

3 Erfahrung als Konzept und Konzeption – eine Annäherung an den Forschungsstand

In kulturalanthropologischen Arbeiten werden Erfahrungen im¹ Feld gemacht, es wird methodisch mit² (sinnlichen) Erfahrungen gearbeitet, über³ Erfahrungen geforscht, von⁴ Erfahrung berichtet und vieles mehr.^{5 6} Oft bleibt dabei unklar, auf welcher dieser (oder anderer) Ebenen sich die jeweilige Auseinandersetzung mit Erfahrung bewegt (u.a. Stephenson und Papadopoulos 2006a). Die ›Erfahrung mit Erfahrung‹ ist im Fach Kulturalanthropologie lang: Der Terminus hat in der Kultur- und Sozialanthropologie seine eigene Folgeliteratur inklusive konkurrierender Schulen hervorgebracht (Willen und Seeman 2012, 12) und wurde gar teilweise zum Ausgangspunkt jeglichen ethnografischen Arbeitens erklärt (Hastrup 1995, 79). Daher ist es schlicht nicht möglich, einen vollständigen kulturalanthropologischen Forschungsstand zum Erfahrungsbegriff und seinen Verhältnissen zu Konzeptionen von Expertise zu verfassen (Stephenson und Papadopoulos 2006a; Willen und Seeman 2012): »For it will quickly become apparent to anyone seeking a meta-narrative of this idea's history that no such single story can be told« (Jay 2006, 2), resümierte der US-amerikanische Wissenschaftshistoriker Martin Jay die – weit über kulturalanthropologische Debatten hinausgehende – Vielfalt des Begriffs und die Fülle an Auseinandersetzungen.

Diese Vielfalt und daraus folgende Unmöglichkeit, alle Erfahrungen mit einem universalen Begriff von Erfahrung zu verstehen, scheint zwar heute innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie anerkannt zu sein (Hampe 2000; Lotter 2000). Die Ethnologin Maria-Sybilla Lotter priest einen qualitativ differenzierten

1 Siehe u.a. Clifford 1983.

2 Vgl. u.a. Jackson 1983; Classen 1997; Pink 2010; Ingold 2011; Isenstadt 2013. Für eine Einführung siehe Vannini, Waskul und Gottschalk 2013.

3 Eine Einführung bieten Turner 1986; Willen und Seeman 2012.

4 Vgl. u.a. Geertz 1972, Clifford 1983, Carrithers 1988.

5 Dieser Satz bildet eine Ausnahme in Bezug auf die Regelung von Fußnoten und Literatur im Text, da er sonst unverständlich wäre.

6 In gewissem Umfang trifft diese Ineinanderschachtelung verschiedener Ebenen auch auf andere Disziplinen zu, beispielsweise die Geschichtswissenschaften (Scott 1991).

und partialen Erfahrungsbegriff sogar als Alleinstellungsmerkmal von Ethnologie an; er biete »eine Alternative gegenüber dem naiven Erfahrungsverständnis eines großen Teils der empirischen Soziologie [...], die lange Zeit die Daten ihrer empirischen Erhebungen als schlichte, nicht weiter zu rekonstruierende ›Vorgegebenheiten‹ behandelt hatte« (Lotter 2000, 170). Allerdings deutet sich in diesem Zitat eine Problematik an, die sich durch viele Auseinandersetzungen zieht: Klare explizite Konzeptionen von Erfahrung bleiben selten, während sich latent bestimmte Verständnisse durch kulturanthropologische Auseinandersetzungen ziehen. Auch wenn ich Lotter dahingehend zustimme, dass sich ein partialer Erfahrungsbegriff in Bezug auf empirische Materialien weitestgehend durchgesetzt hat, liegt genau hier auch eine Problematik. Denn es mag zutreffen, dass die Situietheit, Partialität und Gemachtheit von Feldforschungserfahrungen als Grundlage von kulturanthropologischer Wissensproduktion anerkannt ist, dennoch scheinen mir in Bezug auf andere Dimensionen von Erfahrung – zum Beispiel als analytisches Konzept in Ethnografien, als Gegenstand von Untersuchungen, in seinen Verwicklungen mit der Methode der Teilnehmenden Beobachtung usw. – noch große Lücken zu herrschen (vgl. u.a. Beck 2015a). Trotz der Anerkennung der Pluralität von Erfahrungen sind sie zugleich im ›toten Winkel‹ vieler Ethnografien (Throop 2003; Zigon und Throop 2014). Wie der Anthropologe Jason Throop ausführte, herrscht ein erstaunliches Missverhältnis zwischen Proliferation von Auseinandersetzungen mit Erfahrung einerseits und einem Mangel an konzeptioneller Klarheit andererseits:

Indeed, experience has become a central construct for a number of divergent perspectives in anthropology, including feminist theory, phenomenological anthropology, psychological anthropology, medical anthropology and critical ethnography. In all of these approaches, while the importance and centrality of experience is evident, the definition and operational properties of the construct remain largely elusive. This lack of conceptual clarity seems rather surprising given that these theoretical perspectives often look to experience not only as a central area of investigation, but also as the ground upon which all later speculation, description, and explanation are erected. (Throop 2003, 220)

Auch für das angrenzende Fach Soziologie konstatierte Tanja Bogusz jüngst, dass ihm ein methodisch und theoretisch ungesättigter und unzureichender Erfahrungsbegriff zugrunde liege. In ihrer Habilitationsschrift *Experimentalismus und Soziologie – Von der Krisen- zur Erfahrungswissenschaft* arbeitete sie dieses Forschungsdesiderat aus:

Ausgerechnet das Fach, das sich auf die Fahnen geschrieben hat »Erfahrungswissenschaft« zu sein, verfügt erstens über keinen erkenntnisleitenden Erfahrungsbegriff. Dies betrifft sowohl die Ebene der phänomenalen Beschreibung (Erfah-

rung als Beobachtungskategorie), als auch die Ebene der Gegenstandskonstitution (Beitrag von Erfahrung zu soziologischer Erkenntnis). (Bogusz 2018, 18f.)

Sie entwickelte aufbauend auf dieser fundamentalen Lücke das Konzept eines soziologischen Experimentalismus, der sowohl: »Rückkopplungseffekte soziologischer Erkenntnisverfahren auf die Konstitution der durch sie generierten Untersuchungsgegenstände sichtbar [...]« (Bogusz 2018, 19), mache, als auch umgekehrt die Wirkung gesellschaftlicher Problemstellungen auf soziologische Problemlösungsstrategien aufzeige (ebd.).

Nichtsdestotrotz scheint Erfahrung trotz dieser Hinweise auf deren unzulänglicher Theoretisierung schon vor diesen Auseinandersetzungen in den vergangenen zehn bis zwanzig Jahren (erneut) den Stellenwert eines zentralen analytischen Rahmens kulturanthropologischer Forschung erlangt zu haben.

Even when insufficiently conceptualized in itself, experience became for many ethnographers the mediating lens through which otherwise opaque relationships, for instance between disease and political economy (Farmer 1992) or personal suffering and cultural category (Good et al. 1992; Young 1995) – could be described and analyzed.« (Willen und Seeman 2012, 12)

Niamh Stephenson und Dimitris Papadopoulos befanden vor einigen Jahren, dass gerade jenes Übermaß an Betonung von Erfahrung zu einer Art konzeptuellem Vermeidungsverhalten führe, weshalb sie – obwohl als Referenzrahmen oder zentrale Optik in vielen ethnografischen Auseinandersetzungen enthalten – gegenwärtig praktisch nie zu einem dezidierten Untersuchungsgegenstand sozialwissenschaftlicher Auseinandersetzungen werde:

Representing experience is not only a contested project without guarantees, it has become virtually impossible, an almost futile enterprise. (Stephenson und Papadopoulos 2006a, XIV)

Schwierigkeit und Notwendigkeit, sich mit dem Begriff Erfahrung auseinanderzusetzen gehen Hand in Hand: Erfahrung ist noch immer ein disziplinäres Dilemma, eine »asses' bridge all must cross«, wie Clifford Geertz (2001, 375) es beschrieb. Die »asses' bridge«⁷ scheint dabei bemerkenswerter Weise sowohl in diesem englischsprachigen Sinne – als Aufgabe, an der sich die Spreu vom Weizen trennt – als auch in der wortwörtlichen deutschsprachigen Übersetzung der »Eselsbrücke« – im Sinne einer Hilfskonstruktion – eine Metapher für das kulturanthropologische Rätsel um Erfahrung zu bieten.

7 Die »asses' bridge« bezieht sich wahrscheinlich auf Euklids fünften Vorschlag im Buch der Elemente – und damit den Einstieg in die höhere Mathematik, der meistens nicht mehr Teil mittelalterlicher Ausbildung war. (The Bridge of Asses | Geometry n.d.)

Ich bin dabei der Ansicht, dass es ebenso brisant wie notwendig ist, sich einen Weg durch die chaotischen Verhältnisse um Erfahrung zu bahnen – mit der notwendigen Klarheit gegenüber den Auslassungen, die eine Annäherung zwangsläufig mit sich bringt (u.a. Jay 2006). Das bedeutet sicherlich nicht, dass es keine kulturanthropologischen Arbeitsdefinitionen von Erfahrung gäbe – auf manche werde ich in Kapitel 3.2 (siehe S.98ff.) genauer eingehen (u.a. Zigon und Throop 2014). Im medizinanthropologischen Kontext findet sich, besonders in den 90er Jahren, eine ganze Reihe solcher Arbeitsdefinitionen, so etwa bei Arthur und Joan Kleinman (1991), Unni Wikan (1991), Byron Good (1993), Robert Desjarlais (1994, 1997), Thomas Csordas (1995), Cheryl Mattingly (1998), Victor Turner und Edward M. Bruner (2001) sowie Jason Throop (2003). In den vergangenen zehn Jahren sehe ich eine Tendenz, die Suche nach Definitionen von Erfahrung einzuklammern und stattdessen offene Beschreibungen zu bieten, die viele Assoziationen ermöglichen (Seeman 2012, 12). Dies führt dann – tendenziell – zu sehr umfassenden und diffusen Erfahrungsbegriffen, wie beispielsweise in einer jüngeren Sonderausgabe der Zeitschrift *Ethos* zum Erfahrungsbegriff zu lesen ist:

[...] but we approach experience in this collection ecumenically, as an open-ended point of departure for robust ethnographic inquiry into the fullness, complexity, and indeterminacy of human life, both individual and collective, as it unfolds in space, over time, across moods and modes, and within multidimensional local worlds that are defined as much by their biographical and embodied particularity as by their intersubjective grounding. (Willen und Seeman 2012, 5)

Auch wenn ich mich einem offenen Erfahrungsbegriff grundsätzlich anschließe (und selbst auch keineswegs eine enge Konzeption des Erfahrungsbegriffs anbiete), möchte ich darauf hinweisen, dass solche breiten Ansätze den Blick dafür verstellen können, wie, wo, wann genau in der jeweiligen Ethnografie welche Erfahrungsverständnisse relevant werden. Auch wenn ich es für sinnvoll halte, Erfahrung nicht nur entweder als subjektives oder intersubjektives Phänomen zu betrachten, nur deren zeitliche oder räumliche Aspekte zu konzipieren, nur als Feldforschungserfahrung oder Analysebegriff zu verstehen usw., vernachlässigt ein offener Ansatz häufig die jeweils implizierten Effekte und Wirkweisen. Mein Anliegen ist es jedoch genau der alltäglichen Wirkmacht von Erfahrung als Expertise auf die Spur zu kommen, wenn ich ausarbeite, wie psychiatrische (Krisen-)Erfahrungen im teilstationären Versorgungsalltag wirksam werden. Eine differenzierende Annäherung an unterschiedliche Konzepte ist daher unerlässlich, um Trajektorien nachzuzeichnen und deren Implikationen hervorzuheben.

Zunächst werde ich mich in Kapitel 3.1 »Erfahrungen als Instrument kulturanthropologischer Wissensproduktion« dem Thema von verschiedenen kulturanthropologischen Rändern ausgehend nähern: Ich beginne dabei mit einer cursorischen fachgeschichtlichen Rückschau auf den Ethnografen als »feldfor-

schenden Theoretiker« und der Verknüpfung zwischen (Feldforschungs-)Erfahrungen und der empirischen Methode der Teilnehmenden Beobachtung. Dieses Zusammenspiel ist noch immer einer der wichtigsten Grundlagen für ethnografisches Forschen (u.a. Rabinow 2011). Im Anschluss gehe ich auf zwei zentrale, disziplinäre Kritiklinien an »Erfahrung als Instrument von Wissensproduktion« ein. Zum einen auf Kritiken an der Repräsentation von Erfahrung in Texten, wie sie im besonderen während der *Writing Culture Debatte* angestoßen wurden und zum anderen auf Erfahrung als kulturell und historisch bedingtes – also nicht universelles – Phänomen. Anhand beider Kritiklinien (und ihren verschiedenen Ansatzpunkten) lassen sich einige, andernfalls implizit bleibende Merkmale bestimmter Erfahrungskonzepte nachzeichnen.

In Kapitel 3.2 wende ich mich dann zwei, meiner Ansicht nach, häufigen Umgangsstrategien in kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Erfahrung zu und damit der Frage, was untersucht wird, wenn Erfahrungen Gegenstand kulturanthropologischer Forschungen sind. Erstens betrachte ich – anhand des Doppels *narrative/gelebte Erfahrung* – Formen, in denen bestimmte Modi von Erfahrung ins Zentrum des Forschungsinteresses gestellt werden. Zweitens verfolge ich die Umkehrung dieser Strategie, nämlich Auseinandersetzungen, die ein bestimmtes Schlüsselmerkmal in allen Erfahrungen zum Untersuchungsgegenstand und universellen Merkmal von Erfahrung machen.

In Kapitel 3.3 widme ich mich schließlich dem Zusammenhang von Expertise und Erfahrung im Feld medizinanthropologischer Studien, um mit Jeanette Pols und Maartje Hoogsteijns zu einem Blickwinkel zu gelangen, der statt eines alleinigen Durchlebens von Erfahrung zu einem Verständnis von »Erfahrung *mit* etwas haben« führt (Pols und Hoogsteijns 2016, Übersetzung CS).

Diese Gliederung *ad interim* ist ein Hilfskonstrukt: Manche Akteure der wissenschaftlichen Debatten erscheinen in mehreren Unterkapiteln. Die Frage danach, wie Erfahrungen Teil ethnografischer Methoden sind, wirft ebenso die Frage danach auf, was eigentlich darunter verstanden wird und untersucht werden soll. Argumentationslinien zu Authentizität und Unmittelbarkeit wiederholen sich. Die Trennung von Erfahrung als Instrument, als Gegenstand von Forschung und im Kontext einer bestimmten Forschungsrichtung kann in vielerlei Hinsicht nicht aufrechterhalten werden. Aber sie ermöglicht es, einige grundsätzliche Orientierungspunkte auszuarbeiten, die es erleichtern, sich im Chaos zurechtzufinden.

3.1 Erfahrungen als Instrument kulturanthropologischer Wissensproduktion

Fachgeschichtliche Rückblicke: »You are there, because I was there«

Of all the human sciences and studies anthropology is most deeply rooted in the social and subjective experience of the inquirer. (Turner und Bruner 2001, 333)

Der vielleicht – aus heutiger Perspektive – offensichtlichste Zusammenhang zwischen Erfahrungen und kulturanthropologischem Forschen bezieht sich auf die Feldforschung (u.a. Clifford 1983a; Hess und Moser 2013). Denn Feldforschung und insbesondere die Methode der Teilnehmenden Beobachtung, die häufig als Alleinstellungsmerkmal des Fachs Europäische Ethnologie/Kultur- und Sozialanthropologie/Volkskunde gehandelt wird (Kaschuba 2003; Hess und Schwertl 2013), basiert spätestens seit den 1930er-Jahren grundsätzlich auf der Erhebung eigenen Datenmaterials inklusive der Aufzeichnung eigener Erfahrungen vor Ort (Clifford 1983, Malinowski 2001; Malinowski 2003).

Bronislaw Malinowski, dem die Erfindung der Teilnehmenden Beobachtung als wissenschaftliche Methode zugeschrieben wird (u.a. Clifford 1983), war maßgeblich an dieser Entwicklung beteiligt. Im Jahr 1914 reiste er nach Papua-Neuguinea (damals Papua), und der Ausbruch des Ersten Weltkriegs verhinderte seine Rückreise, sodass er 19 Monate dort lebte. Seine weithin bekannte Monografie *Argonauten des westlichen Pazifik* (Malinowski 2001) baut auf dieser Feldforschungszeit auf. Obwohl er weder der Erste (u.a. Boas 1911) noch der Einzige war (u.a. Mead 2001), der Teilnehmende Beobachtungen zu seiner Zeit umsetzte, steht Malinowskis Feldforschung für eine paradigmatische Wende der anthropologischen Erkenntnispraxis: Vom »Lehnstuhl-Ethnologen« (Stocking 1994, Übersetzung CS), der empirisches Material aus zweiter Hand bearbeitet – das zum Beispiel von Reisenden oder Missionaren stammt – hin zum Feldforschenden vor Ort, der selbst empirisches Material generiert (u.a. Clifford 1983; Breidenstein 2013, Schmid und von Peter 2019).

(Feldforschungs-)Erfahrungen erscheinen disziplingeschichtlich als Basis der Methode der Teilnehmenden Beobachtung mit dem Argument, durch die Anwesenheit des Forschenden im Feld eine »Zunahme von Erfahrungen« zu erzielen (Lotter 2000). Der Sozial- und Kulturanthropologe James Clifford führte aus, wie sich die Teilnehmende Beobachtung zwischen den Jahren 1920 und 1950 als zentrale Methode ethnografischen Arbeitens etablierte und mit einem spezifischen Modus der Autoritätsproduktion, der »experiential authority« (Clifford 1983, 118), verknüpft wurde. In der Figur des wissenschaftlich-anthropologischen Feldforschers, dem »fieldworker-theorist« (ebd.) vereine sich persönliche Erfahrung vor Ort und wissenschaftliche Analyse (Clifford 1983, 127). Die Lektüre der Ethnografie ersetze den

Aufenthalt vor Ort und der Anthropologe vollziehe diesen stellvertretend für die Leserinnen: »You are there, because I was there« (Clifford 1983, 118). Mit diesen an die Leserin gerichteten Worten fasste Clifford den Autoritätsmodus von *experiential authority* zusammen. Dadurch, dass der Anthropologe vor Ort war und seine eigenen Feldforschungserfahrungen gemacht habe, wisse er, wovon er spreche. Das heißt auch, dass er sowohl als Person vertrauenswürdig als auch als Wissenschaftler anerkannt sein müsse (ebd.). Schlussendlich hänge die Wirkung einer Ethnografie davon ab, ob die feldforschende Person ihre Leser erfolgreich davon überzeuge, dass sie ›da gewesen‹ sei (u.a. Carrithers 1988).

Diese damals neuartige, in Personalunion vollzogene Einheit aus Datenerhebung und -interpretation in der Figur des Feldforschenden ermögliche nach Clifford neue Abkürzungen zum Verständnis von (überseeischen) Kulturen über das subjektive Erleben des oder der Einzelnen hinaus, beispielsweise durch theoretische Abstraktion oder Fokussierung einzelner Institutionen oder Themen (Clifford 1983). Für Clifford war dieser Modus der *experiential authority* historisch vor allem in den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts angesiedelt. In seiner genealogischen Metadiskussion führte er anschließend weiter zu neuen und anderen Modi der Autorität ethnografischen Wissens, namentlich *interpretative authority*, *dialogical authority* und *polyphonic authority* (ebd., 134ff.). Dennoch begleitet der Modus der *experiential authority*, mit dem die Teilnehmende Beobachtung seit ihrer Entstehung verknüpft ist, ethnografische Auseinandersetzungen weiterhin – seiner Ansicht nach zumindest bis zum Erscheinen des Textes in den 1990er Jahre – meiner Ansicht nach auch heute noch. Aus der Feldforschung und deren Erfahrungscharakter beziehen Ethnografien noch immer Autorität (u.a. Rabinow 2011), wenn auch unter neuen Vorzeichen: In einem Fach, das sich disziplinär in vielerlei Hinsicht kritisch mit der eigenen Autoritätsproduktion auseinandergesetzt hat, zum Beispiel durch feministische Kritik, Wissenschafts- und Technikforschung usw., musste sich (glücklicherweise) die Form des Rückbezugs auf die Feldforschungserfahrung ändern. Auch die Bedingungen der Feldforschung sind heute im digitalen Zeitalter⁸ verändert; die persönliche Anwesenheit des Forschenden vor Ort ist beispielsweise keine notwendige Voraussetzung aller Feldforschungserfahrungen (u.a. Beaulieu 2010; Kozinets 2010).⁹ Nichtsdestotrotz tauchen Aspekte des Modus

8 Zur Kritik am Primat des lokalen Forschens im digitalen Zeitalter siehe unter anderem Michi Knechts Artikel ›Vor Ort: im Feld? Zur Kritik und Reakzentuierung des Lokalen als europäisch-ethnologischer Schlüsselkategorie« (Knecht 2010).

9 Wie die Soziologin Christine Hine in Bezug auf Internetethnografien ausführt, bezieht sich das »Being there« nicht nur auf eine physische Anwesenheit der Ethnografin sondern vor allem auf eine ethnografische Präsenz, die – auch bei Internetethnografien – darauf hinarbeitet, in einem Setting so anerkannt zu sein, dass es zugleich möglich ist, aktiv zu interagieren als auch zu beobachten (Hine 2015).

der *experiential authority* – zum Beispiel die Grundannahme, dass Feldforschungserfahrungen authentisch wären – auch gegenwärtig in Ethnografien auf, wie ich im Verlauf dieses Kapitels noch ausführen werde.

Repräsentation von (Feldforschungs-)Erfahrung in Texten

James Cliffords eben erwähnter Artikel zu ethnografischer Autorität ist Teil des Sammelbandes *Writing Culture* (Clifford et al. 1986), der als Höhepunkt der sogenannten *Writing-Culture-Debatte* zwischen den späten 1960er- und den 1980er-Jahren in die Fachgeschichte einging. In sich ist diese Bewegung sicherlich alles andere als einheitlich, einzig sind sich jedoch ihre Vertreter in ihrer Kritik an positivistischen Ethnografien, genauer an der Repräsentation von Kulturen in den klassischen Ergebnissen ethnografischen Arbeitens – den Ethnografien.

Ungefähr zeitgleich erschien ein weiterer wegweisender Sammelband, der von den Anthropologen Victor Turner und Edward M. Bruner herausgegeben wurde: *The Anthropology of Experience* (Turner und Bruner 2001 [1986]). Dieser greift ebenso die Repräsentationskritik der Zeit auf – mit einem Fokus auf Erfahrungen. Victor Turner bemängelte, dass die Thematisierung von Erfahrung in Ethnografien vor allem implizit und beiläufig stattfinde. Erfahrung erscheine dort allenfalls punktuell, zum Beispiel in Form von Ausschnitten aus – nahezu ausschließlich redigierten – Feldnotizen:

In effect, the experiential component returns to the account as a by-product rather than as an explicit object of research. We systematically remove the personal and the experiential in accordance with our anthropological paradigms; then we reintroduce them so as to make our ethnographies more real, more alive.

(Turner 1986, 9)

Die Feldforschungserfahrung zunächst zu eliminieren und dann entstellt wieder einzuführen, degradiere sie zu einem Stilmittel für das literarische Genre Ethnografie, so argumentierten Turner und Bruner. Die Verdrängung der Feldforschungserfahrung führe dazu, dass Ethnografie, die sich im Grunde schon immer mit den Erfahrungswelten von Menschen beschäftigt habe, genau dieses Ziel im Ergebnis verfehle (ebd.).¹⁰ In Reaktion auf dieses Manko riefen Bruner und Turner eine *Anthropology of Experience* aus, die Erfahrungen zu ihrem expliziten Forschungsgegenstand mache und konkret danach frage, wie Individuen

10 Der psychoanalytisch inspirierte (und heute als Mitbegründer der Ethnopschoanalyse geltende) ungarisch-französische Ethnologe George Devereux sah dagegen diese Abdrängung der persönlichen Feldforschungserfahrung als Teil professioneller Abwehrstrategien, die dabei helfen, Ängste zu verdrängen und so überhaupt den Anforderungen an feldforschende Anthropologen gerecht zu werden (Devereux und Barre 1998).

ihre Kultur erfahren (Turner 1986, 4). Dabei müsse es bei einer solchen *Anthropology of Experience* zentral darum gehen, die folgenden Sphären voneinander zu unterscheiden:

The critical distinction here, is between reality (what is really out there, whatever that may be), and experience (how that reality presents itself to consciousness), and expressions (how individual experience is framed and articulated).

(Bruner 2001, 6)

Die Herausgeber plädierten grundsätzlich dafür, die Repräsentation von Feldforschungserfahrungen in Texten und anderen Ausdrücken ebenso zu überdenken wie Erfahrungen selbst zum Untersuchungsgegenstand ethnografischer Arbeiten zu machen. Die Kritik der Bewegung richtete sich damit sowohl auf Erfahrung als Teil der Methode ethnografischen Arbeitens – hierin vor allem auf deren Repräsentation in Texten und damit auch auf die Repräsentation von disziplinärem Wissen – als auch als Gegenstand der Untersuchung. Dennoch folgte in Turners und Bruners *Anthropology of Experience* aus der Differenzierung von »Realität, Erfahrung und Ausdruck« (ebd., 6; Übersetzung CS) eine starke Betonung eines dieser Elemente, nämlich des Ausdrucks: Denn nur die Artikulationen von Erfahrung konnten für Turner und Bruner Gegenstand kulturanthropologischer Forschungen sein (Turner 1982; Throop 2003).¹¹ Der Sammelband widmete sich dann auch solchen »expressions« (ebd.), also – für Turner und Bruner – kulturellen Ausdrücken von Erfahrung in der Realität von Menschen, vornehmlich in Theater und Poesie.

Seit der *Writing-Culture*-Debatte haben sich die disziplinären Repräsentationsformen von Feldforschungserfahrungen und Methoden der empirischen Untersuchung – darunter auch der Teilnehmenden Beobachtung (Wind 2008; Maanen 2011; Sillitoe 2012) – sicherlich wesentlich gewandelt; zum Beispiel durch polyvokale oder dialogische Verfahren (u.a. Clifford 1983). Dennoch haben meiner Ansicht nach einige grundsätzliche Aspekte von Turners und Bruners Kritik an der Verdrängung der Feldforschungserfahrung noch immer Geltung: Auch wenn der oder die Forschende sich mit der eigenen Feldforschungserfahrung und deren verwickelter Repräsentation auseinandersetzt, bleibt das Verständnis von Erfahrung, das der gesamten Feldforschung zugrunde liegt, in den entstehenden Texten oftmals notorisch unterbelichtet (u.a. Throop 2003; Stephenson und Papadopoulos 2006a; Willen und Seeman 2012).

So kann die exponierte Stellung der Feldforschungserfahrung für die Überzeugungskraft von Ethnografien beispielsweise dazu verleiten, sie als Immunisierung gegen Kritik zu nutzen und autoritäre sowie hegemoniale Ansprüche der eigenen Thesen zu etablieren (Berg 1995, 22) – was nur eine Variante des Clifford'schen

11 Wobei Turner und Bruner durchaus auch verschiedene Verständnisse von Erfahrungen in ihren individuellen Werken zugrunde legten und verfolgten.

Modus der *experiential authority* zu sein scheint. Ein prominentes Beispiel dieses paradoxen Effektes bereits innerhalb der *Writing Culture Debate* ist meiner Ansicht nach Clifford Geertz. Er war neben Victor Turner einer der Hauptakteure in den kulturalanthropologischen Debatten um Erfahrung und Repräsentationskritik, der auch den Epilog von *Anthropology of Experience* verfasste (Throop 2003). Wie Eberhard Berg und Martin Fuchs (1995, 59) bereits mit weiter Rezeption ausführten, hinterlässt sein Werk gemischte Gefühle: Einerseits sensibilisierte er die Forschenden für die »Problematik der Repräsentation, des Schreibens und der Autorschaft sowie für die Konstruiertheit sozialwissenschaftlicher Darstellung« (ebd.) in ethnografischen Arbeiten. Geertz ging davon aus, dass Ethnografien mehr Fiktion und Literatur als objektive wissenschaftliche Berichte sind:

The crucial peculiarities of ethnographic writing are like the purloined letter, so fully in view as to escape notice: the fact, for example, that so much of it consists in incorrigible assertion. (Carrithers 1988, 5)

Infolge dieses Verständnisses plädierte Clifford Geertz dafür, die Autorschaft der Anthropologin ernst zu nehmen und einen großen Teil der Aufmerksamkeit auf ihre bis dato vernachlässigte zentrale Tätigkeit, das Schreiben, zu legen. Andererseits blieben Geertz' eigene Arbeiten hinter seinem Anspruch an ethnografisches Forschen zurück, wie vielerorts ausgeführt wurde (u.a. Berg und Fuchs 1995). In Bezug auf Feldforschungserfahrungen als Teil empirischer Methoden war Geertz meiner Ansicht nach weiterhin zu großen Teilen im Modus von *experiential authority* verhaftet. In seinen Interpretationen zum balinesischen Hahnenkampf (Geertz 1972) beispielsweise schlich sich, obwohl er theoretisch davon ausgeht, dass Ethnografien per se die unvollständige Deutung des Ethnografen sind, ein sehr eindeutiges Narrativ ein, dass diese Unvollständigkeit wenig offenlegt. Die an seinen Forschungen beteiligten balinesischen Personen gerieten dabei zu stillschweigenden Akteuren einer überindividuellen Einheit, deren Interpretationen der Anthropologe Clifford Geertz lesen kann und anhand des Hahnenkampfes erklärt. Vielen Dimensionen, die seine Position als feldforschendem Anthropologen zentral prägten, wie eine geschlechterspezifische Perspektive, die Anwesenheit seiner Frau usw., klammerte er meiner Ansicht nach zugunsten einer eindeutigen Interpretation aus (Geertz 1972).¹²

12 Ich stehe Geertz' empirischen Forschungen auch vor dem Hintergrund eines sechsmonatigen Aufenthalts in einer balinesischen Familie skeptisch gegenüber: Es bleibt mir unklar, ob er *Bahasa Indonesia* (die Amtssprache und für viele Schulkinder Zweitsprache) oder *Bahasa Bali* sprechen konnte, bzw. welche Sprache sein Übersetzer nutzte? In Clifford Geertz' Büchern sind mir viele Wörter auf *Bahasa Indonesia* begegnet, wie beispielsweise *pengangkeb* (so werden die Besitzer der kämpfenden Hähne genannt; Geertz 1972, 9). Die beiden Sprachen sind tatsächlich unterschiedlich: *Bahasa Indonesia* ist eine in den 1960er-Jahren eingeführte »Kunstsprache« mit lateinischen Buchstaben, die als einheitliche Amtssprache für Indonesien

In diesen skizzenhaften Beispielen – der Kritik und der Gegenkritik an der Repräsentation von Erfahrung in Ethnografien rund um die *Writing Culture Debatte* – wird von verschiedenen ontologischen Sphären der *Erfahrung* ausgegangen (Matingly 1998, 25ff.): Die Feldforschungserfahrung spielt sich in einer anderen Dimension ab, als die Erfahrung, die im Text verschriftlicht wird; das subjektive Erleben von Erfahrung in einer anderen als der überindividuelle Ausdruck von Erfahrungen. Es besteht eine ontologische Differenz zwischen Feld und Text, zwischen individueller Erfahrung und Ausdruck von Erfahrung. In dieser Spielart konzentriert sich die kulturanthropologische Kritik am Erfahrungsbegriff insbesondere auf die Textproduktion und die Thematisierung von Erfahrungen in dieser Repräsentationsform, während die Idee einer authentischen Feldforschungserfahrung weitgehend unhinterfragt bleibt.

Erfahrung: »Einer der häufigsten und leersten Begriffe überhaupt«?

Als *Fin-des-Siècle*-Unruhe bezeichnet Jason Throop (2003, 219) eine Kritikwelle an Erfahrung in kulturanthropologischen und geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzungen in den 1990er- und frühen 2000er-Jahren, die ihren Stachel weniger an der Textproduktion als vielmehr an dem vermeintlichen *common ground* von Erfahrung ansetzen (u.a. Scott 1991; Desjarlais 1997; Matingly 1998; Throop 2003; Zigon und Throop 2014). Die feministische Historikerin Joan W. Scott beschrieb damals zum Beispiel in dem weithin rezipierten Artikel »The Evidence of Experience« (Scott 1991), wie ein bestimmtes Erfahrungskonzept – im Gewande eines vermeintlich universellen und selbsterklärenden Konzeptes – als Evidenzproduzent für Geschichtswissenschaften fungiere:

When the evidence offered is the evidence of »experience«, the claim for referentiality is further buttressed – what could be truer, after all, than a subject's own account of what he or she has lived through? It is precisely this kind of appeal to experience as uncontestable evidence and as an originary point of explanation – as a foundation on which analysis is based – that weakens the critical thrust of histories of difference. (Scott 1991, 777)

Was als Erfahrung präsentiert wird, kann zum vermeintlich unhintergehbaren Ausgangspunkt wissenschaftlicher Argumentation werden – vor allem, sofern ein unhinterfragt *empathischer* Erfahrungsbegriff (Hampe und Lotter 2000) zugrunde gelegt wird. Die Selbstverständlichkeit, mit der ein solcher Erfahrungsbegriff in geschichtswissenschaftlichen Darstellungen Geltung erlangt, führe laut Scott zu einer Naturalisierung bestimmter subjektiver Erfahrungen und dekontextualisiere

eingeführt wurde. *Bahasa Bali* wird dagegen in Devanagari geschrieben, und es gibt mindestens drei verschiedene Sprachstufen, die dem sozialen Stand einer Person entsprechen.

sie zugleich (Scott 1991). Das Problem, auf das Scott verwies, liegt also vor allem darin, dass bestimmte subjektive Erfahrungen der Akteure mit einem unhinterfragten Erfahrungskonzept ebenfalls unhinterfragbar werden (vgl. Zigon und Throop 2014, 3). Mit der Darstellung von Erfahrungen liessen sich zwar die Auswirkungen wirtschaftlicher und politischer Systeme auf Individuen zeigen, nicht aber die Kategorien der Klassifikation in diesen Systemen hinterfragen (Scott 1991). Wenn Erfahrung so eingesetzt und untersucht wird, wie Scott es beschrieb, führt dieses Vorgehen zu einer orthodoxen, sich wiederholenden Argumentationsweise.

Im Kontext von Genesungsbegleitung (siehe für eine ausführliche Auseinandersetzung Kapitel 2.1.3, S.41) bedeutet das beispielsweise: Die Erfahrung von Personen, die Krisen durchlebt haben, zum Ausgangspunkt für Wissen zu machen, hilft zunächst, ein politisches Argument zu untermauern und die marginalisierte Position der Betroffenen zu verändern (u. a. Spivak 1990, Voronka 2017). Allerdings kann es ebenso dazu führen, dass die Unterschiede in den psychischen Krisenerfahrungen (bzw. deren Kontexte oder, in den Worten von Scott, ihre Referentialität) nivelliert werden. Jijian Voronka, die ich bereits in Kapitel 2.1.2 kurz eingeführt habe, bezieht sich in ihren Ausführungen explizit auf Scott. Sie schrieb:

[U]sing ›people with lived experience‹ as a form of strategic essentialism to unify our divergent ways of making meaning of our experiences to enact political gains holds risks. These risks include undercutting our various differences by effacing interlocking oppressions and the different ways we experience madness, conflating our conceptual and ideological standpoints as universal, shared, and reifying mental illness. (Voronka 2017, 190)

Das heißt, ein nicht-relationaler Erfahrungsbegriff kann letztlich dazu führen, die Differenzkategorie *normal/psychisch krank* zu verstetigen, statt sie zu destabilisieren – und dies gilt ebenso für andere Kategorien und Differenzen. Joan Scott schlägt nun vor, mit einem Vorgehen, dass sie »historicizing« (ebd., 779) nennt, stattdessen die Bedingungen der Subjekte und ihrer Erfahrungen in den Blick zu nehmen:

It is not individuals who have experience, but subjects who are constituted through experience. Experience in this definition then becomes not the origin of our explanation, not the authoritative (because seen or felt) evidence that grounds what is known, but rather that which we seek to explain, that about which knowledge is produced. To think about experience in this way is to historicize it as well as to historicize the identities it produces. (ebd., 779)

Scott plädierte also dafür, die historisch situierte Genese und Produktion von Erfahrungen zu betrachten und sich nicht einer vermeintlich universellen Evidenz aller Erfahrungen hinzugeben, sondern die Konstitution von Individuen durch Erfahrung zu betrachten. Erfahrung wird also als erklärungs würdiges Ergebnis be-

stimmter historischer und kultureller Bedingungen beschrieben, nicht als dessen Ursprung.

Ein ähnliches Argument griff Robert Desjarlais für die Sozial- und Kultur-anthropologie auf. Er bemängelte, ebenso wie Scott, dass Erfahrung unzureichend konzeptionalisiert werde und deshalb eines der universellsten und leersten Konzepte überhaupt sei (Desjarlais 1997, 13). Erfahrung gelte als unveränderliche Konstante menschlichen Lebens, müsse jedoch lediglich als ein Untersuchungsfeld unter vielen für kulturanthropologische Untersuchungen verstanden werden:

The problem with taking experience as a uniquely authentic domain of life is that one risks losing an opportunity to question the social production of that domain and the practices that define its use. Connotations of primacy and authenticity lend legitimacy to the anthropologist's craft, but they can simultaneously limit inquiries to descriptions of the terrain of experience when what we need are critical reflections on how the terrain comes about. (Desjarlais 1994, 887)

Dabei laere in den meisten zeitgenössischen anthropologischen Auseinandersetzungen implizit ein spezifisch westliches Erfahrungsverständnis, das auf den Ideen einer nach innen gerichteten Reflexion, hermeneutischer Tiefe, kohärenten Zeitvorstellungen und einem individuellen Subjekt aufbaue (Desjarlais 1997, Throop und Zigon 2014). Eng mit den Entwicklungen westlich-moderner Konzeptionen des Selbst verknüpft, habe sich Erfahrung als ein bestimmter westlicher Modus herausgebildet, als: » [...] an inward, reflexive, hermeneutically rich process, that coheres through time by way of narrative.« (Desjarlais 1997, 17) Erfahrung habe sich von der Beschreibung eines Sich-Einlassens auf Externes oder eines Experimentierens mit der Umwelt (das auch affektive Aspekte umfasste) zu einer Schablone für die subjektive Bewusstheit über ein solches Einlassen gewandelt (Desjarlais 1994, 13):

While twentieth century musings have identified affective dimensions in experience, experience is now generally held to be a subjective reflexive process that rests securely on a person's cognitive abilities to reflect on and make introspective sense of his or her engagement with the world. (Desjarlais 1994, 14)

Desjarlais kritisierte diesen modernen Erfahrungsbegriff, der auf einer linearen Zeitvorstellung aufbaut und einen subjektiven, reflexiven, fortschrittlichen Prozess impliziert. Er polemisierte durchweg gegen die Ansätze seiner kulturanthropologischen Zeitgenossen und Vorgänger – von phänomenologisch inspirierten Ansätzen, die auf der Suche nach erfahrungsnahen Kategorien seien (Unni Wikan und Michael Jackson), über Autorinnen, die Erfahrung für einen ballastfreien Begriff hielten (Arthur und Joan Kleinman) bis hin zu denjenigen, die sich vor allem den gefühlten Erfahrungen widmeten und diese sinnlichen Eindrücke für wahrhaftig hielten (Constance Classen, Paul Stoler). Alle Ansätze sind seiner Ansicht nach mehr oder minder in romantischen Vorstellungen von Erfahrungen verhaf-

tet, die »gelebte Erfahrung« (Desjarlais 1997, 11, Übersetzung CS) als wahrhaftigste und authentischste kulturelle Kategorie platzieren:

While these orientations call for diverse theories and findings, all stem from romantic sensibilities toward the incongruous and nearly unfathomable aspects of everyday life. (Desjarlais 1997, 11)

Diese unhinterfragte romantische Verwendung wollte der Autor aufbrechen; Erfahrung konzipierte er dagegen als Produkt bestimmter gesellschaftlicher und kultureller Bedingungen. Erfahrung ist für ihn, so fasste es Annemarie Mol kürzlich zusammen,

[...] still tied to a ›sense of self as possessing depth‹ etc., but this is not a universal self-evident self, but a figure that emerged in a specific setting, at a specific point in history and that depends on particular ›social and technological conditions‹. (Mol 2018, 93)

Desjarlais' Polemik reduzierte die Komplexität der Ansätze seiner wissenschaftlichen Opponenten sicherlich stark und scheint mir vor allem eine Abgrenzungsbewegung mit Blick auf innerdisziplinäre Positionen zu sein – gerade seine Argumentationen gegen Victor Turner und Michael Jackson werden deren differenzierten Betrachtungen kaum gerecht (Throop 2003). Auf diese Weise vermochte er jedoch eine Schwachstelle in vielen kulturalanthropologischen Arbeiten und dem Umgang mit (Feldforschungs-)Erfahrungen deutlich hervorzubringen: Wenn die Betrachtung von Erfahrung *bestimmter Personen* (in der Feldforschungserfahrung) mit gelebten Erfahrungen unbedacht gleichgesetzt wird, kommt es zu einem ›onto-epistemologischen Kollaps‹:

In the end, however, this logic is haunted by a problematic collapse of ontology and epistemology, of being and knowing, in which the supposed realities of experience are given the status of facts by the statements of the anthropologists. The problem with taking experience as a uniquely authentic domain of life – as the first and last court of appeal – is that we risk losing the opportunity to question both the social production of that domain and the practices that define its use. (Desjarlais 1997, 12)

Obwohl Desjarlais grundlegende Kritik an kulturalanthropologischen Arbeiten zu Erfahrung übte, sprach er sich weder dafür aus, den Erfahrungsbegriff komplett zu verwerfen, noch dafür, ihn neu zu definieren (ebd., 19). Stattdessen suchte er in einer Pluralisierungsbewegung Erfahrungen als nur eine Art und Weise des Seins unter anderen Möglichkeiten des Daseins zu beschreiben. In seiner Ethnografie *Shelter Blues* (Desjarlais 1997) über eine Obdachlosenunterkunft in Boston führte er dann beispielsweise eine alternative Daseinsform aus, die er *Struggling along* nennt:

[...] to proceed with great difficulty while trying at times to do away with or to avoid the constraints and hazards strewn into one's path. (Ebd.,19)

Struggling along sei ein Modus des Daseins, der nicht auf einer zeitlich kohärenten Vorwärtsbewegung aufbaue oder hermeneutische Tiefe voraussetze – und im Alltag vieler Obdachloser neben einem westlich geprägten Erfahrungsmodus auch vorkomme. Es ist ein Daseinsmodus, der »Stasis, Wiederholung und Zeitlosigkeit bedeutet« (Klausner 2015, 120).

Gemeinsam ist sowohl Scotts als auch Desjarlais' Kritik, dass die Produktionsbedingungen von Erfahrungen in den Fokus rücken. Der vermeintliche *common ground* von Erfahrungen besteht nicht a priori, sondern wird gesellschaftlich, historisch und kulturell etabliert. Gleichzeitig sind beide Positionen an Vorstellungen des Selbst und an einzelne Subjekte, die Erfahrungen machen, gebunden. Die Konstitution von Erfahrungsbedingungen und -möglichkeiten für Individuen müssen für Scott und Desjarlais daher zu einem Teil kulturanthropologischer Betrachtungen werden – und zwar sowohl für Erfahrung als Teil ethnografischer Methoden als auch für Erfahrung als Untersuchungsgegenstand. Bei diesen Auseinandersetzungen gerät für kulturanthropologische Arbeiten in den Blick – im Gegensatz zu den repräsentationskritischen Debatten rund um die *Writing-Culture*-Debatte – wie diejenigen Erfahrungen, die wir mit (Feldforschungs-)Erfahrung generieren, historisch, kulturell und situativ bedingt sind, und welche Ausschlüsse sie produzieren. Die Notwendigkeit, Bedingungen von Erfahrung zu betrachten, um situierte Erfahrungen zu verstehen, gilt sowohl für Erfahrungen als *Instrument* als auch für Erfahrungen als *Gegenstand* der Forschung«. ¹³

3.2 Erfahrungen als Forschungsgegenstand

How to grasp something which is incommensurable? Experience and the everyday world belong together; they are intimately connected – but how to conceptualize a relation which is essentially indeterminate?

(Stephenson und Papadopoulos 2006a, xii)

Aber was wird untersucht, wenn Erfahrungen nicht »nur« das Instrument von kulturanthropologischer Wissensproduktion sind, sondern auch explizit Gegenstand einer ethnografischen Untersuchung? Was betrachte ich, wenn ich *Erfahrungen*

13 Die Diskussion richtet sich in diesem Fall weniger auf tabuisierte Bereiche von Feldforschungserfahrungen, also beispielsweise Erotik oder sexuelle Anziehung im Feld (u.a. Newton 2000), sondern auf den vermeintlichen *common ground* von Erfahrung. Um im Beispiel zu bleiben: Die Thematisierung von Erotik wäre nicht hinreichend, sondern es müsste zudem reflektiert werden, wie sie als Teil von Erfahrung kulturell und historisch geprägt wird.

als *Expertise* (siehe weitere Ausführungen in Kapitel 3.3, S. 120ff.) im Feld Gene-sungsbegleitung nachgehe? Gibt es Erfahrungen als Untersuchungsgegenstand? Was können wir mit empirischen Methoden der Ethnografie, zum Beispiel Teil-nehmenden Beobachtungen, betrachten? Wie kann Erfahrung operationalisiert werden?

Es gibt meiner Ansicht nach keine eindeutige Antwort auf diese Fragen, sondern verschiedene Varianten im Wechselspiel zwischen Fragestellung, Gegen-stands-konstruktion und empirischen Möglichkeiten. Wie der Soziologe Stefan Hirschauer schrieb, gibt es:

[...] einerseits eine notwendige theoretische Optik, um das unendliche Feld des Er-fahr-baren zu strukturieren, aber es gibt auch eine notwendige empirische Hinter-grundbeleuchtung, in deren Licht eine verallgemeinernde Aussage erst zu einer sinnhaltigen Aussage wird. (Hirschauer 2008a, 171)

Häufig bieten bestimmte Schulen in deren Fahrwasser – und deren jeweiligem Erfahrungsverständnis – sich Wissenschaftler bewegen, mögliche Untersuchungs-trajektorien. Gerade die Dyade von *psychoanalytisch* versus *phänomenologisch* inspi-rierten Ansätzen wird oftmals in Bezug auf kulturalanthropologische Ausein-der-setzungen mit Erfahrung – vor allem im Kontext von medizinanthropologischen Themen – zur Einordnung herangezogen (u.a. Willen und Seeman 2012; Throop 2012; Hollan 2012). Zu den bekanntesten Vertretern der letztgenannten Perspektive werden im angloamerikanischen Raum gegenwärtig beispielsweise Michael Jack-son (1983, 1996), Joan und Arthur Kleinman (Kleinman 1989; Kleinman und Klein-man 1991), Byron Good (1993, 2012), Thomas Csordas (1995, 2002), Robert Desjarlais (1997; Desjarlais und Throop 2011), Jason Throop (2003, 2009) sowie Vincent Cra-panzano (2010) gezählt. Ihr Fokus – um es höchst allgemein zusammen zu fas-sen – liegt verstärkt darauf, wie Erfahrungen in Lebenswelten situiert, ermöglicht und bedingt werden, das heißt: wie sie sich als intersubjektive Phänomene darstel-len (u.a. Hollan 2012). Die folgende von Michael Jackson gelieferte Definition eines phänomenologisch-anthropologischen Ansatzes trifft meiner Ansicht nach auf fast alle diese Ansätze zu: »Phenomenology is the scientific study of experience. It is an attempt to describe human consciousness in its lived immediacy, before it is sub-ject to theoretical elaboration or conceptual systematizing.« (Jackson 1996, 2)

In psychoanalytischer Tradition stehen dagegen unter anderem Douglas Hol-lan (2012, 2013), Cristiana Giordano (2014) und im kontinentaleuropäischen Kon-text beispielsweise Maya Nadig (1997, Sturm, Nadig und Moro 2011) sowie Jochen Bonz (Bonz et al. 2017).¹⁴ George Devereux gilt dabei als Gründerfigur für ethno-psychoanalytische Ansätze (Devereux und Barre 1998). Ihre Auseinandersetzungen

14 Im europäischen Raum wird insbesondere die sogenannte Zürcher Gruppe um Maya Nadig rezipiert (u.a. Theiss-Abendroth 2017).

nehmen vor allem die Beobachtungen von Biografien, deren Effekte und Konsequenzen in den Blick. In manchen Spielarten (u.a. Bonz et al. 2017) werden die Emotionen des oder der Feldforschenden zum zentralen Erkenntnismoment; Erfahrung wird im Besonderen als innerlich-subjektives Phänomen gehandelt.

Wie ich in Kapitel 2.1.2 (siehe S. 38ff.) – als methodologische und in Bezug auf die Forschungslücke im Feld Genesungsbegleitung passende – Entscheidung ausgeführt habe, ist meine Arbeit verstärkt an einem phänomenologischen Fokus orientiert.

Hingegen habe ich mich für dieses Kapitel – das kulturalanthropologische Forschungen vorstellt, die Erfahrungen zum Untersuchungsgegenstand machen, – gegen eine Gegenüberstellung psychoanalytischer und phänomenologischer Ansätze entschieden. Eine Gegenüberstellung scheint problematisch, da erstens die Rezeption von psychoanalytischen Konzepten in der Kulturalanthropologie verzögert zu verlaufen scheint (Hollan 2012). Zweitens wird in aktuellen Auseinandersetzungen vermehrt versucht, diese disziplinär tradierte Trennung als eben solche – als historisch geformte – zu kennzeichnen (vgl. Hollan 2012; Throop 2012) und stattdessen die möglichen Ergänzungspotenziale der jeweiligen anderen Perspektive zu betonen.¹⁵

Für mein Vorhaben scheint es mir sinnvoller, die verschiedenen Ansätze nicht entlang philosophischer Traditionslinien zu unterscheiden, sondern entlang zweier in kulturalanthropologischen Auseinandersetzungen üblicher Strategien, den Containerbegriff Erfahrung analytisch *handhabbar* zu machen: Einerseits die Fokussierung auf einzelne Erfahrungsmodi (Kapitel 3.2, S. 9ff.), andererseits die Fokussierung auf ein bestimmtes Schlüsselmerkmal, das allen Erfahrungen zugrunde liegt (Kapitel 3.2, S. 105ff.). Ich unterscheide also Ansätze, die die Ausdifferenzierung in verschiedene *Modi von Erfahrungen* betrachten von denjenigen, die *ein (strukturelles) Merkmal*, das sich in allen noch so unterschiedlichen Erfahrungen zeige, in den Blick nehmen – und stelle die jeweils daraus resultierenden Wirkungen auf den Forschungsgegenstand Erfahrung dar.

Im Sinne meiner Fragestellung, die darauf fokussiert, wie Erfahrung als Expertise wirkmächtig wird, richte ich also auch den Forschungsstand daran aus, welche verschiedenen Effekte Auseinandersetzungsstrategien mit Erfahrung produzieren.

Die Ausdifferenzierung in spezifische Modi der Erfahrung wird häufig genutzt, um eine wissenschaftlich anerkannte Form der Fokussierung einzelner Teilaspekte (und respektive Dezentrierung jeweils anderer Aspekte von Erfahrung) zu ermöglichen (u.a. Oakeshott 2015, Jay 2006). Um nur einige Beispiele aus dem kultur-

15 »At a most general level, all of these commentators recognize that both phenomenology and psychoanalysis assume the dynamic texture of lived experience to be a given. [...] The traditions, and these commentators, do differ, however, in how best to make sense of such forms of transparency and inaccessibility in everyday life.« (Throop 2012, 77)

anthropologischen Spektrum zu nennen: Es werden *narrative* (u.a. Mattingly 1998, Lehmann 2007), *ästhetische* (u.a. Maase 2010), *religiöse* (u.a. Cole 1926, Yamane 2000) *sinnlliche* (u.a. Classen 1997, Pink 2010, Braun et al. 2017), *kontinuierliche* (Stephenson und Papadopoulos 2006b) Modi von Erfahrung unterschieden.¹⁶ Ich betrachte im Folgenden drei Varianten der Modi *narrative* Erfahrung und *gelebte* Erfahrung, die häufig im Doppel erscheinen.

Während die Ausdifferenzierung eines Spektrums an Erfahrung in verschiedene Erfahrungsmodi der Diversität des Begriffs durch Differenzierung begegnet, besteht der umgekehrte Annäherungsweg darin, von der Ähnlichkeit oder Übereinstimmung eines Merkmals oder einer Dimension in allen Erfahrungen auszugehen.¹⁷ Dabei ist eines der am häufigsten in der Kulturanthropologie diskutierten Schlüsselmerkmale von Erfahrung das Vermögen, *Übersetzungen* oder *Brücken* zwischen verschiedenen analytischen Ebenen, ontologischen Differenzen, Zeitlichkeiten usw. bilden zu können (u.a. Geertz 1972; Turner und Bruner 2001; Throop 2009; Chakkalalal 2014). Eine – wie auch immer geformte – Brückenfunktion berge das Erfolgsgeheimnis des Begriffes Erfahrung und sei ein Meta-Merkmal diverser Erfahrungen. Auf solche Brückenfunktionen werde ich in Kapitel 3.2 genauer eingehen. Bei der Betrachtung oder Festlegung *eines* Merkmals aller Erfahrungen kann durch den Verweis auf eine Grundstruktur, ein Merkmal oder einen Aspekt über differierende Erfahrungen hinweg eine theoretische Optik etabliert werden. Statt – was Modalisierungen ermöglichen – einen Teilaspekt zu fokussieren, lässt sich so vielmehr ein geteilter Aspekt – beispielsweise eine Brückenfunktion – scharfstellen.

Modalisierungen von Erfahrung

Narrative und gelebte Erfahrungen – Drei Variationen

Im Kontext anthropologischer Studien zu (psychischen) Krankheiten kam und kommt *erzählter* bzw. *narrativer* Erfahrung als Untersuchungsgegenstand spätestens seit Ende der 1990er-Jahre eine tragende Rolle zu (u.a. Kleinman 1989;

16 Formen der begrifflichen Modalisierung und Ausdifferenzierung von Erfahrung werden teilweise als Parallele zu Modernisierungs- oder Differenzierungsprozessen in der modernen Arbeitswelt gewertet (Jay 2006).

17 Eine integrierende, allumfassende Definition von Erfahrung wurde zugleich genauso – gerade im Angesicht der Industrialisierung und dem vielbeschworenen Erfahrungsverlust in der ›Moderne‹ – gefordert. Teilweise war dies bei Vertretern des amerikanischen Pragmatismus der Fall (u.a. John Dewey, William James), aber auch in manchen Spielarten der Kritischen Theorie – ich beziehe mich hier auf Walter Benjamin, dessen Forderung nach einer ›absoluten‹ Erfahrung war flankiert vom Motiv des ›Erfahrungsverlusts‹ in der modernen Gesellschaft (Benjamin 1984).

Mattingly 1998; Hydén 1997).¹⁸ *Narrative* Erfahrungen – prävalent als *illness narratives* gerahmt – gelten zu dieser Zeit im Besonderen als der empirische Gegenstand, der im Kontext von menschlichem Leiden, Schmerz usw. untersucht werden kann und (Krankheits-)Erfahrungen untersuchbar macht.¹⁹ *Illness*, im Unterschied zum biomedizinischen Begriff von *disease*, so Arthur Kleinman in *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition* (Kleinman 1989), beziehe in den Komplex der Krankheitserfahrungen neben der individuellen gefühlten Krankheitserfahrung ebenso die Familie und gesellschaftliche Bedingungen ein – vor allem jedoch verweise *illness* (und verweisen vor allem *illness narratives*) darauf, dass Personen mithilfe von Narrativen Bedeutungen für Krankheitserfahrungen entwickeln und diese Narrative ihre Umgangsweisen mit Krankheiten beeinflussen und sichtbar machen (ebd.). Für den Autor muss dann das Zuhören der Ärztin zum zentralen Bestandteil medizinisch-therapeutischen Arbeitens werden, um mit Krankheiten umzugehen. *Illness Narratives* seien, so Kleinman, der zentrale Gegenstand, um Krankheitserfahrungen empirisch zu betrachten. Auch Byron Good, ein weiterer einflussreicher Medizinanthropologe, folgte dieser Betonung von *illness narratives*:

[...] all narratives [...] are stories about lived experiences. They describe events along with their meaning for persons who live in and through them. They »emplot« experience revealing its underlying form. (Good 1993, 121)

In diesem Zitat scheint auf, dass der Modus einer *narrativen* Erfahrung – vor allem in anglo-amerikanischen kulturanthropologischen Diskursen – mit einem anderen Modus von Erfahrung gekoppelt wurde und auch weiterhin wird: *Gelebte* (bzw. *lived*) Erfahrung. Das Spannungsfeld zwischen *gelebter* und *narrativer* Erfahrung wird immer wieder auf den Plan gerufen und ist zentraler Aspekt von Diskussionen um die Frage, was den empirischen Forschungsgegenstand ausmacht: Erfahrungen, während sie gelebt werden? Oder eine retrospektive Narration von Erfahrungen (die nicht notwendigerweise nur als sprachliche Artikulation verstanden wird) (u.a. Mattingly 1998; Stephenson und Papadopoulos 2006b; Lehmann 2007)? Und wie werden diese Modi in ein Verhältnis zueinander gesetzt?

Um zunächst eine vorläufige Antwort zu geben, bevor ich drei Beispiele dazu ausführe: *Lived experience* wird in der Regel eher als im Alltag verortetes, noch vor der Objektivierung stehendes oder auch vorreflexives Erleben charakterisiert (u.a. Jay 2006, 11ff.). Die diesem Erleben gegenüberstehende *narrated experience* bezieht sich in der Tendenz stärker auf die Zeitlichkeit des erlebten Prozesses, auf

18 Eine Einführung in die paradigmatische Hinwendung zu *illness narratives* gibt Cheryl Mattingly in *Healing Dramas and Clinical Plots: The narrative structure of Experience* (Mattingly 1998, 6ff.).

19 Eine ganze Reihe an Arbeiten setzt sich mit *illness narratives* innerhalb der Medizinanthropologie auseinander, insbesondere in den 1990er-Jahren (für eine Zusammenfassung siehe Hydén 1997), aber auch später und aktuell (u.a. Bury 2001, Pierret 2003, Carr 2017).

Zukunft und Vergangenheit, ist reflexiv, bezieht Erinnerungen ein und wurde gewissermaßen narrativ gezähmt (Mol 2018). Meist wird diese Unterscheidung auf Wilhelm Diltheys Differenzierung in Erlebnis und Erfahrung (Dilthey 1883) und seine Lebensphilosophie zurückgeführt (Johach, Rodi und Dilthey 1997; vgl. auch Turner und Bruner 2001; Stephenson und Papadopoulos 2006a; Strauss 2008). Allerdings beginnen die Verwicklungen schon bei den Übersetzungsschwierigkeiten: Ob Erlebnis und Erfahrung als *lived* und *narrated experience* übersetzt werden können, darüber sind sich Forscherinnen uneins (Jay 2006, 10ff.). Annemarie Mol plädierte unlängst dafür, den deutschen Begriff Erlebnis, sowie den niederländischen Begriff »beleevnis« (Mol 2018) auch in englischen Texten zu nutzen, um eine Fokusverschiebung in kulturanthropologischen Auseinandersetzungen zu erreichen, weg von einer ›tief‹ und ›authentisch‹ im Subjekt verorteten Erfahrung und hin zu einer subjekt-dezentrierenden Perspektive zu gelangen (ebd.). Erlebnisse, so Mol, seien das, was einem Menschen in einem bestimmten Umfeld passiere. Erfahrungen dagegen seien zumeist an eine subjektive Transformation gebunden.

Eine dezidierte andere Position gegenüber dem Modus *narrativer* Erfahrung im deutschsprachigen Raum nimmt beispielsweise Albrecht Lehmann ein. Der Volkskundler, der vor allem durch seine Publikationen zu Erzählforschung bekannt wurde, konzentrierte sich in seiner 2007 veröffentlichten Monografie *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens* ausschließlich auf *narrative* Erfahrung. *Gelebte* Erfahrung hat seiner Ansicht nach nur indirekt Relevanz für ethnografisches oder sozialwissenschaftliches Arbeiten (Lehmann 2007). Er vertritt folgende Ansicht: »Alles was wir erzählen, drückt Erfahrungen aus. Und Erfahrungen lassen sich nicht anders als erzählend vermitteln« (Lehmann 2007, 9). Zunächst liegt diese Aussage auffallend nah an der oben zitierten Einschätzung von Good: »[...] all narratives [...] are stories about lived experiences.« (Good 1993, 121). Allerdings schien es Lehmann im engen Sinn um Erzählungen – Alltagserzählungen und autobiografische Texte zu gehen – und nicht um intersubjektive Verhandlungen von Erfahrungen, wie Good sie thematisierte (ebd., 121ff.). Alle Erfahrungen, so Lehmann, die überhaupt mit ethnografischen Methoden betrachtet werden können, würden über Narrative vermittelt. Erfahrungen ereigneten sich seiner Ansicht nach in Situationen, die einen Anfang und ein Ende haben und ganzheitlich erlebt werden (Lehmann 2007, 7). Der Autor unterstrich zwar, dass die Narrative über Erfahrungen, die der Ethnografin zur Verfügung stehen, eine empirisch unentwirrbare Mischung aus »Primärerfahrungen« (Lehmann 2007, 10) und »Erfahrungen zweiter Hand« (ebd.) seien: »Aber wie immer wir diese Erfahrungen aus zweiter Hand interpretieren und in abstrakte Zusammenhänge einordnen: die eigene Primärerfahrung bleibt der Maßstab.« (Lehmann 2007, 10.) Lehmann skizzierte damit nur den einen möglichen und indirekten Zugang zu Erfahrungen in Ethnografien: Über Narrative, die er als Erfahrungen zweiter Hand fasste. Dieser Fokus auf narrative Erfahrung folgt der Prämisse von deren reflektierender Ab-

geschlossenheit, da nur so über sie berichtet werden kann, und ist damit durch eine gewisse zeitliche Rückwärtsgewandtheit gekennzeichnet – die Betrachtung zeitlicher Inkohärenzen oder gelebter Erfahrungen ist in diesem Verständnis von narrativer Erfahrung als Untersuchungsgegenstand schwer möglich. Auch bleiben Erfahrungen hier allein an das primär erlebende, einzelne Subjekt gebunden, selbst wenn es kollektive Erzählungen gibt. Das scheint mir Lehmanns Verweis auf die Primärerfahrung des Ethnografen zu implizieren, der für ihn immer der Maßstab bleibt.

Lehmann erläuterte dabei nicht, welcher Zusammenhang zwischen Primär- und Sekundärerfahrung, zwischen *gelebter* und *erzählter* Erfahrung besteht. Ob er – in den Worten von Cheryl Mattingly (1998, 33ff.) – von einem mimetischen oder anti-mimetischen Zusammenhang zwischen *gelebter* und *narrativer* Erfahrung ausgeht oder worin sein alternatives Konzept besteht, bleibt unklar (vgl. Lehmann 2007). Einer mimetischen Vorstellung läge eine natürliche Übereinstimmung zwischen *gelebter* und *erzählter* Erfahrung zugrunde.²⁰ Ein anti-mimetischer Standpunkt dagegen setzt voraus, dass die Struktur der *gelebten* Erfahrung selbst nicht mit derjenigen von Narrativen über Erfahrung in Zusammenhang steht oder diese wiedergibt – dass also die Erzählung einer Erfahrung mit deren Erlebnis ohnehin nicht zusammenhängt (Mattingly 1998, 33ff.). In dieser Fassung wird die performative Bedeutung im Moment der Erzählung von Erfahrung betont; teilweise wird der Möglichkeit einer Darstellung von *gelebter* Erfahrung in ethnografischen Arbeiten komplett widersprochen. Auch wenn diese Auseinandersetzung abstrakt klingt, ihre Auswirkungen auf ethnografisches Arbeiten könnten konkreter nicht sein. Eine Entscheidung für oder gegen einen mimetischen Zusammenhang zwischen *gelebter* und *narrativer* Erfahrung mündet schließlich unter anderem in der langen und hitzigen Debatte darum, ob – und wenn ja, wie – die gelebten Erfahrungen anderer überhaupt wiedergegeben werden können – also was die Ergebnisse unserer Arbeit – Ethnografien – für einen Bezug zur ›Realität‹ haben.

Bereits 1998 beschrieb Mattingly, die sich selbst auf die ethnografische Analyse *narrativer* Erfahrung fokussiert, die disziplinäre Konfliktlinie, ob *gelebte* oder *narrative* Erfahrung in kulturanthropologischen Arbeiten betrachtet werden sollten und bearbeitete diese Spannungen entlang mimetischer und antimimetischer Standpunkten. Sie entwickelte in Abgrenzung zu dieser Polarität eine eigene, dritte Perspektive (Mattingly 1998). Dabei wendete sie sich sowohl gegen die Annahme, dass es keinerlei adäquate Darstellung von *gelebter* Erfahrung in ethnografischen Auseinandersetzungen geben könne, als auch gegen die Vorstellung, dass es eine einfache Entsprechung von *narrativer* und *gelebter* Erfahrung gebe:

20 Ein solcher ›mimetischer‹ Standpunkt ist meiner Ansicht nach beispielsweise bei Unni Wikan zu finden, die für sogenannte erfahrungsnahe Analysekonzepte plädiert (Wikan 1991, 2014).

That is, narratives are not primarily after-the-fact imitations of experience they recount. Rather the intimate connection between story and experience results from the structure of action itself. [...] Thus narrative and experience are bound in a homologous relationship, not merely a referential one. (Mattingly 1998, 19)

Damit überbrückte sie – in einer Konzeption, die sie im weiteren Verlauf ihres Buches in Anlehnung an Byron Good *emplotment*²¹ (Mattingly 1998, 72ff.) nannte – die in der Fachgeschichte damals vorherrschende Trennung der Blickwinkel auf *gelebte* versus *narrative* Erfahrung. Für Mattingly gibt es eine Beziehung zwischen diesen beiden Erfahrungsformen. Allerdings betonte sie, dass in der von ihr skizzierten relationalen Bestimmung der *gelebten* Erfahrung keine künstliche Kohärenz durch Narrative aufgedrängt werde; stattdessen stellte sie das aktive Potenzial der Narration (und im Speziellen: des Dramas) ins Zentrum (Mattingly 1998, 6). Obwohl sie also auch auf *narrative* Erfahrung als Untersuchungsgegenstand zurückgriff, sieht sie darin andere Möglichkeiten und Beschränkungen als Albrecht Lehmann. Für Lehmann scheint der ethnografische Untersuchungsgegenstand tatsächlich ein »Reden über Erfahrung« (Lehmann 2007) zu sein. Diese Voraussetzung drückt sich bei ihm methodisch in der Untersuchung von Alltagserzählungen und autobiografischen Texten aus, während Mattingly Aktionen und Interaktionen in einer aktiven Fassung des *emplotment* als *narrative* Erfahrungen herausarbeitete, und Teilnehmende Beobachtung vor Ort ebenso wie Interviews als empirische Methoden wählte (Mattingly 1998). Als Teil eines *narrative turns*, in dem sie sich verortete, ging es ihr dennoch um eine Betonung von Artikulationen, von Geschichten und von Dramen (ebd.), aber in einem erweiterten Verständnis von Narration.

Den Untersuchungsgegenstand *Erfahrung* dagegen als *gelebte* Erfahrungen zu rahmen – und gerade nicht als *narrative* – dieser Vorgehensweise bedienten sich beispielsweise der Soziologe Dimitris Papadopoulos und die Sozialwissenschaftlerin Niamh Stephenson in der ethnografischen Studie *Analysing everyday experience* von 2006 (Stephenson und Papadopoulos 2006a). Sie entwickelten den Modus einer *kontinuierlichen* Erfahrung (*continuous experience*) als Teildimension von *gelebter* Erfahrung (ebd., 20ff.) und positionierten dieses Konzept explizit nicht in eine ethnografische Untersuchung von Erfahrungsnarrativen. Stattdessen untersuchten sie, im Gegensatz zu Lehmann was Konzepte von Erfahrung *tun*²²:

The concept of *continuous experience* is not being put forward in the attempt to designate what experience is, but as a tool to analyze the inner workings of modes

21 Mattingly verwies explizit auf den Einfluss, den Byron Good auf ihre Arbeiten hatte (u.a. Mattingly und Garro 2000).

22 Mattingly nimmt hier eher eine Zwischenposition ein, da sie Narrationen als Handlungen versteht.

of socio-political engagement which are being harnessed in moments of social and geopolitical exclusion. (Stephenson und Papadopoulos 2006b, 435)

Stephenson und Papadopoulos wählten also – wie es auch mein Anliegen ist – einen praxistheoretischen Zugriff. Ausgehend von ethnografischem Material über HIV-Krankheitserfahrungen (gesammelt in Selbsthilfegruppen in Australien) entwickelten die Autorinnen ihr Analysekonzept *continuous experience* (Stephenson und Papadopoulos 2006a). Sie beschrieben, wie in den Selbsthilfegruppen die gemeinsame Auseinandersetzung mit einzelnen HIV-Krankheits-Erfahrungen (der Ansteckung, des Umgangs mit der Krankheit usw.) zum Entstehen eines gemeinsamen Erfahrungspools in der Gruppe führte und dadurch die Bandbreite an möglichen Erfahrungen zugenommen habe (ebd., 2006b). Dadurch, dass in der gemeinsamen Gruppenarbeit verschiedene Erfahrungen einzelner Gruppenmitglieder beschrieben, entworfen und diskutiert wurden, wurde gewissermaßen das Repertoire an möglichen Erfahrungen für alle Beteiligten größer. Die Autoren bedienten sich hier vor allem der Methode »memory work« (ebd., 58ff.), die sie aus einer marxistisch-feministischen Forschungsgruppe entlehnen. Dabei schreiben beispielsweise einzelne Mitglieder der Gruppe kurze Statements zu bestimmten Themen, die jedoch in der dritten Person verfasst sind. Dies sei unter anderem ein erster Schritt dahin, die Grenzen zwischen Subjekt und Objekt der Forschung durchlässig zu machen und dadurch Erfahrung zugleich als subjektgebunden und als kollektiv produziert zu verstehen (ebd., 58ff.). Auf diese Weise akzentuierten Stephenson und Papadopoulos, dass Subjekte (und ihre Umgebungen und Materialitäten) Erfahrungen aktiv mitformen.

Im Gegensatz zur Mehrheit klassischer medizinanthropologischer Arbeiten, die häufig von einer universalen Passivität aller Subjekte in Krankheitserfahrungen ausgingen (Autor und Autorin beziehen sich hier beispielsweise auf Kleinman und Kleinman 1991; zur Diskussion und für einen Überblick siehe Willen und Seeman 2012), geraten so auch die aktiven Dimensionen von Krankheitserfahrungen in den Blick – und damit Optionen und Potenzial für soziale Einbeziehung in Situationen sozio-politischer Exklusion. Stephenson und Papadopoulos wenden sich damit gegen in identitätspolitischen Prozessen von marginalisierten Gruppen entstehende Vereinnahmung *einer* subjektzentrierten universellen Erfahrung – ein Argument, das uns im vorangegangenen Kapitel 3.1.3 (siehe S. 93ff.) schon in den Argumentationen von Joan Scott und Jijian Voronka begegnete (Scott 1991; Voronka 2017).

Stephensons und Papadopoulos' Position richtet sich auch gegen diejenigen Sozialwissenschaftlerinnen, die Erfahrung zum Besitz eines einzelnen Subjekts erklärten und damit – so die Kritik der beiden – den unvollständigen Charakter und die Elastizität von Erfahrung negierten (Stephenson und Papadopoulos 2006a, 5). Stattdessen betont *continuous experience* multiple, über Raum und Zeit verteilte, dabei aber kontinuierliche Erfahrungen, die sich zeiträumlich und materiell mani-

festieren (Stephenson und Papadopoulos 2006b, 441). In der Anwendung auf ethnografisches Material bleibt das Konzept selbst leider meiner Ansicht nach etwas vage (Stephenson und Papadopoulos 2006a, 179ff.).

Allerdings ist dieser Aspekt eines kontinuierlichen Erfahrungsüberschusses eine ungewöhnliche theoretische Wendung. Die Autorinnen legten zu Beginn der Monografie ihr Forschungsinteresse deutlich auf *gelebte* Erfahrung. *Continuous experience* wird damit zu so etwas wie einem Submodus von *gelebter* Erfahrung. Die Fokussierung auf eine zeitliche Abfolge bzw. Kontinuität ist ungewöhnlich, da so die nicht nur in der kulturalanthropologischer Forschung lang tradierte Spaltung in *gelebter* und *narrativer* Erfahrung überschritten wird. Thematisierungen von Zeitlichkeit und Kontinuität in Erfahrung richten sich üblicherweise eher auf *narrative* als auf *gelebte* Erfahrung (vgl. Jay 2006). Stephenson und Papadopoulos unternahmen in ihrer Monografie jedoch keinen Versuch, ihre Position in Bezug auf diese beiden unterschiedlichen Modi ausführlicher zu klären. Durch ihren Fokus auf das *Tun* der Konzepte verlagerte sich der Schwerpunkt der Betrachtungen ohnehin auf die Wirkmächtigkeit und die Praktiken rund um die beschriebenen HIV-Krankheitserfahrungen statt auf solche wissenschaftstheoretischen Zuordnungen. Ich halte es jedoch für eines der zentralen Ergebnisse dieser ethnografischen Auseinandersetzung, dass sich zeigen lässt: Erfahrung ist mehr als ein Effekt multipler Diskurse, und sie wird auch nicht nur durch Narrative zum Forschungsgegenstand. Wie Stephenson und Papadopoulos zeigen, ist Erfahrung nicht nur ein Widerfahrnis, sondern etwas, das sich aktiv und mit anderen zusammen ereignen und gestalten lässt (Stephenson und Papadopoulos 2006a, 11ff.).

In diesen drei Variationen geraten unterschiedliche Erfahrungsgegenstände in den forschenden Blick: Für Lehmann sind es Erzählungen und sprachliche Artikulationen von Erfahrungen, die untersucht werden müssen. Für Mattingly stehen Handlungen und Narrative in einer homologen Beziehung zueinander und werden zum Gegenstand der Untersuchung von Erfahrung. Für Stephenson und Papadopoulos geht es jedoch vielmehr um eine kollektive Produktion von Erfahrungen – sie nähern sich *gelebten* Erfahrungen empirisch mit einer eklektischen Methodenmischung von »memory work« bis hin zu filmischen Verarbeitungen. Wie Papadopoulos und Stephenson richtet sich mein Anliegen im Kontext dieser Arbeit darauf, was Erfahrung als Expertise *tut*.

Ein Schlüsselmerkmal von Erfahrung: Erfahrung als Brücken- und Kontrastbegriff

In einer Umkehrung dieser Strategie der Ausdifferenzierung ist es ebenso möglich, ein Merkmal zum geteilten Aspekt aller Erfahrungen zu erklären und auf diese Weise empirisch untersuchbar zu machen. Clifford Geertz Verweis auf das bereits eingebrachte disziplinäre Dilemma von Erfahrung als einer »asses' bridge all

must cross« (Geertz 2001, 375) liefert auch in dieser Hinsicht eine paradigmatische Metapher: Die notwendig schmale Brücke der Erfahrung, die einerseits überquert werden muss und andererseits nicht dafür ausgelegt scheint, ist eben eine Brücke, die zwei verschiedene Ufer verbindet.

Das Vermögen, Kontinuität, Übersetzungen oder Brücken zwischen verschiedenen analytischen Ebenen, ontologischen Differenzen, Zeitlichkeiten usw. bilden zu können, wird häufig in jenen Ansätzen betont, die es sich zur Aufgabe machen, aus diversen Erfahrungen ein Metamerkmal herauszuarbeiten (u.a. Turner und Bruner 2001; Chakkalalal 2014). Der Erfahrungsbegriff kann, um nur einige Beispiele seiner Doppelläufigkeit einzubringen, *zugleich* auf Zukunft und Vergangenheit verweisen (u.a. Johach, Rodi, und Dilthey 1997; Turner und Bruner 2001; Throop 2009); er kann als Grundlage (u.a. Aristoteles 1963; Hampe 2000) und als Gegensatz formal anerkannten Wissens (u.a. Bacon 1878) gelten, passiv (u.a. Gawlick, Kreimendahl und Berkeley 2005) und aktiv (u.a. Kant n.d.) verstanden werden – und nicht zuletzt auch so, dass er die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überbrücken soll (u.a. Dewey 1934, Hampe 2000, Jay 2006). Darüber, wie durch den Erfahrungsbegriff eine Brücke hergestellt werden kann und was mit dem Begriff Erfahrung integriert werden könne, herrscht allerdings wenig Einigkeit: Allein mit den Benennungen der überbrückenden Qualität von Erfahrung wie »double-barrelled word« (James, Dewey), »Janusköpfigkeit« (u.a. Papadopolous) oder »umbrella term« (u.a. Jay) variieren Fokus und Interpretation ihrer Bedeutung.

Ich beschränke mich im Folgenden auf einige wenige Konzepte, die entweder das Übersetzungsvermögen des Erfahrungsbegriffs in Bezug auf verschiedene ontologische Ebenen, also beispielsweise zwischen Feldforschungserfahrung und Textproduktion ins Zentrum stellen. Oder solche, die einen zeitlichen Prozess betonen, also beispielsweise einen Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – immer mit einem Schwerpunkt auf medizinanthropologische Auseinandersetzungen und einem latent bis explizit pragmatistischen Einfluss²³. Denn für das Feld Genesungsbegleitung sind folgende zwei Punkte zentral: zum einen prozessuale Aspekte – unter anderem im Hinblick auf die Abgeschlossenheit der jeweiligen Krisenerfahrungen –, zum anderen das Thema einer ontologischen Lücke zwischen *gelebter* Krisenerfahrung und *reflektierter* Krisenerfahrung.

23 Die pragmatistische Färbung ergibt sich aus einer Kombination mehrerer Gründe: Erstens gilt diese ›Schule‹ als wenig anerkannter sozialphilosophischer Vorläufer praxistheoretischer Ansätze (u.a. Bogusz 2009). Zweitens ermöglichen es Teile aus Deweys Theoriegebäude meine These zu Praktiken des Reflektierens zu schärfen. Drittens arbeiten viele der von mir rezipierten Autorinnen mit diesen Grundlagen (u.a. Bogusz, Chakkalalal, Turner, Throop usw.)

Erfahrung als zeitlicher Brückenbegriff

The antinomies, contradictions, and conflicts embedded in these various models of experience must, in other words, point to something fundamental about the structure of experience itself. (Throop 2003, 227)

Jason Throop schlug beispielsweise vor, die definitivische Uneindeutigkeit von Erfahrung als Hinweis auf eine zeitliche Grundstruktur in allen Erfahrungen zu deuten. Er entwickelte ein Struktur-Modell, das Unmittelbarkeit im zeitlichen Fluss (also das, was manche Erlebnis oder gelebte Erfahrung nennen) und die Mittelbarkeit eines rückblickenden Zugangs zu Erfahrung integriert (also narrative Erfahrungen) (vgl. ebd.). Sein Modell basiert auf vier verschiedenen Formen der zeitlichen Orientierung, die Erfahrungen unterschiedlich strukturieren. Er unterschied zwischen 1) einer Orientierung auf die Gegenwart, die eine offene Antizipation der Zukunft einschließt, 2) einer expliziten Gerichtetheit auf die Zukunft, auf der Basis vergangener Erfahrungen, 3) einer retrospektiven zeitlichen Orientierung und 4) einer konjunktiven Zusammenführung möglicher Vergangenheiten und Zukünfte. Diese verschiedenen zeitlichen Orientierungsmodi, die für Throop alle Erfahrungen strukturieren, sind als komplementäre Serie miteinander verknüpft. Das bedeutet, dass die Betonung eines zeitlichen Modus die anderen Modi verbirgt ohne sie auszuschließen. Auf diese Weise versucht Throop Erfahrung so zu konzipieren, dass sich mit ihrer Hilfe verschiedene zeitliche Bezüge integrieren und dennoch unterscheiden lassen.

In dem Moment, in dem Erfahrungen in Bezug auf eine Gegenwart intersubjektiv werden – in seiner phänomenologischen Lesart als Ergebnis aktiver Konstitutionsprozesse eines verkörperten Daseins in einer Lebenswelt (Throop 2003) – können sie nicht zugleich eine retrospektive Orientierung erhalten. In einem Gedankenpiel scheint mir Throops Modell an eine Bühne zu erinnern, auf der immer nur eine zeitliche Orientierung von Erfahrung im Rampenlicht stehen kann, auch wenn die anderen Teile der komplementären Serie sich weiterhin dort aufhalten. Diese Assoziation kommt mir möglicherweise auch vor dem Hintergrund, dass Throops Theorie von Victor Turner beeinflusst ist (Throop 2009, Desjarlais und Throop 2011). Auch Turner entwickelte, vor allem in seinem Spätwerk, ein zeitliches Modell von Erfahrung, in dem er sich jedoch stärker auf Bedeutungszuschreibungen konzentrierte (Turner 1982).²⁴

Gerade diese Theorie, zeigt, dass die bereits eingangs dieses Kapitels verworfene Trennung zwischen phänomenologischen und psychoanalytischen Einflüssen

24 Fünf Momente von Erfahrung sind für Turner allen Erfahrungen gemein: 1) ein »Wahrnehmungskern«, 2) das Hervorrufen vergangener Bilder, 3) das Wiedererleben vergangener Gefühle, 4) das Hervortreten von Bedeutung und Wert, 5) der Ausdruck von Erfahrungen (vgl. Turner 1982).

hier nicht weiterführt, denn mit ihr scheint sich der Phänomenologe Throop auch an Sigmund Freuds Theorie der »komplementären Serie« (Freud und Gay 1991) anzulehnen, die ein Spektrum zwischen exogenen und endogenen Gründen für psychiatrische Diagnosebilder auffächert.

Throops Annahme einer inneren zeitlichen Struktur von Erfahrung, die immer in allen Erfahrungen existieren soll, ist meiner Ansicht nach nur für bestimmte Fragestellungen fruchtbar. In ihrem Fokus auf eine universelle Struktur droht eine solche Annahme, die Akteure zu vernachlässigen, die soziale Welten, Vorgänge und Ordnungen aktiv und unordentlich hervorbringen. Außerdem halte ich den Versuch, Erfahrung solcherart zu definieren, für wenig hilfreich in Bezug auf die Frage nach deren Wirkmacht. Interessant scheinen mir für mein Vorgehen allerdings die Implikationen für das methodische Vorgehen, die Throop anklingen lässt:

Indeed, it appears that here are a number of methodologies used by anthropologists that tend to privilege one or another temporal orientation, and as such, tend to privilege one or another variety of experience in our ethnographic accounts. (Throop 2003, 235)

Interviews, so lässt sich beispielsweise aus Throops Modell ableiten, bringen Erfahrungen in einer retrospektiven zeitlichen Orientierung hervor.

Erfahrung als Brückenbegriff zwischen verschiedenen ontologischen Sphären

Eine andere Variante, in der Erfahrung nicht eine zeitliche, sondern eine ontologische Brückenfunktion zukommt, bietet Silvy Chakkalalakal. In ihrer Untersuchung von Erfahrung als historischer Diskursformation des 18. Jahrhunderts bezeichnete sie diesen als strukturellen Verbindungs- oder Brückenbegriff (vgl. Chakkalalakal 2014, 64). Sie argumentierte, dass die Fähigkeit, Strukturen und Möglichkeitsräume miteinander zu verbinden, eines der wichtigsten Schlüsselmerkmale des Erfahrungsbegriffs sei. Das *Bilderbuch für Kinder* von Friedrich Justin Bertuch, eines der »ersten enzyklopädisch ausgerichteten natur- und weltkundlichen Sachbücher im deutschen Kontext« (Chakkalalakal 2014, 35) bildete die Grundlage ihrer ethnografischen Ausführungen. Die »lebendige Anschaulichkeit« (ebd.) des enzyklopädischen Bilderbuchs sollte seinerzeit sowohl sinnliche Erfahrungen bei den kindlichen Betrachterinnen auslösen als auch in der Anleitung des Kindes durch den Erwachsenen Erkenntnis produzieren. In dieser Verbindung zweier in der westlichen Philosophietradition klassischerweise getrennten Sphären (körperlich-sinnlicher Eindruck versus geistige Erkenntnis) zeige sich die verbindende Funktion des Erfahrungsbegriffs:

Als Material verstanden ist Erfahrung eine Sammlung und Zusammenführung von körperlich-seelischen Eindrücken; als Akt begriffen ist Erfahrung Methode des Erkenntniserwerbs und Prozess von sinnlicher Wahrnehmung. Die Fokussierung auf

die Ganzheit von Material und Akt, von Was und Wie ist meines Erachtens der Grund, warum Erfahrung zu einem der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Schlüsselbegriffe geworden ist. (Chakkalalal 2014, 60)

Auch auf anderen Ebenen, zum Beispiel in der Verknüpfung von *Theorie* und *Praxis* oder von gesellschaftlicher und persönlicher Erfahrung, äußere sich die Eigenschaft des Begriffs, Verbindungen zu ermöglichen. Darin liege jedoch nur die eine Seite der erfolgsbringenden Merkmale von Erfahrung. Die andere Seite zeige sich in der kontrastierenden Funktion von Erfahrung, die Chakkalalal vor allem anhand diskursiver Formationen innerhalb anthropologischer Fachauseinandersetzungen erläuterte. Im Feld der *Anthropologie der Sinne* (vgl. Classen 1997; Pink 2010; Howes and Laughlin 2012; Vannini, Waskul und Gottschalk 2013) beispielsweise werde die Vielfalt und Komplexität der Erfahrungen in der Feldforschung und ihre (vermeintliche) Nähe zu den Sinnen häufig in Kontrast zu wissenschaftlichem Textwissen positioniert (Chakkalalal 2014, 64).

Die Vielfalt, Komplexität und Lebendigkeit werden abgegrenzt von der Trockenheit, der Abstraktion und dem Abgehoben-Sein der wissenschaftlichen Textproduktion vor allem im Sinne eines hegemonialen Mächteverhältnisses. (Chakkalalal 2014, 63)

Der Erfahrungsbegriff werde hier zur Betonung einer Differenz zwischen verschiedenen analytischen Ebenen eingesetzt – in diesem Fall zwischen ›sinnlicher‹ Feldforschung und ›unsinnlicher‹ wissenschaftlicher Textproduktion.²⁵ Die oben aus Chakkalalals Text zitierte Ganzheit von »Material und Akt« (ebd.) kann mithilfe des Erfahrungsbegriffs ebenso zur Betonung einer Differenz wie zur Herstellung einer Brücke zwischen verschiedenen analytischen Ebenen herangezogen werden. Erst wenn die sozialen, politischen, ökonomischen Wirkungsweisen des Begriffs in anthropologischen Auseinandersetzungen offengelegt würden, könne sich ein reflexives Potenzial des Nexus entfalten. Chakkalalal geht es also darum, mit einem Rückgriff auf pragmatistische Konzeptionen der Doppelläufigkeit des Erfahrungsbegriffs sowohl Transferpraktiken wie auch kontrastierende Praktiken als Forschungsgegenstand in den Blick zu nehmen. In ihren Ausführungen über Erfahrung als Verbindungs- oder Kontrastbegriff bezog sie sich explizit auf den amerikanischen Pragmatismus. Insbesondere verwies sie auf die Beschreibung

25 Wie es dazu kommen kann, dass Sinnlichkeit und Körperlichkeit in den Ergebnissen wissenschaftlicher Arbeit zu verschwinden scheinen, obwohl sie Teil einer erfolgreichen wissenschaftlichen Performance sind, beschrieb unter anderen Dominic Boyer in seinem Aufsatz »The corporeality of expertise«. Er führte aus, dass diese Assoziation tief mit der cartesianischen Trennung von Körper und Geist verbunden und doch alles andere als selbstverständlich ist (Boyer 2005).

von *Erfahrung* als »double-barrelled word« (Boydston, Ratner und Dewey 1981, 18), als »doppelläufiges Wort«, wie es Martin Suhr übersetzte (Suhr 2005).²⁶

Exkurs: Erfahrung als »double-barrelled word« im amerikanischen Pragmatismus

Die Doppelläufigkeit²⁷ von Erfahrung im amerikanischen Pragmatismus bezieht sich sowohl auf zeitliche Aspekte als auch auf das Zusammenspiel von »Material und Akt« (Chakkalalakal 2014). In einer breit rezipierten Passage seines Werks *Experience and Nature* erläuterte John Dewey diese Doppelläufigkeit folgendermaßen:

We begin by noting that ›experience‹ is what James called a double-barrelled word. Like congeners, life and history, it includes *what* men do and suffer, what they strive for, love, believe and endure and also *how* men act and are acted upon, the ways in which they do and suffer, desire and enjoy, see, believe, imagine – in short processes of *experiencing*. (Boydston, Ratner und Dewey 1981, 18)

In dem Begriff Erfahrung fallen für Dewey Inhalt und Form, subjektive und objektive Seite zusammen. Erfahrung beschreibt zugleich das *Was* und das *Wie*, wenn Dinge und/oder Menschen miteinander in Interaktion treten. William James, auf den Dewey sich hier bezog, führte in seinen *Essays in Radical Empiricism* (James 2008) dafür das Beispiel von Farbe an, die in einem Geschäft unter anderen Farben als Ding erfahren und zugleich auf einer Leinwand zu einem Bild und einer spirituellen Funktion werden kann (James, Perry und James 2010, 10). Die Doppelläufigkeit von Erfahrung ermögliche, dass Farbe sowohl »thing« (ebd.) als auch »thought«(ebd.) sein kann. James erläuterte:

In a word, in one group [the paint] figures as a thought, in another group as a thing. And, since it can figure in both groups simultaneously we have every right to speak of it as subjective and objective both at once. (James, Perry und James 2010, 10)

Die Doppelläufigkeit wendet sich, wie hier deutlich wird, auch gegen den klassischen philosophischen Dualismus in »thing« und »thought« (ebd.). Sie sollte daher nicht mit der Idee einer Opposition, eines Dualismus oder gar einer Dichoto-

26 Es gibt neben diesem Merkmal und dieser Bedeutung noch viele andere Aspekte des englischen Begriffs *experience*, vor allem in Deweys Werk. Udo Ohm hat beispielsweise in seiner linguistisch orientierten Studie allein acht etymologische Erklärungen und Verständnisse von *experience* herausgearbeitet. Auch dies kann als Hinweis auf die Zentralität des Begriffs verstanden werden, weist jedoch den Fokus auf Erfahrung als »Brückenbegriff« zugleich als einen Aspekt unter vielen in Deweys Werk aus (Ohm 1998, 47ff.).

27 Es drängt sich eine etymologische Nebenbemerkung auf: Doppelläufigkeit ist ein waffentechnischer Begriff. Inwiefern Martin Suhr diese bei seiner Übersetzung mitdachte, kann ich nicht nachvollziehen.

mie verwechselt werden.²⁸ *Double-barrelled* meint nicht, dass Erfahrung sich entweder auf das eine (zum Beispiel auf »thing«) oder das andere (zum Beispiel auf »thought«) bezieht. Im Gegenteil, Erfahrung ist weder ausschließlich das eine noch das andere (James, Perry und James 2010, 10ff.).²⁹

»Experience has both spatial and temporal reason, it is neither purely ›subjective‹ nor ›objective‹, neither ›mental‹ nor ›physical‹«. So beschreibt Richard Bernstein (2010, 45) dieses Zusammenfallen verschiedener traditioneller philosophischer Dualismen in Erfahrung. Ein überbrückender Aspekt von Erfahrung im Dewey'schen Sinne liegt also in der Ausgangsannahme, dass Erfahrung nicht zwischen Handlung und Material, Subjekt und Objekt usw. unterscheidet, sondern beides in nicht analysierter Totalität enthält.

Zugleich betonten sowohl James als auch Dewey die Prozessualität und damit eine zeitliche Dimension des Überbrückens mit dem Verweis auf »processes of experiencing« (Boydston, Ratner und Dewey 1981, 18). Dewey deutete (zumindest in diesem Teil seines Werkes) Erfahrung gerade nicht im Sinn eines Dilthey'schen Erlebnisses, sondern mit Betonung zeitlicher Bezüge in die Zukunft und in die Vergangenheit als einen Prozess des Erfahrens (vgl. Johach, Rodi und Dilthey 1997). »Durch Erfahrung lernen heißt, das, was wir den Dingen tun, und das was wir von ihnen erleiden, nach rückwärts und nach vorwärts in Verbindung zu bringen« (Suhr 2005, 71). Erst wenn die Folgen einer Handlung zurückwirken auf Personen und Objekte, kann von Erfahrung im Dewey'schen Sinn gesprochen werden. Die Betonung liegt auf dem Wechselspiel des Erfahrens von etwas und dem Umstand, dass diese Erfahrung erneut zum Teil der in Zukunft zu erfahrenden Objekte wird. Zur Verdeutlichung dient das bekannte Beispiel des Kindes, das sich an einer heißen Herdplatte verbrennt: Wenn es einen Zusammenhang zwischen Herdplatte und Schmerz herstellt, dann hat es nach Dewey aus Erfahrung gelernt und wird seine Handlungen in Zukunft darauf ausrichten.

Erfahrungen, gedacht als »processes of experiencing« (Boydston, Ratner und Dewey 1981, 18), können – wie dieses Beispiel verdeutlicht – als zeitliche Brücke fungieren. Dieses und andere Dewey'sche Gedankenexperimente illustrieren, dass die Überbrückung durch Erfahrungsprozesse immer einer aus der Vergangenheit kommenden Zukunftsgewandtheit folgt. Diese Zukunftsgewandtheit koppelt sich im Erfahrungsprozess mit einer Bedeutungsanreicherung der Dinge, die erfahren werden (Suhr 2005, 137ff.):

Im Verlauf der Erfahrung, soweit sie ein Ergebnis ist, das durch Denken beeinflusst wird, nehmen Objekte, die wahrgenommen, gebraucht und genossen werden, in

28 Die Kritik an klassischen Dualismen zieht sich laut Martin Suhr wie ein Hauptmotiv durch John Deweys Arbeiten (Suhr 2005, 137).

29 »[...] ›thing‹ and ›thought‹, as James says in the same connection are [...] single-barrelled; they refer to products discriminated by reflection [...]« (Boydston, Ratner und Dewey 1981, 18).

ihrer eigenen Bedeutung die Resultate des Denkens auf, sie werden bedeutungsreicher und bedeutungsvoller. (Suhr 2005, 137)

Denkt man Erfahrung im pragmatistischen Sinn als Prozess, stellt sie also nicht nur eine Brücke in Bezug auf eine Verknüpfung vergangener mit zukünftigen Handlungen her. Auch in der Addition von Bedeutungen verbindet Erfahrung ›alte‹ und ›neue‹ Bedeutungen. Die Bedeutung der Herdplatte als potenziell gefährlichem und Schmerz auslösendem Objekt wird zu den Bedeutungen, die sie vor dem Ereignis hatte, hinzugefügt. Diese teleologische Richtung von Erfahrung und heute etwas fortschrittsgläubig anmutende Vorstellung einer additiven Zunahme von Bedeutungen durch Erfahrungen ist sicherlich auch im zeitlich-historischen Kontext des zu Deweys Zeiten blühenden Darwinismus zu sehen (u.a. Joas 1992, Bogusz 2018).

Erfahrung als Kontrastbegriff:

»erfahrungsnahe und erfahrungsferne Analysekonzepte«

In weiten Teilen wird in der Rezeption von Erfahrung im Pragmatismus eher deren verbindende Funktion betont (u.a. Joas 1992, Suhr 2005, Chakkalakal 2014). Erfahrung als Brückenbegriff kann jedoch – wie es Chakkalakals Ausführungen bereits zu entnehmen war – nicht nur zur Betonung von Verbindungen, sondern auch zur Abgrenzung genutzt werden. Es gibt, beispielsweise in der *Anthropologie der Sinne* (vgl. Classen 1997; Pink 2010; Howes und Laughlin 2012; Vannini, Waskul und Gottschalk 2013) eine lange Tradition der Unterscheidung vor allem der folgenden beiden grundlegenden anthropologischen Tätigkeiten: Feldforschen und Textproduktion (u.a. Kleinman und Kleinman 1991). Erfahrung wirkt dabei als disziplinärer Kontrastbegriff, mit dem Feldforschungserfahrung gegen wissenschaftliche Erfahrung positioniert wird. In medizinanthropologischen Auseinandersetzungen lässt sich meiner Ansicht nach eine solche Abgrenzungsstrategie exemplarisch anhand der Differenz in *erfahrungsnahe* und *erfahrungsferne* Analysebegriffe aufzeigen. Diese Unterscheidung wird auf Clifford Geertz, als Reformulierung des Begriffspaars emisch/etisch, zurückgeführt (vgl. Schwandt 2007). Darunter verstand Geertz folgendes:

An experience-near concept is, roughly, one that someone – a patient, a subject, in our case an informant – might himself naturally and effortlessly use to define what he or his fellows see, feel, think, imagine, and so on, and which he would readily understand when similarly applied by others. An experience-distant concept is one that specialists of one sort or another – an analyst, an experimenter, an ethnographer, even a priest or an ideologist – employ to forward their scientific, philosophical, or practical aims. (Geertz 1974, 28)

Erfahrungsnah und *erfahrungsferne* Konzepte (beispielsweise Angst und Phobie) sind eher Pole eines Kontinuums als binäre Gegensätze. Für Geertz ist das eine nicht geeigneter als das andere; sie lassen sich vor allem für verschiedene Kontexte einsetzen, und Ethnografie benötige beide Varianten. Geertz nutzte diese Zweiteilung für eine Legitimation der oszillierenden Erkenntnisproduktion in der Kulturanthropologie, die zwischen dem *going native* in der Feldforschung und der theoretischen Erkenntnisproduktion am Schreibtisch hin- und her pendelt. In dieser Fassung scheint es also durchaus noch Verbindungen zwischen den verschiedenen Sphären zu geben. Dennoch ging Geertz (wie bereits in Kapitel 3.1, S.89 ausgeführt) von einem ontologischen Unterschied aus: Es muss eine subjektive, einzelne Erfahrung des Einheimischen »da draußen« geben, wenn die Anthropologin sie dann anschließend in *erfahrungsferne*, nicht intuitiv verständliche Konzepte am Schreibtisch übersetzt.

Arthur und Joan Kleinman dagegen, Pioniere der medizinanthropologischen Forschung, verwendeten den Begriff *erfahrungsnah* radikaler als Abgrenzung verschiedener Ontologien. Sie kritisierten, dass Erfahrung auf dem Weg vom Feld in die Ethnografie häufig ihre Spezifik verliere und in einer abstrakten, verkürzten, enthumanisierten Karikatur ende:

Ethnography does participate in this professional transformation of an experience-rich and -near human subject into a dehumanized object, a caricature of experience. That it occasionally resists such transformation seems to have more to do with the constraints imposed by participant observation as an empirical practice – by its very nature a way of knowing difficult to isolate from the messiness and hurly burly of daily living – than with anthropological theorizing about experience and its mode. (Kleinman und Kleinman 1991, 276)

Sie polemisierten also gegen Ethnografien, die ihrer Ansicht nach *nicht erfahrungsnah* am Subjekt der Untersuchung bleiben, sondern fast immer *erfahrungsferne* Konzepte in Bücher verpacken. Im Gegensatz zu Geertz war es dezidiert ihr Ziel sich nicht an dieser Transformation zu beteiligen, die ihrer Ansicht nach Erfahrung in »etwas anderes als menschliche Erfahrung« (ebd., 292, Übersetzung CS) übersetzt. Doch wie können Ethnografien für die Autorinnen *erfahrungsnah* bleiben? Kleinman und Kleinman argumentierten zunächst, dass Leiden über Kulturen hinweg ein universeller Aspekt menschlicher Erfahrung sei (Kleinman 1989; Kleinman und Kleinman 1991, 1996). In dem Fallbeispiel ihres wegweisenden Aufsatzes *Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience* (1991) ging es dann um einen sich körperlich manifestierenden Modus persönlicher und politischer Not; um chronische Kopfschmerzen und Schwindel, die der Hauptakteur Huang in seinen Berichten selbst in einen bedeutungsvollen Zusammenhang mit traumatischen Kindheitserinnerungen stellte: Während der chinesischen Kulturrevolution wurde er für einen Zettel mit dissidentischem Inhalt, den

er gefunden, aber nicht verfasst hatte, hart bestraft. Für die Autorinnen zeigt dieses Beispiel den Typus einer psychischen Wunde – *renqing*, wie der Akteur ebenso wie die Autorinnen dieses Phänomen nennen –, die in der Generation von Huang weit verbreitet sei. Kleinman und Kleinman geben in diesem Aufsatz dabei eine (relativ) klare Definition ihres Erfahrungsbegriffs:

Experience may, on theoretical grounds be thought of as the intersubjective medium of social transactions in local moral worlds. It is the outcome of cultural categories and social structures interacting with psychological processes such that a mediating world is constituted. (Ebd., 277)

Erfahrung bildet für die Autoren also einen intersubjektiven Mittelgrund, der innerliche psychologische Prozesse und äußerliche soziale Strukturen miteinander verbindet. Sie sprechen sich dafür aus, dass praktische Relevanz von ethnografischen Konzepten zentral sein sollte. Außerdem verbleiben sie in den Begriffen, die von den Akteuren eingebracht werden.

Diese starke Unterscheidung zwischen einer ethnografischen Karikatur und den erfahrungsnahen Konzepten ist auch im disziplingeschichtlichen Kontext einer Gegenbewegung zu Medikalisierungs- wie später Biomedikalisierungsdebatten zu sehen (Lock 2010) – unter dem Stichwort *Medikalisierung*, das von dem Soziologen Irving Zola geprägt wurde, wird unter anderem die Proliferation von medizinischem Wissen auf immer mehr und mehr Lebensbereiche kritisiert: »more and more of everydaylife has come under medical dominion, influence and supervision.« (Zola 1983, 295)

Kleinman und Kleinman schlossen an eine Kritik moderner medizinischer Versorgungssysteme an, wie sie in den 90er Jahren wichtig und aktuell waren (u.a. Beck 2007).

Auch die norwegische Kulturanthropologin Unni Wikan folgte dieser Unterscheidung von Kleinman und plädierte für die Nutzung von *erfahrungsnahen* Konzepten in Ethnografien. Sie schrieb:

How valid is knowledge that is not anchored in experience? Why take in earnest what experts say? Or if we must, why credit them with privileged insight or even join forces with them to let contesting visions appear invalid or less than true? To follow this line of logic to its bitter end: Why not just follow the example of my Balinese friend and shrug our shoulders and say ›Well, I suppose it's right what they say, but.‹ We cannot, for we are sky-climbers-with short strings-bent on building conceptual castles in our pursuit of abstract, generalized knowledge. We join forces with some experts in privileging logic and coherence above messy inchoate experience, dismissing things as insignificant when they do not fit, rather than taking my friend's more humble, but also more self-assured stance, and credit contesting versions with a grain of truth. Where she can be generous, relaxedly

unconcerned, we tend toward the defensive, all too concerned with the truth of what we call culture, a hegemonic structure that acts with the self-importance of a divine mission in driving heretics off. (Wikan 1991, 288)

Auch Wikan nutzte den Erfahrungsbegriff, um verschiedene ontologische Sphären zu kontrastieren, und brachte in diesem Zitat noch einmal explizit die Frage danach ein, welche Gültigkeit Expertise beanspruchen könne, die nicht in Erfahrung »verankert« (ebd., Übersetzung CS) sei.

Meiner Ansicht nach verweisen Wikan ebenso wie Kleinman und Kleinman auf zentrale Aspekte und Fragen der Legitimität und Relevanz ethnografischen Wissens. Allerdings erzeugen diese Argumentationen ihrerseits eine einseitige Unterscheidung in chaotische, gefühlige – aber auch gültige und relevante – Erfahrungen der Forschungssubjekte gegenüber klaren, generalisierenden, erfahrungsfernen Konzeptionen der Ethnografin. Wie also kann ein Zusammenhang zwischen Erfahrung und Expertise im Feld Genesungsbegleitung gedacht werden, ohne in einen solchen Dualismus zu verfallen und dennoch die Frage nach Relevanz und Legitimität nicht außen vor zu lassen?

Bevor ich zu dieser zentralen Frage komme, möchte ich meine bisherigen Überlegungen kurz zusammenfassen. Ich habe ausgeführt, dass der Erfahrungsbegriff in kulturalanthropologischen Auseinandersetzungen häufig mit zweierlei Strategien eingegrenzt wird, die Erfahrung als Untersuchungsgegenstand eingrenzen oder festlegen. Einerseits durch bestimmte Modi, wie es *gelebte* und *narrative* Erfahrung sind, und andererseits durch die Betrachtung eines bestimmten Charakteristikums – wie einer Verbindungsfunktion – über verschiedene Erfahrungen hinweg. Einzelne Modi von Erfahrung können eingrenzen, was genau empirisch untersucht wird oder um welches Themenfeld es geht. So implizieren bestimmte Verständnisse von Erfahrung die empirische Untersuchung von Texten, Erzählungen usw. Im Beispiel der Verständnisse von Erfahrung als Brückenbegriff können dagegen verschiedene zu überbrückende Momente ausgemacht werden. Hier habe ich auf Varianten einer zeitlichen Verbindung (Throop, Turner) aufmerksam gemacht, sowie auf Konzepte, die eine Verbindung verschiedener ontologischer Bereiche vornehmen (Chakkalalal, Geertz) – zum Beispiel Feldforschung und Text. Zugleich kann die Idee einer Verbindung auch als Argument zur Kontrastierung dieser Ebenen genutzt werden, wie es unter anderem durch die Unterscheidung in *erfahrungsnahe* und *erfahrungsferne* Analysekonzepte (Kleinman und Kleinman, Wikan) geschieht.

3.3 Medizinanthropologische Auseinandersetzungen: Erfahrung als Expertise in der Konjunktur?

Die Popularität von Erfahrung als Fokus oder Rahmen für (medizin-)anthropologische Untersuchungen (u.a. Willen und Seeman 2012) hängt nicht zuletzt mit dem seit einigen Jahren konstatierten Bedeutungsgewinn von (Nutzerinnen)-Erfahrung für den Bereich der Gesundheitsversorgung zusammen (auch hier bei gleichzeitiger Unklarheit, was epistemische und ontologische Fragen betrifft; u.a. Boardman 2014, 2017): Die Geltung von *experiential knowledge*³⁰ für Handlungsentscheidungen (u.a. Popay und Williams 1996; Caron-Flinterman, Broerse und Bunders 2005; Boardman 2014; Baillergeau und Duyvendak 2016) sowie für politische Prozesse (Frances 2013b; Rabeharisoa, Moreira und Akrich 2014; Blume 2017) scheint zugenommen zu haben. Im psychologisch-psychiatrischen Spektrum sind beispielsweise »Wir-Wissen«³¹ (van Haaster 2012), »experience-based expertise«³² (Collins und Evans 2002) oder auch »Weisheit«³³ (Baltes und Staudinger 2000; Kleinman 2011) drei Schlagworte aus einer Fülle an Begriffen, die (Nutzerinnen)-Erfahrung und zertifizierte Expertise jeweils spezifisch zusammenführen.

In den sozialpsychiatrischen Diskussionen um Genesungsbegleitung wird dabei zumeist folgende Bewegung vermutet (siehe auch Kapitel 2.1, S. 19ff.): Die »lebensweltlich imprägnierte Erfahrung« (Beck 2009, 229) von Peers bewege sich hinein in Kontexte der psychiatrischen Versorgung. Erfahrungen von Nutzern, Patienten oder Betroffenen (die in einem Wissenschaftsideal von objektiver und methodisch kontrollierter Wissenschaft häufig als »nicht-wissenschaftlich« gewertet werden (Fleck 1935; Hampe 2000), könnten nun hinein in »wissenschaftliche« Debatten und »wissenschaftliches« Wissen wirken (u.a. Hampe und Lotter 2000; Nowotny, Scott und Gibbons 2006; Krueger et al. 2012; Utschakowski, Sielaff und Bock 2012).

30 Der Begriff »experiential knowledge« wurde wohl von Thomasina Borkman 1976 als analytisches Konzept eingeführt – im Kontext einer Auseinandersetzung mit Selbsthilfegruppen (Borkman 1976). Seine Rezeption fand jedoch verstärkt erst in den 2000er-Jahren statt (Blume 2017).

31 Siehe Kapitel 2 (S.13).

32 Auf diesen Begriff werde ich im Folgenden näher eingehen.

33 Die Psychologen Paul Baltes und Ursula Staudinger diskutierten relationistisches Anwendungswissen unter dem Terminus Weisheit (Baltes und Staudinger 2000). Expertise beziehe sich normalerweise auf klar definierte Systeme faktischen und prozeduralen Wissens, wohingegen Weisheit einen Bereich offenen, weniger leicht zu definierenden Wissens umfasse. Der Begriff stehe für eine Expertise »in the conduct and meaning of life« (Baltes und Staudinger 2000, 124). Diese zeichne sich dadurch aus, dass es sich sowohl um ein Faktenwissen als auch ein Prozesswissen zu lebenspragmatischen Zusammenhängen handle, das eine Fähigkeit zur Kontextualisierung impliziere, Relativität von Werten anerkenne und prinzipiell mit Unsicherheit rechne (Baltes und Staudinger 2000, 125f.).

Der Soziologe Lindsay Prior erklärte diese Bewegung (für den weiteren Kontext medizinischer Versorgung) folgendermaßen:

It seems reasonably clear (from where we stand now) that during the later stages of the 20th century medical practitioners have been required to be more clearly and openly accountable to lay assessment and more sensitive to patient viewpoints than had previously been the case. [...] These trends are undoubtedly related to the operation of other, wider, forces that have led to a challenge on the expertise of professionals. Thus medicine – as with so many other forms of professional activity – has been confronted by something of a legitimation crisis during the late 20th century. (Prior 2003, 42f.)

Der Zugewinn an Legitimität und Anerkennung von »experiential knowledge« (u.a. Borkman 1976), »lay expertise« (u.a. Epstein 1996; Collins und Evans 2009), »patient expertise« (Pols 2014) wird in der Mehrheit der Diskussionen einer Legitimationskrise von Formen medizinischer Expertise ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gegenüber gestellt (u.a. Prior 2003; Beck 2015a). Die Krise formal anerkannter Expertise wird dabei auch über den Bereich der Gesundheitsversorgung hinaus angenommen – beispielsweise für so heterogene (Wissen-)Felder wie Pädagogik (u.a. Westphal 2013), Umweltmodellierungen (Krueger et al. 2012) oder Schafzucht (Wynne 1996).³⁴

Innerhalb von Gesundheitsversorgung fasste Felicity Boardman im Besonderen drei zusammenfallende Gründe für eine Konjunktur von Erfahrungsexpertise zusammen:

The decline of paternalistic models of medicine, the paralleled increase in, and emphasis on, personalised medicine and patient organisations together with the gains made by both the feminist and disability rights movement since the 1970s have all contributed to the expanding value placed on the realm of the experiential as a resource with which to supplement, supplant or challenge medical knowledge. (Boardman 2017, 186)

Auch in dieser Begründung für einen vergleichsweise höheren Stellenwert von Erfahrung gegenüber medizinischem Wissen wird davon ausgegangen, dass es sich um den Abgesang auf ein paternalistisches Medizinmodell handle, der durch den gleichzeitigen (hier vor allem positiv bewerteten) Aufstieg von Demokratisierungsbewegungen flankiert sei (u.a. Cambrosio et al. 2014; Baillergeau und Duyvendak 2016; Blume 2017). Stefan Beck betonte dagegen als Hintergrund der Vertrauens-

34 Aktuell, in Debatten um »fake news« und »post-truth« Konditionen, erhält diese »Krise der Expertise« neue Radikalität (Boyer 2018). (Vgl. auch Hampe und Lotter 2000; Nowotny, Scott und Gibbons 2006.)

krise allen voran eine fehlende Patientenorientierung moderner Biomedizin (Beck 2015a). Er polemisierte weiter:

Als Gegenmaßnahme wird vorgeschlagen, fehlende *Patientenorientierung* durch eine intensivere *Patientenbeteiligung* zu kompensieren: Man addiere zum wahren Wissen der Medizin die Perspektive der Betroffenen, dann könne die Performanz des medizinischen Systems im Interesse aller Beteiligten [...] deutlich gesteigert werden. (Ebd., 229)

Was diese Konjunktur von Erfahrung für Formen der medizinischen Expertise bedeutet (u.a. Badcott 2005), wie sie zu bewerten sei, für welche Erfahrungen sie gelte (u.a. Porschen 2008), darüber besteht große Uneinigkeit – wie allein die letzten beiden Zitate zeigen – weniger jedoch über deren Aufstieg selbst (u.a. Popay und Williams 1996; Prior 2003; Rabeharisoa, Moreira und Akrich 2014; Boardman 2014).

Jeanette Pols konstatierte vor rund fünf Jahren in einer Metaperspektive auf diese Diskussionen, dass es vornehmlich zwei sozialwissenschaftliche Rahmungen dieser Konjunktur von Erfahrung in medizinischen Versorgungskontexten gebe (Pols 2014). Erstens eine, die sich mit Politiken von Laieninvolverung befasse und zweitens eine, die sich vor allem den Wahrheitsansprüchen von Laienwissen und wissenschaftlichem Wissen widme:

The first way builds on the sociology of scientific knowledge and is mostly concerned with the politics of lay participation [...]. The second way of studying the relation between lay people and the sciences is concerned with the truth claim of both scientific and lay knowledge. (Pols 2014, 74)

Harry Collins und Robert Evans beispielsweise setzten sich vor allem mit der Legitimität und den Wahrheitsansprüchen von Expertinnenwissen auseinander und problematisieren die verschwimmenden Grenzen zwischen Laieninvolverung (eine *Laienexpertise* gibt es ihrer Ansicht nach nicht) und Expertinnen-Expertise. Sie entwickelten eine Taxonomie verschiedener Expertisen entsprechend der Reichweite und Legitimität verschiedener Expertisen.³⁵ In ihrem viel rezipierten Aufsatz »The third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience« (Collins und Evans 2002) argumentierten sie, dass die Frage der genauen Definition von Expertinnen immer dringlicher werde. Dabei begaben sie sich dezidiert auf die Suche nach den Alleinstellungsmerkmalen wissenschaftlicher Expertise: »If it is no longer clear that scientists and technologists have special access to truth, why

35 Von »No-Expertise« über »Interactional Expertise« und »Contributory Expertise« bis hin zu »Referred Expertise« steigt in ihrer Darstellung der Legitimitätsanspruch für Expertise (Collins und Evans 2002).

should their advice be specially valued?» (Ebd., 236).³⁶ Sie verwarfen den Begriff der Laienexpertise und argumentierten, dass Erfahrung kein alleiniges Kriterium für Expertise sein könne (ebd., 251). Dabei bewerteten sie den eingangs beschriebenen Bedeutungsgewinn von Erfahrung für Expertise vor allem kritisch. Auf diese Argumentation von Collins und Evans bezog sich beispielsweise auch oben bereits zitierter Lindsay Prior, um die Grenzen von Laienexpertise zu betonen:

And all in all, they are experts by virtue of ›having experience‹. Yet, experience on its own is rarely sufficient to understand the technical complexities of disease causation, its consequences or its management. This is partly because experiential knowledge is invariably limited, and idiosyncratic. It generates knowledge about the one instance, the one case, the single ›candidate‹ [...] Above all, lay people can be wrong. (Prior 2003, 53)

Collins und Evans, ebenso wie Prior sehen in Erfahrung also ein nur teilweise legitimes bis illegitimes Fundament von Expertise, das über subjektive Einschränkungen nicht hinausreiche. Auch der britische Medizinethiker David Badcott verwies auf eine seiner Ansicht nach notwendige, klare Trennung von Erfahrung und Expertise, hält dabei ›den Patient‹ jedoch für einen Experten im hermeneutischen Sinn:

Whilst clearly the patient is an expert in the hermeneutic sense – it is they and they alone who experience their illness – there is nevertheless a risk of confusing experience with expertise. Experience limited to an individual does not of itself give rise to the generalisations that underlie reliable clinical treatment. Neither do the vast majority of patients possess the physiological and pharmacological knowledge to fully appreciate the biological nature of their illness nor the basis, risks or limitations of therapeutic measures. (Badcott 2005, 173)

Wie ich bereits in Kapitel 2.1 (S. 38 ff) ausgeführt habe, finde ich die Fragen nach den Grenzen von Erfahrungsexpertisen und ebenso nach den Differenzen zwischen Erfahrung und Expertise sinnvoll, um nicht in einer essentialisierenden Perspektive zu münden, die der einen wissenschaftlichen, generalisierbaren Expertise die eine authentische, individuelle Erfahrung gegenüberstellt. Doch das Verständnis von Erfahrung, das sich in den vorangegangenen Positionen artikuliert, scheint mir seinerseits stark limitiert – weil es lediglich eine individuelle, subjektive Erfahrung erkennen mag, die eben nicht intersubjektivierbar sei. Priors und Evans/Collins Argumente bauen darauf auf, dass Erfahrung allein im Sinne einer individuell durchlebten Erfahrung gedeutet wird, die diesem Ursprung nicht enttrinnen kann. Das führt dazu, dass die Reichweite von Erfahrung immer beschränkt bleibt, wie

36 Collins und Evan nutzten also ein ähnliches Argument wie Unni Wikan, gelangen jedoch zu dem komplett gegensätzlichen Schluss, dass es keine Laienexpertise gäbe.

ich ebenfalls bereits in Kapitel 2.1 ausgeführt habe (für eine andere Perspektive auf Erfahrung siehe u.a. Klausner 2011).

Badcotts Problematisierung geht zwar auch vom Durchleben einer Erfahrung aus, richtet sich dabei jedoch weniger an einem alleinigen Wahrheitsanspruch von Expertise aus, sondern vielmehr an einer angewandten Zielvorstellung innerhalb von Gesundheitsversorgung. Er warnte davor, sich von einem Enthusiasmus über die Anerkennung der Rechte und Emanzipierung von marginalisierten Gruppen mitreißen zu lassen und jegliche formalisierte Expertise zu delegitimieren. Stattdessen plädierte er dafür, neue Formen der Zusammenarbeit als informierte kollaborative Allianzen zwischen zertifizierten Expertinnen und Nutzerinnen zu etablieren (Badcott 2005, 177). Ich folge zumindest seiner Feststellung, dass neue Allianzen in der Gesundheitsversorgung notwendig sind und werden: Allerdings zeigen sich hier erneut Besonderheiten des Forschungsfeldes Genesungsbegleitung, denn Genesungsbegleiter entziehen sich seinem Vorschlag: Sie sind weder ›nur‹ Patientinnenexperten (also Nutzerinnen) noch ›nur‹ professionell praktizierende Mitarbeiterinnen im *psy-complex*. Ihre Expertise ist klar an ein Durchleben von Erfahrung, an eine Biografie gebunden, muss jedoch darüber hinaus gehen, um im Alltag wirksam zu werden.

Während also dieser Strang der Auseinandersetzungen, den ich auf den letzten beiden Seiten eingeleitet habe, vor allem Wahrheitsansprüche von Erfahrung und Expertise betrachtet, richtet sich ein anderer Zweig der wissenschaftlichen Untersuchungen vor allem auf aktivistische und politische Aspekte von Erfahrungsexpertise.

Ein Beispiel hierfür ist die klassische Studie von Steven Epstein (1996) zur Partizipation von AIDS-Betroffenen – er befasste sich beispielsweise nicht mit dem Wahrheitsanspruch, sondern mit Politiken von Laieninvolverung. Sein Forschungsfeld, die amerikanische AIDS Bewegung in den 80er Jahren, ist in vielerlei Hinsicht ein besonderes Beispiel, unter anderem da sie den festen Griff der *Food and Drug Association* herausforderte und die vorgegebenen Kontrollen über medizinische Studien neuer Medikamente aushebelte (ebd.).

Auch Michel Callons und Vololona Rabeharisoa umfassende Studien zu Aktivitäten von Patientengruppen im Kontext von Muskeldystrophie konzentrierte sich auf die politische Rolle der Einbeziehung von Erfahrenen (Callon und Rabeharisoa 2008). Rabeharisoa entwickelte anschließend das Konzept von »evidence-based-activism« (Rabeharisoa 2006, Rabeharisoa, Moreira und Akrich 2014), um den sich verändernden Fokus dieser Gruppen auf Wissensproduktion und den damit verbundenen Einfluss auf politische Prozesse zu beschreiben:

This two-fold role played by patients' organisations as ›lay experts‹ and ›experts of experience‹ has led to new forms of cooperations between patients and specialists in the production, discussion and dissemination of knowledge. This transfor-

mation expended the repertoire of style of mobilisation enacted by patients and users' organisation, adding to forms of contestations, new modalities of articulation that bring together these organisations and specialists to negotiate the scope of epistemic arenas for their condition. (ebd., 113)

Thematisiert wird in diesem Zitat die neue Rolle von Patientengruppen in der aktiven Wissensproduktion und in Bezug auf Gesundheitspolitik in Zeiten von evidenzbasierter Medizin, einer Vervielfältigung von Diagnosen und neuen legislativen Rahmungen, die Patientinnen und andere Stakeholder anerkennen (vgl. ebd.).

Beide hier nur angerissenen Auseinandersetzungslinien – die Konzentration auf politische und aktivistische Aspekte einerseits und Wahrheitsansprüche andererseits – legen nach Ansicht von Pols ein bestimmtes normatives epistemologisches Konzept von *experiential knowledge* zugrunde. Sie plädierte stattdessen dafür, dieses Wissen, das sie *patient knowledge* nennt, in der Praxis zu untersuchen. *Patient knowledge* sei keine Wissenssammlung, so Pols, sondern eine tägliche Praxis des Wissens (im Sinne von *knowing*) in Aktion (Pols 2014). Es müsse also vermehrt darum gehen einen Forschungsfokus auf diese Praxis zu legen.

Auch im Kontext von Genesungsbegleitung wird häufig von Erfahrung in einem solchen Bestandsmodus, wie Pols ihn kritisierte, gesprochen – zum Beispiel mit Formulierungen wie ›Schatzkästchen‹ oder ›idealistischer Inhalt‹ (siehe auch Kapitel 2.1, S. 38ff.). Die drei zentralen Schwierigkeiten, die eine solche Konzeption mit sich bringt, habe ich bereits in Kapitel 2 ausgeführt: Erfahrung wird erstens in einem solchen Verständnis tendenziell unanfechtbar (Pols und Hoogsteyns 2016, 41). Zweitens erscheint Erfahrung vor allem als unmittelbare und authentische Erfahrung (und nicht als Erfahrung, die in Kontexten und unter deren Einwirkung hervorgebracht wird). Drittens wird *experiential expertise* zu einer undeutlichen, weil sehr breiten Kategorie. Pols und Hoogsteyns sahen den Grund dafür, dass es zu einem solchen Verständnis kommt, darin, dass die meisten Auseinandersetzungen die Idee eines Durchlebens von Erfahrung implizierten. Stattdessen sprachen sich Pols und Hoogsteyns dafür aus, den Begriff im Sinne von »Erfahrung mit etwas haben« (Pols und Hoogsteyns 2016, Übersetzung CS), prozessualer zu verstehen und von einem vermeintlich essenziellen Inhalt zu lösen:

The kind of knowledge that results from this process, we suggest, can best be understood as ›having experience with‹ in the sense of having developed skills and know-how on living well with incontinence [ihr Forschungsgegenstand, CS], providing a repertoire for dealing creatively with new situations. Rather than as a source of knowledge, experience is then understood as a form of know-how, consisting of interpretive and pragmatic skills that permit a life worth living as a person with disability. (Pols und Hoogsteyns 2016, 51).

Pols und Hoogsteyns schlagen demnach vor, Erfahrung und Patientinnenwissen als Praxis zu untersuchen, die medizinisch-formales Wissen herausfordert. Diesem Vorschlag folgend, versuche ich Erfahrungsexpertise in konkreten Praktiken im (teil-)stationären psychiatrischen Alltag zu analysieren. Auch Stefan Beck signalisierte für den spezifischen deutschen Kontext von Genesungsbegleitung, dass *Erfahrungsexpertise* historisch und politisch situiert werden sollte, damit die von Pols und Hoogsteyns genannten Implikationen einer durchlebten Erfahrungsexpertise nicht eintreten.

I interpret the success of these new forms of producing and mobilizing expertise in the medical domain as a reaction to a fundamental authority crisis of the medical profession, an attempt by professionals to overcome the lack of trust which many patients exhibit in relation to the medical system and especially the abstractness and technicality of biomedical experts. On the one hand this can be interpreted as an attempt to ›humanize‹ biomedicine – polemically it is pills with a human face. On the other hand, these programs might run the danger to reproduce deeply and dearly held (mis-)understandings of the western subject. (Beck 2015a, 18)

In vielen medizinanthropologischen Auseinandersetzungen scheinen Selbsthilfegruppen ein zentrales empirisches Untersuchungsfeld zu sein (u.a. Borkman 1976; Rabeharisoa, Moreira und Akrich 2014; Baillergeau und Duyvendak 2016). Genesungsbegleitung ist ein diesen empirischen Schwerpunkt erweiterndes Beispiel für die Auseinandersetzung mit Erfahrungsexpertise. Von dem in Selbsthilfegruppen praktizierten Umgang mit Krankheit hebt sie sich unter anderem durch die direkte alltägliche (teil-)stationäre Zusammenarbeit ab, mit der sie an einen klinischen oder anderen komplementären institutionellen Kontext gebunden ist. Die Frage, wie formal anerkannte, zertifizierte medizinisch-psychiatrische Expertise und *experiential knowledge* sinnvoll miteinander gekoppelt werden können, wurde bisher kaum untersucht (Boardman 2017). Stefan Beck betonte die Ambivalenz der spezifischen Genesungsbegleitungs-Expertise – im Unterschied zu Selbsthilfegruppen –, die einerseits lokal und körperlich gebunden sei und andererseits über diese konkreten Kontexte hinaus mobilisiert werde:

It is an expertise that is impregnated with a certain authenticity that – on the eye of everybody involved – enhances the trustworthiness and reliability of disseminated knowledges. At the same time, and partially owing to this authenticity index, the expertise produced is highly localized, integrated into specific ecologies and problem scapes. But at the same time, this localized, specific expertise is mobilized beyond the boundaries of the particular knowledge spaces in a systematic way. (Beck 2015a, 18)

Wie also mobilisieren Genesungsbegleiter die spezifisch körperlich verknüpfte, lokale Erfahrung über diesen Kontext hinaus und bringen sie systematisch in (teil-)stationäre Alltage ein?