Sie dann die Linie zwischen den britischen und den amerikanischen Cultural Studies?

Ganz knapp gesagt, würde ich es am Unterschied zwischen einer durch Gramsci vermittelten Foucault-Lektüre und einer durch Foucault vermittelten Gramsci-Lektüre festmachen. Das hat zum Teil schlicht mit der Verlagsökonomie und den unterschiedlichen Auswirkungen von Arbeiten in einem Land auf andere Kontexte zu tun. Jedenfalls war für meine Generation in England Gramscis Einfluß enorm wichtig, bevor die meisten im Rahmen von Cultural Studies anfangen, Foucault zu lesen. Also kamen die Leute in England zu der Zeit größtenteils über Gramsci zu Foucault, was

wiederum zu Fragen führte, was Foucault Gramsci hinzuzufügen hätte oder ob er diesen etwa aushebeln würde. Mit anderen Worten: Gramsci ist in England bereits etabliert, bevor Foucault ins Bild kommt. In Amerika hingegen war für viele zunächst der Einfluß von Foucault ausschlaggebend, was auch mit der späteren Einführung von Cultural Studies dort zu tun hat. Gramsci lasen sie dann "durch" Foucault. Das ist meines Erachtens eine ganz und gar andere Konstellation und folglich eine Möglichkeit, auf Ihre Frage zu antworten.

Eine andere Antwort hätte damit zu tun, worauf die Leute in den Cultural Studies jeweils reagierten. In der amerikanischen Situation scheint mir einer der wesentlichen Aspekte in der heruntergekommenen Tradition der Soziologie der Massenkommunikation zu liegen; jeder, der sich in irgendeiner Form als radikal, progressiv oder wie auch immer verstand, war dazu gezwungen, sich *gegen* die soziologische Massenkommunikationsforschung zu definieren. So entstand eine Art Flucht nach vorn in die Cultural Studies, wie ich sie schon beschrieben habe: als qualitativer Ansatz, mit dem man sich von der "schlechten" Elterndisziplin abgrenzte. Während sich die Leute auch in England in gewisser Hinsicht von der traditionellen Soziologie der Massenkommunikation verabschieden wollten, wurde der Bruch hier nicht mit solcher Entschiedenheit vollzogen, da es hier eine Tradition der radikalen politischen Ökonomie gab, innerhalb derer die Soziologie der Massenkommunikation (die eigentlich sehr produktiv war) wichtige Arbeit leistete.

In einem Artikel, den ich zusammen mit Kevin Robins geschrieben habe, zitieren wir an einer Stelle den Japaner Naoki Sakai zur Bedeutung des Begriffs "der Westen". Sakai behauptet, daß dieser Begriff nicht nur eine geographische Kategorie bedeutet, sondern daß er ganz offensichtlich ein Name ist, der sich immer mit den Regionen, Gemeinschaften und Völkern verbindet, die anderen Regionen, Gemeinschaften oder Völkern politisch oder ökonomisch überlegen zu sein scheinen (vgl. Morley/Robins 1995, 159); mit anderen Worten: "Der Westen" hängt immer mit einer Position der Überlegenheit, des Fortschritts zusammen. Ich glaube, man könnte von dem Begriff "Cultural Studies" fast das gleiche sagen. Es handelt sich dabei um kein Ding an sich, sondern um eine Umschreibung für eine bestimmte Art, die eigene Position in England, in Amerika oder wo auch immer zu verbessern; selbstverständlich wird dieser Begriff dann auch unterschiedlich gefüllt, je nachdem, welches Gegenüber man hat, wogegen man sich definieren will.

Wie ist es mit anderen Kontexten als England und Amerika? Halten Sie irgendwelche Aspekte der Cultural Studies für besonders exportfähig oder auch für besonders exporthemmend?

Ich denke schon, daß ich etwas benennen kann, was die Exportfähigkeit von Kulturtheorien befördert. Sie müssen die Banalität der Erklärung verzeihen, aber das hat mit den Überresten meiner soziologischen Ausbildung und mit den marxistischen Überzeugungen zu tun, die ich mir bewahrt habe; denn ich denke, es läßt sich am besten mit einem Blick auf die schlichte Ökonomie der Verlagsindustrie erklären. Was sich am besten verkauft, das ist die Theorie. Je abstrakter das Produkt, je weniger national-spezifisch es ist, desto größer der Markt. Ich halte das für eine abscheuliche Tendenz, die dazu führt, daß oft gerade die schlechtesten, unnütze- sten und abstraktesten Arbeiten am weitesten herumkommen und den größten Leserkreis finden. Ich hatte Gelegenheit, diese Erfahrung selbst zu machen, als ich in den 80ern einige Jahre an der Leitung eines Verlagsprojektes beteiligt war – Comedia Books, vor der Übernahme durch Routledge –, das sich genau darauf spezialisiert hatte, konkrete Analysen herauszubringen: Hier sollten theoretische Modelle auf die Entwicklungen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten nationalen Kontext angewendet werden (in diesem Fall auf England in den 80er Jahren). Wirtschaftlich gesehen war das Projekt letztlich natürlich ein Fiasko, da es nur an einen kleinen Markt gerichtet war und sich daraus kein Geld schlagen läßt. So denke ich doch, daß wir zunächst erklären müssen, was bislang aus den Cultural Studies exportiert wurde, bevor wir uns der Frage zuwenden, was vielleicht exportiert werden sollte; und das läßt sich meiner Ansicht nach im Rahmen der Ökonomie des Buchmarktes am besten erklären. Theorie reist am besten.

Wenn Sie mich jetzt fragen, was ich für besonders gute Arbeit halte, dann denke ich, daß diese Art der abstrakten "Theorie" die schlimmstmögliche darstellt. Die Vorstellung, man könne einfach so "Theorie" produzieren, ist hanebüchen. Ich war doch etwas überrascht, als ich zum erstenmal durch amerikanische Doktoranden mit der Idee konfrontiert wurde, daß es diesen Stoff gebe, der schlicht "Theorie" hieß und einfach gut sei und sich angeblich durch eine weltweite, transzendente Existenzweise und Anwendbarkeit auszeichnete – das ist doch nichts anderes als eine neue Form des Kultur-imperialismus! Ich glaube, genau das hat Stuart Hall im Sinn, wenn er davon spricht, die Postmoderne sei die Art und Weise, in der sich die Welt als amerikanische träumt. Wenn man nicht genau aufpaßt, dann wird mit anderen Worten aus einem Großteil der Cultural Studies, die aus dem Herzen Amerikas exportiert werden, eine Form der Hegemonie. Was mir wichtig

erscheint, ist die Frage, wie Begriffe, die gegebenenfalls an anderer Stelle hervorgebracht worden sind, sich in den verschiedensten nationalen Kontexten ausdifferenzieren und anwenden lassen. Ich gehe dabei von der Annahme aus, daß sie immer adaptiert werden müssen, und daß Erklärungsmuster, die in einem Land für die Kulturpolitik produziert worden sind, im nächsten durchaus ganz anders sein können. Nehmen Sie doch nur das Argument bezüglich Hoggart und Williams als "Gründungsväter" der Cultural Studies: deren Arbeiten kommen aus einer männlich bestimmten Perspektive der Arbeiterklasse in der Nachkriegszeit der 50er und 60er Jahre in England. Bis zu welchem Grad läßt sich das dann auf jemanden im heutigen Korea oder wo auch immer anwenden? Die Vorstellung, daß es diese Theorie einfach so "gibt" und sie sich derart exportieren lasse, finde ich schrecklich.

Wie steht es dann aber mit den Ursprüngen der Cultural Studies selbst? Foucault und Gramsci haben Sie schon erwähnt, aber man könnte auch auf die Debatten zur Filmtheorie in Screen verweisen, die ja auch in großen Teilen von französischen "Theorie"-modellen geprägt waren. Haben nicht die Cultural Studies selbst eine ganze Menge "Theorie" importiert, um ihre Studien vorzunehmen und ihre Behauptungen zu belegen? Handelt es sich dabei nicht um eine Voraussetzung für Theorie im guten wie im schlechten Sinne?

Im Augenblick geht es mir vor allem um den schlechten Sinn, und ich glaube, daß das, was ich dazu sage, Cornel Wests Überlegungen verwandt ist, wenn er Lyotard vorhält, dieser setze die Verhältnisse am linken Seine-Ufer mit den globalen Verhältnissen gleich. Solche lächerlichen, anmaßenden Behauptungen können nur an bestimmten Orten aufgestellt werden. Das kann in Paris passieren, vielleicht auch bis zu einem bestimmten Punkt in London; auch in anderen großen Metropolen mögen solche Perspektiven entstehen. Worum es mir aber geht, ist die Tatsache, daß hier ein Begründungszusammenhang produziert wird, dessen Produktionsverhältnisse genau in dem Moment vergessen werden, in dem er an andere Orte exportiert und dort in Anspruch genommen wird. So ist zum Beispiel Meaghan Morris' Entrüstung hinsichtlich der Importierung anglo-amerikanischer Cultural Studies und der Mythologisierung von Birmingham und den Gründungsvätern durchaus angebracht. Solche Vorgänge können auf bestimmte Weise zutiefst beleidigend wirken, und ich gebe ihr da völlig recht.

Ich möchte Ihnen dafür ein konkretes Beispiel geben. Im letzten Frühjahr sind Stuart Hall, Angela McRobbie, Charlotte Brunsdon, Ali Ratansi, Colin

Sparks und ich auf eine Initiative des British Council zu einer großen Konferenz nach Tokyo gefahren, wo es um die Frage der Cultural Studies in Japan ging. Anschließend wurde Stuart nach Kyoto an die Universität eingeladen. Da es sich bei Kyoto um die vergleichsweise traditionellere Stadt handelt, ging er davon aus, daß er dort auch auf eine traditionellere japanische Universität stoßen würde. Stattdessen entdeckte er, daß es in Kyoto vermutlich die älteste Gramsci-Gesellschaft außerhalb Italiens gibt. Alles, was Stuart über Gramsci zu sagen hatte, wußten sie schon, aber genau das wollten sie dort auch. Sie hatten seit Jahren an Gramsci gearbeitet und waren letztlich gar nicht so sehr daran interessiert, was Stuart über die zeitgenössische Form der Cultural Studies zu sagen hatte, sondern wollten weiter über Gramsci reden. Ich denke, im Grunde waren sie in vieler Hinsicht viel differenzierter über Gramsci informiert, als einige von uns in England es je waren. Und meines Erachtens sind es genau *diese* Formen der Begegnung, bei denen man am meisten lernt. Sicherlich können die britischen Cultural Studies zur Exportware gemacht werden – weshalb das British Council ja auch unsere Reise nach Japan finanziert hat: Als altherwürdige imperialistische Institution begann das British Council zu verstehen, daß es sich mehr lohnte, die britischen Cultural Studies als akademische Exportindustrie zu subventionieren, als sich weiterhin die britische Literatur auf die Fahnen zu schreiben, da es für erstere einen besseren Markt gibt. Das ist in gewisser Hinsicht eine vollkommen zynische Haltung: Sie sind einfach im Export tätig. Das Interessante ist jedoch, daß die ganze Sache auch arg schiefgehen kann, wenn man in Japan ankommt und kein Gespür dafür hat, daß es dort eine eigene Tradition gibt, die man ebenfalls als Cultural Studies bezeichnen könnte und von der wir viel zu lernen haben. Die Annahme, daß es dieses anglo-amerikanische Phänomen namens Cultural Studies mit seinen eigenen Wahrheiten gebe, die schlicht exportiert werden könnten, ist auch dann noch unzureichend, wenn die je nach Ort unterschiedliche Anwendbarkeit berücksichtigt wird. Die Frage ist doch auch, was wir von anderen Traditionen an anderen Orten lernen können. Das monoglotte britische Bildungssystem, die Tatsache, daß so wenige Vertreter der Cultural Studies (mich selbst eingeschlossen) in irgendwelchen anderen Sprachen außer Englisch lesen, die Tatsache, daß Englisch zur mächtigsten Sprache avanciert ist (wir führen ja auch dieses Interview auf Englisch, ich spreche kein Deutsch) – das alles verstärkt eine Einbahnstraße der Kommunikation, die der internationalen Weiterentwicklung unseres Arbeitsgebiets zutiefst schadet.

Wenn Cultural Studies wie "der Westen" eine Art Positionsbestimmung ist, entspräche dann Ihre Definition der Cultural Studies einer ortsspezifischen Form der Auseinandersetzung mit dem je eigenen nationalen Kontext, durch die man sich von einer bestimmten Vorgängendisziplin abgrenzt?

Durchaus. Nehmen Sie nur die Frage des Nationalismus. Im Augenblick sind innerhalb der anglo-amerikanischen Cultural Studies Begriffe wie das Kosmopolitische oder der Antinationalismus maßgeblich für den Diskurs. Doch gibt es andere Orte auf dieser Welt, wo nationalistische Diskurse noch immer sehr progressive, wichtige und notwendige Orientierungshilfen sind. Cultural Studies müssen flexibel genug sein, um mit dieser Tatsache umzugehen. Es gibt in Michael Ignatieffs (1994) Buch über den Nationalismus eine schöne Stelle, an der er einen bekannten Aphorismus von Samuel Johnson umdreht. Dort heißt es, der Patriotismus sei die letzte Zuflucht des Schurken; Ignatieff kehrt das nun um und sagt, der Antinationalismus und die Verachtung für die nationalistischen Bestrebungen anderer seien heute die letzte Zuflucht derer, die einen sicheren Nationalstaat als selbstverständlich voraussetzen können. Es geht dabei um den Unterschied zwischen willentlichem und ungewolltem Weltbürgertum. Eine Konferenz, die Kuan-Hsing Chen 1991 in Taiwan organisiert hatte, führte unter anderem genau an diesem Punkt zu heftigen Auseinandersetzungen, da der nationalistische Diskurs zu diesem Zeitpunkt in Taiwan außerordentlich wichtig war – was aber die Konferenzteilnehmer aus dem Westen in dem Moment nicht richtig zu greifen schienen.

Halten Sie die Cultural Studies für "politically correct"?

Ja, zunehmend. Positionen, die man in den Cultural Studies einnimmt, werden immer mehr zu Fragen der Etikette, zu Credos und vorab gewählten Loyalitäten. Aber auch hier muß man meines Erachtens unterschiedliche Entwicklungsphasen und die wechselnden Notwendigkeiten im Lauf der Herausbildung einer Disziplin berücksichtigen. Um das Beispiel Birmingham aufzugreifen, mit dem ich mich am besten auskenne: Es gibt in dem Band über Stuart Hall, den Kuan-Hsing Chen und ich herausgegeben haben, einen sehr aufschlußreichen Artikel von Charlotte Brunsdon (1996), in dem sie die frühen Grabenkämpfe um den "Einbruch" des Feminismus im Birmingham Centre nachzeichnet. Sie zeigt deutlich, wie heftig umstritten diese Frage zu der Zeit war und wie die Argumente im Rahmen einer noch im Entstehen begriffenen Identitätspolitik [*identity politics*] konstruiert wurden: so entstanden gegnerische Fraktionen, was zu Auseinandersetzungen führte, bei denen man sich gegenseitig die Türen zuschlug, anstatt den

Dialog zu suchen. Das gleiche galt für die Anfänge der Auseinandersetzung um Fragen der Rasse in Birmingham. Später glätteten sich die Wogen dann wieder, und die Leute waren in ihren Ansprüchen aneinander weniger "pc", konnten Unterschiede und Debatten wieder besser austragen. Doch gibt es diese prägenden Momente, in denen gewisse symbolische Barrieren errichtet werden müssen. Meiner Ansicht nach sind diese Formen der *identity politics* zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Arten der Auseinandersetzung verständlich und notwendig, doch ist es letztlich bedauerlich, wenn man es nicht irgendwann schafft, auch darüber hinauszugehen. Es wäre mir gar nicht recht, wenn die Praxis der Cultural Studies noch mehr als jetzt schon danach kontrolliert würde, was als ethisch und unethisch zu gelten habe – nicht zuletzt, weil eine Haltung, die nur auf diejenigen eingeht, die ebenfalls schon die zulässigen Idole anbeten, dazu führt, daß mögliche Gesprächspartner und verschiedene Formen des kritischen Dialogs von vornherein ausgeschlossen bleiben.

Die Cultural Studies müssen bereit sein, auf eine Reihe von "anderen" einzugehen, sie müssen auf einer theoretischen Ebene das leisten, was Kobena Mercer bezüglich der verschiedenen Debatten über Rasse und Ethnizität als die fundamentale Schwierigkeit, mit der Differenz zu leben, bezeichnet. Ich denke, daß die Cultural Studies sich im Umgang mit ihren "anderen" sehr schwer tun. Das ist durchaus verständlich, da sie so oft die Verachtung anderer, traditionellerer Disziplinen auf sich gezogen haben. So mußten wir Barrikaden aufrichten, um kleine und verletzbare akademische Freiräume zu verteidigen. Doch ist es meiner Ansicht nach ganz wichtig, daß wir diese Barrikaden dann auch wieder einreißen, sobald es irgend geht, und uns der produktiven Auseinandersetzung mit Kollegen in anderen Disziplinen und mit anderen Arbeitsweisen zuwenden. Wir müssen herausfinden, was wir von ihnen zu lernen haben, anstatt uns einzubilden, wir hätten schon irgendwelche Antworten innerhalb der Cultural Studies gefunden, die wir an die noch Unwissenden weiterleiten müßten; das hieße nämlich, die Cultural Studies zur Kaderpartei umzufunktionieren, eine Art leninistisches Projekt aus ihnen zu machen, bei dem eine auserwählte Elite die *ignoranti* aufzuklären hat.

Wie wichtig sind Ihrer Ansicht nach dann die Grenzlinien zwischen dem Feld der Cultural Studies und den angrenzenden Gebieten der Gender Studies, der Queer Studies oder der Postcolonial Studies? Ich frage das sowohl hinsichtlich der institutionellen als auch der diskursiven Entwicklungen: Sollten für alle diese verschiedenen Ansätze eigene Fachbereiche eingerichtet werden? Wie wichtig sind die Unterschiede zwischen den ver-

schiedenen Fragestellungen, wenn es darum geht, sie miteinander in Beziehung zu setzen?

Das ist eine extrem komplizierte Frage. Es fällt mir schwer, darauf zu antworten, weil ich selbst damals den Zugang zu den Cultural Studies aufgrund meiner soliden Ausbildung innerhalb einer Disziplin, der Soziologie, gefunden habe; erst danach ergab sich für mich die Freude, wieder daraus auszubrechen und mich den Debatten anderer Disziplinen zu öffnen. Umgekehrt finde ich, daß die Studienanfänger, die direkt in die Cultural Studies einsteigen, sich mit der interdisziplinären Arbeit sehr schwer tun, solange sie noch nicht verstehen, was eine Disziplin überhaupt ausmacht. An dieser Stelle entsteht die ernstzunehmende Versuchung, vorschnell eine Disziplin der Cultural Studies einzurichten, die ihre eigenen Wahrheiten lehrt und zu einem abgeschlossenen Wissensgebiet wird. Das kann ich nicht unterstützen.

Es gibt oft gute institutionelle Gründe dafür, zu einem gegebenen Zeitpunkt auf einem großen Maß an institutioneller Autonomie für die Cultural Studies zu bestehen. So sehe ich durchaus ein, warum es in institutioneller Hinsicht so oft notwendig ist, den Raum für bestimmte Fragen zu schaffen und für Gender Studies, Queer Studies oder Postcolonial Studies eigene Fachbereiche einzurichten. Doch stellt sich ebenso oft heraus, daß die Notwendigkeiten, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt aus den institutionellen Forderungen an ein bestimmtes Bildungssystem ergeben, auf längere Sicht quer zu den produktivsten inhaltlichen Überlegungen stehen. So kann es leicht passieren, daß man sich in unergiebigem und hermetischen Diskursen verfängt, in die man sich aus ganz anderen strategischen, politischen Gründen hineinbegeben hat, ohne zu sehen, was für intellektuelle Konsequenzen sich auf längere Sicht daraus ergeben.

Welche Rolle spielt in Ihrem interdisziplinären Werkzeugkasten die Anthropologie?

Meine Studien sind von der Anthropologie entscheidend geprägt worden, besonders was die Frage des Rituals angeht. Arjun Appadurais (1986) Studie über "das gesellschaftliche Leben der Dinge" war dabei ganz wichtig für mich. Er geht sakralen Gegenständen nach, die immer wieder Warenform annehmen können, und fragt, wer sie eigentlich kaufen bzw. Zugang zu ihnen haben kann. Innerhalb der traditionellen Anthropologie bezieht sich sowas natürlich immer auf die Frage der "primitiven Gesellschaftsformen", die alle weit, weit weg sind. In seiner Einleitung zeigt Appadurai jedoch auf wundervolle Weise, wie solche Fragen in unseren eigenen Kontext wieder

zurückübersetzt werden können. In der HICT-Studie befaßten wir uns zum Beispiel mit einer Familie, in der es einen Teenager gab, der seinen Walkman als lebenserhaltenden Apparat [*life-support system*] bezeichnete und darauf bestand, daß er das Haus ohne ihn nicht verlassen könne. Nun hatte ein Familienmitglied einen leichten Sprachfehler, bei dem die Buchstaben "w" und "r" verwechselt wurden; dadurch war der Witz entstanden, der Junge sei in seine Gebärmutter [*womb*] gegangen, wenn er auf seinem Zimmer [*room*] war: mit seinem "lebenserhaltenden Apparat" befand er sich nun in der "Gebärmutter" – und diesen Witz verwendete auch der Junge selbst! Um solche Fälle zu analysieren (von denen dieser zugegebenermaßen eine extreme Variante war), wurden die anthropologischen Ansätze, mit denen ich in jener Zeit in Berührung gekommen war, unersätzlich, halfen sie doch, die symbolischen Bedeutungen zu interpretieren, die mit verschiedenen Kommunikationstechnologien in Verbindung gebracht werden.

Ein anderes Beispiel liefern Ondine Leals Studien über die Funktion von Fernsehapparaten in Brasilien. Es gibt da einen wunderbaren Artikel in *Cultural Studies*, wo sie beschreibt, was die Leute sich auf ihre Fernseher stellen (Leal 1990). Sie stellt fest, daß der Apparat zum Ort für die sakralen Familienobjekte wird: das geheiligte Mitbringsel aus den Flitterwochen, die Fotos der verschiedenen Familienmitglieder in den klassischen anthropologischen Momenten der Geburt, der Hochzeit, des Schulabschlusses (allerdings auf keinen Fall im Moment des Todes). Man beginnt mit einem Mal, darüber nachzudenken, wie der Fernsehapparat als Gegenstand solche symbolischen Funktionen zugeschrieben bekommt. Zieht man die Kunst zum Vergleich heran, dann hat dieser Vorgang durchaus etwas mit den Arbeiten Nam June Paiks zu tun, mit denen dieser den Fernsehapparat dekonstruiert und uns so eine neue Sicht auf diesen Gegenstand ermöglicht. Ich glaube, darauf wäre ich nie gekommen, wenn ich nicht auf diesen lebhaften anthropologischen Diskurs gestoßen wäre, der mit den Cultural Studies als solchen überhaupt nichts zu tun hatte, uns aber völlig neue Denkweisen über die verschiedensten Technologien eröffnete.

Aufgrund dieser Einflüsse aus der Anthropologie wurde mir folglich auch die doppelte Funktion der Medien wichtig, um die es auch in "Where the Global Meets the Local" geht: einerseits verbinden die Medien das Private mit dem Öffentlichen, andererseits zersetzen sie im gleichen Zug die heiligen Grenzen um das "Zuhause". Ich arbeite zur Zeit an einem Buch mit dem Titel *The Cartography of Home*, wo ich versuche, diese Dinge miteinander in Verbindung zu bringen: die Begriffe von Zuhause, Heimat und

Heimatland, sowohl auf der Mikro- als auch auf der Makro-Ebene; die Frage nach dem Fremden und danach, *was eigentlich für wen* als fremd gilt, wo "das Fremde" ist, wo es anfängt und was es bedeutet. Auch diese Überlegungen sind stark durch die anthropologischen Perspektiven auf das Heilige verschiedener Orte beeinflusst; ich arbeite sehr stark an diesen Fragen der Grenze und der Rolle verschiedener Kommunikationstechnologien, wenn es darum geht, verschiedene Orte miteinander zu verbinden und gleichzeitig, verschiedene Formen von Grenzen oft auf problematische Weise zu überschreiten.

Wenn Sie Cultural Studies unterrichten, wie sieht dann Ihr Seminarplan aus?

Wenn ich ein Seminar über Cultural Studies anbiete, dann beginne ich in der Regel mit einem kleinen Diagramm zum antithetisch begriffenen Verhältnis von Kultur und Industrie. Ich zeige dann die Entsprechungen zwischen dieser Dichotomie und den Gegenüberstellungen von Individuum und Masse, Vergangenheit und Zukunft, Europa und Amerika – eine Reihe von Gegensatzpaaren, anhand derer ich lang andauernde historische Debatten entfalten kann. Dann greife ich zurück auf Matthew Arnold und die Debatten über den Kulturbegriff, die Demokratisierung und Industrialisierung der Kultur im England des 19. Jahrhunderts. Ich stelle die Debatten zwischen denjenigen dar, die noch in einem bloß ästhetischen Sinn von Kultur sprechen als dem "besten, was in der Welt gedacht und gesagt worden ist", und denen, die die (gelebte) Kultur von einem anthropologischen Blickwinkel aus betrachten. Ich bringe Williams und Hoggart ein, setze mich mit dem Konzept der Kulturindustrie auseinander und beginne dann, Fragen von Konsum und Subkultur zu diskutieren, bevor ich mich schließlich zeitgenössischen Debatten über Kulturimperialismus zuwende. Natürlich ist das nur eine Art – eine sehr britische Art –, so eine Einführung zu machen.

Dabei liegt mir aber immer sehr viel daran, diese Einführung auch konkret zu machen. Doch kann das zu handfesten Schwierigkeiten führen. Wegen meiner starken Bedenken gegenüber abstrakter Theorie und meines Bestrebens, Theorien immer am konkreten Fall zu entwickeln, versuche ich immer wieder Beispiele zu finden, die zeigen sollen, was ich mir unter bestimmten Formen der Analyse vorstelle. Das Problem liegt aber darin, daß meine Beispiele natürlich hoffnungslos britisch sind! Und wenn ich nicht genau aufpasse, dann werden dadurch Dinge gerade dann, wenn ich mich um Anschaulichkeit bemühe, für die vielen ausländischen Studenten, die wir hier in Goldsmiths haben, erst recht unverständlich. Denn die Bezüge,

die ich herstelle, funktionieren für sie nicht als klärende Beispiele, sondern haben den Effekt, sie erst recht aus dieser mysteriösen britischen Kultur auszuschließen, in der sie studieren. Darin besteht eine ernstzunehmende Schwierigkeit, für die weder ich noch irgendjemand anderes eine Lösung weiß. Es ist eine Schwierigkeit, mit der man sich nun mal auseinandersetzen muß, wenn man diese Art der begründeten Theorie anstrebt und seine eigenen Theorien auch mit Blick auf die Anwendbarkeit in konkreten Fällen entwirft. Solange wir kein enzyklopädisches Wissen über Weltgeschichte und andere Kulturen haben, lassen sich solche Theorieformen nicht anders als ethnozentrisch entwickeln. Das ist einer der Gründe, aus denen Kevin Robins und ich uns dazu entschlossen haben, auf eine Einladung der Oxford University Press einzugehen, die mit einiger Verspätung nun auch die Cultural Studies aufgreifen und uns gebeten haben, die Herausgeberschaft für einen Band zu den "British Cultural Studies" zu übernehmen. Wir wollen die Gelegenheit wahrnehmen, hier den Begriff des Britischen zu dekonstruieren und zu fragen, worin eigentlich das "Britische" der British Cultural Studies besteht.

Einer der neueren Titel aus der ständig wachsenden Literatur zu Cultural Studies lautet Cultural Studies and the Study of Popular Culture (Storey 1996). Handelt es sich dabei um eine Tautologie, oder wie sehen Sie das Verhältnis zwischen Cultural Studies und Populärkultur?

Eigentlich sollte es keine Tautologie sein, denn ich halte es für wichtig, daß die Cultural Studies auch das, was man als Hochkultur bezeichnet, voll und ganz berücksichtigen. Wissenschaftler aus den Cultural Studies sollten sich auch mit dem Opernpublikum oder der Öffentlichkeit für andere Formen der Hochkultur auseinandersetzen, sie sollten das Produktionssystem des subventionierten Theaters studieren und zeitgenössische Shakespeare-Inszenierungen aufmerksam verfolgen, etc. Wenn die Cultural Studies ausschließlich über die "Populärkultur" (was immer das auch genau ist) etwas zu sagen hat und sagen darf, dann ist das eine sehr bedenkliche Entwicklung. Die läßt sich allerdings wiederum aus einer historischen Notwendigkeit heraus erklären. Denn anfänglich brachte man denjenigen "niederen" Gegenständen, deren Studium die Cultural Studies für wichtig hielten – also Comics, Popmusik etc. –, weder in England noch anderswo mehr als ein folkloristisches Forschungsinteresse entgegen. In der Aufwertung der populären Kultur bestand zu diesem Zeitpunkt, jedenfalls in England, eine absolut notwendige strategische Aufgabe für die Cultural Studies. Das ist wichtig, doch ebenso wichtig ist es, daß man hier nicht stehenbleibt und sich einbildet, *nur* die Populärkultur sei wichtig.

Sie legen also nahe, daß die Cultural Studies ihr Blickfeld jenseits der zeitgenössischen Populärkultur sozusagen in "vertikaler" Richtung um Fragen der Hochkultur erweitern solle. Wie steht es dann mit der Einbeziehung eines "horizontalen" Blicks auf die Geschichte? Es scheint nur wenige kulturgeschichtliche Studien zu geben, die man den Cultural Studies zuordnen würde, als ob durch den historischen Blickwinkel die Cultural Studies sich in etwas anderes verwandeln, sei es in "New Historicism" oder in Kulturgeschichte der herkömmlichen Art.

Nun, zunächst mal macht mich die Frage, ob Cultural Studies sich in etwas anderes namens New Historicism verwandeln könne, nicht furchtbar nervös. Es scheint mir nicht wichtig, diese Grenzziehung zu überwachen. Zweitens, um mich noch einmal auf die institutionelle Geschichte zu berufen, in der ich mich am besten auskenne: Die allererste Lücke, die man am sogenannten Centre for Contemporary Cultural Studies entdeckte, die erste Leerstelle, die man auszufüllen suchte, war die der Geschichte. So wurde die erste Stelle, die nach der Anfangsphase ausgeschrieben wurde, mit dem Historiker Richard Johnson besetzt. Diese Einführung einer historischen und historisierenden Perspektive war für die Entwicklung der Cultural Studies in Birmingham und England außerordentlich wichtig. Später hat das dann zu den hochinteressanten Arbeiten von Leuten wie Patrick Wright geführt. Dessen Buch *On Living in an Old Country* (1985) ging auf seine Erfahrungen bei seiner Rückkehr nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Kanada zurück, was ihn in die Lage versetzte, England mit neuen Augen zu sehen. So begann er, darüber zu schreiben, wie das heutige England einen spezifischen Mythos über britische Geschichte produziert: Thatchers Rückkehr zu viktorianischen Werten, die wiedererstarke Größe Großbritanniens usw. Hier sehe ich die Anfänge einer Analyse, die aus den Cultural Studies hervorging und die zeitgenössische Produktion von Geschichte als politische Frage begreift. Mit anderen Worten: Die historische Dimension ist meines Erachtens ausschlaggebend für gute Cultural Studies-Analysen, da man ohne diese Dimension immer Gefahr läuft, in ahistorische Perspektiven wie Fukayamas Rede vom "Ende der Geschichte" zu verfallen. Dann ist Geschichte nur noch etwas, was andere Leute früher gemacht haben, während wir irgendwie die Geschichte überwunden haben. Solche Positionen müssen innerhalb der Cultural Studies unbedingt energisch dekonstruiert werden. Dazu bedarf es aber eben einer historischen Perspektive.

Warum befassen Sie sich in Ihren eigenen Arbeiten vor allem mit Fernsehen? Hat das inhaltliche, theoretische oder eher biographische Gründe?

Ich glaube, das hat zum Teil einfach damit zu tun, welche "neuen" Technologien für welche Generation jeweils "neu" sind. Ich bin 1949 geboren und meine Eltern haben sich 1954 einen Fernsehapparat angeschafft, um die Krönung der Königin zu sehen. Ich war zu diesem Zeitpunkt 5 Jahre alt, und so hatten diese Technologien die größten Konsequenzen für meine eigene Biographie. In den 60er Jahren war ich noch in der Schule, als McLuhans Schriften in England erschienen. Für die heutige Generation hat das Fernsehen – glaube ich – längst nicht mehr diesen Stellenwert; meine Kinder setzen es einfach als selbstverständlich voraus. Andererseits ist es eigentlich lächerlich, daß es innerhalb der britischen Medienwissenschaften im Vergleich zu der ausgiebigen Beschäftigung mit dem Fernsehen so wenige Studien über das Radio gibt – besonders, wenn man die Rolle vergleicht, die die beiden Medien im Leben der Leute spielen. Das Fernsehen ist gewissermaßen immer das glamourösere Medium gewesen, das einen höheren Status hatte und mehr Aufmerksamkeit genoß, obwohl es dafür eigentlich gar keinen triftigen Grund gibt. Jedenfalls ist die Erforschung des Radios als Medium in beklagenswerter Weise unterentwickelt.

Folglich haben Roger Silverstone und ich das Projekt, das wir über den Gebrauch von Informations- und Kommunikationstechnologien im Haushalt durchgeführt haben¹, ausdrücklich so definiert, daß das Fernsehen nur eine von vielen solcher Technologien darstellte. Wir waren am Telefon und am Radio zum Beispiel nicht weniger interessiert als am Fernsehen. Das entspricht, denke ich, der theoretischen Position, die ich einnehmen würde. Die Tatsache, daß meine empirischen Bezugspunkte (jedenfalls in meinen frühen Arbeiten) beim Fernsehen liegen, ist nicht mit einem Argument für das Fernsehen als Leitmedium gleichzusetzen. Aus Gründen, die mit den damaligen Umständen zu tun hatten, ist es zufällig in den Mittelpunkt meiner Untersuchungen gerückt.

Einem alten Spruch von Walter Lippmann zufolge, ist es etwa so schwierig, sich im Fernsehen darüber zu informieren, was gerade in der Welt passiert, wie die Uhrzeit am Sekundenzeiger abzulesen. Ich muß ihm da zustimmen: Ich selbst sehe eigentlich gar nicht viel fern – und schon gar nicht, um mich zu informieren. Ich sehe mir manchmal Comedy-Shows an, aber ich habe noch nie viel ferngesehen, außer als gesellschaftliche Aktivität, die darin besteht, zu Hause ein paar angenehme Stunden mit der Familie zu verbrin-

¹ Morley bezieht sich hier auf die "HICT"-Studie über "Household Uses of Information and Communication Technology"; vgl. dazu Silverstone/Hirsch/ Morley 1992.

gen, wo wir alle etwas zusammen tun und darüber reden können. Ich finde das Fernsehprogramm, also die Produkte, die das Fernsehen anzubieten hat, im großen und ganzen nicht sehr aufregend – abgesehen vom Sportsport. Und selbst den werde ich vielleicht demnächst nicht mehr zu Hause sehen, da ich gerade entdeckt habe, daß es in meinem Pub Satellitenempfang gibt. Also gehe ich seit kurzem zum Fußball in den Pub, da ich die Atmosphäre dort mit den verschiedenen Leuten viel angenehmer finde. Womöglich bin ich auf diese Weise bald an dem Punkt angelangt, wo ich selbst das Sportprogramm nicht mehr zu Hause sehe. Um also auf Umwegen auf die Frage zurückzukommen, die wir vorhin diskutiert haben: Es geht beim Fernsehen um den sich verändernden Kontext des Gebrauchs und um das Vergnügen, welches dieser uns bereitet, und nicht einfach um den Inhalt dessen, was wir sehen.

Genau das hat mich sowohl in meiner Arbeit über das Familienfernsehen (Morley 1986) als auch in der HICT-Studie mit Roger Silverstone interessiert. Was wir dort meiner Ansicht nach zu entwickeln versucht haben, war eine vergleichende Analyse der Gebrauchskontexte, und zwar deshalb, weil wir das Bedürfnis hatten, von der absurden Idee wegzukommen, daß das Fernsehen nur aus seinen "Texten" bestehe. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie ich während der Arbeit an meiner Dissertation auf eine Studie des Finnen Karl Nordenstreng stieß, der zunächst festgestellt hatte, daß ein großer Teil der finnischen Bevölkerung die Nachrichten als eines ihrer Lieblingsprogramme betrachteten. Dann war er losgezogen, um am Tag nach einer bestimmten Nachrichtensendung verschiedene Leute über die Namen und Inhalte aus der Sendung vom Vorabend zu befragen. Er stellte fest, daß sie praktisch überhaupt keine Informationen behalten hatten und schloß daraus, daß Fernsehen nichts als eine rituelle Handlung sei, die die Leute zu bestimmten Tageszeiten vollziehen und die sie z.B. daran erinnert, daß es Zeit ist, die Kinder ins Bett zu bringen, weil die Nachrichten kommen. Seine Schlußfolgerung bestand also in der Feststellung, daß der Inhalt des Fernsehens keine Bedeutung habe. Da ich mich zu der Zeit mit Fragen von Ideologie und Macht beschäftigte, hielt ich Nordenstrengs Position für abenteuerlich und unverantwortlich. Über die Jahre habe ich jedoch verstanden, daß man beide Sichtweisen braucht: einmal, daß das Fernsehen in der Tat ganz wesentlich auch eine rituelle Praxis ist, bei der die Menschen nach Hause kommen und den Fernseher anschalten, so wie sie das Licht anmachen. Das muß noch lange nicht heißen, daß sie auch zuschauen: Das Geschehen auf dem Bildschirm aufmerksam zu verfolgen, stellt nur eine mögliche Haltung zum Fernsehen dar, die bestimmte Leute zu bestimmten

Zeiten hinsichtlich bestimmter Programme einnehmen. Wenn es uns aber um eine theoretische Bestimmung des Zuschauerhaltens beim Fernsehen geht, dann gibt es noch jede Menge anderer Haltungen, die man ebenso mitberücksichtigen muß, wie die Tatsache, daß wir nicht länger vom Haushalt als einzigem Ort des Fernsehens ausgehen können. Wir müssen in zunehmendem Maße auch das Fernsehen *außer Hause* theoretisch erfassen: in Flughafenhallen, in Einkaufszentren, in Cafes, in Kneipen...

Sie haben vorhin den Unterscheid zwischen Film und Fernsehen daran festgemacht, daß man beim Film noch vom Einzeltext sprechen kann, während das im Fernsehen nicht mehr sinnvoll ist. Worin die beiden Medien sich allerdings zunächst nicht unterscheiden, ist die Tatsache, daß es in beiden Fällen Leute gibt, die zuschauen. Da scheint es dann überraschend, daß Film- und Fernsehwissenschaft in ihrem Interesse am Zuschauer und am Publikum getrennte, wenn auch parallele Wege gegangen sind, die sich nur selten kreuzen: Wo die Filmwissenschaft sich bei Psychoanalyse oder aber Kognitivismus bediente, um "den/die ZuschauerIn" [spectator] zu untersuchen, hat sich die Fernsehwissenschaft – jedenfalls in der Form, in der Sie sie praktizieren – den Cultural Studies zugewandt, um "das Publikum" [audience] in den Blick zu bekommen. Halten Sie diese Unterscheidung für sinnvoll, oder wo sind die Bereiche, in denen die unterschiedlichen Herangehensweisen einander gegenseitig ergänzen könnten oder sollten?

Ich halte die vergleichende Untersuchung von Fernseh- und Filmpublika für eine besonders interessante Frage und finde es immer wieder verblüffend, daß in dieser Hinsicht so wenig gemacht worden ist – zumal die gegenseitige Durchdringung der Medien selbst so weit fortgeschritten ist. Es gibt einige wenige Untersuchungen zum Kinopublikum, die nicht auf dieser abstrakten psychoanalytischen Ebene stehenbleiben. Im übrigen geht es auf dieser sowieso eigentlich nicht ums Publikum, da der psychoanalytische Ansatz sich in Wirklichkeit nur auf ein *implizites* Publikum bezieht, das aus dem Text deduziert wird, insofern betrachte ich diesen Ansatz eigentlich als eine Variante der textuellen Analyse. Es gibt da wie gesagt die eine oder andere Arbeit, zum Beispiel von Philip Corrigan zur Geschichte des Kinopublikums, der Kinopaläste und des Kinobesuchs als gesellschaftlicher Handlung. Und sowohl Jackey Stacey als auch Annette Kuhn haben inzwischen hochinteressante Untersuchungen zur Geschlechtsidentität und der Geschichte von Frauen als Kinogängerinnen vorgelegt. Was mich aber verwundert ist, wie wenige empirische Arbeiten es insgesamt zum Kinopublikum gibt. Ich verstehe nicht, warum da so wenig gemacht wird, es sei denn aus völlig banalen institutionellen Gründen – nämlich weil die Film-

wissenschaft sich über ihren Bezug zur Literaturwissenschaft legitimiert hat, d.h. zu einer Wissensproduktion, die an der Textanalyse ausgerichtet ist; die Auseinandersetzung mit dem Leser ist ja auch in der Literaturwissenschaft erst jüngerer Datums, und auch hier handelt es sich (von ganz wenigen Ausnahmen wie Janice Radways Arbeiten abgesehen) meist nicht um den tatsächlichen Leser. Im großen und ganzen geht es da um den "impliziten Leser", der aus dem Text erschlossen werden kann.

So, wie ich behaupte, daß die Fernsehwissenschaft die verschiedenen möglichen Kontexte des Gebrauchs berücksichtigen muß, denke ich auch, daß es einen Unterschied macht, ob man einen bestimmten Film im Programmkino sieht oder im Multiplex. Dieses Phänomen der Multiplex-Kinos ist überhaupt unglaublich faszinierend. Zu einer Zeit, als die Besucherzahlen in England rapide in den Keller gingen, waren es unter anderem die Multiplexe, die diesen Trend abgewendet haben, indem sie aus dem Kinobesuch eine ganz neue Form der gesellschaftlichen Erfahrung machten. Ich finde es doch verblüffend, daß wir in diesem Land eine Disziplin namens Filmwissenschaft haben und sich dennoch eine so einschneidende Entwicklung wie die der Multiplexe abzeichnen kann, ohne daß eine einzige mir bekannte Studie sich mit der zentralen Frage auseinandergesetzt hätte, was der Besuch eines Multiplex-Kinos bedeutet. Die einzige Ausnahme bildet vielleicht die Arbeit, die im Rahmen der kommerziellen Marktforschung betrieben wird, wo es sicherlich hochinteressante Studien gibt, aber wenn man an die herankommen möchte, wird's teuer! Also ich denke, daß die Frage der Multiplexe zu den auffälligsten Lücken der Cultural Studies gehört. Darüber hinaus kann ich einfach nicht verstehen, warum es so wenige vergleichende Zuschauerforschung gibt, die zwischen den Gebieten der Film- und der Fernsehwissenschaft vermittelt.

Man bekommt gelegentlich beim Lesen von Texten der Cultural Studies den Eindruck, daß der Ideologiebegriff durch den Begriff des Diskurses ersetzt worden ist. Wie schätzen Sie diese Entwicklung ein?

Ich denke, Sie haben recht, wenn Sie sagen, daß die beiden Begriffe als austauschbar betrachtet werden. Ich selbst weiß nie so ganz genau, was es bedeutet, wenn die Leute "Diskurs" sagen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt meinten sie damit Foucault statt Althusser, d.h. nicht nur Ideen, sondern auch Praktiken – und das war meiner Ansicht nach in gewisser Hinsicht eine vielleicht ganz nützliche Verschiebung. Wenn Ihre Frage nun aber lautete, wann habe ich das letzte Mal irgend jemanden das Wort "Ideologie" verwenden hören, dann müßte ich schon ganz schön tief in meinem Ge-

dächtnis graben. Doch kann ich mich an kein überzeugendes Argument erinnern, warum wir diesen Begriff nicht mehr benutzen sollten. Irgendwann war das Wort "Diskurs" einfach "in" und hat den Ideologiebegriff ersetzt.

Nun verwendet man Worte natürlich nicht nur aufgrund der Bedeutungen, die sie für einen selbst haben, sondern muß auch berücksichtigen, was sie für andere bedeuten. Wenn Du also meinst, das Wort "Ideologie" wird für Deine Zuhörer Konnotationen von falschem Bewußtsein oder so etwas haben, dann ist das vielleicht ein guter Grund dafür, es nicht mehr zu verwenden. Was ich aber nicht erkennen kann, ist irgendein großer theoretischer Umschwung, der all die philosophischen Probleme, die mit dem Ideologiebegriff verbunden waren, gelöst hätte. Stattdessen höre ich hier in England heutzutage lauter Leute von Diskursanalyse reden, als sei sie gestern erst erfunden worden. Das ist deshalb besonders besorgniserregend, weil es schon viele verschiedene Formen der Diskursanalyse gegeben hat. Eine davon wurde von zwei Wissenschaftlern aus Birmingham namens Sinclair und Coulthard ausgehend von Diskursformen im Klassenzimmer entwickelt; Mitte der 70er hat das einen großen Einfluß auf mein eigenes Denken ausgeübt. Dann gab es Michel Pêcheux' Konzept der Diskursanalyse, das mir zu einem anderen Zeitpunkt große Dienste geleistet hat. Heute gibt es Leute wie Michael Billig, die einen durchaus interessanten sozialpsychologischen Diskursbegriff verwenden. So wie ich Ihre Frage verstehe, geht es um den Versuch, ein theoretisches Problem auf der linguistischen Ebene zu lösen, als wenn wir alle die intellektuellen, theoretischen und philosophischen Probleme im Umgang mit dem Wort "Ideologie" dadurch aus der Welt schaffen könnten, daß wir es durch den Begriff "Diskurs" ersetzen. Ich glaube aber nicht, daß das geht.

Die Frage hatte aber auch mit dem marxistischen Erbe der Cultural Studies zu tun. Wie schätzen Sie deren heutigen Umgang mit dem Marxismus ein?

Nun, in England gibt es nach wie vor eine ziemlich verbreitete politische Ökonomie der Medien marxistischer Prägung, die von Leuten wie Nicholas Garnham oder Graham Murdoch vertreten wird. Leute wie sie üben einen wesentlichen Einfluß auf das Feld aus und verorten sich selbst interessanterweise gar nicht mehr so weit außerhalb der Cultural Studies wie das früher der Fall war. Heute sieht man sie vielmehr als eine Stimme, eine Position am Rande des Feldes, mit der man sich auseinandersetzen muß. Dann gibt es eine Reihe anderer Leute innerhalb der Cultural Studies, die, wie Sie sagen, eine marxistische Vergangenheit oder ein marxistisches

Unbewußtes haben. Ich selbst halte es für sehr wichtig, diejenigen Formen oder Aspekte einer marxistischen Perspektive zu verteidigen, die nach wie vor relevant sind. Um nur ein Beispiel zu nehmen: Wenn Sie sich die Debatten ansehen, die im Zusammenhang mit Rassen- oder Geschlechtszugehörigkeit um den Begriff des "Essentialismus" kreisen (was ja in den letzten Jahren zu den zentralen Fragen der Cultural Studies gehört hat), dann ist es meiner Meinung nach doch ein eklatanter Fehler, wenn man diese Debatten in Unkenntnis von Lukács' Arbeiten führt. Wieder und wieder treffe ich in den Debatten über Geschlecht und Rasse auf Positionen, die unübersehbare Parallelen zu Lukács' Sichtweise des Proletariats aufweisen, wenn er hierin im Vergleich zu anderen Kollektiven oder Dimensionen der Analyse einen privilegierten Erkenntnisstandpunkt sieht. Doch scheinen die meisten, auch wenn sie heute über *gender* und *race* statt über Klassenzugehörigkeit reden, oft nicht zu bemerken, daß sie damit in die Nähe alt-marxistischer philosophischer Positionen rücken; diese sind aber wiederum bezüglich der Frage des Essentialismus durchaus problematisch.

Um Ihre Frage noch auf andere Weise zu beantworten: Als ich das erste (und bisher einzige) Mal nach Berlin kam, das war zufällig gerade nach '89, nahm man mich vom Flughafen direkt zu einer Demonstration in Ostberlin mit, wo eine Gruppe von Leuten Denkmäler verteidigte, die gerade entfernt wurden. Dabei ging es natürlich darum, daß man mit der Geschichte nicht einfach fertig wird, indem man sie ausradiert. Das gleiche gilt meines Erachtens für den Marxismus innerhalb der Cultural Studies. Es nützt nichts, wenn wir einfach die ganzen Denkmäler umstürzen und in irgendeinen "Park der toten Denkmäler" schaffen. Sie werden immer noch da sein, und wenn wir nicht wollen, daß sie uns auf ganz andere Weisen heimsuchen, wäre es besser, wenn wir sie stehen lassen und sinnvoll mit ihnen umgehen.

Lassen Sie uns zu Ihren "Aufzeichnungen aus dem Wohnzimmer" kommen: Welchen Status hat in Ihrem Text "Where the Global Meets the Local" das Wohnzimmer? Es scheint, als werde es hauptsächlich in seiner relationalen Funktion gegenüber dem Globalen analysiert und weniger als tatsächlicher gesellschaftlicher Ort mit seinen eigenen internen Unterscheidungen.

Dieser Text und das Augenmerk auf "das Wohnzimmer" stellt einen wichtigen Angelpunkt in der langfristigen Entwicklung meiner Arbeit dar. Ursprünglich hatte ich mich ja gewissermaßen mit einer Reihe sehr abstrakter Fragen nach Politik und Macht, den "ernsthaften" oder "angesehenen" Medien und den Nachrichtenprogrammen beschäftigt. Dann begann ich, diese Texte zu analysieren, und kam so auf NATIONWIDE, wo es uns zum ersten

Mal um eher "niedere", d.h. populärere und weniger angesehene Texte ging. Von da aus entwickelte ich dann ein Interesse an der Rezeption von NATIONWIDE durch unterschiedliche Gruppen, doch behandelte ich dabei immer noch relativ künstliche Gebrauchskontexte. Um dem Abhilfe zu schaffen, wendete ich mich der Frage des Familienfernsehens [*amily television*] zu, wo es mir zum ersten Mal um den häuslichen Gebrauch des Fernsehens ging. Zusammen mit Roger Silverstone habe ich dann das Blickfeld wieder erweitert – allerdings nun in anderer Richtung, indem wir uns nicht mehr nur dem Fernsehen, sondern dem ganzen Spektrum des häuslichen Gebrauchs von Informations- und Kommunikationstechnologien zuwandten.

Ging es mir in allen diesen Studien noch um "die Medien" und, in zunehmendem Maße, um ihren Gebrauch, so nimmt das Wohnzimmer eine Art Scharnierstellung ein, indem es innerhalb dieser Fragestellungen den Blick auf einen neuen Kontext ermöglicht: Man kann es zum einen nachträglich als Fluchtpunkt der früheren Überlegungen sehen, zum anderen ist es aber auch der Ausgangspunkt für die Arbeiten, die ich mit Kevin Robins zusammen gemacht habe, wo es uns um die Grenzen, um das Heim, die Nation und Europa und um die Frage der diasporischen Gemeinschaften geht. In diesem Kontext wurde die Auseinandersetzung mit dem Wohnzimmer für mich zu einer Position, die ich unbedingt verteidigen möchte. Wenn es auch aus heutiger Sicht absurd klingen mag, damals haben mich Leute "denunziert", weil ich die Politik zugunsten der angeblich unpolitischen häuslichen Sphäre aufgegeben hätte, als ich anfang, über das Familienfernsehen zu forschen – als ob man diese megapolitischen Fragen der Konstruktion einer Nation als "imaginierte Gemeinschaft" [*imagined community*] irgendwie anders verstehen könnte als durch die Analyse ihrer Auswirkungen auf der Mikroebene des Haushalts. Der Blick aufs Wohnzimmer ermöglicht es mir zu vermitteln zwischen 'Mikro' und 'Makro', zwischen Familie, Haushalt, Nation, Gemeinschaft und der Rolle der verschiedenen Medien und Netzwerke, die sie durchziehen und überspannen. Das war das Schöne daran.

Können Sie etwas zu Ihrem eigenen Umgang mit der Kategorie der Erfahrung sagen? Macht es in Ihren medienökologischen Orten überhaupt Sinn, zwischen unmittelbaren Formen der Erfahrung und solchen Erfahrungen zu unterscheiden, die wir mittelbar machen, die also durch globale Medien und Kommunikation vermittelt sind?

Ja, diese Unterscheidung ist unbedingt sinnvoll. Nehmen Sie nur den Unterschied zwischen Fußball im Fernsehen und der Erfahrung, wenn sie tatsächlich ins Stadion gehen, oder zwischen einem Telefongespräch mit mir und dem Interview hier in diesem Zimmer. Wir haben ja die Möglichkeit durchgespielt, daß wir dieses Interview, was die Technologie angeht, auch hätten führen können, ohne daß Sie hierher gekommen wären: Sie hätten Fragen und eine Kassette geschickt, ich hätte das Band besprochen und zurückgeschickt. Nun, Sie haben sich dazu entschlossen, hierher zu reisen, und das aus gutem Grund, denn Sie sind sich der Tatsache bewußt, daß das zwei sehr unterschiedliche Formen der Erfahrung sind. Im Grunde kann ich gar nicht verstehen, woher Sie diese Idee nehmen, daß es keinen Unterschied mehr zwischen einer mittelbaren und einer unmittelbaren Erfahrung gebe!

In Ihrem Artikel kommen Sie einer Aufhebung dieses Unterschieds aber doch recht nahe, wenn Sie sagen, daß die Erfahrung "gleichermaßen über die Lokalitäten hinaus vereinheitlicht und in ihnen fragmentiert" wird oder daß es einfacher sein kann, mit Menschen außerhalb der eigenen Umgebung Kontakt aufzunehmen, als beim Nachbarn an die Tür zu klopfen.

Gut, aber da handelt es sich wieder einmal um eine strategische und polemische Überlegung. Als ich diesen Text 1990 schrieb, schien es mir besonders wichtig, diese neuen Arten, über unser Gefühl für diasporische Gemeinschaften und ähnliche Dinge nachzudenken, erst einmal einzuführen. Heute scheint mir das in den meisten Debatten, in denen ich mich bewege, nicht mehr so wichtig. Was mir jetzt hingegen, in einem möglicherweise etwas veränderten intellektuellen Kontext, besonders wichtig erscheint, das ist das hartnäckige Bestehen auf den realen materiellen Dimensionen geographischer Analyse. In Michael Ondaatjes Buchversion des ENGLISCHEN PATIENTEN spricht die Hauptfigur, die von dem Anthropologen und Geographen Herodot besessen ist, von der "Traurigkeit der Geographie" [*the sadness of geography*]. Kevin Robins und ich bestehen seit einiger Zeit darauf, daß das Geographische in der Tat von Bedeutung ist – oft in "trauriger" Weise als einschränkender Faktor. Umsomehr freue ich mich über die Konjunktur, die die kulturelle Geographie in den letzten Jahren in England erlebt. Was meine eigene Entwicklung angeht, ist das jedenfalls eine wichtige Akzentverlagerung gewesen: Wenn ich in den 80er Jahren von der Anthropologie am meisten gelernt habe, dann haben mich in den 90er Jahren Leute wie Kevin am meisten beeinflusst, der heute an der Universität kulturelle Geographie lehrt.

Selbstverständlich haben Technologien weitreichende Wirkungen. In "Where the Global meets the Local" wollte ich ja gerade zeigen, *wie* weitreichend die Veränderungen sind, die sie bewirken – sowohl hinsichtlich der Produktion von Identitäten, als auch von unterschiedlichen Gefühlen von Verbundenheit, Gemeinschaft und Interaktion jenseits physischer Nähe. Jetzt, wo ich das gezeigt habe, möchte ich mich der Frage zuwenden, was seither passiert ist und was es heißt, wenn alle Welt sich plötzlich in diese Debatte einschaltet und so tut, als wären wir jetzt, da wir ja alle *e-mail* haben, alle gleichermaßen miteinander verbunden. Dabei haben die meisten Menschen in ihrem ganzen Leben ja noch nicht einmal einen einzigen Telefonanruf gemacht, von ihrer Mitgliedschaft im *cyberspace* ganz zu schweigen! Solche simplen statistischen Fakten werden dann besonders wichtig, wenn Leute wie Al Gore oder Bill Clinton in den Vereinigten Staaten ebenso wie Tony Blair hier in England mit so einem wilden Optimismus in den Diskurs über das Internet einsteigen und daran die Überwindung aller unserer Unterschiede aufhängen. Als ließe sich das Problem lösen, wenn wir nur in jeder Schule einen Internet-Anschluß legten! Was für ein Blödsinn!

Kevin Robins hat vor kurzem einen erhellenden Artikel über diese "Politik des Optimismus" veröffentlicht (Robins 1997), und auch Doreen Massey (1994) redet davon, wenn sie sagt, man solle einmal versuchen, einer Frau mit der Behauptung vom Zusammenschrumpfen von Zeit und Raum in der Postmoderne zu kommen, die in den West Midlands mit ihrer Einkaufstasche an der Bushaltestelle wartet, wo es kaum noch öffentliche Verkehrsmittel gibt und wo die Tante-Emma-Läden durch Supermärkte ersetzt worden sind, die weit entfernt und schwer zu erreichen sind. Wo bleibt im Leben dieser Frau das Zusammenschrumpfen von Zeit und Raum? An solchen Stellen spielt die differentielle Geographie der Postmoderne eine entscheidende Rolle; das gilt aber ebenso für Ihre eigene Erfahrung heute, wo sie morgens noch in einer anderen Stadt in einem anderen Land aufgebrochen sind, um hierher zu kommen, und noch heute abend dorthin zurückkehren werden. Wir haben per *e-mail* miteinander kommuniziert, sind beide sowohl symbolisch wie auch real sehr mobil, was für unsere Art der Arbeit einen großen Gewinn darstellt und es uns erlaubt, die Positionen einzunehmen, die wir haben. Heutzutage frage ich mich mehr und mehr, wer eigentlich welche Art von Zugang zu diesen Formen der symbolischen und realen Mobilität hat. Das geht zum Beispiel auf Überlegungen zurück, die die Frauenforschung zu ganz einfachen Fragen geführt hat: Wer besitzt eigentlich ein Auto, wenn man es nach Geschlecht aufschlüsselt? Wem stehen

eigentlich Transportmöglichkeiten zur Verfügung? Wer fühlt sich nachts auf welchen Straßen sicher? Vielleicht handelt es sich einfach um einen anderen Moment in der Debatte, aber wenn ich heute "Where the Global meets the Local" neu schreiben würde, würde ich mich stärker dafür einsetzen, bestimmte Aspekte der "Traurigkeit der Geographie" in den Blick zu bekommen, die letztlich durch die Technologie weder transzendiert noch behoben werden können.

Literaturhinweise

- Appadurai, Arjun (1986) *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgelin, Olivier (1972) Structural Analysis of Communications. In: *Sociology of Mass Communications*. Hrsg. v. Denis McQuail. Harmondsworth: Penguin.
- Brunsdon, Charlotte (1989) Text and Audience. In: Seiter et al. 1989.
- (1996) A Thief in the Night. Stories of Feminism in the 1970's at CCCS. In: Morley/Chen 1996, S. 276-286.
- Hall, Stuart (1993) Encoding, Decoding. In: *The Cultural Studies Reader*. Hrsg. v. Simon During. New York/London: Routledge, S. 90-103.
- Ignatieff, Michael (1994) *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*. London: Vintage.
- Leal, Ondine (1990) Popular Taste and Erudite Repertoire. The Place and Space of TV in Brazil. In: *Cultural Studies* 4,1.
- Massey, Doreen (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Morgan, Michael (1989) Television and Democracy. In: *Cultural Politics in Contemporary America*. Hrsg. v. Ien Ang & Sut Jhally. London/New York: Routledge.
- Morley, David (1980) *The NATIONWIDE Audience: Structure and Decoding*. London: British Film Institute.
- (1986) *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. London: Comedia/Routledge.
- / Chen, Kuan-Hsing (Hrsg.) (1996) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York/London: Routledge.
- / Robins, Kevin (1995) *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. New York/London: Routledge.
- Nordenstreng, Karl (1972) Policy for News Transmission. In: *Sociology of Mass Communications*. Hrsg. v. Denis McQuail. Harmondsworth: Penguin.
- Robins, Kevin (1997) The New Communications Geography and the Politics of Optimism. In: *Soundings*, 5, S. 191-202.
- Seiter, Ellen / Borchers, Hans / Kreutzner, Gabriele / Warth, Eva-Maria (1989) *Remote Control. Television, Audiences, and Cultural Power*. New York/London: Routledge.

- Silverstone, Roger / Hirsch, E. / Morley, David (1992) Information and Communication Technologies and the Moral Economy of the Household. In: *Consuming Technologies*. London: Routledge.
- Storey, John (1996) *Cultural Studies and the Study of Popular Culture. Theories and Methods*. Athens: University of Georgia Press.
- Wright, Patrick (1985) *On Living in an Old Country*. London: Verso.