

Die Evidenz der Erfahrung¹

Abstract: The Evidence of Experience. Starting from the historical and epistemological problem of “visibility”, this article discusses the role and authority of “experience” in the field of (feminist) history and historiography. The article criticizes the foundational function of “experience” in the works of traditional historians such as R. G. Collingwood or E. P. Thompson and points out that experience has to be seen as a part of the history of the production of knowledge. In fact, there is no pre-discursive or non-historical experience because all experience has a discursive history. Therefore experience itself has to be historicized in order to understand its active role in the construction of identities and the constitution of societies. Hence, the experience of women, homosexuals or opposition groups does not represent any order of things and is no mimetic visualization, but allows us to reflect on the discursive productivity of experience. The article concludes that historians should not naturalize experience, but analyze its operations and redefine its meaning. Experience should not be the starting point of historical explanation, but that which historians want to explain.

Key Words: experience, visibility, feminist history, foundation, knowledge

I. Sichtbar werden²

Es gibt einen Abschnitt in Samuel Delanys großartiger autobiografischer Meditation *The Motion of Light in Water*, in dem dramatisch das Problem auftaucht, die Geschichte der Differenz zu schreiben; eine Geschichte, die von der Bezeichnung des Anderen handelt und damit von der Zuordnung bestimmter Charaktermerkmale, die – ausgehend von irgendeiner vorausgesetzten (und üblicherweise ungenannten) Norm – Kategorien von Menschen unterscheiden.³ Delany (ein schwuler Mann, ein schwarzer Mann, ein Verfasser von Science-Fiction) erzählt von seiner

Joan Wallach Scott, Institute of Advanced Studies, Einstein Drive, Princeton, New Jersey 08540 USA, jws@ias.edu

Reaktion auf den ersten Besuch in der Badeanstalt von St. Marks im Jahre 1963. Er erinnert sich daran, auf der Schwelle eines von blauen Glühbirnen schwach beleuchteten, turnsaalartigen Raumes zu stehen. Der Raum war voller Leute, einige standen, der Rest ...

„[...] eine wogende Masse von nackten, männlichen Körpern, von Wand zu Wand verstreut. Meine erste Antwort darauf war eine Art von herzschiagendem Erstaunen, sehr nahe an der Angst. Ich habe bereits vorher von einem Raum libidinöser Sättigung geschrieben. Das war es nicht, was mir Angst machte. Vielmehr ging es darum, dass die Sättigung nicht nur kinästhetisch, sondern sichtbar war.“⁴

Diese Szene zu beobachten ergibt für Delany ein „Faktum, das ins Auge springt“: die dominante Vorstellung (*representation*) von Homosexuellen in den 1950er Jahren als „isolierte Perverse“, als Subjekte, bei denen etwas „schiefgelaufen“ ist. Die „Beobachtung von massigen Körpern“ gab ihm (so wie es nach Delany für jeden, ob „männlich oder weiblich, Arbeiter- oder Mittelstand“ geschah) einen „Sinn für politische Macht“:

„[...] *diese* Erfahrung sagte, dass es eine Population gab; nicht von individuellen Homosexuellen [...] nicht von hunderten, nicht von tausenden, vielmehr von Millionen schwuler Männer; und dass die Geschichte für uns bereits ganze Galerien von guten und schlechten Institutionen erschaffen hatte, um unseren Sex anzupassen.“⁵

Für Delany ist der Sinn für politische Möglichkeiten beängstigend und erhebend. Er betont nicht die Entdeckung einer Identität, sondern den Sinn für die Beteiligung an einer Bewegung; sicher, es ist das Ausmaß und die Existenz dieser sexuellen Praktiken, die in seinem Bericht am wichtigsten sind. Zahlen – massige Körper – konstituieren eine Bewegung und stehen – wenn auch nur unterirdisch – im Widerspruch zum erzwungenen Schweigen über die Weite und Unterschiedlichkeit menschlicher Sexualpraktiken. Die Bewegung sichtbar zu machen bricht mit dem Schweigen über sie, fordert vorausgesetzte Begriffe heraus und eröffnet neue Möglichkeiten für jeden. Delany imaginiert – sogar aus dem Blickwinkel des Jahres 1988 – einen zukünftigen utopischen Moment der echten sexuellen Revolution, in welchem „die AIDS-Krise unter Kontrolle gebracht ist“:

„Diese Revolution wird gerade deshalb kommen, weil die marginalen Bereiche der Erkundung menschlicher Sexualität von klarer und artikulierter Sprache infiltriert werden, wie es dieses Buch von Zeit zu Zeit beschreibt und wovon es nur das zurückhaltendste Beispiel ist. Jetzt, wo eine signifikante

Zahl von Menschen begonnen hat, eine klarere Idee davon zu haben, was innerhalb der Vielfalt menschlicher Leidenschaften in der jüngsten Vergangenheit möglich war, werden Hetero- und Homosexuelle, Frauen und Männer darauf bestehen, sich noch weiter zu erkunden.“⁶

Delany sagt, dass er mit seinem Schreiben über die Badeanstalt „diese Zeit nicht als Füllhorn sexuellen Reichtums romantisieren“ will, sondern dass er mit dem „absolut sanktionierten öffentlichen Schweigen“ über Fragen der Sexualpraktiken brechen will, um etwas ans Licht zu holen, das existierte, aber unterdrückt wurde.

„Nur die sprödesten und indirektesten Artikulationen könnten gelegentlich die Grenzen eines Phänomens angeben, von dessen Zentren nicht geschrieben oder gesprochen werden kann, nicht einmal figurativ: und diese Sprödeheit war medizinisch, juristisch und auch literarisch; und, wie Foucault uns gesagt hat, war dies – in dieser Sprödeheit – ein riesiger und durchdringender Diskurs. Aber diese Sprödeheit bedeutet, dass es keinen Weg gibt, um aus ihr ein klares, passendes und ausführliches Bild von den existierenden öffentlichen Sexualinstitutionen zu gewinnen. Dieser Diskurs berührte nur dann die höchst selektierten Ränder, wenn sie die juristischen und/oder medizinischen Standards einer Masse überschritten, die beharrlich behaupten wollte, dass solche Institutionen nie existiert haben.“⁷

Es ist der springende Punkt von Delanys Beschreibung – ja sogar seines ganzen Buches – die Existenz dieser Institutionen in ihrer Vielfalt zu dokumentieren; über das zu schreiben und daher historisch werden zu lassen, was bisher von der Geschichte verborgen worden war.

So wie ich es lese, ist die Metapher der Sichtbarkeit als buchstäbliche Transparenz entscheidend für sein Projekt. Die blauen Lichter illuminieren eine Szene, an der er schon davor teilgenommen hat (in verdunkelten Trucks, die in den Docks unter dem West Side Highway parkten, in Männertoiletten von U-Bahn-Stationen), die er aber nur fragmentarisch verstanden hat. „Niemand hat je ihr Ganzes zu *sehen* bekommen.“⁸ Er schreibt die Wirkung der Szene in der Badeanstalt ihrer Sichtbarkeit zu. „Man konnte *sehen*, was im ganzen Schlafsaal vor sich ging.“⁹ Das Sehen ermöglicht es ihm, die Beziehung zwischen seiner persönlichen Aktivität und der Politik zu verstehen: „[...] der erste direkte Sinn für politische Macht kommt von der Beobachtung massenhafter Körper.“ Diesen Moment zu erzählen, erlaubt ihm auch das Ziel seines Buches zu erklären. Ein „klares, passendes und eingehendes *Bild* von den existierenden Sexualinstitutionen“ bereitzustellen, damit andere über sie etwas lernen können, um sie zu erkunden.¹⁰ Wissen wird durch Sichtbarkeit gewonnen; Sichtbarkeit ist die direkte Beobachtung einer Welt transparenter Objekte. In dieser Konzeptualisierung ist das Sichtbare privilegiert; Schreiben ist ihm unterworfen.¹¹ Sehen ist der Ursprung des Wissens. Schreiben ist Reproduk-

tion, Transmission – die Kommunikation des Wissens wird durch (visuelle, instinktive) Erfahrung gewonnen.

Diese Form der Kommunikation ist lange mit dem Einsatz von Historikern und Historikerinnen verbunden gewesen, die das Leben jener dokumentieren wollten, die in den Erzählungen über die Vergangenheit weggelassen und übersehen worden waren. Sie haben eine Fülle an davor ignorierten Evidenzen über diese Anderen produziert und die Aufmerksamkeit auf Dimensionen menschlichen Lebens und menschlicher Aktivität gelenkt, die sonst in konventionellen Geschichten für nicht erwähnenswert erachtet worden waren. Dies hat auch eine Krise der orthodoxen Geschichtsschreibung hervorgerufen, da nicht nur die Geschichten, sondern auch die Subjekte multipliziert wurden und man daran festhielt, dass Geschichten (*stories*) von fundamental unterschiedlichen – ja, sogar unversöhnlichen – Standpunkten und Perspektiven geschrieben werden, wobei keine/r von diesen ganz oder vollkommen wahr ist. So wie Delanys Biografie haben die Geschichten Evidenzen für eine Welt alternativer Werte und Praktiken bereitgestellt, deren Existenz die hegemonialen Konstruktionen sozialer Welten Lügen strafte, egal ob sie die politische Überlegenheit der Weißen, die Kohärenz und Einheit des Ich, die Natürlichkeit heterosexueller Monogamie oder die Unvermeidlichkeit wissenschaftlichen Fortschritts und ökonomischer Entwicklung priesen. Die Infragestellung der normativen Geschichte ist – in Begriffen des konventionellen historischen Verstehens der Evidenz – als eine Erweiterung des Bildes oder eine Korrektur der Überblicke beschrieben worden, die aus der unpassenden oder nicht vollständigen Sichtbarkeit resultierte. Der Anspruch auf Legitimität ruhte damit auf der Autorität der Erfahrung: auf der direkten Erfahrung der Anderen und auch jener Historiker/innen, welche die Leben dieser Anderen in ihren Texten zu sehen und zu erhellen lernt.

Die Erfahrung Anderer erst einmal zu dokumentieren war eine sehr erfolgreiche und begrenzende Strategie für Historiker/innen der Differenz. Erfolgreich war sie, weil es im Rahmen der Disziplin Geschichte so bequem blieb, nach Regeln zu arbeiten, die es erlauben, alte Erzählungen in Frage zu stellen, wenn neue Evidenzen entdeckt werden. Der Status der Evidenz ist für Historiker/innen selbstverständlich mehrdeutig: Einerseits geben sie zu, dass „Evidenz nur in Relation zu einer potenziellen Narrative als Evidenz zählt und als solche erkannt werden kann, sodass von der Narrative gesagt werden kann, sie determiniere die Evidenz genauso sehr wie die Evidenz die Narrative determiniert.“¹² Andererseits hängt die rhetorische Behandlung der Evidenz und der Beweise durch Historiker/innen und deren Verwendung dieser Beweise bei der Falsifizierung vorherrschender Interpretationen von einem referenziellen Evidenzgedanken ab, der verneint, etwas anderes zu sein als ein Abbild des Wirklichen.¹³ Michel de Certeaus Beschreibung ist treffend. Der historische Diskurs, schreibt er, ...

„[...] erwirbt seine Glaubwürdigkeit im Namen der Realität, die er zu repräsentieren vorgibt, aber dieser autorisierte Anschein dient genau zur Verschleierung der Praxis, die ihn tatsächlich determiniert. Die Repräsentation maskiert so die Praxis, von der sie organisiert wird.“¹⁴

Wenn die angebotene Evidenz die Evidenz der Erfahrung ist, wird der Anspruch auf Referenzialität noch weiter abgestützt. Was könnte denn schlussendlich wahrer sein als die Erzählung eines selbstständigen Subjekts über das, was es erlebt hat? Es ist genau dieser Verweis auf Erfahrung als unbestreitbare Evidenz und als Ursprungsort der Erklärung – im Sinne der Fundierung, auf der die Analyse basiert – welcher den kritischen Stoß der Geschichte(n) der Differenz abschwächt. Indem sie den Rahmen der orthodoxen Geschichte nicht verlassen, verlieren diese Studien die Möglichkeit, jene Annahmen und Praktiken zu untersuchen, die Überlegungen zur Differenz zuerst ausgeschlossen haben. Sie nehmen die Identitäten jener, deren Erfahrung dokumentiert wurde, als selbstverständlich und naturalisieren so deren Differenzen. Sie lokalisieren Widerstand außerhalb seiner diskursiven Konstruktion und vergegenständlichen das Handeln als ein den Individuen inhärentes Attribut, wodurch sie es dekontextualisieren. Wenn die Erfahrung als der Ursprung des Wissens genommen wird, wird die Sichtbarkeit des individuellen Subjekts (die Person, welche die Erfahrung hatte oder der Historiker/die Historikerin, der/die sie erzählt) zur Grundvoraussetzung für die Letztbegründung der Evidenz, auf der dann die Erklärung aufgebaut wird. Fragen über die konstruktive Natur der Erfahrung oder darüber, wie Subjekte allererst als unterschiedene konstituiert werden oder wie sich jemandes Phantasien – über die Sprache (oder Diskurse) und die Geschichte – strukturieren, werden beiseite gelassen. Die Evidenz der Erfahrung wird vielmehr zur Evidenz des Faktums der Differenz, als dass die Etablierung des Unterschieds erforscht wird; wie er funktioniert, wie dieser und in welcher Weise er Subjekte konstituiert, die in der Welt sehen und handeln.¹⁵

Um es anders zu formulieren: Die Evidenz der Erfahrung, egal ob als Metapher der Sichtbarkeit oder in irgendeiner anderen Art, Bedeutung als transparent aufzufassen, reproduziert gegebene ideologische Systeme, statt sie zu bekämpfen; Systeme, die voraussetzen, dass die Fakten der Geschichte für sich selbst sprechen und Systeme, die sich auf Begriffe einer natürlichen oder etablierten Opposition zwischen, sagen wir, sexuellen Praktiken und sozialen Konventionen oder zwischen Homosexualität und Heterosexualität stützen. Geschichten, welche die ‚verlorene‘ Welt der Homosexualität dokumentieren, zeigen exemplarisch die Wirkung des Schweigens und die Repression der Leben jener, die davon betroffen waren, und bringen deren Unterdrückung und Ausbeutung ans Licht. Aber das Projekt, die Erfahrung sichtbar zu machen, schließt die kritische Untersuchung der Arbeitsweise des ideologischen Systems selbst aus: die Kategorien seiner Repräsentation (homosexuell/heterosexu-

ell; Mann/Frau; Schwarz/Weiß als fixierte, unbewegliche Identitäten), seine Denkweise über das, was diese Kategorien meinen und wie sie funktionieren, und über die Begriffe von Subjekt, Ursprung und Grund. Homosexuelle Praktiken werden als die Resultate des Begehrens gesehen, welches als natürliche Kraft außerhalb oder in Opposition zur sozialen Regulation begriffen wird. In diesen Geschichten wird die Homosexualität als ein unterdrücktes Begehren präsentiert (Erfahrung abgelehnt), gemacht, um unsichtbar und abnormal zu scheinen und von einer „Gesellschaft“ verschwiegen zu werden, welche die Heterosexualität als normale Praxis setzt (*legislate*).¹⁶ Weil dieses (homosexuelle) Begehren schlussendlich nicht unterdrückt werden kann – weil es Erfahrung gibt – erfindet es Institutionen, um sich unterzubringen. Diese Institutionen sind zwar nicht anerkannt, aber auch nicht unsichtbar; denn es ist in der Tat die Möglichkeit, diese Institutionen zu sehen, welche die Ordnung bedroht und schlussendlich auch dazu führen kann, die Unterdrückung zu überwinden. Widerstand und Handlung werden präsentiert, als ob sie von einem nicht unterdrückbaren Begehren angetrieben würden; Emanzipation ist eine teleologische Geschichte, in der das Begehren schlussendlich die soziale Kontrolle überwindet und sichtbar wird. Geschichte ist eine Chronologie, die Erfahrung sichtbar macht, in welcher die Kategorien aber dennoch als unhistorisch auftauchen: Begehren, Homosexualität, Heterosexualität, Weiblichkeit, Männlichkeit, Sex und auch sexuelle Praktiken werden zu vielen über die Zeit verstreuten Entitäten, die jedoch selbst nicht historisiert werden. Die Geschichte so zu präsentieren verwirft bzw. unterschätzt die historisch variable Wechselbeziehung zwischen den Bedeutungen von „homosexuell“ und „heterosexuell“, deren konstitutive Kraft füreinander und die umkämpfte und wechselnde Natur des Terrains, das sie simultan besetzen, oder es spielt sie zumindest herunter. Die Wichtigkeit – eine Wichtigkeit – der Kategorie „homosexuell“, schreibt Eve Kosofsky Sedgwick, ...

„[...] kommt nicht von ihrer regulativen Relation zu einer aufkommenden oder bereits konstituierten Minderheit von homosexuellen Menschen oder Begehrensmustern, sondern von ihrem Potenzial, im gesamten Spektrum männlicher Beziehungen, welche die soziale Konstitution formen, eine strukturierende und definitorische Position zu stärken; egal wer diese Position einnehmen mag.“¹⁷

Nicht nur definiert Homosexualität Heterosexualität, indem sie ihre negativen Grenzen spezifiziert, wobei die Grenze zwischen beiden sich nicht verschiebt (*shifting*), sondern beide funktionieren innerhalb der gleichen „phallischen Ökonomie“ – eine Ökonomie, deren Arbeitsweisen von jenen Studien nicht berücksichtigt werden, die einfach versuchen, Homosexualität sichtbar zu machen. Eine mögliche Beschreibung dieser Ökonomie ist zu sagen, dass das Begehren durch die Betäti-

gung des Phallus definiert ist – dieses verschleierte und ausweichend Bezeichnende, das gleichzeitig völlig präsent ist, aber unerreichbar bleibt und seine Macht durch ein Versprechen erwirbt, das es gibt, aber niemals gänzlich erfüllt.¹⁸ In dieser Art und Weise theoretisiert, arbeiten Homo- und Heterosexualität in Übereinstimmung mit der gleichen Ökonomie; ihre sozialen Institutionen spiegeln einander. Die sozialen Institutionen, in denen homosexueller Sex praktiziert wird, mögen jene, die mit herrschendem heterosexuellem Verhalten assoziiert werden, invertieren, aber sie funktionieren innerhalb eines Systems, das in Übereinstimmung zu Präsenz und Verlust strukturiert ist.¹⁹ In dem Ausmaß, in dem dieses System begehrende Subjekte konstruiert, etabliert es sie und sich simultan als gegeben und außerhalb der Zeit, als der Lauf der Dinge und als die Art, wie die Dinge zwangsläufig sind.

Das Projekt, die Erfahrung sichtbar zu machen, schließt die Analyse der Funktionsweise dieses Systems und seiner spezifischen Historizität aus; stattdessen reproduziert es seine Terme. Wir kommen zur Einschätzung der Beschränkung von Homosexuellen und wir verstehen Repression als einen interessierten Akt der Macht oder der Unterdrückung; alternative Verhaltensweisen und Institutionen werden für uns verfügbar. Was wir aber nicht haben, ist die Art der Platzierung dieser Alternativen im Rahmen von (historisch kontingenten) dominanten Schemata der Sexualität und jener Ideologie, die sie trägt. Wir wissen, dass sie existieren, aber nicht wie sie konstruiert wurden; wir wissen, dass ihre Existenz eine Kritik normativer Praktiken bietet, aber wir wissen nichts von der Ausdehnung dieser Kritik. Die Erfahrung einer unterschiedenen Gruppe sichtbar zu machen legt die Existenz repressiver Mechanismen frei, aber nicht ihre innere Funktionsweise oder Logik; wir wissen, dass Differenz existiert, aber wir verstehen sie nicht als relational konstituiert. Deshalb müssen wir bei historischen Prozessen darauf achten, dass die Position durch den Diskurs subjektiviert und dass die Erfahrungen der Subjekte produziert werden. Es sind nicht die Individuen, die Erfahrungen haben, sondern Subjekte werden durch Erfahrungen konstituiert. Erfahrung in dieser Definition wird nicht zum Ursprung unserer Erklärung, nicht die autoritative (weil gesehene oder gefühlte) Evidenz, die begründet, was gewusst wird, sondern eher das, was wir zu erklären versuchen, das, worüber wir Wissen produzieren. Erfahrung in dieser Art und Weise zu denken heißt, sie genauso zu historisieren wie die Identitäten, die sie produziert. Diese Art der Historisierung ist eine Antwort auf viele gegenwärtige Historiker/innen, die die Ansicht vertreten, dass eine unproblematisierte ‚Erfahrung‘ ihre Praxis fundiert; es ist eine Historisierung, die eine kritische Musterrung aller erklärenden Kategorien, die üblicherweise für gegeben gehalten werden, impliziert; darunter auch jene der ‚Erfahrung‘.

II. Die Autorität der Erfahrung

Geschichte war weitgehend ein Letztbegründungsdiskurs. Damit meine ich, dass die Erklärungen dieses Diskurses nicht möglich wären, würden nicht einige primäre Prämissen, Kategorien oder Vorannahmen als gegeben gelten. Diese Letztbegründungen (wie sie auch variieren, was auch immer sie in einem bestimmten Moment sind) bleiben unbefragt und unbefragbar; sie werden als permanent und transzendent erachtet. Als solche kreieren sie einen gemeinsamen Grund für Historiker/innen und deren Studienobjekte in der Vergangenheit; sie legitimieren und autorisieren die Analyse. In der Tat scheinen Analysen ohne sie nicht durchgeführt werden zu können.²⁰ In den Köpfen einiger Letztbegründungshistoriker (*foundationalists*) sind Nihilismus, Anarchie und moralische Konfusion sogar die sichere Alternative zu diesen Letztbegründungen, die den Status (wenn nicht gar die philosophische Definition) ewiger Wahrheiten haben.

Historiker/innen haben auf verschiedene Arten der Letztbegründung zurückgegriffen, einige offensichtlicher empiristisch als andere. Auffallend ist heutzutage die entschlossene Umarmung, die schrille Verteidigung einiger vergegenständlichter, transzendenter Kategorien der Erklärung von Historikern und Historikerinnen, die Einsichten benutzen, die von Wissenssoziologie, strukturaler Linguistik, feministischer Theorie oder Kulturanthropologie gefunden wurden, um scharfe Kritiken am Empirismus zu entwickeln. Diese von Gegnern der Letztbegründung vertretene Wende zur Letztbegründung taucht – in der Charakterisierung von Fredric Jameson – als „extreme Form der Rückkehr der Unterdrückten“ auf.²¹

„Erfahrung“ ist eine dieser Letztbegründungen; sie wurde in das historische Schreiben wieder eingeführt, um die Kritik am Empirismus aufzuwecken. Im Gegensatz zu „nackten Tatsachen“ und „einfacher Realität“ sind die Konnotationen hier veränderlicher und schwieriger zu bestimmen. Jüngst tauchte „Erfahrung“ als kritischer Term in den Debatten der Historiker/innen über die Grenzen der Interpretation und speziell über den Gebrauch und die Grenzen der poststrukturalistischen Theorie für die Geschichte auf. In diesen Debatten waren jene, die am offensten für interpretative Innovationen waren – jene, die auf dem Studium der kollektiven Mentalitäten, der ökonomischen, sozialen oder kulturellen Determinationen des individuellen Verhaltens und auch auf dem Einfluss unbewusster Motive auf Gedanken und Handlungen bestanden – unter den begeistertsten Verteidigern der Notwendigkeit, sich der „Erfahrung“ zu bedienen. Die feministischen Historiker/innen, die den Voreingenommenheiten der Geschichten des *male-stream* kritisch gegenüberstanden und versuchten, Frauen als lebensfähige Subjekte einzubauen, die Sozialhistoriker/innen, die einerseits auf die materialistische Basis ihrer Disziplin und andererseits auf die „Handlungen“ der Individuen und Gruppen insistierten,

und die Kulturhistoriker/innen, die symbolische Analysen in Verhaltensforschungen einführten, gesellten sich zu den Historiker/inne/n der Politik, die die rationalen Zweckhandlungen der Akteure privilegieren, und zu den Historiker/inne/n der *intellectual history*, die behaupten, die Gedanken entstünden in den Köpfen von Individuen. Alle scheinen sich bei dem Argument zu treffen, dass Erfahrung ein „irreduzibler“ Grund für Geschichte ist.

Die Entstehung der Erfahrung scheint für professionelle Antiempiristen ein Erklärungsproblem zu lösen, eben weil sie einen fundierenden Grund reinstalled. Deshalb ist es interessant zu untersuchen, welchen Gebrauch Historiker und Historikerinnen von Erfahrung machen. Dem nachzugehen erlaubt es uns zu fragen, ob Geschichte (Geschichtswissenschaft) ohne Letztbegründungen existieren kann und wie sie aussehen könnte, wenn sie es denn kann.

In *Keywords* skizziert Raymond Williams die alternativen Bedeutungen, in denen der Terminus Erfahrung in der angloamerikanischen Tradition verwendet wurde. Er fasst sie in zwei Punkten zusammen: „(i) das Wissen um vergangene Ereignisse, egal ob es durch bewusste Beobachtung oder durch Betrachtung und Reflexion zusammengetragen wurde; und (ii) eine besondere Art von Bewusstsein, die in manchen Kontexten von ‚Vernunft‘ oder ‚Wissen‘ unterschieden werden kann.“²² Williams sagt, dass seit dem frühen 18. Jahrhundert Erfahrung und Experiment stark verbundene Begriffe waren, die bezeichneten, wie Wissen durch Tests und Beobachtung (hier ist die visuelle Metapher wichtig) erlangt werden kann. Im 18. Jahrhundert enthielt ‚Erfahrung‘ noch immer diesen Begriff der Betrachtung oder Reflexion beobachteter Ereignisse, der Lehre, die man aus der Vergangenheit ziehen kann, aber ‚Erfahrung‘ referierte auch auf eine bestimmte Form des Bewusstseins. Dieses Bewusstsein erhielt im 20. Jahrhundert die Bedeutung des „vollen und aktiven Bewusstseins“ (*awareness*),²³ das Gefühle und Gedanken inkludierte. Der Begriff der Erfahrung als subjektive Zeugenschaft, schreibt Williams, „wird nicht nur als Wahrheit vorgebracht, sondern als die authentischste Form der Wahrheit“, als „der Grund für jedes Denken und jede Analyse“.²⁴ Folgt man Williams, so hat der Term ‚Erfahrung‘ im 20. Jahrhundert eine andere Konnotation erhalten, die von den Begriffen der subjektiven Zeugenschaft als unmittelbarer, wahrer und authentischer differiert. In diesem Verständnis verweist Erfahrung auf die externe Beeinflussung von Individuen – soziale Bedingungen, Institutionen, Glaubens- oder Wahrnehmungsformen; sie verweist auf die „realen“ Dinge, auf die Individuen reagieren, und inkludiert nicht deren Denken oder Betrachten.²⁵

In den unterschiedlichen Gebräuchen des Begriffs, die von Williams beschrieben werden, egal ob intern oder extern, subjektiv oder objektiv aufgefasst, etabliert Erfahrung die primordiale Existenz von Individuen. Wenn sie als intern definiert wird, ist sie der Ausdruck eines individuellen Seins oder Bewusstseins; wenn sie als

extern aufgefasst wird, ist sie das Material, das ein Bewusstsein behandelt. In dieser Art über Erfahrung zu sprechen bringt uns dazu, die Existenz von Individuen für gegeben zu erachten (Erfahrung ist etwas, das Menschen haben), ohne zu fragen, wie bestimmte Konzeptionen des Selbst (von Subjekten und ihrer Identität) produziert werden.²⁶ Dies funktioniert innerhalb einer ideologischen Konstruktion, die nicht nur Individuen zum Ausgangspunkt des Wissens macht, sondern auch Kategorien wie Mann, Frau, schwarz, weiß, heterosexuell und homosexuell naturalisiert, indem sie wie gegebene Charakteristika von Individuen behandelt werden.

Teresa de Lauretis' Neudefinition von Erfahrung stellt die Funktionsweise dieser Ideologie vor. „Erfahrung“, schreibt sie, ist der ...

„[...] Prozess, durch den für alle sozialen Wesen Subjektivität konstruiert ist. Durch diesen Prozess platziert man sich selbst oder ist in einer sozialen Realität platziert; und so nimmt man diese Relationen – materielle, ökonomische und interpersonelle – als subjektive wahr. Relationen, die eigentlich sozial und, in einer weiteren Perspektive, historisch sind.“²⁷

Der Prozess, den Lauretis beschreibt, funktioniert vor allem über die Differenzierung, deren Effekt die Konstituierung von fixierten und autonomen Subjekten ist, die als sichere Quellen eines Wissens erachtet werden, das aus dem Zugang zum Realen im Sinne der Erfahrung dieser Subjekte kommt.²⁸ Wenn man über Historiker/innen und andere Forscher/innen der Humanwissenschaft spricht, ist es wichtig zu bemerken, dass sowohl das Objekt der Untersuchung – die Personen, die in der Vergangenheit oder Gegenwart untersucht werden – als auch die Untersuchenden selbst – die Historiker/innen, die auf ihrer „Erfahrung“ in den Archiven basierendes Wissen über die Vergangenheit produzieren, oder die Anthropologinnen und Anthropologen, die als teilnehmende Beobachter/innen Wissen über andere Kulturen produzieren – auf „Erfahrung“ basieren.

Die von Williams beschriebenen Konzepte der Erfahrung schließen die Befragung der subjektkonstituierenden Prozesse aus und sie meiden die Erforschung der Beziehungen zwischen Diskurs, Kognition und Realität, die Relevanz der Position oder Situiertheit von Subjekten und dem Wissen, das sie produzieren, und den Effekt der Differenz auf das Wissen. Es werden zum Beispiel keine Fragen darüber gestellt, inwiefern es für die Geschichte, die Historiker/innen schreiben, wichtig ist, ob sie von Männern oder Frauen, von Weißen oder Schwarzen, von Hetero- oder Homosexuellen stammt; stattdessen wird, wie de Certeau schreibt, eine veraltete Epistemologie vertreten, die „die Autorität des erkennenden Subjekts daran maß, inwiefern alle auf den Sprechenden bezogenen Fragen ausgeschlossen waren.“²⁹ Das Wissen der Historiker/innen wird so begriffen, als ob es unabhängig von ihm etwas tun würde, es wird als universell präsentiert und legitimiert, so als ob es allen zugäng-

lich wäre. In diesen Begriffen von Wissen und Erfahrung gibt es keine Macht und keine Politik.

Ein Beispiel dafür, wie „Erfahrung“ die Autorität von Historikerinnen und Historikern etabliert, findet sich in R. G. Collingwoods *Philosophie der Geschichte*, dem Klassiker aus dem Jahr 1946, den einige Generationen in geschichtswissenschaftlichen Lehrgängen lesen mussten. Für Collingwood ist die Fähigkeit der Historiker/innen, die vergangene Erfahrung zu wiederholen, mit ihrer Autonomie verknüpft: „Unter Autonomie verstehe ich, daß jemand seine eigene Autorität ist, daß seine Behauptungen und Handlungen auf seine eigene Erkenntnis und Initiative zurückgehen und nicht auf Genehmigung oder Diktat anderer.“³⁰ Die Frage, wo der Historiker/die Historikerin situiert ist – wer er/sie ist, wie er/sie in Relation zu Anderen definiert ist, was die politischen Effekte seiner/ihrer Geschichte sein könnten – steht nicht zur Debatte. Von diesen Angelegenheiten freigesprochen zu sein, scheint mit Collingwoods Definition der Autonomie verknüpft zu sein, eine Frage, die für ihn so kritisch ist, dass er in Bezug auf sie eine uncharakteristische Tirade loslässt. Auf seiner Suche nach Sicherheit darf der Historiker niemanden sonst für sich entscheiden lassen, weil dies, darauf insistiert Collingwood, bedeuten würde, dass er ...

„[...] seine Autonomie als Historiker aufgibt und einen anderen für sich tun läßt, was er als wissenschaftlicher Denker nur selbst tun kann. Ich brauche dem Leser diese Behauptung nicht weiter zu beweisen; wenn er überhaupt einen Begriff von der Aufgabe der Geschichtsforschung hat, so weiß er bereits aus eigener Erfahrung, daß sie richtig ist. Wenn das nicht der Fall ist, so reicht seine Erkenntnis vom Wesen der Geschichte zu einer gewinnbringenden Lektüre unserer Darlegung überhaupt nicht aus und dann ist es am besten, wenn er die Lektüre augenblicklich abbricht.“³¹

Für Collingwood ist es ein Axiom, dass Erfahrung eine Quelle sicheren Wissens des Historikers ist, weil sie im direkten Kontakt der Perzeption der Realität fußt (selbst, wenn es der Gang der Zeit notwendig macht, Ereignisse der Vergangenheit zu wiederholen). Selbstständig zu denken heiße, eigene Gedanken zu besitzen; dieses Eigentumsverhältnis garantiere die Unabhängigkeit und die Fähigkeit des Historikers, die Vergangenheit korrekt lesen zu können und die Autorität des von ihm produzierten Wissens. Beansprucht wird nicht nur die Autonomie des Historikers, sondern auch seine Originalität (*origin*). In diesem Fall begründet Erfahrung die Identität des Forschers als Historiker.

Eine ganz andere Verwendung von ‚Erfahrung‘ findet sich in E. P. Thompsons *Making of the English Working Class*, dem Buch, das die Sozial- und Arbeitergeschichtsschreibung revolutioniert hat. Thompson nimmt sich sehr deutlich vor, das Konzept Klasse von den verknöcherten Kategorien des marxistischen Strukturalismus zu befreien. Für dieses Projekt ist ‚Erfahrung‘ ein Schlüsselkonzept.