

We gotta get out of this place

Cultural Studies Band 8

Herausgegeben von

Christina Lutter und Markus Reisenleitner

Lawrence Grossberg

We gotta get out of this place

Rock, die Konservativen
und die Postmoderne

Aus dem Amerikanischen von Stefan Erdei

Löcker

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung,
Wissenschaft und Kultur sowie des Magistrats der Stadt Wien, MA 7 - Kultur,
Wissenschafts- und Forschungsförderung.

© Erhard Löcker GesmbH, Wien 2010
© Routledge, London and New York 1992
Herstellung: Generaldruckerei, Szeged
ISBN 978-3-85409-5

Inhalt

7	Ein Vorwort zur deutschen Übersetzung
10	Danksagung
12	Einführung: Theorie, Politik und Leidenschaft
CULTURAL STUDIES	
Theorie, Macht und das Populare	
45	1 Artikulation und Kultur
75	2 Die Kartografie der Popularkultur
92	3 Macht und tägliches Leben
114	4 Artikulation und agency
ANOTHER BORING DAY IN ... PARADISE	
Eine Rockformation	
131	5 Rockkulturen und Rockformationen
135	6 Rock, liberaler Konsens und Alltagsleben
167	7 Rock und Jugend
196	8 Rock, Postmoderne und Authentizität
»WHERE THE STREETS HAVE NO NAME«	
Hegemonie und Territorialisierung	
235	9 Nation, Hegemonie und Kultur
254	10 Hegemonie und die postmoderne Grenze
270	11 Ideologie und affektive Epidemien
281	12 Die disziplinierte Mobilisierung des Alltagslebens

»ECHTE MACHT IST LAUTLOS«
Der Kapitalismus und die Linke

- 299 13 Leben im Krieg
310 14 »Fährst du auf der Titanic, nimm Erste Klasse«
Der Kampf um den Kapitalismus
341 15 »You Can't Always Get What You Want«
Der Kampf um die Linke
- 378 Glossar zu Teil I
- 381 Anmerkungen
- 405 Verzeichnis der verwendeten Akronyme und Abkürzungen
- 412 Literaturverzeichnis
- 431 Nachwort des Übersetzers
- 441 Namensregister

Ein Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe

We Gotta Get Out of This Place erschien 1992; ich habe heute Studierende, die in diesem Jahr geboren wurden! So vieles fällt mir dazu ein: manches begann – Kriege in Bosnien und Somalia, und die Wahl Bill Clintons; und anderes ging zu Ende – Jugoslawien, der kalte Krieg, Jeffrey Dahmer, Isaac Asimov, Punch und die Babri-Moschee. Der Sieg, den die Wahl der ersten Frau als Speaker im britischen Unterhaus darstellte, die Bereitschaft der Church of England, Frauen zu ordinieren, und die erste Afroamerikanerin im Weltraum wurde gebremst durch die Geschehnisse rund um Rodney King und Vaclav Havel's Rücktritt. (Und aus persönlichen Gründen muss ich hinzufügen, dass Bruce Springsteen zwei Alben veröffentlichte: *Human Touch* und *Lucky Town*).

Doch Projekt und Form des Buches nahmen schon früher Gestalt an, 1989, ein sogar noch bedeutsameres Jahr: Vieles, das endete: die Schranken und Grenzen, die West und Ost in Europa trennten, die Apartheid (zumindest der Anfang vom Ende beider), Kaiser Hirohito, Salvador Dali, Ted Bundy, die Sowjets in Afghanistan, Ayatollah Khomeini, René Moawad, Marc Lepine (tötete vierzehn Frauen in Montreal), Nicolae Ceaușescu; und viele Anfänge: die Fatwa gegen Salman Rushdie, der erste Satellit im Global Positioning System, Solidarnosc in Polen, die Wahl Kurt Waldheims in Österreich, die Samtene Revolution in der Tschechoslowakei. 1989 war ein Jahr der symbolischen Momente: Der Fall der Berliner Mauer, der Exxon Valdez-Tankerunfall, der Platz des Himmlischen Friedens, die US-Invasion in Panama, und die Inhaftierung von Aung San Suu Kyi in Burma. Es ist für viele der Anfang einer Konjunktur, die durch den Aufstieg »neo-liberaler« Ideologie und Globalisierung charakterisiert wird, durch neue Formen von Konservatismus und Fundamentalismus, Staatsterrorismus und Sicherheitsstaat. Und während viele anzunehmen scheinen, dass es das Ende jeglichen »linken« Widerstands markiert, bestimmt es die Bedingungen für das weitere Überleben einer vitalen Gegenkultur und für die Entstehung eines neuen globalen Netzwerks von Widerstand und Fantasie.

Ich erwähne diese Dinge, um das Buch zu verorten, Sie an die Zeit seiner Entstehung zu erinnern, damit ich etwas über meine eigene Beziehung zu ihm sagen kann. Diese Beziehung wird von meinem Gefühl bestimmt, dass es ein Buch seiner Zeit ist, und zugleich auch nicht. Und durch den Umstand, dass es mir das liebste von all meinen Büchern ist – es war nicht mein erstes, es ist nicht mein am

leichtesten zugängliches oder erfolgreichstes, und ich weiß nicht, ob es mein bestes ist (solche Urteile überlasse ich anderen). Es ist mir aus eben dem Grund das liebste, weil sich beim Schreiben dieses Buches, gerade in der Praxis von Analysieren, Theoretisieren und Schreiben mein Verständnis von und mein Engagement für Cultural Studies in konkreter Form festigten. *We Gotta Get Out of This Place* hat eine seltsame Geschichte. Es begann als ein Buch über Populärmusik, das »Another Boring Day In Paradise« heißen sollte. Nachdem ich wesentliche Teile davon geschrieben hatte, stellte ich fest, dass dies nicht das Buch war, das ich schreiben musste. (*You can't always write what you want, but if you try sometimes, you write what you need.*) Mein Projekt war nicht, Rockmusik zu verstehen, nicht einmal in ihrem Kontext, sondern eine bessere Geschichte über soziale Veränderung und politische Auseinandersetzung zu erzählen. Und so verwarf ich meinen ersten Entwurf und begann von vorne, mit *Policing the Crisis*, *There Ain't No Black in the Union Jack* und *The Empire Strikes Back* als Modelle vor Augen. Zusammen genommen definieren diese Bücher für mich das beste Beispiel für die Möglichkeiten von Cultural Studies, definiert eben als konjunkturelle Analyse (die Theorie und Empirie mit einem Bekenntnis zu Komplexität, Widersprüchlichkeit und Artikulation verbindet)! Unter Verwendung der in diesen Werken enthaltenen (und wie ich später feststellte, in gewissem Ausmaß erfundenen) theoretischen Werkzeuge machte ich mich auf, den Aufstieg der »Neuen Rechten« in den Vereinigten Staaten anzuschauen und die Weise, wie solche Veränderungen und Auseinandersetzungen auf »das Populare« und in ihm wirkten.

Doch als ich diesen zweiten Entwurf fertigstellte und durchlas, merkte ich, dass ich schon wieder den falschen Pfad eingeschlagen hatte, da die von mir angewandten theoretischen – vorwiegend Gramscianischen – Werkzeuge in Wahrheit nicht funktionierten; sie ermöglichten mir nicht, eine bessere Geschichte zu erzählen, eine, die neue Einblicke gestatten würde, wie die Gegenwart gemacht wurde, und in andere Möglichkeiten der Strategie wie auch der Vorstellungskraft für die Zukunft. (Zum Glück existiert keiner dieser früheren Entwürfe mehr, nicht einmal im digitalen Universum.) Dieses Streben, eine bessere Geschichte der Konjunktur zu erzählen, hat seither mein Projekt definiert.

Ich erkannte, dass für Cultural Studies konjunkturelle Analyse radikale Kontextualität verlangt – von Theorie wie auch von Politik. Ich erkannte im Konkreten, was ich im Abstrakten argumentiert hatte: dass Theorie den Erfordernissen – was David Scott die Problemräume nennen würde – der Konjunktur folgt. Konjunkturelle Analyse bringt nicht bloß die Mühe des Analysierens mit sich, sondern auch des fortgesetzten Theoretisierens, des

Auffindens der Werkzeuge, die eine bessere, wenn auch vielleicht nicht die beste Geschichte produzieren können. Meine Bemühungen in *We Gotta Get Out of This Place* bestimmten so auch die theoretische Schiene für mein Projekt – indem sie meine eigenen (eigenwilligen und sicherlich anfechtbaren) Lesarten von Gramsci, Foucault und Deleuze und Guattari zusammenführten.

Ich reise immer noch auf diesen zwei ineinander verschlungenen Pfaden – konjunkturelle Analyse und kontextuelles Theoretisieren. Meine theoretischen Positionen haben es mir tatsächlich ermöglicht, einige der Weisen zu verstehen, wie die Konjunktur als Konstrukt meiner Analyse sich sowohl zeitlich wie auch räumlich verändert. Ich würde heute argumentieren, dass die Konjunktur, die ich damals wie heute zu analysieren versuchte, bis in die 1950er Jahre zurückreicht, und dass ihre Vektoren weit über die nationalen Grenzen der Vereinigten Staaten hinausreichen (wenn ich auch immer noch dort verortet bin und dies der Raum ist, in den hinein zu sprechen ich in erster Linie versuche). Ich würde heute argumentieren, dass wir alle auf verschiedene Weisen in Kämpfe gegen die Schranken der Euro-Moderne eingebunden sind und darum, ob andere Weisen, modern zu sein, überhaupt möglich sind.

Vielleicht haben einige von Ihnen, die dies lesen, gar keine Erinnerung an Ronald Reagan; vielleicht bestimmt Barack Obama ihr Bild von den USA. Jay-Z anstelle von Springsteen. Und anstelle zügelloser neoliberaler Globalisierung globale Rezession und globale Erwärmung. Dies sind verschiedene Verdichtungen innerhalb einer längeren Konjunktur. Wir benötigen weiterhin eine Politik, welche die Möglichkeit anderer Welten aufgreift, und wir benötigen mehr denn je Formen intellektueller Arbeit, welche die Komplexität dessen analysieren, wo wir sind, und die Eventualitäten, wie wir woanders hin gelangen könnten. *We Gotta Get Out of This Place* war der Anfang meiner Bemühungen, diese Anforderungen zu erfüllen, aber darüber hinaus war es das Schreiben dieses Buches, das mich diese Anforderungen selbst, und infolge dessen das Projekt der Cultural Studies verstehen ließ. Wahrhaft mein liebstes Buch! Ich muss mit meinem Dank an all jene Menschen schließen, meine Freunde in Wien, die diese Übersetzung möglich gemacht haben, besonders Stefan Erdei.

(Urbana-Champaign/Illinois, Dez.2009)

Danksagung

Walter Benjamins Traum, ein Buch zu schreiben, das zur Gänze aus Zitaten besteht, ist für mich zum Teil Realität, was dies vielleicht zu dem am schwersten zu schreibenden Teil des Buches macht. Dieses Buch ist das Produkt von vielen Jahren Gesprächen, Lesen, Lernen und Teilen mit einer großen Zahl von Menschen, und ich kann nicht mehr guten Gewissens unterscheiden, was »mein Eigen« ist und was mir jemand anderer gab. Ich entschuldige mich bei jenen, deren Einfluss ich nicht ausgewiesen habe. Es liegt nicht an mangelndem Bemühen, dass ich fehlte, sondern vielmehr daran, dass Eure Arbeit sich derart richtig anfühlt, dass ich jedes Gefühl für ihren Ursprung verloren habe.

Ich würde vor allem gern danken:

– meiner Frau Barbara Claypole White, die viel mehr beigetragen hat, als ich je sagen kann, emotional wie auch intellektuell. Dies wäre ohne sie nicht nur ein schwächeres Buch, es wäre wahrscheinlich nie geschrieben worden.

– und Stuart Hall, der seit langer Zeit mein Mentor und Freund ist. An ihn wende ich mich, wenn ich Verzweiflung fühle, wenn ich an der Bedeutung meiner intellektuellen Arbeit zweifle, und wenn ich etwas intellektuelle Orientierung brauche. Ich kenne kein besseres Beispiel eines humanen und politisch engagierten Intellektuellen. Er hatte einen so tiefgreifenden Einfluss auf meine Arbeit, dass ich meine Ideen nicht länger von seinen trennen kann.

Weitere unschätzbare Freunde/innen trugen signifikant zu diesem Projekt bei. Meaghan Morris hat großzügig ihre Gedanken mit mir geteilt und mich oft in neue Richtungen gedrängt. Unter anderem half sie mir, Deleuze und Guattari und Lefebvre zu verstehen und zusammenzuführen. John Clarke brachte unschätzbaren Zuspruch und Kritik zugleich ein. James Carey diskutierte mit mir verständnisvoll viele der politischen und wirtschaftlichen Belange. Marty Allor, Andrew Goodwin und Harris Breslow lieferten jeweils nützliche Kritik an früheren Fassungen. Ellen Wartella und Chuck Whitney waren ganz besondere Freunde/innen und Kolleg/inn/en, die mir in den schlimmsten Zeiten beistanden, und die mich ständig herausforderten, meine eigene Engstirnigkeit zu hinterfragen.

Ich möchte auch folgenden Menschen danken: Fred Gottheil, Jennifer Slack, Simon Frith, Jan Radway, Andrew Ross, James Hay, Dick Hebdige, Tony Bennett, Marcus Breen, Angela McRobbie, Iain Chambers, Cary Nelson, Paula Treichler, Charley Stivale, Jon Crane, Jesse Delia, Henry Giroux, Howard Maclay, Catherine

Hall (und Becky und Jesse), André Frankovits, und Daniel and Barbara O'Keefe. Ich schulde auch den vielen wunderbaren Studierenden Dank, mit denen zu arbeiten ich das Glück hatte. Mit einigen bin ich immer noch befreundet, andere verschwanden in den Kulissen, aber dieses Buch wäre ohne sie nicht möglich gewesen. Ich möchte auch dem University of Illinois Research Board und dem Center for the Study of Cultural Values and Ethics für ihre großzügige Unterstützung danken. Und einige persönlichere Danksagungen: meiner Familie (Miriam, Al, Edythe, Michael, Linda und Jeff Grossberg), Douglas und Anne Claypole White, Steve und Laurie Weidemier. Und den alternden Rockern Phil Strang, Charlie Edwards und Jon Ginoli.

Ich widme dieses Buch meiner Frau; meiner Mutter und meinem Vater, die mir einen Grund gaben, an mich selbst zu glauben; und meinen Lehrern (einschließlich Richard Taylor, Loren Baritz, Hayden White, Richard Hoggart, Stuart Hall, Jim Carey – ich hatte wirklich Glück!); all den hier genannten Menschen, und denen, deren Namen hier nicht niedergeschrieben wurden.

Und dem Gedenken an Saul Weiss, der mich, gemeinsam mit Eva, lehrte, Intelligenz zu lieben und zu respektieren und eine gute Diskussion zu genießen.

Einführung: Theorie, Politik und Leidenschaft

Als ich Ende der 1970er erstmals daran ging, ein Buch über Rock und Politik zu schreiben, hatte ich schon einen Titel: »Another Boring Day in Paradise.« Zehn Jahre später schien dieser Titel zu optimistisch und naiv. So wandte ich mich dem Titel eines meiner Lieblingsrocksongs zu – »We Gotta Get out of This Place«, ein Song von den Animals, der schon in den 1960ern eine Anspannung und Verzweiflung ausdrückte, die ich spürte, aber nicht verstand. Heute würden diesem Gefühl beinahe alle, selbst George Bush, beipflichten, mögen sie auch verschiedene Vorstellungen davon haben, wo wir stehen und wohin wir gehen sollten. Dieses Buch handelt vom Ändern des Titels: dem Übergang von einer Form der Unzufriedenheit zu einer anderen, und seiner Signifikanz für unser aller Geschichte.

Kein Zweifel, dies ist ein Buch mit zu vielen Folgerungen und zu wenig Belegen, doch dies mag verziehen werden in einer Welt mit zu vielen Belegen und zu wenig Folgerungen. Es ist ein Buch, das allzu leicht zu Generalisierungen neigt, doch dies mag verziehen werden in einem politischen Umfeld, das ihre Relevanz zunehmend leugnet. Und es ist ein Buch, das allzu bereitwillig Fragmente sammelt und über ihre Zusammenhänge spekuliert, doch dies mag verziehen werden in einer akademischen Kultur, die Fragmente feiert und Spekulation ablehnt. Sei es, weil wir zu ängstlich geworden sind, oder zu kurzfristig, wir zensieren zunehmend die Offenlegung unserer Fragen, Gedanken und Hypothesen.

Die Änderung des Titels verweist allerdings auf etwas mehr als nur eine andere kulturelle Atmosphäre: sie verweist auch auf ein anderes intellektuelles Projekt. Ich habe mich immer schon für Rock interessiert, weil er einen besonders starken Zugang zu den Beziehungen zwischen Kultur und Macht bietet. Meine Forschungen waren Teil eines größeren Komplexes von Arbeiten, die die oftmals komplizierten Weisen zu erforschen suchten, wie Menschen Popularkultur nutzen und auf sie reagieren: die oft lustvolle, manchmal ermächtigende und gelegentlich widerständige Natur ihrer Beziehung zur Popularkultur zu erkennen.¹ Diese Arbeiten wurden dafür gescholten, Politik durch Fan-tum ersetzt und repressive Kulturformen gefeiert zu haben, einfach weil sie populär sind.² Zu behaupten, dass Menschen häufig durch ihre Beziehungen zur Popularkultur »ermächtigt« werden, dass sie tatsächlich eine solche Ermächtigung suchen mögen, und dass eine solche Ermächtigung Menschen manchmal Widerstand gegen ihre Unterdrückung ermög-

licht, ist nicht dasselbe wie zu behaupten, dass all unsere Beziehungen zur Popularkultur Akte des Widerstands darstellen oder dass solche Beziehungen, für sich genommen, ausreichende Fundamente für oppositionelle Politik sind. Es ist im Gegenteil die Ablehnung der voreiligen Annahme politischer Resonanzen der Popularkultur, der Beziehungen der Menschen zu ihr, und ihrer Freuden und ermächtigenden Möglichkeiten. Mehr noch, zu behaupten, dass Menschen keine Kulturtrottel sind, ist nicht dasselbe wie zu behaupten, dass sie niemals für dumm verkauft werden; es besagt nur, dass der Erfolg solcher Bemühungen niemals garantiert ist. Ich will die Erfolge dieser Arbeiten nicht aufgeben: Es kostete viel Zeit, den kulturellen und politischen Elitismus zu überwinden, der Popularkultur dazu verurteilte, kaum mehr als das Feld ideologischer Manipulation und kapitalistischer Produktion zu sein.

Doch dies ist kein Buch über Rock – dieses Buch muss erst noch geschrieben werden – weil ich erkannte, dass die Politik des Rock in den 1980ern nicht von einer langen Reihe weiterer Themen zu trennen war, die mir dringender zu sein schienen. Dies ist also ein Buch über die politischen, ökonomischen und kulturellen Kräfte, die eine neue Atmosphäre, eine neue Art Unzufriedenheit, und einen neuen Konservatismus im amerikanischen³ Leben erzeugen. Es ist kein optimistischer Blick auf die Möglichkeiten der Popularkultur, sondern eine pessimistische Spekulation über die Rolle, die die Popularkultur in der derzeitigen Neuordnung der Macht in den Vereinigten Staaten spielt. Meine Rockstudien überzeugten mich von der Bedeutung von Leidenschaft (Affekt) im zeitgenössischen Leben.⁴ Dieses Buch hinterfragt die Rolle der Leidenschaft und ihrer Abwesenheit in den politischen Auseinandersetzungen und Cultural Studies der Gegenwart. Es handelt von den Beziehungen zwischen Theorie, Politik und Leidenschaft: In welchem Zusammenhang steht Kultur, als Objekt wie als Quelle von Leidenschaft, mit Macht, und wie können wir diese Beziehung verstehen?

Rock in Bedrängnis

Jede Untersuchung, egal wie spekulativ und abstrakt, muss einen Umstand oder Markstein finden, durch den sie Zugang zu den Labyrinthen von Kultur und Macht gewinnen kann. Mein Versuch, die Gegenwart zu vermessen, begann mit dem jüngsten Ausbruch von Angriffen gegen den Rock.⁵ Die Tatsache, dass ähnliche Angriffe schon früher vorkamen, gestattet nicht die Annahme, dass sie derselben politischen Agenda entspringen, oder dieselben Bedeutungen und Effekte erzeu-

gen. Das Terrain des menschlichen Lebens ist zu komplex und widersprüchlich, um entlang solch simpler Relationen erfasst zu werden. Ein Ding taucht nicht einfach wie durch Zauberei am Spielfeld auf, noch verändert es auf solche Weise alles andere unmittelbar und direkt. Ereignisse haben Folgen, doch sie sind immer komplex determiniert. Etwas geschieht (z.B. Angriffe gegen Rock), doch immer auf bestimmte Weise und aus bestimmten Gründen; es hat seine Folgen, doch sie mögen an unterschiedlichen sozialen und kulturellen Schauplätzen unterschiedlich ausfallen (und unterschiedlich erfahren werden). Die Folgen mögen sich in bestimmte Richtungen schneller entfalten, und woanders von anderen Entwicklungen konterkariert werden.

Der Versuch, die Angriffe zu verstehen, warf eine Reihe von Fragen auf: Warum jetzt? Warum in diesen bestimmten Formen? Warum so erfolgreich? Keine davon lässt sich einfach dadurch beantworten, dass man die Intentionen der Urheber der Angriffe aufdeckt, die schließlich signifikant variieren können. Die Bedeutung dieser Angriffe kann man nur erfassen, wenn sie innerhalb größerer kultureller Felder verortet werden, wo sie helfen, die Beziehungen zwischen Kultur, täglichem Leben⁶ und Politik zu vermessen. Ein solches Unterfangen beinhaltet die Anordnung einer Reihe von kulturellen Texten und Logiken rund um die Angriffe gegen Rock, ohne zu behaupten, dass diese Angriffe notwendigerweise im Zentrum stehen, noch dass sie nur Wegzeichen sind, die uns etwas über die spezifischen Formen gegenwärtiger kultureller und politischer Auseinandersetzungen sagen können. Tatsächlich erkannte ich rasch, dass sie nur ein weiteres Beispiel für das gewollt komplexe und widersprüchliche Verhältnis der Rechten (oder genauer, einer neuen konservativen Allianz) zur Popularkultur sind. Ein weiteres kleines Beispiel bot der Truppenbesuch von Colin Powell and James Baker während des Irakkrieges: Ich war zuerst amüsiert und später verwirrt, als die beiden im nationalen Fernsehen fröhlich eine große Bart Simpson-Puppe als Geschenk entgegennahmen. Schließlich ist Simpson nicht nur ein Symbol für alles, was die Rechte verachtet, sein Bild ist offenkundig etwas, das die neuen Konservativen gerne aus unserer Kultur, oder zumindest aus unseren Schulen entfernt sehen würden.

Die Mehrdeutigkeit der Beziehung der neuen Konservativen zum Rock wird sichtbar, wenn wir die drei verschiedenen, einander sogar widersprechenden Formen identifizieren, die die Angriffe angenommen haben. Die erste verlangt eine vollständige und totale Ablehnung von Rockmusik und -kultur; die zweite versucht, zwischen dem Akzeptablen und dem Unakzeptablen zu unterscheiden, die Grenze zu bewachen, indem sie Rock innerhalb der häuslichen Machtbeziehungen

verortet; die dritte versucht, sich den Rock anzueignen und den Anspruch »der Jugendkultur« auf »Eigentümerschaft« zu bestreiten.

Betrachten Sie das folgende Statement der erstgenannten Strategie:

Stellen Sie sich einen dreizehnjährigen Jungen vor, der im Wohnzimmer des elterlichen Heims sitzt, seine Mathematikhausübung macht und dabei seine Walkman-Kopfhörer trägt oder MTV schaut. Er genießt die Freiheiten, die eine Allianz von philosophischem Genie und politischem Heldenmut über Jahrhunderte hart erkämpft hat, die geheiligt sind durch das Blut der Märtyrer; das produktivste Wirtschaftssystem, das die Menschheit jemals gekannt hat, bietet ihm Komfort und Muße; die Wissenschaft hat die Geheimnisse der Natur enträtselt, um ihm die wunderbare, lebensechte elektronische Ton- und Bildwiedergabe zu bieten, die er genießt. Und worin gipfelt all dieser Fortschritt? Ein pubertierendes Kind, dessen Körper durch orgasmische Rhythmen geschüttelt wird; dessen Gefühle durch Hymnen auf die Freuden des Onanierens oder des Elternmords ausgedrückt werden; dessen Ehrgeiz ist, Ruhm und Reichtum zu erringen durch Nachahmung jeder Tunte, die die Musik macht. Kurz, das Leben wird zu einer pausenlosen, handelsüblich abgepackten Masturbationsfantasie gemacht.⁷

Die Passage stammt aus Allan Blooms *The Closing of the American Mind*, einem der wenigen explizit wissenschaftlichen Bücher (von einem Professor der University of Chicago), die in letzter Zeit in der Öffentlichkeit tatsächlich wahrgenommen wurden. Tatsächlich ähnelt Blooms Attacke stark jenen, die von der christlich-fundamentalistischen Bewegung vorgetragen und üblicherweise durch deren eigene Medien (die Kabelnetzwerke, Satelliten, Fernseh- und Radiosyndikate, Konferenzen, Publikationen und Adresslisten umfassen) verbreitet werden. Sowohl Bloom als auch die Fundamentalisten halten Rock – die Musik wie auch die Kultur – für verantwortlich für eine Art Sündenfall, wenn sie auch darüber, wo wir heruntergefallen sind, ebenso uneins sind wie über das Gegenmittel und das herbeigesehnte Ende. Bloom ist Teil einer elitistischen Fraktion der neuen konservativen Allianz (Populismus: nicht in seinem Buch!), die gern eine auf Werten basierende Erziehung auf Grundlage der »großen Werke« der westlichen (weißen, männlichen) Tradition sähe.

Fundamentalistische Christen sind populistischer, sie nutzen die Möglichkeiten des Fernsehpredigertums für den Sieg über die Übel des säkularen Humanismus. Doch die fundamentalistische Sichtweise ist die Quelle vieler der zeitgenössischen Vorwürfe, die gegen den Rock erhoben werden – von seiner unverhohlenen »Sexualität« bis zu seinem verhüllten »Satanismus«, von unterschwelligem

Botschaften bis zum »Backmasking« (in die Musik eingefügte, rückwärts aufgenommene Botschaften). Gemäß der fundamentalistischen Rhetorik ist Rock – »jedwede Rockmusik, auch das sanft klingende Zeug« – Teil einer »bizarren und teuflischen Verschwörung, ersonnen von Satans Antichrist-System«, um »die Jugend der Welt einzulullen.«⁸ Dies ist tief in der Vorstellung einzementiert, dass man Rockfans überwachen (laut American Medical Association⁹) oder gar »deprogrammieren« müsse, eine Idee, die zunehmend in der Hervorbringung von Zentren und Expert/inn/en für solche Zwecke realisiert wurde, unter Mitwirkung von Strafverfolgungsbehörden und medizinischen Institutionen.

Die zweite Strategie für Angriffe gegen Rock lässt sich am besten am Beispiel der Aktivitäten des Parents' Music Resource Center darstellen. Das PMRC hat klare Verbindungen nicht nur zur PTA und der American Academy of Pediatricians, sondern auch mit solchen fundamentalistischen Organisationen wie Focus on the Family und der American Family Association. Doch die Strategie des PMRC ist signifikant anders. Es versucht, die Grenzen des Rock zu überwachen und die Definitionsmacht, was »geziemend« und »angemessen« ist, der häuslichen Autorität der Eltern (und, in gewissem Ausmaß, des patriarchalen Staats) zu übertragen. Das PMRC, gegründet 1985 von vier Washingtoner Ehefrauen, unter anderen jene von Senator Albert Gore und Secretary of State James Baker, hatten eine Kampagne mit dem Ziel gezimmert, Eltern über bestimmte »alarmierende neue Trends« in der Rockmusik zu »unterrichten«, Trends die sich, wie sie meinen, zu einem scharfen Bruch, einem »Quantensprung« in der Geschichte des Rock summieren. Die Rhetorik ihrer Attacke basiert häufig auf einem Vergleich zwischen frühem und zeitgenössischem Rock. Ersterer, die Musik, mit der sie aufwuchsen, wird positiv gesehen. Indem sie bequemerweise die Angriffe vergessen, die damals (und jetzt) gegen die von ihnen verteidigte Musik gerichtet wurden, und indem sie selektiv die kontroversielleren Beispiele des klassischen Rock außer Acht lassen, sind sie fähig, ihre eigene Jugendkultur zu feiern, während sie deren zeitgenössische Formen angreifen. Das PMRC behauptet, dass »allzu viele der Rockkünstler/innen von heute – durch Radio, Schallplatten, Fernsehvideos, Videokassetten – aggressive und feindselige Rebellion befürworten, den Missbrauch von Drogen und Alkohol, verantwortungslose Sexualität, sexuelle Perversionen, Gewalt und Beschäftigung mit dem Okkulten.«¹⁰

Das PMRC bestreitet, dass es Rockmusik zu zensieren sucht, und zu einem gewissen Grad muss diese Behauptung ernst genommen werden. Tipper Gore etwa »lobte Luther Campbell [Leiter der 2 Live Crew] für sein Verantwortungsgefühl bei der Kennzeichnung seiner Alben und der Bereitstellung bereinigter Versionen

zum Verkauf an Kinder.«¹¹ Der Hauptvorschlag des PCMR zielte auf Warnhinweise auf Rockalben ab. 1990 handelten sie ein Abkommen mit der National Association of Record Manufacturers aus, durch das diverse Gesetzesinitiativen auf Staatenebene zugunsten freiwilliger Kennzeichnung zurückgezogen wurden.¹² Der Ruf nach Kennzeichnung, meint das PCMR, ist bloß die Forderung nach »Verpackungswahrheit«, die Kinder wie auch Eltern darüber informieren würde, was gekauft und konsumiert wird.

Die Argumentation des PCMR gründet auf der Tatsache, dass das Durchschnittskind zwischen siebter und elfter Schulstufe 10.462 Stunden Rock hört, mehr Zeit, als er oder sie in der Schule verbringt. Obwohl sie zugeben, dass es keine statistischen Beweise gegen Rock gibt, bringen sie regelmäßig anekdotische Belege an, um die böse Wirkung des Rock zu »dokumentieren«. Am häufigsten handelt es sich um Fälle von Selbstmord oder Mord, oft verbunden mit satanistischen oder okkulten Nebentönen; z.B. ein Kind hört Blue Oyster Cults »Don't Fear the Reaper« (oder jüngst in einem Gerichtsprozess Judas Priests »Stained Class«) und bringt sich dann um. Die steigende Selbstmordrate unter Jugendlichen (plus 500% seit den 1950ern) wird als Beweis für die schädlichen Wirkungen des Rock gesehen, unter Außerachtlassung nicht nur des anderer sozialer Faktoren, sondern auch des Umstands, dass die Organisator/inn/en des PMRC (wie der überwiegenden Mehrheit der Nachkriegsjugend) selbst mit Rock aufwuchsen.

Die Bemühungen des PMRC waren nicht auf solche Lobbying- und Bekehrungsbestrebungen beschränkt; sie unterstützten und ermutigten den Einsatz eines breiten Arsenal juristischer Waffen gegen Rock, wie in dem wertvollen Pamphlet *You've Got a Right to Rock*¹³ dokumentiert ist. Offensichtlich hat das Drohen derartiger Gerichtsverfahren (z.B. jüngste Prozessfälle betreffend the Dead Kennedys, 2 Live Crew und Judas Priest) eine Atmosphäre der Unsicherheit für viele Bands, Platten- und Vertriebsfirmen erzeugt. Das PMRC und andere Gruppen unterstützten die Anwendung erweiterter Wirtschafts- und Sicherheitsvorschriften, Boykotte und politische Verbote genauso wie die Konstruktion diverser Szenarien moralischer Krise als Teil des Arsenal, durch das Rock (insbesondere, aber nicht nur, Rap und Heavy Metal) kontrolliert werden kann.

Am heimtückischsten ist jedoch die dritte Angriffsform. Denn oberflächlich scheint sie alles andere als ein Angriff auf den Rock zu sein. Vielmehr feiert sie (zumindest bestimmte Formen von) Rock, doch nur durch eine grundlegende Neukonstruktion seiner ureigenen Bedeutungen und Signifikanz. Dies ist vielleicht die ultimative Bekräftigung dessen, was Tom Carson als das Dilemma beschreibt, Rock ins Weiße Haus zu bringen: »Man kann unmöglich Pop mit Entrechtung

assoziiieren, wenn sein Hauptquartier das Weiße Haus ist«. ¹⁴ Als George Bush 1989 Präsident wurde, wurde Lee Atwater zu einer der mächtigsten politischen Figuren in den Vereinigten Staaten. Als Bushs Wahlkampfleiter und Vorsitzender der Republican National Party trat Atwater für die Verwendung populärer Medien und Vermarktungsstrategien ein.

Atwater wies Rock (genauer, Rhythm and Blues) einen besonderen Platz zu! Er organisierte eine Amtseinführungsparty – »The Concert for Young Americans« – die auch als ein Fest des Rhythm and Blues angekündigt wurde. Tatsächlich war die überwiegende Mehrzahl der Auftretenden schwarz, obwohl einige wenige weiße Musiker wie Ron Wood und Delbert McClintock mit dabei waren. Stellen Sie sich, wenn Sie das wollen oder können, Cheryl Ladd als Vortragende zur Geschichte von Rhythm and Blues vor schwarzem Publikum vor, oder Chuck Norris zur Bedeutung des Blues. Malen Sie sich Auftritt und Abgang des Präsidenten zu den Klängen von »Soul Man« aus, sein kurzes Erscheinen hervorgehoben durch die Überreichung einer Elektrogitarre, bei der er offensichtlich keine Ahnung hatte, wie er sie halten sollte. Lee Atwater war auf der Bühne und improvisierte mit einigen der größten schwarzen Musiker unserer Zeit! Von da ab ging es mit Atwaters Rockkarriere steil bergauf. Er trat in *Late Night with David Letterman* auf, nicht als Gast zum Interview, sondern als Gastmusiker in Paul Schaeffers Band. Er spielte auf diversen Rock- und Bluestreffen, sowohl solo als auch mit einer Reihe anderer Künstler/innen. Seine Auftritte wurden in den Medien regelmäßig gecovered oder zumindest erwähnt. Und er veröffentlichte 1990 ein »Rhythm and Blues«-Album (das zum Glück floppte).

Drei Anmerkungen lohnen hier. Erstens müssen wir annehmen, dass der Eintritt Atwaters in die Rockkultur durch die Imageberater/innen und Vermarkter/innen der Republikanischen Partei geplant oder zumindest genehmigt wurde. Zweitens lebte Atwater ein neues Bild der Rockfantasie aus: wie man reich und mächtig und manipulativ (und politisch offensichtlich völlig auf der falschen Seite) und ein Rockstar sein kann. Und drittens sind solche Aneignungen nicht auf die Republikaner beschränkt: Jüngst haben christliche Gruppen Tourneen organisiert (z.B. »Freedom Jam«), die Rock zum Transport ihrer fundamentalistischen und konservativen Botschaften nutzen. Und Pat Boone hat eine Kampagne begonnen, um sich selbst eine Eintragung in der Rock and Roll Hall of Fame zu verschaffen, mit der Begründung, dass Rock and Roll »nett« gemacht zu haben ein wertvoller Beitrag sei.

Überraschenderweise, angesichts der relativen Erfolge dieser Kampagnen, gab es vergleichsweise wenig öffentliche Opposition seitens der Industrie wie auch der

Fans. Viele Journalist/inn/en und Fans leugnen immer noch die Existenz einer Anti-Rock-Verschwörung. In der Vergangenheit waren solche Attacken oft Anlass für ein verstärktes öffentliches Zelebrieren von und Selbstbestärkung innerhalb der Rockkultur, denn sie bestätigten in gewisser Weise die Macht des Rock. Nachdem es in seiner Geschichte die meiste Zeit Angriffe gegen den Rock gegeben hat¹⁵ (und Angriffe auf Musik, besonders Tanzmusik, im Westen eine viel längere Geschichte haben), stellt sich weniger die Frage, warum es die derzeitigen Angriffe gibt, sondern warum sie für die Öffentlichkeit so akzeptabel, ja Allgemeingut wurden. Schließlich fanden in der Vergangenheit solche Angriffe auf den Rock entweder im häuslichen Bereich statt – als ein Konflikt zwischen Eltern und Kindern – oder wurden Randbereichen zugeordnet. Die einzige Ausnahme – die Payola-Anhörungen der späten 1950er – bietet ein klares Beispiel dafür, wie solch ein moralischer Volkszorn gegen Rock für einen anderen Kampf umgewidmet werden kann: in diesem Fall den ökonomischen Kampf zwischen konkurrierenden Interessen im Musik- und Mediengeschäft.

Da ist etwas sogar noch Paradoxeres an den zeitgenössischen Attacken gegen Rock: Schließlich ist Rock Teil der dominanten Mainstream-Kultur geworden. Egal ob es stimmt, dass er durch die ökonomischen Interessen des Kapitalismus total »kolonisiert« und in das routinisierte tägliche Leben aus kapitalistischen, patriarchalen und rassistischen Relationen einzementiert wurde, er ist allgegenwärtig (er liefert die Hintergrundmusik für Werbung, Fernsehen, Film und sogar Shopping). Und es sind nicht nur die Klassiker oder Oldies, sondern zeitgenössische Songs und Klänge, die verwendet werden. Egal ob es stimmt, dass er zur »Establishment-Kultur« wurde, es scheint jedenfalls, dass Rock seine Kraft verliert, Widerstand und Opposition zu konzentrieren und artikulieren. Trotz vermehrten Auftretens explizit politischer Künstler/innen, Events und Aktivitäten ist schwer zu erkennen, wo und wie Rock auf politische Verpflichtungen hin artikuliert wird oder werden könnte (während immer mehr Rocker auf den Antidrogen-Zug der Rechten aufspringen). Doch wenn dem so ist, wie verstehen wir dann die Angriffe auf Rock? Diese Angriffe sind ein leidenschaftlicher und dringender Ruf zu den Waffen; doch was ist es, worum sie kämpfen?

Offensichtlich sind diese Angriffe Teil einer nachhaltigen Bewegung – die zum Teil von diversen Fraktionen der neuen konservativen Allianz (einschließlich der »Neuen Rechten«)¹⁶ orchestriert wird und verschiedentlich mehr oder weniger öffentliche Unterstützung gewinnt – zur Beschränkung, Überwachung und sogar Regulierung (sprich: Zensur!) von Produktion, Verteilung und Konsum von Kunst und Popularkultur in den Vereinigten Staaten.¹⁷ Es gibt wichtige Übereinstim-

mungen zwischen den verschiedenen Ansätzen zur Zensur (z.B. Überwachung von Bibliotheken und Schulen, Diskussionen über Fernsehen, Einschränkung staatlicher Mittel für die Künste), einschließlich der Mobilisierung staatlicher Unterstützung ohne legislative Schritte, oder zumindest nur unter Androhung solcher Schritte; die Verwendung indirekter Taktiken (z.B. Debatten über Förderungen, die explizite Eingriffe in die Redefreiheit umgehen); die Ausübung von kommerziellem Druck auf Werbeagenturen, Vertriebsfirmen und Korporationen (z.B. Boykott und Öffentlichkeitsarbeit), die Formulierung der Bedenken in Begriffen von Amoralität (z.B. von Gewalt, Drogen, Homosexualität, unpatriotische Einstellung). Doch Rock wirft auch einige einzigartige Probleme auf. Da man nur schwer darauf bestehen kann, dass die Texte im Rock das hervorstechendste Element sind (und seine Texte sind oft unschuldig, mehrdeutig oder unverständlich), kann seine Darstellung von spezifischen moralisch suspekten oder asozialen Aktivitäten nicht als abschließender Beleg für seine gesellschaftliche Wirkung gesehen werden. Das mag die Aufmerksamkeit erklären, die Geschichten von unterschweligen Botschaften oder Backmasking entgegengebracht wird. Das Eindringen in das soziale Gefüge und dessen Durchsickerung durch den Rock machen es schwierig, wenn nicht unmöglich, ihn innerhalb einfacher Kausalsätze zu verorten. Konsequenterweise kamen die Beweise, die zur Identifizierung und Verurteilung der Effekte seiner Repräsentationen verwendet werden, nur selten von traditionell respektierten Quellen von Wissen und Autorität (z.B. universitäre Forscher/innen), sondern von eben jenen Institutionen (Kirche, Polizei), die die Attacke anführen.

Solche Anläufe zur Zensur sind klar mit einer Zahl von wichtigen politischen und ideologischen Kämpfen verbunden: um die Neudefinition von »Freiheit« und Neukonstitution der Grenzen von Bürgerrechten; die (Neu)Reglementierung von Geschlechts- und Genderrollen (was zur Konstruktion immer gewalttätigerer antifeministischer und homophober Positionen führt); Überwachung und sogar Isolation bestimmter Bevölkerungssegmente, speziell diverser rassischer und ethnischer Minderheiten, die, zusammen mit Frauen und Kindern, die große Mehrheit der Armen stellen; Disziplinierung der Arbeiterklasse (z.B. durch Angriffe auf die Gewerkschaften) zum Zweck der (De)Regulierung einer internationalen Konsumwirtschaft, die sich der zunehmenden Anhäufung von Profit widmet (ohne ersichtliche Notwendigkeit der Umwandlung von Reichtum in Investition).

Die Attacken gegen Rock sind auch Teil eines größeren Versuchs, die Möglichkeiten von Lust und Identität als Basis politischer Opposition zu regulieren, und das kulturelle und politische Feld abzubauen, das in den 1960ern kon-

struiert wurde. Es besteht kein Zweifel, dass »die Autonomie von Schwarzen, Frauen und jungen Leuten – um drei Gruppen zu nennen, deren Auftreten den 60ern ihre besondere Identität gab – erneut unter Feuer ist.«¹⁸ (Wir könnten andere Gruppen hinzufügen, einschließlich Schwule und Lesben und Chicanos). Für das Schlachtfeld, das die diversen Gegenbewegungen der 1960er konstruierten, war die Artikulation von Politik und Lust, von Popularkultur und sozialer Identität wesentlich. Lust wurde eine Machtquelle und eine politische Forderung, ermöglicht gerade durch die Marginalität der Ringenden. Die neuen Konservativen müssen die Lust regulieren, um die Disziplin wieder aufzurichten, die sie für die Reproduktion der sozialen Ordnung und die Produktion von Kapital (z.B. der Familie) für notwendig halten. Doch die Attacken auf Sex, Drogen, Konsum und Rock in ein einziges Projekt zusammen zu werfen, lässt das ziemlich ausgefeilte und strategische Verständnis der neuen Konservativen von der Bedeutung von Medien und Kultur in der Gesellschaft außer Acht.

Wie verstehen wir das Verhältnis der drei Strategien zueinander? Wie verstehen wir, warum sie just in diesem Augenblick nicht nur in der Geschichte des Rock, sondern auch der Nation erschienen sind? Wenn wir mit dem Umstand beginnen, dass die drei Strategien zusammengenommen ein widersprüchliches Verhältnis zum Rock definieren, müssen wir sodann fragen, wie diese Widersprüchlichkeit, die aus unterschiedlichen sozialen Gruppen mit unterschiedlichen sozialen Agendas entspringt, effektiv in einer breiteren konservativen Agenda gesammelt und mit ihr verknüpft wird. Wenn wir die Angriffe auf den Rock allzu schnell in die weite Kategorie Zensur oder die größere Auseinandersetzung um die Disziplinierung der Öffentlichkeit assimilieren, mögen wir in der Tat die spezifische Strategie hinter den Attacken und den politischen Auseinandersetzungen, auf die sie zielen, übersehen. Die Verortung der Attacken im Feld von Popularkultur und täglichem Leben wirft Fragen über ihren Aufbau und ihre Artikulation auf. Ich möchte behaupten, dass es bei ihnen um mehr geht als um Fragen zeitgenössischer Musiktrends oder Ort und Kraft von Rock im täglichen Leben. Sie verweisen auf eine der Schlüsselstrategien, durch die ein neuer Konservatismus in Amerika konstruiert wird.

Entpolitisierung und der neue Konservatismus

Wie wir uns die Zukunft vorstellen, wie wir die uns offen stehenden Möglichkeiten konzeptualisieren, hängt davon ab, wie wir unsere gegenwärtige Lage interpretieren. Zu viele der Geschichten, die wir uns selbst erzählen, führen

scheinbar nirgendwohin oder an Orte, wo wir lieber nicht hinwollen. Nur wenn wir beginnen, den eigenen Augenblick neu zu lesen, können wir beginnen, unsere Zukunft neu zu artikulieren. Wenn man das Ende ändern will, muss man eine andere Geschichte erzählen.

Es ist leicht, die Geschichte des Königs (Reagan oder Bush) zu erzählen, seiner bösen Berater (der militärisch-industrielle Komplex) und seines selbstsüchtigen Adels (Kapitalisten). Es ist leicht, Medien und Popularkultur die Schuld für die offenkundigen Verschiebungen im Empfinden der Leute zu geben, die Medien zu beschuldigen, die Bevölkerung zu »betäuben« oder »gehirnzuwaschen«. In beiden Geschichten verschwinden die wirklichen Menschen: Nicht eine romantisierte Bande authentischer Rebellen, die ihr Leben im Namen ihrer eigenen heiligen Identität oder irgendeines abstrakten Prinzips opfern. Und nicht die amorphen und anonymen Massen, die gefangen in ihrer eigenen Unwissenheit und Dummheit leicht manipulierbar sind. Ein großer Teil des Politdiskurses dieses Jahrhunderts erzählt immer noch dieselben Geschichten, mit derselben Rollenverteilung.

Ein anderes Bündel von Erzählungen behandelt die derzeitige Situation als Bruch oder »Krise«, als ob die Geschichte eine unausweichliche Bahn hätte, die plötzlich gestört wurde. Teilweise behandeln sie die derzeitige Situation so, als wäre sie voll entwickelt aus dem Nichts aufgetaucht. Sicher leben wir in einer Zeit, in der es sich anfühlt, als ob »alles Festgefügte sich in Luft auflöst.«¹⁹ Wir leben in einem Zeitalter, das sich weigert, sich selbst eine Identität zu geben. Doch es ist unwahrscheinlich, dass wir die einzigen sind, die das Leben unter diesen Bedingungen erfahren haben. Jede/r Kenner/in der US-Geschichte wird viele der Merkmale unserer Situation wiedererkennen. Oberflächlich betrachtet re-präsentieren sie Tendenzen, die dem »amerikanischen Charakter« nahezu inhärent scheinen: eine fromme Selbstgerechtigkeit, die Menschen dazu bringt, Verhalten und Moral anderer zu kontrollieren; und ein Mangel an Interesse nicht nur für öffentliche Angelegenheiten, sondern für die »Fakten« des öffentlichen Lebens. Die historischen Präzedenzen und Kontinuitäten zu erkennen bedeutet jedoch nicht, dass wir ignorieren dürfen, was an der derzeitigen Situation einzigartig und spezifisch ist. Vielleicht durchleben wir ein weiteres fin-de-siècle; vielleicht ist es eine Periode des Übergangs, vergleichbar mit dem Ende des Mittelalters. Dennoch gibt es gewisse Unterschiede, und diese Unterschiede haben Auswirkungen.

Alle diese Geschichten haben ein pessimistisches Ende gemeinsam, das keinen Raum für Optimismus lässt, doch ihr Pessimismus ist unbegründet, weil er nicht auf einer Analyse der konkreten Umstände und Auseinandersetzungen aufbaut. Statt das Urteil der letzten Instanz zu überlassen, definieren ihre Urteile sowohl

Anfang wie auch Ende der Geschichte. Eine andere Geschichte kann für etwas Optimismus sorgen, wenn sie nur ihren Pessimismus begründet; sie muss die schwankende Balance der Kräfte beschreiben, das Feld, auf dem Sieg und Niederlage gewogen werden, und die Strategien, durch die ein neuer Konservatismus in das Leben der unbedeutendsten Segmente der US-Bevölkerung eindringt. Letzten Endes kann eine Theorie nur danach beurteilt werden, was sie ermöglicht, was sie im zeitgenössischen Kontext zugänglich macht und was sie verschließt (und jede Theorie tut immer beides). Theorie ist von geringem Nutzen, wenn sie uns nicht hilft, eine bessere Zukunft für uns und künftige Generationen zu imaginieren und dann zu realisieren. Ich möchte daher eine »spekulative Analyse« vorschlagen, eine Interpretation des gegenwärtigen politischen Kontextes der USA, die darauf fokussiert, wie ein neuer Konservatismus an der Schnittstelle von Popularkultur und einer spezifischen Struktur des täglichen Lebens konstruiert wird. Sie ist spekulativ sowohl darin, dass sie nicht die Behaglichkeit und Sicherheit von Vollständigkeit bietet, als auch darin, dass sie nicht versucht, selbstbewusst und überzeugend ihre Legitimität zu demonstrieren, bevor sie anfängt, die Geschichte zu erzählen. Gramsci folgend will ich das Feld der Popularkultur betreten, wo einige der Schlachten ausgefochten werden, um die Widersprüche zu benennen.²⁰ Doch die Tatsache, dass es Widersprüche gibt, garantiert nicht, dass sie »aufgebrochen« werden können, noch dass sie tatsächlich Teil eines optimistischeren Endes der Geschichte werden.

Die Vereinigten Staaten sind eine Nation, gefangen zwischen Leidenschaft und Gleichgültigkeit, zwischen Dogma und Apathie. Vielleicht war es immer so, das Resultat einer isolationistischen Gesellschaft, deren Anfänge auf einer Rhetorik von Erlösung und dem Ende der Geschichte gründen. Vielleicht ist es das Resultat einer enormen Kluft zwischen ihrer ökonomischen und politischen Verheißung (und den gelegentlich realen Möglichkeiten) und der eher grimmigen Lebenswirklichkeit so vieler Menschen. Eine Gesellschaft von Immigrant/inn/en und Migrant/inn/en, Kriminellen und Fanatiker/inne/n, gefangen zwischen dem Bedürfnis, an alten Identitäten festzuhalten (denn sie haben nichts anderes) und der Sehnsucht nach Verwirklichung dieses flüchtigen Traumes – von Freiheit, aber vielleicht sogar mehr noch von Behaglichkeit – der sie von der Last ihrer Vergangenheit erlösen wird.

Dieses Buch handelt von einer Bevölkerung, die sich zunehmend im Widerspruch zwischen ihrer eigenen liberalen Ideologie und ihren zunehmend konservativen Überzeugungen gefangen sieht. Es ist eine Generationen, Klassen, Gender und, in geringerem Ausmaß, Rassen überschneidende Bevölkerung, die in

ihrem Leben keine Konsistenz mehr erwartet, der viele Dinge, die Menschen traditionellerweise motiviert haben, scheinbar nichts mehr bedeuten. Manche werden sagen, dass ich die Baby-Boom-Generation beschreibe, doch ich glaube, dass es weiter greift, einen großen Teil der diversen Nachkriegsgenerationen umfasst: post-2. Weltkrieg, post-Korea, post-Kuba, post-Krieg gegen die Armut, post-Vietnam, post-Nicaragua, post-Irak (was als nächstes?). Es umfasst all die Generationen, die mit der Rhetorik aufwuchsen und ihr erlagen, welche die Vereinigten Staaten mit Krieg, Mobilisierung und schließlich Mobilität in Verbindung brachte. Man sieht es am deutlichsten bei der sich nach den 1950ern herausbildenden Mittelklasse, und doch ist es eine Bevölkerung, die weitgehend durch die Auflösung des öffentlichen Raums und seiner bequemen Begrenzungen definiert wird. Es ist eine Bevölkerung, die Behaglichkeit anstrebt, aber ein zunehmend unbehagliches Leben führt. Doch zu guter Letzt mag es unmöglich sein, sie im Vorhinein zu definieren; eher ist meine Erzählung ein Versuch, sie zu erschaffen und ihr eine gemeinsame Geschichte zu geben.

Diese Nation hat etwas zunehmend »Konservatives« an sich, und es beeinflusst jeden Aspekt des täglichen Lebens der Menschen, obwohl es nicht so ist, dass die Bevölkerung einfach eine konservative Ideologie angenommen hat. Man kann kaum direkt darauf zeigen, aber die Symptome sind klar genug. Nicht nur, dass das Zentrum nach rechts gewandert ist, die möglichen Alternativen und Richtungen werden zunehmend eingeschränkt. Weite Teile der Bevölkerung sind entpolitisiert, demoralisiert, pessimistisch und gleichgültig. Tatsächlich stützt sich der Konservatismus der Nation auf diesen Pessimismus und diese Entpolitisierung. Irgendwie sehen sich ebendiese Menschen, unabhängig von ihren Überzeugungen (die mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit »liberal« wie konservativ sein können) in einen neuen Konservatismus hineingezogen. Eine Reihe von Fragen stellen sich: Was für eine Art Entpolitisierung ist dies? Wie wird sie bewirkt, und zu welchem Zweck? Wird die derzeitige Pessimismus-Struktur aktiv konstruiert und strategisch eingesetzt, als Teil einer breiteren politischen Auseinandersetzung über die Zukunft der Nation?

Denn Tatsache ist, auch wenn Menschen individuell und kollektiv empört sein mögen, bleiben sie weitgehend untätig. Selbst wenn man schließlich genügend Leute organisieren könnte, würde es wahrscheinlich nichts ändern. Und wenn man erfolgreich wäre, würde einen der Erfolg bloß korrumpieren. Nebenbei, auch wenn man nicht korrumpiert würde, träfe man auf andere Probleme und Gruppen, die auf die eigene Aktivität Einfluss nehmen und sie korrumpieren würden. Nirgends wird dies deutlicher als im Kampf um die Abtreibung. Den Abtreibungsgegner/inne/n

geling es, Frauen eine Abtreibung zu erschweren,²¹ nicht nur durch rechtliche oder politische Mittel, sondern durch Strategien von gegen Ärzte und Patientinnen in ihrem Lebensalltag gerichtetem Zwang, Belästigung und Terror (oft mit Komplizenschaft des Staates). Abtreibungsbefürworter/innen hingegen scheinen trotz Unterstützung durch die Öffentlichkeit unfähig, irgendeine Empörung gegen diese Strategien zu organisieren. Die Leidenschaft scheint Eigentum der Rechten zu sein, die sie strategisch zu lenken und umzulenken scheint, von der Wirtschaftspolitik hin zur Minderheitenförderung, von den Problemen einer multi-kulturellen Bevölkerung hin zur Krise der Politischen Korrektheit.

Ich möchte argumentieren, dass der neue Konservatismus mehr durch kulturelle als durch politische Strategien in Stellung gebracht wird. Wie Alan Wolfe kürzlich argumentierte:

Amerikaner/innen kümmern sich immer weniger um Politik, aber sie sind außergewöhnlich sensibel gegenüber Kultur. Was für andere Länder das Um und Auf des politischen Konflikts darstellt – Einkommensverteilung zwischen den Klassen, Reglementierung der Industrie, Protektionismus gegen Freihandel, sektorale Gegensätze – weckt in diesem Land nur die Aufmerksamkeit der direkt betroffenen Interessen. Politik im klassischen Sinne des wer bekommt was, wann und wie, wird von einer winzigen Elite vollzogen, überwacht durch ein etwas größeres, aber immer noch unendlich kleines Publikum von Nachrichtenkonsument/inn/en. Die Haltung der großen Mehrheit der Amerikaner/innen zu solch traditionell politischen Themen ist eine instabile Mischung von Langeweile, Ablehnung und sporadischer Aufmerksamkeit. ... Kultur andererseits fesselt jedermanns Aufmerksamkeit, jederzeit. ... Weil sie Politik unter kulturellen Gesichtspunkten betreiben, kann man die Amerikaner/innen nicht durch die von Politikwissenschaftler/inne/n entwickelten Instrumente verstehen. ... Unfähig, den Krieg abzuschaffen, haben sie die Politik abgeschafft; der Staat ist nicht erodiert, aber das Maß an Aufmerksamkeit, das seinen Angelegenheiten gezollt wird, ist böse erodiert.²²

Doch wo Wolfe anzunehmen scheint, dass diese Entpolitisierung natürlicher Bestandteil des Amerikaner/in-Seins ist, möchte ich behaupten, dass sie, mehr über Engagement- als über Glaubensbezüge, aktiv erzeugt wird. Darum ist dies hier ein Buch über Leidenschaft, ihr Fehlen (in der Wissenschaft, der Linken und großen Teilen der Bevölkerung) und ihren strategischen Einsatz beim Umbau der Beziehungen von Kultur und Politik in den USA.

Heimkehr zu den Cultural Studies

Dieses Buch handelt zum Teil davon, was es heißt, zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Geschichte Cultural Studies zu betreiben.²³ Zugegeben, diese Frage ist nur für eine kleine Gruppe akademischer Kritiker/innen von Interesse (und manche Leser/innen mögen vernünftigerweise beschließen, diese Erörterung zu überspringen), aber ich habe versucht, diese Frage zu beantworten, seit ich nach meinen Studien am Center for Contemporary Cultural Studies in England in den späten 1960ern in die Vereinigten Staaten zurückkam. Meine Identifikation mit den British Cultural Studies war stets gleichermaßen beabsichtigt wie unbeholfen, da ich nie ganz verstanden habe, wie man in Amerika »britische« Cultural Studies betreiben könne. Jahrzehnte hindurch standen Cultural Studies für eine minoritäre Kritikpraxis, identifiziert mit einem bestimmten Werkkanon, kaum bekannt und oft angegriffen. In den USA fanden sie bei den Kommunikationswissenschaften missmutige Aufnahme.²⁴ Erst jüngst erlangten sie echte Sichtbarkeit und sogar Prominenz quer durch die internationale Wissenschaftswelt.²⁵ Doch ihr Erfolg schuf neue Probleme. Wie zu einem globalen Gut wurden sie auch zu einer intellektuellen Fantasie. Und wie bei jeder Fantasie ist, je mehr über sie geredet wird, desto weniger klar, worüber geredet wird.

Ich denke nicht, dass diese Situation aus der zunehmenden Institutionalisierung der Cultural Studies resultiert, da sie immer schon in Bildungs- und sogar akademischen Institutionen angesiedelt waren. Noch ist sie das Resultat ihrer zunehmenden Disziplinierung, da jene, die Cultural Studies betreiben, sich immer schon mit den Anforderungen verschiedener Disziplinen und interdisziplinärer Komitees arrangieren und mit ihnen ringen mussten. Ich denke, das Problem resultiert aus einem Fehlverständnis der Offenheit der Cultural Studies, die entweder allem und jedem erlaubt, Cultural Studies zu sein, oder sie mit einer »korrekten« paradigmatischen Version gleichsetzt.

Beim Versuch, die Grenzen des Begriffs zu umreißen, ist es aus zwei Gründen hilfreich, wenn nicht notwendig, mit den British Cultural Studies ins Reine zu kommen. Erstens müssen wir uns fragen, warum der Signifikant »Cultural Studies« jetzt aufgegriffen wurde, und ich denke, es ist empirisch nachweisbar, dass die Antwort alles mit der jüngst erlangten Sichtbarkeit von einigen der führenden Figuren der British Cultural Studies und ihrem Werk, in den USA und anderswo, zu tun hat. Und Tatsache ist, dass sie sowohl persönlich als auch intellektuell etwas repräsentierten, das sonst kaum zu haben war. Das soll nicht heißen, dass British Cultural Studies der einzige Weg sind, Cultural Studies zu betreiben;

im Gegenteil gibt es eine Vielzahl nationaler und indigener Cultural Studies-Traditionen, die für viele von uns infolge der großteils unidirektionalen Zirkulation kultureller Diskurse unsichtbar geblieben sind. Doch, und das ist der zweite Grund, ich glaube, dass man aus Projekt und Praxis der British Cultural Studies wichtige Lehren ziehen kann, wenn man sie als exemplarisch statt metonym versteht. Mehr noch, British Cultural Studies scheinen, wenn auch nur temporär, als gemeinsamer Referenzpunkt und gemeinsame Sprache zu dienen, in deren Umfeld sich verschiedene Traditionen und Projekte treffen.²⁶

Doch das heißt nicht, dass British Cultural Studies ein einziges und kohärentes Gedankengebäude sind, eine Orthodoxie, die in endlosen Wiederholungen des Freud'schen Narrativs vom Vatermord umgestürzt werden kann oder muss. Dies scheint die Praxis und Geschichte der British Cultural Studies radikal misszuverstehen. Es gab nie eine Orthodoxie der Cultural Studies, nicht einmal innerhalb des Centre of Contemporary Cultural Studies (oft als mythischer Ursprung der British Cultural Studies identifiziert); da war nie ein einzelnes und homogenes, reines und unbeflecktes Zentrum. Cultural Studies umfassten immer verschiedene Projekte und Praktiken, manchmal im Widerstreit miteinander, manchmal in verschiedenen Räumen, manchmal quer zu einander verlaufend mit sehr ernstesten Konsequenzen.²⁷ Es kann keine einzelne lineare Geschichte von theoretischem und politischem Fortschritt geben, denn die Cultural Studies sind immer unkontinuierlich und manchmal sogar erratisch vorangeschritten. Die Diversität wird oft nur rituell anerkannt, doch sie ist viel mehr, denn sie ist die eigentliche Praxis der Cultural Studies. Jede Praxis der Cultural Studies ist zu jedem Zeitpunkt eine Art Hybrid, mit multiplen Einflüssen.²⁸ Jede Position in den Cultural Studies ist eine fortlaufende Bahn durch verschiedene theoretische und politische Projekte. Mehr noch, es gab schon immer multiple Praktiken und Schauplätze der Cultural Studies in jeglichem Kontext.²⁹

Wenn es in der Praxis der Repräsentation, einschließlich der Arten, wie wir unsere eigenen intellektuellen Praktiken repräsentieren, wirklich um etwas geht, dann müssen wir die Auseinandersetzung um den Namen der Cultural Studies ernst nehmen. Ich weigere mich, die Errungenschaften und Lehren dieser spezifischen intellektuellen Formation mit einer eigenen Geschichte, Widersprüchlichkeit, holpriger Entwicklung, mit eigenen Konflikten, Differenzen und Einigkeiten aufzugeben. Doch es ist wichtig anzuerkennen, dass British Cultural Studies nicht die einzige Formation sind, in der es solche Errungenschaften geben kann. Ich möchte damit beginnen, eine versuchsweise Beschreibung der Praxis der Cultural Studies, oder vielleicht genauer des Affekts dieser Praxis anzubieten. Dann werde

ich versuchen, etwas über das Terrain zu sagen, in dem sie operieren, ihr Spezifitätsfeld. (Und im dieser Einleitung folgenden Teil I werde ich einen möglichen Weg zeigen, ihre politische Position auszufüllen.)

Die Praxis der Cultural Studies kann in zwei Annahmen zusammengefasst werden. Erstens, es ist von Bedeutung, was Cultural Studies zur jeweiligen Zeit am jeweiligen Ort sind. Cultural Studies sind nicht tausend kleine Lichter,^{29a} und nicht jedes Projekt und jede Praxis von »Kulturstudien«³⁰ sind Cultural Studies; das heißt nicht, dass Cultural Studies die einzige gültige oder interessante oder politisch engagierte oder kritische Praxis sind. Zum Teil sind Cultural Studies wichtig, weil es ihnen darum geht, »wie man politische Arbeit am Leben erhält in einem Zeitalter schwindender Möglichkeiten«.³¹ Ihr »Wille zum Wissen« (laut Gramsci ist es die erste Funktion des Intellektuellen, mehr zu wissen als die Gegenseite; seine zweite Funktion ist es, dieses Wissen zu teilen³²) wird durch ihr Streben angetrieben, dem Ruf der Geschichte zu folgen, dem was in der Welt des politischen Kampfes Bedeutung hat. Ich will Geschichte hier nicht als unproblematisch darstellen. Doch anzuerkennen, dass Geschichte immer problematisch ist, dass sie ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen hat, ihre eigenen diskursiven Mediationen und strategischen Verwendungen, heißt nicht, dass Geschichte bloß das Produkt unserer Diskurse ist oder ihnen untergeordnet werden kann. In diesem Sinne sind für die Cultural Studies historischer Kontext und Theorie nicht zu trennen, nicht nur, weil letztere ersteren konstruiert, sondern auch weil ersterer letztere leitet. Für Cultural Studies steht immer ein Einsatz auf dem Spiel.³³ Tatsächlich mag es in jedem beliebigen Kontext zahlreiche Einsätze, zahlreiche Praktiken, zahlreiche Wege der Rekonstruktion und Reaktion auf den Kontext geben. Cultural Studies sind immer eine strategische intellektuelle Praxis.

Die zweite Annahme ist, dass es auch von Bedeutung ist, dass das Feld der Cultural Studies offen und instabil und umstritten ist. Denn Cultural Studies gehen davon aus, dass Geschichte – ihre Form, ihre Nahtstellen, ihre Ergebnisse – niemals garantiert ist. Im Ergebnis macht es Arbeit, Cultural Studies zu betreiben, einschließlich der Arbeit, zu entscheiden, was Cultural Studies sind, Cultural Studies immer wieder neu zu erschaffen. Cultural Studies konstruieren sich selbst neu, sowie sie neuen Fragen begegnen und neue Positionen einnehmen. In diesem Sinn ist das Betreiben von Cultural Studies immer riskant und niemals bequem (obwohl es Spaß machen kann). Es ist vollgestopft mit unüberbrückbaren Spannungen (wie auch echten Vergnügen). In den USA hat der rasche institutionelle Erfolg der Cultural Studies alles ein wenig zu einfach gemacht. Cultural Studies müssen misstrauisch gegenüber allem sein, was ihre Arbeit zu einfach macht, was die echten

Schlachten, die theoretischen wie die politischen, die geführt werden müssen, auslöscht, was die Antworten definiert, bevor noch die Arbeit beginnt.³⁴

Theorie kann einen davon befreien, indem sie Antworten bietet, die immer schon im Vorhinein bekannt sind, oder endlos jede Antwort in das Feld ihrer endlosen Reflexion und Reflexivität verweist. Zu viele theoretische Arbeiten verweigern jede intellektuelle Autorität. Zu erkennen, dass intellektuelle Arbeit eine Form kultureller Produktion ist, heißt nicht, dass sie genau dasselbe ist wie jede andere kulturelle Praktik. Intellektuelle Arbeit muss einen Anspruch auf Autorität erheben, doch Autorität ist nicht Dogma. Sie muss sich nicht aus der Annahme eines privilegierten Zugangs zur »richtigen« Antwort ableiten. Es gibt in der Geschichte keine richtigen Antworten, doch daraus folgt nicht, dass es keine besseren, nützlicheren, fortschrittlicheren Analysen gibt. Autorität wird von Möglichkeiten abgeleitet: Möglichkeiten zu reagieren, Möglichkeiten zu verändern, Möglichkeiten zu erweitern. So eine intellektuelle Autorität »stützt sich auf keine objektiven Standards oder transzendente Garantien, und doch ... gibt sie trotz alledem nicht jede kognitive Kontrolle auf.«³⁵ Cultural Studies erkennen an, dass Theorie immer offen ist, doch sie entscheiden sich in jedem einzelnen Punkt dafür, das Theoriespiel zu beenden und eine in der Theorie gegründete Analyse ihres Kontextes anzubieten. Das heißt, dass man im Wissen darum, dass die eigene Position noch weiterer Ausarbeitung, Entwicklung und sogar Kritik bedarf, sich dennoch für den Augenblick pragmatisch auf diese theoretische Analyse festlegen muss. Wir können sie jeweils im Voranschreiten entwickeln (was nicht heißt, dass wir jemals bei Null beginnen), doch das muss ihre Autorität nicht untergraben – eine spezifische, kontextuelle und bescheidene, doch nichts desto weniger: Autorität.

In ähnlicher Weise kann einen Politik davon befreien, wenn politische Erfordernisse an die Stelle intellektueller Arbeit treten. Cultural Studies glauben an die Bedeutung kritischer theoretischer Arbeit für politische Interventionen, doch sie nehmen nicht an, dass intellektuelle Arbeit so eine Intervention ist oder sie ersetzen kann; noch kann sie im Vorhinein die passende Form einer solchen Intervention bestimmen.³⁶

Cultural Studies weigern sich, politische Zwänge die Notwendigkeit theoretischer Arbeit auslöschen zu lassen. Doch sie sind stets frustriert durch ihre anscheinende Unfähigkeit, Änderungen zu bewirken. Dennoch müssen sie der Versuchung widerstehen, sich an anderen, direkteren Formen des Aktivismus zu messen (die uns als Menschen ohnehin offen stehen). Bei ihren Bemühungen, die mögliche politische Rolle des/der Intellektuellen zu realisieren, müssen die Cultural Studies

der Versuchung widerstehen, vom eigenen Diskurs zu fordern, was sie von anderen Diskursen nicht fordern, und nicht fordern können: dass er eine direkte, unmittelbare und sichtbare Wirkung hat.³⁷ Kultur funktioniert nicht so, aber sie funktioniert; sie macht einen Unterschied. Natürlich ist es genau das, worum es bei Cultural Studies geht, und doch haben sie niemals erfolgreich ihre eigene Frage beantwortet, und werden es niemals tun. Die Artikulation von Kultur und Politik zu verstehen ist ein Projekt, das immer knapp außer unserer Reichweite bleibt. Hall nennt dies die »notwendige Verschiebung der Kultur«: »es gibt etwas an der Kultur, das unserem Versuch, sie direkt und unmittelbar mit anderen Strukturen in Verbindung zu bringen, immer entkommt und ausweicht.«³⁸

Und zuletzt, die Cultural Studies haben immer den einfachen Weg des Aufgreifens der bereits akzeptierten, legitimierten Forschungsthemen verweigert. Sie fühlt sich der Revision und Ausweitung der Agenda kritischer Theorie und progressiver Politik verpflichtet, dem Hinterfragen der als gegeben hingenommenen Objekte und Themen kritischer Arbeit und dem Ernstnehmen jener, die von der kritischen Arbeit außer Acht gelassen werden. So haben etwa die Cultural Studies nie gesagt, dass jede Form von Politik unter der Überschrift der Ideologie behandelt werden könne, aber sie sagten wohl, dass die Linke die Macht ideologischer Praktiken vernachlässigt hat. Sie haben nie angenommen, dass Popularkultur ihr Projekt definiert, aber sie nahmen an, dass sie wichtig genug sei, auf die Agenda gesetzt zu werden. Seit ihren Anfängen haben sie gesagt, dass die Linke Fragen von Rassismus und Imperialismus vernachlässigt hat, und einige ihrer wichtigsten Arbeiten aus den letzten 15 Jahren waren diesen Themen gewidmet. Somit geht es beim Betreiben von Cultural Studies nicht darum, bloß die bereits geleistete Arbeit fortzusetzen, auf demselben Terrain zu bleiben, sondern zu fragen, was auf der Agenda im Bezug auf spezifische Kontexte und Projekte fehlt. In diesem Buch möchte ich zwei Dinge auf die Agenda der Cultural Studies setzen: Leidenschaft und Kapitalismus. Es mag seltsam scheinen vorzuschlagen, dass wir Kapitalismus auf die Agenda eines Feldes setzen müssen, das stark vom Marxismus geformt wurde. Doch allzu oft wird der Kapitalismus als gegeben hingenommen, als ob er feststünde, als ob jede/r bereits wüsste, was er ist und in welcher Beziehung er zur Kultur steht.

Ich kann diese Beschreibung der Praxis der British Cultural Studies als kontextualistisch und interventionistisch zusammenfassen. Nicht nur ihr Objekt, sondern ihre Praxis, ihre Problemstellung und ihre Spezifität können nur als Antwort auf bestimmte historische Kontexte verstanden werden. Doch Kontext ist weder Hintergrund noch das »Lokale«. Er kann nicht als Postskriptum oder Fußnote

geleistet werden, er ist eher End- als Ausgangspunkt unserer kritischen Bemühungen, weil er von unserem jeweiligen Projekt definiert wird. Das ist der Sinn des »Konjunkturalismus« der Cultural Studies. Somit sind Cultural Studies keine Theorie der Spezifität von Kultur; sie nehmen nicht an, dass alles, insbesondere Kultur, in rein kulturellen Begriffen erklärt werden kann. Sie versuchen nicht, alles von einer kulturellen Warte aus zu erklären. Statt dessen verorten sie kulturelle Praktiken in komplexen Beziehungen zu anderen Praktiken, die die Möglichkeiten und Wirkungen von Kultur determinieren, ermöglichen und eingrenzen, so wie sie selbst durch Kultur determiniert, ermöglicht und eingegrenzt werden. Daher argumentieren die Cultural Studies, dass vieles von dem, was man benötigt, um Kultur zu untersuchen, nicht kulturell ist.

Dieser Kontextualismus steht hinter der Interdisziplinarität der Cultural Studies als der Forderung, die Projekte und Fragen anderer Disziplinen ernst genug zu nehmen, um die Arbeit zu leisten, die Verbindungen, in denen Kultur verortet ist, zu vermessen, zu sehen, wie sie geknüpft wurden, und wo sie aufgebrochen werden können.³⁹ Doch Kontextualismus ist nicht Relativismus, denn die Cultural Studies messen ihre theoretische Adäquanz nach politischen Kriterien. Wenn sie auch keinen Anspruch auf Totalität oder Universalität erheben, suchen sie doch ein besseres Verständnis dafür zu vermitteln, wo »wir« sind, damit »wir« wohin gelangen können, wo es besser ist. Ebenso wenig versuchen sie, die Komplexitäten und Spannungen zu glätten; sie entscheiden sich stattdessen dafür, mit ihnen zu leben, jede historische Auseinandersetzung (und ihre eigene Intervention) weder als reinen Widerstand noch als reine Dominanz zu sehen, sondern vielmehr als gefangen zwischen Einschränkung und Möglichkeit. Es ist eine Spannung, die dem Cultural Studies-Konzept »des Popularen« eingeschrieben ist.

Es gibt zwei theoretische Korrelate dieser kritischen Praxis (die in Kapitel 1 diskutiert werden). Erstens, entgegen Ansichten, wonach Kultur entweder eine Reflexion von oder reduzierbar auf andere (z.B. politische oder ökonomische) Realitäten ist, betrachten Cultural Studies Kultur als wesentlich und konstitutiv. Zweitens, entgegen Positionen, die die gesamte menschliche Realität und Erfahrung auf Kultur (oder Textualität) reduzieren wollen, argumentieren die Cultural Studies, dass unterschiedliche Formen materieller Praktiken ebenso konstitutiv sind. Bei Cultural Studies geht es zum Teil darum, Menschen und Praktiken für gewisse Relationen und Positionen zu gewinnen, darum, wie die Bindeglieder in und durch kulturelle Praktiken geschmiedet werden.

Doch ich finde diese Beschreibung der Praxis der Cultural Studies unbefriedigend, zum Teil weil sie so offensichtlich zu romantisiert ist. Ich möchte mit dem

Definieren von Cultural Studies von vorne beginnen, mit der These, dass sie konstituiert werden, und sich manchmal selbst rekonstituieren müssen, durch eine doppelte Artikulation. Ihre Problemstellung wird an der Schnittstelle von, wie ich es in Ermangelung besserer Begriffe nennen möchte, einem disziplinären und einem historischen Terrain konstruiert. Natürlich können diese nicht so einfach getrennt und unabhängig voneinander definiert werden, da sie sich aufeinander stützen. Mehr noch, sie werden ständig reartikuliert durch die zufälligen Orte, die historischen Konjunkturen, auf die eine spezifische Praxis von Cultural Studies antwortet.

Eine der größten Seltsamkeiten bei den Cultural Studies ist, dass sie ihr disziplinäres Terrain nie definieren, jenes um das es offenbar geht: »Kultur«. Andere Disziplinen versuchen ständig, ihr Studienobjekt zu definieren, selbst wenn sie nie länger als einen flüchtigen Moment Konsens erzielen können. Ich glaube, dass es dafür einen guten Grund gibt: Jede Praxis der Cultural Studies wird aufbauend auf die historisch und sozial konstruierte Polysemie der Kultur artikuliert. Cultural Studies halten sich an der Spannung zwischen zumindest zwei unterschiedlichen Bedeutungen oder Konzepten von Kultur fest. Diese Spannung ist in Wahrheit die Quelle ihrer Produktivität. Raymond Williams' Position beispielsweise ist im Raum zwischen der Gemeinschaft des Prozesses und der Gefühlsstruktur konstituiert oder, später, zwischen kulturellen Praktiken und einer ganzen Lebensweise (erfassbaren Gemeinschaft).⁴⁰ In gleicher Weise arbeitet James Carey mit der Spannung zwischen Deweys Gemeinschaftsvision und entweder Geertz' Theorie der symbolischen Formen oder Innis' Theorie der technologischen Organisation räumlicher und zeitlicher Macht.⁴¹ Ein weiteres Beispiel bieten die jüngeren Arbeiten in der Anthropologie, die nur in das Feld der Cultural Studies überwechseln, wenn anthropologische Kulturkonzepte zwar nicht aufgegeben, aber neben feministische und postkoloniale Kritiken gestellt werden.⁴²

Das historische Terrain der Cultural Studies kann veranschaulicht werden, wenn wir erkennen, dass die diversen Kulturkonzepte, die in den Cultural Studies angewandt werden, eng verbunden sind mit der Herausbildung »der Moderne« in der nordatlantischen Region, wo »die Moderne« als eine besondere Artikulation geschichtlicher Prozesse, Erfahrungsstrukturen und kultureller Praktiken verstanden wird. Williams argumentierte, dass »Kultur« ein speziell modernes Konzept sei, welches er wie folgt definierte: »Die Idee der Kultur ist eine allgemeine Reaktion auf eine allgemeine und massive Veränderung im Zustand unseres Gemeinschaftslebens [Modernisierung]. Ihr Grundelement ist ihr Streben nach totaler qualitativer Bewertung.«⁴³ In dieser »modernen« Sicht beinhaltete Kultur eine zweifache Bewegung in einen und aus einem historischen Kontext; sie war

zugleich deskriptiv und normativ, erzeugte den Ort, von dem aus, und den Raum, in den hinein der/die Kritiker/in sprechen musste. Es ist kein Zufall, dass die Cultural Studies in England an der Schnittstelle zwischen der Kritik der Neuen Linken an den westlichen Gesellschaften und den fortgesetzten Debatten über Modernisierung in Form der Massenkultur entstanden.⁴⁴ Cultural Studies waren eine modernistische Antwort auf die kontinuierlichen Prozesse einer Modernisierung: d.h. ihre Praxis reproduzierte die Kluft zwischen Zentrum und Peripherie (z.B., der Avantgarde); sie fokussierte weiter auf Fragen von Identität und Bewusstsein, Geschichte und Temporalität, Textualität und Mediation.

Wir sind nunmehr vielleicht in einer besseren Position, die derzeitige Situation der Cultural Studies zu verstehen, eine Situation, in der sich ihr Erfolg nur durch ihre Zerstreuung eingestellt zu haben scheint. Doch vielleicht ist Zerstreuung ein zu sanftes Bild, denn der Cultural Studies eigentliche Konfiguration und Grenzen sind umstritten. Ich bevorzuge das Bild einer Diaspora, denn die Cultural Studies werden neu verortet, nicht nur räumlich und institutionell, sondern auch in Beziehung zu einer Reihe anderer Diskurse. Und es ist nicht immer eine gewollte oder freundliche Begegnung, die daraus resultiert. Ich denke, diese Diaspora ist teilweise das Ergebnis diverser postkolonialistischer⁴⁵ Herausforderungen des Eurozentrismus der Cultural Studies, die eine Kritik an der *begrenzten* Polysemie der Kultur eröffneten, wie sie in den British Cultural Studies eingesetzt wird. Dieses Bedeutungsfeld liegt in Williams' Neulektüre der Tradition der englischen Moralisten verborgen.⁴⁶ Williams sucht nach den Bedeutungen von Kultur im Kontext einer imaginären englischen Sprache und Geschichte. Er behandelt die nationale Kultur, als wäre sie zur Gänze innerhalb der Nation konstruiert worden, einzig das Ergebnis interner Produktionen und Konflikte. Infolge dessen haben die Cultural Studies versäumt anzuerkennen, dass das »National-Populare« immer auf dem Feld internationaler Beziehungen produziert wird (Kolonialismus, Imperialismus usw.) im Streben danach, diverse »andere« Praktiken und Populationen zu vereinnahmen, auf sie zu reagieren, sie abzuwehren und zu kontrollieren (z.B. die Rolle des Kolonialreichs und der zahlreichen »Anderen«, die es konstruierte, bei der Produktion »englischer« Kultur).⁴⁷ Zeitgenössische Vorstellungen von Kultur müssen damit beginnen, die Tatsache zu bejahen, dass wir in der heutigen Welt alle »in die Globalität gezwungen« werden.⁴⁸ Cultural Studies haben verabsäumt zu sehen, dass Kultur unterschiedlich entwickelt wird, dass sie unterschiedliche Bedeutungen annimmt in anderen Geschichten und an anderen Orten. (Diese alternativen Traditionen haben in manchen Fällen indigenen Traditionen der Cultural Studies Auftrieb gegeben.)⁴⁹

Doch die Diaspora der Cultural Studies ist auch das Ergebnis eines anderen Versagens, eines vielleicht noch paradoxeren. Denn während die British Cultural Studies immer erkannten, dass die von ihnen aufgegriffene Kategorie der Kultur selbst, mit all ihren gewollten Ambiguitäten, ein »modernes« Konzept war, dass es eine moderne Artikulation von Kultur war, verabsäumten sie, diese Artikulation in Frage zu stellen. Jetzt erst beginnen die Cultural Studies die Verbindung zu erforschen, welche die Kategorie der Kultur selbst in die von »der Moderne« installierten Machtpraktiken einband (einschließlich Formen von Kolonialismus, Rassismus und Sexismus, Disziplinierung und Normalisierung usw.). Erst in letzter Zeit reflektieren die Cultural Studies darüber, wie Kultur selbst von diesen Machtpraktiken und auf sie hin artikuliert wurde und wird.⁵⁰ In diesem Sinn ist das Interesse der Cultural Studies an der Postmoderne nicht bloß eine Angelegenheit der Akzeptanz, dass die Geschichte der Moderne zu Ende ist; es ist eher so, dass die Postmoderne ein neues Projekt für die eigene Reartikulation der Cultural Studies darstellt: dass sie einige ihrer Komplizenschaften mit der Moderne kritisch untersuchen und sich hoffentlich daraus ausklinken müssen. Zum Beispiel verweigern sich die Cultural Studies nicht der Vernunft, sondern bekennen sich zu ihren Grenzen und ihrem Einsatz als eine Machtstruktur. Sie erkennen nicht nur die Existenz verschiedener Rationalitäten, sondern die Wichtigkeit des Irrationalen und Arationalen im menschlichen Leben. Wie also die Cultural Studies verschiedene Schauplätze betreten, die durch die Gewalttätigkeit der diversen Formen von kolonialer Macht, Diaspora und der Moderne unumkehrbar umgestaltet wurden, werden sich auch die Cultural Studies auf einige sehr fundamentale Weisen unumkehrbar umgestalten lassen müssen.

Mein eigenes Bemühen, eine spezifische Praxis der Cultural Studies zu entwickeln, ist kein Versuch, mit irgendeiner imaginierten Geschichte oder Orthodoxie zu brechen, sondern die Errungenschaften der Cultural Studies neu zu artikulieren und sie auf einen Aspekt der gegenwärtigen politischen Umgestaltungen zur Anwendung zu bringen, die in den Vereinigten Staaten stattfinden: das Entstehen einer bestimmten Struktur der Entpolitisierung, die die Nation in einen neuen Konservativismus hineinbewegt. Während es in diesem Buch nicht mein Projekt ist, ein allgemeines Modell für amerikanische Cultural Studies zu präsentieren, möchte ich sehr wohl einige Reflexionen über die Theoriearbeit präsentieren, die geleistet werden muss, um einen Ort für Cultural Studies in Amerika einzurichten, und für Amerika in den Cultural Studies. Ich möchte kurz zwei Stätten für eine derartige Arbeit benennen, die in Teil I extensiver angesprochen werden: die Logik von Identität und Differenz, und die Politik von Raum und Zeit.⁵¹

Viel von der Geschichte der Cultural Studies wird durch die besondere Logik der europäischen Moderne dominiert, einer metaphysischen Logik von Identität und Differenz, einer Hegelianischen Logik der Negativität, die sich des Anderen bemächtigt und es sich einverleibt. Wie Robert Young es beschreibt, ist Wissen »nicht fähig, das Andere außerhalb bleiben zu lassen, außerhalb seiner Repräsentation des Panoramas, das es überblickt, in einem Zustand der Singularität oder Trennung.«⁵² Diese Logik, welche die Realität oder Positivität des Anderen ablehnt, indem sie es auf ein Phänomen im Feld der Erfahrung des wissenden Subjekts reduziert, setzt sich fort in die poststrukturalistische Sicht vom Anderen als ausgeschlossen vom, aber notwendigerweise konstitutiv für, das Ich. Wenn wir auch Youngs Behauptung vielleicht nicht folgen wollen, dass diese Logik »auf einer konzeptiven Ebene das geographische und ökonomische Absorbieren der nichteuropäischen Welt durch den Westen nachahmt«,⁵³ ist es doch vernünftig anzunehmen, dass diese Logik in verschiedene Geschichten und Machtstrukturen eingebunden und eng auf sie hin artikuliert ist. Das Überprüfen dieser Verbindung wird uns dazu führen, Wege für die Anerkennung der Realität oder Positivität des Anderen zu erkunden und für die Kritik an einer Politik, die Identität privilegiert.

Es gibt einen zweiten Aspekt dieser Logik: der Prozess, durch den »das Andere neutralisiert wird, als Mittel zu seiner gänzlichen Umschließung«, beinhaltet die Konstruktion einer temporalen Totalität, in der »die Gegenwart einer Zukunft geopfert wird, die eine ultimative, objektive Bedeutung hervorbringen wird.«⁵⁴ Wie in der Logik des Fortschritts wird die Gegenwart ihrer bisher unverwirklichten Zukunft geopfert. Dies ist Hegels Modell einer Geschichte, in der das Subjekt (der Westen, der Nationalstaat) sich am Ende der Geschichte verwirklichen wird. Barthes findet die Zeichenfülle in Japan.⁵⁵ Baudrillard findet die Zeichenwüste in Amerika.⁵⁶ Beide rekonstituieren Europa als Geschichte, als die Stätte der Totalisierung. Young schließt:

Geschichte ... konstituiert eine weitere Form, in der das Andere in das Gleiche hineingenommen wird. Damit das Andere anders bleibt, darf es seine Bedeutung nicht aus der Geschichte ableiten, sondern muss statt dessen eine gesonderte Zeit haben, die von der geschichtlichen Zeit abweicht ... hier in seiner Temporalität, seiner Vorzeitigkeit, finden wir eine Andersheit jenseits des Seins.⁵⁷

Lieber als alternative Temporalitäten zu identifizieren, möchte ich vorschlagen, dass die Cultural Studies diese temporale Theorie der Macht dekonstruieren könnten. In der Tat werden Untersuchungen von Kultur und Macht üblicherweise durch

Modelle und Metaphern von Zeit und Geschichte dominiert. Es liegt ein interessantes Paradox in der Privilegierung der Zeit gegenüber dem Raum durch die Moderne, denn sie ist auf eine viel längere Geschichte des Primats des Sichtbaren als Metapher für die Wirklichkeit aufgesetzt. Doch Sehen wird immer phänomenologisch verstanden und damit in die Sphäre des Temporalen zurückgeführt. Das Resultat ist nichtsdestoweniger, dass Raum als ermöglichende Bedingung und Raster politischer, ökonomischer und kultureller Macht ausgelöscht wird. Zur Überwindung dieses Vorurteils der Moderne liegt nahe, dass die Cultural Studies Geographien der Macht entwickeln, die soziale Strukturen von Mobilität und Stabilität vermessen. Statt Kultur in der Dialektik des Singularen und der Totalität zu verorten, würden sie Kultur als einen aktiven Agenten in der Produktion von Orten und Räumen verstehen. Das bedeutet nicht, dass wir »das Ende der Geschichte« umarmen, sondern stattdessen, dass wir erkennen, dass Geschichte – oder eher verschiedene Geschichten – immer irgendwo verortet sind. Ich will andere Temporalitäten nicht leugnen, sondern sie verräumen, mir ansehen, wie Geschichten im Raum verteilt sind; es ist nicht so sehr eine Frage dessen, wann das Andere spricht, sondern wo.

Ein räumliches Modell von Kultur und Macht scheint irgendwie sowohl mit Diaspora als auch mit Nationen verknüpft, die als Siedlerkolonien gegründet wurden. Letztere (z.B. Amerika, Kanada und Australien) haben jeweils Ursprünge, die mit genozidalen Kampagnen zu tun haben. In unterschiedlichen Graden und auf verschiedene Weisen verdrängt jede von ihnen aktiv ihre Geschichte (was nicht bedeutet, dass diese nicht da wäre, sondern dass ihre Effekte auf andere Weise artikuliert werden). Jede davon konstruiert ihre Identität in räumlichen statt zeitlichen Begriffen, stellt Hinweisschilder statt Denkmälern auf. In jeder wird die nationale Identität sowohl aus der enormen räumlichen Ausdehnung der Nation als auch der besonderen Geographie des Raumes geschmiedet. In Australien wie auch in Kanada wird dies durch eine fortgesetzte Investition in und Identifikation mit ihren europäischen Ursprüngen gemildert. In den Vereinigten Staaten allerdings ist diese Verräumlichung der nationalen Identität fast total.⁵⁸ Debatten über die amerikanische Identität konzentrieren sich oft darauf, wo ihr ursprünglicher Charakter zu finden sei: das Rathaus in New England, die Südstaatenplantation, der Grenzpfad, die Gemeinde im Mittelwesten. Es ist hier, in Amerika, dass ich vorschlage, Kultur als ein verräumlichtes »Feld des sozialen Managements« zu betrachten.⁵⁹

Mit den besten Absichten: die Grenzen der Analyse

Ich bin mir der zahlreichen Schwächen des vorliegenden Versuchs bewusst. Einige davon will ich verteidigen, andere kann ich nur eingestehen und akzeptieren. Seine Fragen, Perspektive und Leidenschaften sind zweifellos zum Teil von meiner eigenen Biographie bestimmt, die mich in einer liberalen, weißen, jüdischen, aufstrebenden New Yorker Mittelschichtfamilie am Beginn des Baby-Boom platzierte. Obwohl ich durch die Gegenkultur der 1960er geformt wurde, glaube ich nicht, dass irgendjemand als singuläre/r Vertreter/in dieser Generation spricht: nicht nur war sie sehr viel stärker fragmentiert, als wir oft zugeben, sondern wir wurden durch unsere Erfahrungen und die Wege unserer eigenen Mobilitäten nachhaltig verändert. Meine intellektuellen, politischen und sogar emotionalen Haltungen wurden als Folge der Zeit, die ich in England und Europa verbrachte, für immer verändert. Und der Umzug von der urbanen Ostküsten-Kultur New Yorks in den Mittelwesten erzeugte mehr als einen Kulturschock; er erzeugte ebenso ein anderes Gespür für die potentielle Tyrannei von urbanem Elitismus, vorstädtischer Langeweile und agrarischem Populismus. Hier wurde mir klar, dass der neue Konservatismus ernst genommen werden musste.

Ich lebe im Herzen des *Farmbelt*, dem »Herzstück Amerikas«. Ich lebe in einer dieser seltsamen »Universitätsstädte«, zu klein (hinsichtlich ihrer Bevölkerung wie auch ihrer Haltungen) für eine Großstadt und zu groß für eine Kleinstadt, beherrscht von einer staatlichen Stiftungsuniversität, einer Mega-Universität, an der jährlich fast zehntausend Studierende graduieren. Als Forschungseinrichtung ist sie genauso elitär wie jede Universität. Als Lehrereinrichtung benutzt sie zu oft die Demokratisierung der höheren Bildung (was schließlich die Rhetorik ihrer erst nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgten Gründung ist) als Ausrede für ihre Unwichtigkeit. Es ist keine aufregende oder ansprechende Stadt (außer man mag die Prärie), doch sie ist nach heutigen Kriterien sehr »lebenswert« und hat ein halbwegs reichhaltiges kulturelles Leben. Die Studierenden sind fast durchwegs weiß und Mittelschicht und graduieren zu einem großen Teil in »Vorwohlstand«, im Wege einer Reihe verschiedener Lehrpläne. Ihr Sozialleben wird durch Burschenschaften und Schwesternschaften (die Universität hat das größte griechische System^{59a} im Land) und durch Universitätssport bestimmt. Die Mehrheit ist sicherlich politisch lustlos und inaktiv (obwohl es immer eine akzeptabel große Gruppe politischer Aktivist/inn/en gab, auf beiden Seiten des Spektrums und über eine breite Auswahl an Themen hinweg). In diesem Kontext nun – beim Halten von Vorlesungen über Rock and Roll, Popularkultur und Cultural Studies – sah ich,

wie sich im Laufe des letzten Jahrzehnts ein ziemlich paradoxer Konservatismus in der Weise herausbildete, wie meine Student/inn/en ihr Leben und ihre Überzeugungen interpretierten. Doch es war ein Konservatismus, der von vielen meiner Kolleg/inn/en und Freund/inn/en im Lehrkörper auf sie zurückgespiegelt wurde, obwohl diese oft so agierten, als sei das ihr Recht, während Studierende eine gewisse Verpflichtung hätten, radikal zu sein. Es war durch die Brille dieses Alltagskonservatismus, dass ich begann, über das sich ändernde politische Klima der Vereinigten Staaten und sein Verhältnis zur Popularkultur nachzudenken.

Für jemanden, der die gegenwärtige Popularkultur einigermaßen zu verstehen versucht, ist die Aufgabe extrem einschüchternd. Wie soll man schließlich eine Welt beschreiben, in der alles potentiell ein Beweis für irgendetwas ist, man aber oft nicht weiß, wofür es ein Beweis ist, bis es zu spät ist? (Wie oft haben mir Leute gesagt, dass ich etwas hören oder sehen hätte sollen, weil es ein perfektes Beispiel für das sei, worüber ich spreche?) Es ist eine schlichte Tatsache, dass niemand das gesamte Material sammeln kann, das notwendig oder passend ist. Und da Umfang und Dichte des Feldes kontinuierlich wachsen, multiplizieren sich auch die Widersprüche schneller als unser Schrifttum. Was ich heute schreibe, mag leicht durch das widerlegt werden, was morgen erscheint. Beinahe jedes Beispiel, das ich verwendete, mag zu der Zeit, da das Buch veröffentlicht wird, einige Resonanzen verloren oder neue angenommen haben, denn Kurzlebigkeit ist Teil der Popularkultur der Gegenwart. Daher versuche ich, Texte und Geschmäcker nicht zu beurteilen, zumindest bis ich anfangen zu sehen, wie die Geschichte ausgehen mag. Beispiele werden nicht als schlüssige Beweise angeboten, sondern als Hinweisschilder, die markieren, wo wir sind, wohin wir gehen und wohin wir gehen könnten. Sie sind Wegweiser der sich verändernden Beziehungen zwischen Popularkultur und täglichem Leben, und der sich verändernden Anordnungen unserer Leidenschaften und Überzeugungen. Sie sind auch Beschwörungen (eines breiteren Diskurses) und Einladungen an den/die Leser/in, seine oder ihre eigenen Beispiele, seine oder ihre eigenen Koordinaten für die Landkarten zu liefern, die ich anbiete.

Doch die Erfordernisse von Politik und Geschichte bieten immer noch zumindest zwei Standards für die Beurteilung meines Arguments. Erstens, kann es weitergeführt, ausgedehnt, verfeinert werden? Schließlich wirft es zugegebenermaßen zu vieles zusammen und lässt noch mehr außer Acht. Am wichtigsten vielleicht, während ich auf den Affekt fokussierte, ignorierte ich zu häufig seine Verbindung mit bestimmten ideologischen und libidinösen Kodes. Nichtsdestotrotz werde ich zufrieden sein, wenn ich zumindest einen Teil der

Geschichte erzählt und es geschafft habe, einige interessante Fragen auf die Tagesordnung zu setzen. Zweitens, gibt es Menschen, die etwas aus ihrem eigenen Leben in meinen Beschreibungen wiedererkennen können, die fähig sind, sich innerhalb meiner Landkarten wiederzufinden und zu orientieren? Jede Geschichte, die über die Gegenwart erzählt wird, lädt den/die Leser/in ein, sich selbst im Verhältnis zu irgendeinem »wir« zu verorten. Meine eigene Einladung zur Identifikation kann sich zwischen progressiven Intellektuellen und einer größeren Fraktion der Bevölkerung bewegen, weil sie auf eine Dimension zeitgenössischer Erfahrung verweist. Unterschiedliche Menschen mögen ein unterschiedliches Maß von Inklusion und Investition in dieser Dimension empfinden. Ich behaupte nicht, dass dieses »wir« für jede/n spricht, denn es wird nicht als eine Identität mit ihrem eigenen soziologischen Referenten angeboten. Der/die Leser/in wird meinen Versuch, ihn oder sie auf diesem gegenwärtigen Kampfschauplatz zu verorten, beipflichten, ihn zurückweisen oder gegen ihn ankämpfen.

Zum Schluss muss ich einräumen, dass vieles an der Sprache dieses Buchs schwierig ist. Sie ist häufig zu akademisch und gelegentlich hermetisch, doch ich hoffe, dass die Analyse einem breiteren Publikum etwas zu sagen hat. Ich wäre gerne zu einem leichter zugänglichen Vokabular gelangt, aber ich wollte nicht in einen üblichen Pseudopopulismus verfallen, der eine solche Arbeit als elitistisch ablehnt und die Spannungen zwischen Aktivist/innen und Organisator/innen auf der Linken und Intellektuellen verschärft. Diese Spannung steht in scharfem Kontrast zu dem sehr realen Engagement der Rechten für die Pflege ihrer Intellektuellen. Es ist nicht so, dass die Rechte in irgendeiner Weise weniger anti-intellektuell ist, aber sie anerkennt die Wichtigkeit der Analyse und die Möglichkeiten zur Verwertung solch intellektueller Arbeit (oft durch den Einsatz professioneller Schreiber/innen, die akademische Arbeiten »übersetzen«) durch ihre Verbreitung bei jenen, die für die Produktion von Popularkultur und öffentlicher Meinung verantwortlich sind.

Intellektuelle sind Werktätige, die für die Erzeugung von etwas bezahlt werden, das Wissen genannt wird. Und wie alle Werktätigen suchen sie Fähigkeiten und Vokabularien zu entwickeln, die ihnen einen privilegierten Anspruch auf Entlohnung (»Ich verstehe Poststrukturalismus, bezahlt mich!«), Status und Macht (wie wenig das auch sein mag) verschaffen. Sie werden auch durch das Vergnügen an der Tätigkeit motiviert, durch die materiellen Vorzüge und Annehmlichkeiten der gesellschaftlichen Position und vielleicht durch ein echtes Bedürfnis, sich von der durchaus schwierigeren Existenz von anderen Beschäftigungsformen abzusondern. Aus welchen Gründen auch immer, Intellektuelle suchen nach adäquateren

Verständnisweisen für bestimmte Aspekte der Welt. Bei diesen Bemühungen ist Sprache niemals ein unschuldiger Mantel, der über die Wirklichkeit gebreitet wird, um sie vor dem Licht des öffentlichen Prüfblicks zu verbergen. (Damit will ich nicht leugnen, dass sie solche Wirkungen haben oder von einer elitistischen Machtgier motiviert werden kann.) Wie Batmans Umhang erschafft Sprache das neu, was sie verhüllt. Intellektuelle werden oft dafür kritisiert, dass sie Neologismen einführen und beiläufig Namen zitieren, doch das sind oft nützliche und effiziente Methoden, um eine ganze Argumentation oder Position rasch in die Konversation einzuführen. Solche Konversationen mit anderen, die Antworten auf dieselben oder ähnliche Fragen suchen, sind absolut lebenswichtig für die intellektuelle Arbeit.

Warum erwartet man von Physiker/inne/n oder Chemiker/inne/n, die die physische Welt beschreiben, Sprachen zu verwenden, die den meisten Menschen nicht zugänglich sind, während jene, die die soziale Realität untersuchen, so sprechen müssen, dass jede/r sie verstehen kann? Ist die menschliche Realität auf irgendeine Weise weniger komplex, weniger vielschichtig, weniger widersprüchlich, weniger überraschend als die Beziehungen subatomarer Partikel? Wenn die soziale Welt komplex ist, dann funktionieren offensichtliche Darstellungen manchmal nicht; manchmal brauchen wir komplexe und nicht-offensichtliche Erklärungen für das, was vorgeht. Warum lastet die Bürde der Verantwortung auf den Forschenden, die solche Sprachen verwenden, und nicht auf den gesellschaftlichen Normen, die bestimmen, welches Wissen man von »gebildeten« Menschen erwartet, welche Sprachkenntnisse man von ihnen erwartet? (Von unseren Studierenden wird erwartet, dass sie die Sprachen von Genetik und Computern sprechen, aber nicht jene des Marxismus oder des Dekonstruktivismus.) Vielleicht ist es nicht Bedürfnis der Forschenden, sich abzusondern, sondern sind es die gesellschaftlichen Druckfaktoren, die die Sprachen des gesunden Menschenverstandes erhalten, Sprachen, die die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse schützen (und somit die bestehenden Machtstrukturen), die hinterfragt werden müssen.

Der wahre Elitismus ist die Annahme, dass »gewöhnliche« Menschen unfähig sind, derartiges Material zu lesen. Ob sie gewillt sind, die Arbeit zu leisten, die notwendig ist, um es zu lesen, ist eine andere Sache; das mag weniger mit akademischer Sprache zu tun haben als mit ihrer Wahrnehmung, dass Intellektuelle nicht jene Fragen ansprechen, auf die sie Antworten suchen. Während beispielsweise die Intellektuellen der Linken darüber streiten, ob »Rechts« und »Links« irgendeine Bedeutung haben, ob sie zur Beschreibung der politischen Landschaft verwendet werden können, setzt die Rechte zuversichtlich ihre Anstrengungen fort, die

Ansichten der Nation zu restrukturieren, und die Menschen treffen weiterhin Entscheidungen, auf welcher Seite sie stehen. Das heißt nicht, dass die Grenzlinien nicht unscharf sind; vielleicht waren sie das immer, vielleicht sind sie heute unschärfer als zu früheren Zeiten. Doch wir können diese Unsicherheiten beschreiben, und die Unterschiede, die sie bewirken, und wir können über Methoden diskutieren, die Möglichkeit einer progressiven linken Politik wiederzubeleben.

Doch Intellektuelle sind nicht bloß Forschende; sie sind in einer Reihe von Institutionen und Diskursen positioniert. Sie sind fast immer Lehrende – wir vergessen zu unserem eigenen Nachteil, dass ein/e Professor/in jemand ist, der/die sich zu einer Position »bekennt« – mit pädagogischen, sozialen und politischen Verantwortungen. Viele Intellektuelle, vor allem auf der Linken, sind nur zu sprechen gewillt, wo ihre Referenzen es legitimieren oder wenn ihre Selbstreflexivität sie auf sich selbst zurückführen kann. Das Ergebnis ist, dass Intellektuelle zu oft in Isolation sprechen. Mein Ansatz ist, dass obwohl Intellektuelle Fragen immer von einer bestimmten Region aus und mit einer bestimmten Perspektive angehen müssen, sie fortwährend versuchen müssen, die Linien zu ziehen, die ihre Expertise mit anderen, weiteren sozialen Strukturen und Beziehungen verbinden. Öffentliche Intellektuelle müssen ein Risiko eingehen, jenseits der Parameter ihrer eigenen Zuversicht zu sprechen, um eine öffentliche Debatte neu zu beginnen, die weitgehend verschwunden ist.

Wenn Sie beschließen, weiterzulesen ...

Der Rest des Buches ist in vier Teilen angelegt, von denen jeder als ein relativ unabhängiger Aufsatz angesehen werden kann. Das ist nicht nur eine Geste in Richtung Fragmentierung, sondern eine Art, die Lücken und Abwesenheiten in der Analyse anzuerkennen. Der erste Teil ist unverfroren theoretisch und akademisch. Er entwirft ein Modell der Cultural Studies – einen »nicht strukturalistischen, empirischen Formalismus«⁶⁰ – gegründet auf eine Synthese der Gramsci'schen Lesart von Stuart Hall mit den »postmodernen« Theorien von Michel Foucault, Gilles Deleuze and Felix Guattari. Für jene, die nicht geneigt sind, am Anfang anzufangen, habe ich ein Glossar der in diesem Abschnitt eingeführten Schlüsselbegriffe bereitgestellt. Der zweite Teil bietet indirekt eine Definition von Rock oder zumindest eine Interpretation seiner Macht und Bedeutung in der amerikanischen Gesellschaft. Er beschreibt, wie der Rock vom Kontext seiner Entstehung in den 1950ern geformt wurde, und die Signifikanz der Unterschiede im heutigen

Kontext. Der dritte Teil argumentiert, dass der neue Konservatismus Amerikas die Reartikulation ausgewählter Aspekte der populären Logik des Rock mit sich bringt, um so das tägliche Leben selbst umzustrukturieren und zu disziplinieren. Der letzte Teil erwägt, warum dieser neue Konservatismus aufgebaut wird und warum es so wenig effektiven Widerstand gab. Zum Schluss führt mich das Verstehen dieser gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung zum Überdenken der Stellung des Kapitalismus und der Möglichkeit einer oppositionellen Linken.

Ich habe versucht, eine politische und theoretische Praxis zu entwickeln, die sich mit ihrer eigenen möglichen Gestalt auseinandersetzt und mit den Möglichkeiten einer Welt, die sich stets zumindest teilweise dem Streben der Kritiker/innen, sie zu restrukturieren, entzieht. Ob sie geeignet ist, ob ich Erfolg hatte, kann nur kontextuell und strategisch beantwortet werden. Unglücklicherweise, wie bei jeder politischen Auseinandersetzung, weiß man oft erst, dass man eine schlechte Wahl getroffen hat, wenn es zu spät ist. Ich habe versucht, ein Projekt zu initiieren, das ich selbst niemals werde vollenden können. Trotz der gelegentlichen Rhetorik der Gewissheit, zu der meine Leidenschaft mich manchmal verleitet, werden meine Schlussfolgerungen als sowohl provisorisch wie auch partiell vorgetragen. Zum Teil hängt der Erfolg dieses Buchs von seiner Fähigkeit ab, verschiedene Leser/innen zwischen den verschiedenen Systemen von Identifikation und Investition (»wir's«) zu verfrachten, die in den einzelnen Teilen konstruiert werden. Selbst wenn meine Analyse irrig ist, hoffe ich, dass ich zumindest Fragen aufgeworfen habe, die man in welcher Folgediskussion auch immer fruchtbringend aufgreifen kann und wird.