

## Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart

### ⇒ Einleitung – Drei Unbehagen mit Erfahrung

Die Krisen der Gegenwart schlagen sich in den Erfahrungswelten der Menschen nieder: Inflation, Ukraine- und Nahost-Krieg, Klimafolgen und die sozialökologische Anpassung daran, nicht zuletzt die Krise(n) der Demokratie in Gestalt des Rechtspopulismus – ein kollektives Erleben von Unsicherheit, Bedrohung und Angst prägt die Erfahrungswelten der Gegenwart. Aber ebenso gilt andersherum: Die disruptiven Erfahrungen von Menschen in Krisenzeiten gelten als Erklärung für die Krise der Demokratie. Aus den krisendurchdrungenen Erfahrungswelten der Menschen heraus entstünden angstgetriebene Gefühle und Affekte, die in den Raum des Politischen den regressiv-autoritären Versuch verlegen, die »Kontrolle« zurückzugewinnen (Heitmeyer 2022; 2018) über Politik und kollektive Identitäten, über Sicherheitsbedürfnisse. Gelebte Erfahrungen frustrierter Selbstwirksamkeit und Statusverluste werden als Erklärung für rechte Bewegungen rekonstruiert (Kumkar 2018). Prominent bietet das Narrativ der »Modernisierungsverlier:innen« eine Erklärung dafür an, was disruptive Erfahrungen von Menschen mit den autoritären Umschwung der Politik zu tun haben (Ulbricht 2020): Man sieht – seit einer Weile nun schon – in rechten Bewegungen eine politische Artikulation von »Opfern« oder »Verlierer:innen« gesellschaftlicher Modernisierung (Klönne 1989;

Spier 2010). Häufig wird die Nachfrage insbesondere nach Politikangeboten »rechtsaußen« (Spier 2017) als direkte Ableitung von wirtschaftlichen Lebenslagen aufgefasst. Selbst in der Variante, in der angenommen wird, dass subjektive Deprivationsgefühle – mehr als die objektive soziale Lage – Politikverdrossenheit, politische Protesthaltung

---

**Philipp Rhein**, Dr., (Universität Kassel), Studium der Soziologie, Kulturanthropologie und Gender Studies in München, Freiburg und Jerusalem; 2018-2022 Mitglied des Promotionskollegs »Rechtspopulistische Sozialpolitik und exkludierende Solidarität« (Universität Tübingen); seit 2023 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fachgruppe für Politikwissenschaft an der Universität Kassel.  
ORCID: 0009-0004-7039-9579

---

DOI: [10.18156/eug-1-2024-art-4](https://doi.org/10.18156/eug-1-2024-art-4)

und »rechtsextremistische Denkmuster« beförderten (Falter 1994), werden Erfahrungen von Menschen vorausgesetzt und für fraglos gehalten. Die »Mitte«-Studien zeigen seit vielen Jahren und immer wieder aufs Neue, dass es »gefühlte Krisenerfahrungen und damit verbundene Entsicherungen [sind], die die Erfolgs- und Leistungsidentifizierten auch und gerade in der Mitte der Gesellschaft ins Autoritäre und Illiberale driften lassen« (Groß et al. 2023, S. 256–257). Zudem seien es heute die Transformations- und Anpassungserfordernisse an die Umstellung an eine CO<sub>2</sub>-neutrale Wirtschafts- und Lebensweise, aber auch die weitreichenden Regulierungspolitiken des Staates in Pandemiezeiten, die Kränkungserfahrungen hervorrufen: Selbst die geringfügigsten Anpassungsvorhaben in Form wenig schmerzvoller Regulierungen – Tempolimit, private Energieversorgung etc. – lassen sich als das Erleben von Freiheitsverlusten und Bedrohungen hypostasieren (Amlinger & Nachtwey 2022). Harmut Rosa (2019) hebt die Erfahrungskrisen/Krisenerfahrungen auf eine post-demokratiethoretische (Crouch 2015; 2021) Ebene und glaubt viel allgemeiner, dass unter den gegebenen Umständen eine »Erfahrung genuiner kollektiver Selbstwirksamkeit« (Rosa 2019, S. 760–761) verhindert sei, die es wiederzugewinnen gelte. Kurzum: Erfahrungen gelten als Erklärungen und Lösungsansätze für die Krisen der Gegenwart. Darin wird das, was Menschen erleben, die gesellschaftlichen Erfahrungen, die sie machen, zu meist als fraglos angesehen: Erfahrung haben also einen *phänomenologischen Wahrheitsanspruch*.

Drauf beziehen sich nicht nur Analysen und Erklärungen, sondern insbesondere auch politisches Handeln und politische Strategien. Selbige sind auf beiden Seiten dessen unterwegs, was Reckwitz (2017a) den Wandel des Politischen in der Gesellschaft der Singularitäten nennt – und zwar sowohl auf der Seite des apertistisch-differentiellen Liberalismus als auch auf der Seite des spätmodernen Kulturesentialismus (Reckwitz 2017a, S. 371–428). Linksliberale Politik handelt demnach im Zeichen von Diversität, die an Erfahrungen von Diskriminierung und Nicht-Anerkennung, bzw. ausschließenden Anerkennungsordnungen ansetzt. Ihr Merkmal ist eine Politik der Anerkennung und Nichtdiskriminierung. Die Kulturkämpfe der Gegenwart haben sich daran längst entzündet und es mit einer regressiven Gegenstrategie zu tun bekommen: Das Gespenst einer naiv-ignoranten »Wokeness« wird als Symbol (und Ursache) kondensierter Verbotsängste und »Übergriffigkeits«-Erfahrungen heraufbeschworen. Auf beiden Seiten gilt, dass sich politische Rechtfertigungen auf »wahre« (i.S.v. für wahr gehaltene und -erklärte) Erfahrungen beziehen. Dies

kann man mit Reckwitz als Ausdruck einer gesellschaftsweiten Valorisierung von Erfahrung als dem letztlich Authentischen deuten (Reckwitz 2019, S. 203–238), in einer Gesellschaft, die das Besondere, das Singuläre, das Authentische prämiert. Erfahrungen erheben also – womöglich mehr denn je, jedenfalls aber in bedenkenswerter Weise – *politischen Diskursanspruch*.

Gleichwohl gilt auch umgekehrt, dass Reckwitz' Theorie womöglich nur elaboriert, was uns erfahrungsmäßig ohnehin gegeben sein mag: Das kollektive Erleben, dass wir in Zeiten einer Beunruhigung über einen Individualismus leben, wie es Charles Taylor (2020 [1991]) nennt. Jedenfalls bemisst Harmut Rosa, im Dialog mit Reckwitz, die Güte soziologischer Gesellschaftsbeschreibung daran, »inwiefern sie den Akteuren vor dem Hintergrund jener Kulturprobleme und im Lichte ihrer je eigenen Erfahrungen, Ängste und Hoffnungen plausibel zu erscheinen vermag« (Reckwitz & Rosa 2021, S. 167). Über dieses Gütekriterium von Sozialtheorie lässt sich streiten und wurde – insbesondere in der marxistischen Theorie – auch gestritten (vgl. Lukács 2013 [1923] und insbesondere E. P. Thompsons (1980) Einwand gegen den strukturalistischen Marxismus von Althusser; vgl. dazu Spohn 1981).<sup>1</sup> In der spätmodernen Gegenwart kann man immerhin davon ausgehen, dass das Theorie-Erfahrungs-Problem »reflexiv« (Beck 1986) geworden ist: Erfahrungen sind längst zum Bezugspunkt von politischen Strategien und Identitäts-Expressionen geworden und damit sind sie, anders als Rosa dies glaubt, nicht mehr so ohne Weiteres über Theorie in Sprache zu gießen. Überhaupt stellt sich die Frage, wie plausibel eine solche Gütebemessung von Theorie in einer pluralen Gesellschaft sein kann.

Fest aber steht, dass Erfahrungen auch Objekt sozialwissenschaftlicher Überlegungen sind. Denn anders als Sozial*theorie* nach der Auffassung von Rosa, hat Sozial*forschung* Erfahrungen weniger als Gütekriterium, sondern zum Gegenstand – und zwar im doppelten Sinne: Einerseits ist sie *empirische* Forschung, weil sie auf Beobachtungsdaten, d. h. auf Erfahrungen beruht. Sofern sie nicht einer deduktiv-nomologischen Forschungslogik verpflichtet ist und daher subjektive Deutungen methodisch begründet ausschalten will, macht sie andererseits Erfahrungen von Menschen selbst zum Gegenstand ihrer Empirie (vgl. Przyborski & Wohlrab-Sahr 2021, S. 13–41), denn sozial handeln Men-

(1) Umgekehrt spielen Erfahrungen ihrerseits, wie Dubiel (1978) anhand der zweiten Periode der Frankfurter Schule zeigt, für die marxistische Theorieproduktion »als reflexiver Ausdruck einer historischen Erfahrung« (ebd., S. 18) eine entscheidende Rolle.

schen nicht spontan und individuell, sondern vor allem erfahrungsbasiert und eingebunden in soziale Bezüge. Die sinnverstehende Soziologie erkennt nicht nur die prinzipiellen Deutungsleistungen von Menschen in ihren sozialen Bezügen an, sondern v.a. deren Abhängigkeit von Erfahrung. So konstatiert Schütz, dass »Interpretation[en] dieser Welt auf einem Vorrat eigener oder uns von Eltern oder Lehrern vermittelter früherer Welterfahrungen [gründen], die in der Weise unseres verfügbaren Wissens ein Bezugsschema bilden« (Schütz 2004 [1953], S. 161). Wieder gilt auch das Umgekehrte: Für Erfahrungen, die wir im weiteren Lebensverlauf machen, stehen uns bereits kollektive Deutungsmuster zur Verfügung, mit denen unseren Erfahrungen Gestalt gegeben wird. Erfahrungen sind also auch *wissenschaftliches Rekonstruktionsziel* – mitunter mit kritischer Absicht –, denn sie sind in sozialen Handlungsvollzügen und im Alltags- und Weltwissen von Menschen am Werk.

Die beiden erstgenannten Punkte – Erfahrungen im Hinblick phänomenologischer Wahrheits- und politischer Diskursansprüche – konvergieren letztlich also im (sozial-)wissenschaftlichen Interesse an Erfahrungen, weil dort Erfahrungen als Kategorie menschlicher Handlungsvollzüge einen besonderen Platz einnehmen und darüber hinaus mit Erfahrungen Politik- und Gesellschaftsanalyse betrieben wird. Dabei zeigen nicht zuletzt die ersten beiden Ebenen, dass mit Erfahrungen – nicht nur – in sozialtheoretischer und Sozialforschungs-Hinsicht vorsichtig umzugehen ist. Rekurse auf Erfahrung in Erklärungsabsicht haben die Tendenz, diese zu essentialisieren. Erfahrungen drohen mit einer Zumutung der Evidenz des Fraglosen überfrachtet zu werden. Damit drohen Erfahrungen auch den Raum des Politischen zu verschließen, weil derart essentialisierte Erfahrungen für eine politische Gemeinschaft letztlich nicht »verhandelbar« sind.

Im vorliegenden Beitrag soll es also um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Erfahrung im Spiegel aktueller Krisen und ihrer Politisierbarkeit gehen. Ziel ist es nicht, Erfahrung mit der krisenschwangeren gesellschaftlichen Welt zu dekonstruieren oder, wo dies schlechterdings nicht geboten wäre, in Abrede zu stellen. Vielmehr soll die Auseinandersetzung ein Beitrag dazu sein, einen politischen Begriff von Erfahrung »wiederzugewinnen« (Taylor 2020 [1991]) – um wissenschaftliche Erklärungen und moralische Urteile, sofern sie sich auf Vorstellungen vermeintlich unmittelbarer, im engeren Sinne »wahrer« Erfahrungen beziehen, zur Neujustierung anzuregen. Erfahrungen sind nicht nur Beziehungen, die Einzelne mit der Welt haben und einander

darin und darüber »zufällig« entdecken und über ihre Erfahrungen ver-gemeinschaften. Vielmehr gilt: Erfahrungen finden bereits in geteilter Welt statt. Sie sind die (geteilten) Beziehungen zur geteilten Welt; sie sind sozial und darüber hinaus auch politisch geschaffene Erfahrungen.

Die Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff in dieser Hinsicht wird mit der Wissenssoziologie Karl Mannheims erfolgen. *Erstens*, weil Mannheim als Zeitdiagnostiker der historischen Epoche nach dem 1. Weltkrieg mit seiner Wissenssoziologie einen Versuch zu Ordnung und zum Verstehen der politischen Lage in seiner Zeit unternahm (Knoblauch 2010, S. 94). Sein Gegenstand waren also die politischen Verwerfungen und die weltanschaulichen Lagerkämpfe in der Weimarer Republik. Damit kommt Mannheim auch als Theoretiker der Gegenwart in Frage, weil sich, so sieht es beispielsweise Paul Nolte (Deutschlandfunk Kultur 2019), Parallelen zwischen den 1920er Jahren und unserer Gegenwart nicht von der Hand weisen lassen: Krisenerfahrung, Spaltung durch die Geschlechterfrage, technischer Fortschritt, intellektuelle Unterwanderungen der liberalen Gesellschaft und – als Ergebnis von all dem – politische Verhärtungen stellen Kennzeichen beider Dekaden dar. Darin untersucht Mannheim, *zweitens*, die soziologische Situation sehr genau und bestimmt die »Seinsverbundenheit« der konfliktären Weltansichten auf eine Weise, die eine Gegenwartsanalyse inspirieren kann. Denn im Zentrum seiner Beobachtungen steht ein Verständnis von Erfahrung als Raum konjunktiver, d. h. kultureller und historischer Sinnaneignungen, welches die verbreitete Annahme heute, dass Erfahrungen (biografische Verlusterfahrungen, Krisenerfahrungen etc.) die »essentiellen« Bausteine zu Erklärung der Verwerfungen der Gegenwart lieferten, relativiert. *Drittens* hat Mannheims Wissenssoziologie einen unbestreitbaren Einfluss auf die Methodologie der hermeneutisch orientierten Sozialforschung, insbesondere der dokumentarischen Methode (Bohnsack 2003; 2017). Eine Analyse der Gegenwartsgesellschaft im Dienste ihrer Selbstaufklärung profitiert entsprechend von einem sozialwissenschaftlich präzisen Verständnis eines Begriffs, der von zentraler Bedeutung für ihr Verständnis ist. Denn ein wohlverstandener, nüchtern-konstruktivistischer Erfahrungsbegriff klärt nicht nur das Verhältnis auf, das Sozialforschung zu Erfahrung als ihrem Gegenstand hat, sondern er ist auch hilfreich in gegenwärtigen Debatten über den Zustand sozialer und politischer Verwerfungen.

Zunächst nähert sich der Beitrag Mannheims Erfahrungsbegriff an, um daran zu zeigen, inwiefern Erfahrung bereits bei ihm einerseits kollektiv und andererseits temporal konstruiert ist. Der temporalen Komponente

von Erfahrung wird mit Schütz (2004 [1932]) weiter nachgespürt. Diese beiden wissenssoziologischen Erkundungen werden anschließend zurückprojiziert auf die eingangs skizzierten Problemebenen von Erfahrung. Der Beitrag schließt mit einer zusammenfassenden Diskussion der drei Problematisierungen von Erfahrung und was daraus für eine politisch-soziologische Analyse der Gegenwartsgesellschaft, ihren inhärenten Krisenerfahrungen und Erfahrungskrisen zu lernen ist.

### ⇒ Erfahrung in der (praxeologischen) Wissenssoziologie

Erfahrung ist die Grundlage für Erkenntnis. Das ist sie im empiristischen, wie im individuell-apriorischen Sinne. Sie ist aber auch Bewusstseinsprozess und verändert dem Bewusstsein schrittweise die Welt, die es erfährt. Das hat insbesondere Hegel gezeigt:

»Die dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand, ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird.« (Hegel 2013 [1807], S. 66)

Hegels Antwort auf die Frage, welche Rolle Erfahrung im Erkenntnisprozess hat und wie sich das Verhältnis von Erfahrung und Wahrheit darstellt, greift weit aus. Erfahrung ist für ihn weder nur Bedingung von Erkenntnis, noch ist sie apriorisch unveränderlich. Hegel unternimmt vielmehr eine Prozessbeschreibung der Realgenese von Erkenntnis und Erfahrung (vgl. insgesamt Emundts 2012). Form und Inhalt von Erkenntnis sind also durcheinander vermittelt. Als dialektische Bewegung des Bewusstseins ist Erfahrung für Hegel nicht nur keine »sinnliche Gewissheit«, nicht Unmittelbares und nichts »Gegebenes« mehr, sondern der bewegende Widerspruch absoluter Wahrheiten. Aber sie ist nicht nur die »logische« Erfahrung innerer Widersprüche, sondern eine mit sinnlichem Erleben einhergehende Erfahrung, die das Subjekt mit den Dingen der Welt, seinem eigenen Wissen darüber und sich selbst macht.

Für Adorno verändert Erfahrung, wie Hegel sie anlegt, »eingreifend den üblichen Erfahrungsbegriff« (Adorno 1963, S. 75), denn für Hegel schreitet sie selbst über die dialektische Bewegung fort zur Erfahrung des Bewusstseins seiner eigenen Interdependenz mit der aller. Die Folge ist:

»Denken, das ebenso den Einzelmenschen als zoon politikon wie die Kategorien subjektiven Bewusstseins als implizit gesellschaftliche begreift, wird nicht länger an einen Erfahrungsbegriff sich klammern, der, sei's auch gegen seinen Willen, das Individuum hypostasiert.« (Adorno 1963, S. 79)

Ein solches Denken betreibt vor allem die Soziologie – und darin, wegen ihrer Auseinandersetzung mit Erfahrung als ihrem Gegenstand, die Wissenssoziologie. In äußerster soziologischer Konsequenz in dieser Hinsicht hat v. a. Karl Mannheim die Wissenssoziologie vorangetrieben. Er betreibt, nach Hubert Knoblauch (2010, S. 99–100), die radikalste Kritik individualistischer Erkenntnistheorie und einer eigenständigen kritischen Theorie des Denkens, Erkennens, Wissens – und, wie ich hinzufügen will, der Erfahrung.

Mannheim schließt einerseits, vermittelt über Dilthey, an Hegel an. Er würdigt sowohl Diltheys Versuch, die »Historizität des Bewusstseins« und seiner »Wertstrukturen« zu rekonstruieren (Mannheim 1980, S. 191), als auch dessen Absetzung gegenüber der Phänomenologie, denn während sie, »dem Kantianismus ähnlich, noch immer stets mit einem überzeitlichen Bewusstsein operiert, steht bei ihm [Dilthey] die wichtigste Forderung, das Bewusstsein historisch zu sehen – ein Gedanke, der bei ihm aus der Hegelschen Philosophie überströmt.« (ebd., S. 191). Andererseits sieht er Hegel als bürgerlich-rationalistischen Denker, dem zwar das Verdienst zukomme, das historische Denken eingeführt zu haben, den er aber im Kern kritisiert, darin sein philosophisches System aus »seine[r] Epoche aus dem Zeitstrom« herauszuheben (ebd., S. 198). Mannheims Bestreben »Hegels Standort soziologisch klar zu bestimmen« (ebd., S. 199) zeigt bereits seine konsequente Situierung noch des philosophisch-soziologischen Denkens in der historisch-sozialen Welt – und damit die Unmöglichkeit zu markieren, eine nicht-standortgebundene Perspektive auf die Welt einzunehmen und damit von nicht-ideologischem Wissen. Dafür steht Mannheims vieldiskutierter totaler Ideologiebegriff (Mannheim 2015 [1929], S. 49–94). Eine Auseinandersetzung mit dem zugrundeliegenden Erfahrungsbegriff, der Mannheims relationale, wissenssoziologische Ideologiekritik begründet, findet demgegenüber weniger statt. Er ist aber wichtig, weil er einen großen Einfluss auf die qualitative Sozialforschung hat und ihre Methodologie begründet – besonders in der dokumentarischen Methode (Bohnsack 2017). Und weil sich damit die Frage

beleuchten lässt, welcher Begriff von Erfahrung für ein heutiges Verständnis der politischen Lage der Gegenwartsgesellschaft hilfreich sein kann.

### ⇒ Konjunktive Erfahrung

Mannheims Erkenntnistheorie setzt gegenüber Hegel also nicht bei der Erfahrung des Widerspruchs an, sondern er behandelt die »soziale« Bedingung von Erkenntnis. Erkenntnis ist »unselbständig«, so Mannheim, und immer Teil einer existentiellen Beziehung (Mannheim 1980, S. 206). Das oder der Gegenüber wird unweigerlich »in das Bewusstsein« aufgenommen (ebd., S. 207). Mannheim beschreibt dies als eine existentielle Beziehung mit dem Gegenüber, »indem ich ihn in meinen Ichkreis einbeziehe« (ebd., S. 210), wie er sagt. Daraus folgt umgekehrt, dass »Selbsterkenntnis unausweichlich soziale Existenz ist« (ebd., S. 213), dass also die Frage nach Erkenntnis nicht eigentlich zum Einzelnen zurückgehen kann, und dort auch nicht ihren (vor-sozialen) Anfang fände. Die Kenntnis vom Anderen, vom Gegenüber ist zudem notwendigerweise perspektivisch – man erkennt den Anderen nie »an sich« (ebd., S. 213), sondern nur »für-einander« (er nennt dies »konjunktives Erkennen« [ebd., S. 223]). Soweit ist Mannheims Erkenntnistheorie hegelianisch-dialektisch. Mannheim betont nun aber, dass die existentielle und erkenntniskonstitutive Beziehung notwendig perspektivisch ist und bleibt – also nur ausschnittshaft. Aber diese Perspektivität erst ist konjunktives Erkennen, sonst wäre es gar kein Erkennen. Man erkennt erst und notwendigerweise immer, dass man das Ganze nicht erkennt, allenfalls den eigenen Standpunkt.

Diese soziologische Erkenntnistheorie hat nicht nur Konsequenzen für eine wissenssoziologische Theorie der politischen Welt und Weltanschauungen, sondern zunächst für die Bedeutung, die Erfahrung darin zukommt. Da ich »zu jedem Menschen, der in meinen Gesichtskreis tritt, [...] also eine existentielle Beziehung« habe, so Mannheim, spielt sich darin auch »eine jede Erfahrung über uns beide ab[]« (ebd., S. 211). Erfahrung ist also »fundiert« in dieser existentiellen Beziehungsweise (ebd., S. 210). Mit dem Begriff des »konjunktiven Erfahrungsraums« prägt Mannheim eine Vorstellung von Erfahrung als gewissermaßen verselbständigter Struktur von Erfahrungsbeziehungen. Erfahrung ist damit nicht nur im Bewusstsein verankert und Erfahrungen gehen für Mannheim also nicht mehr, wie man Hegel noch verstehen könnte, zum Bewusstsein zurück (Adorno [1967, S. 77] betont die Unmöglichkeit des Anfangs beim individuellen Bewusstsein). Stärker als

dieser hebt Mannheim also den notwendigerweise sozialen («konjunktiven») Charakter von Erfahrung, also dessen, was erfahren und als Erfahrung in das Bewusstsein einzugehen vermag, hervor.

Was konstituiert nun aber Erfahrungsräume jenseits interpersoneller Beziehungen? Es ist der Faktor Zeit. »Wir sind nur soweit und nur insofern vergemeinschaftet, als wir solch gemeinsame Strecken des Erlebens miteinander zurücklegen.« (Mannheim 1980, S. 77) Dritte können, so Mannheim, »durch ein Zusammenleben mit uns, durch nunmehr zu dritt gemeinsam erlebte Strecken des Erlebens [...] unser Sehen der Dinge kennen und mitzumachen« lernen (ebd., S. 215). Teil eines Erfahrungsraums zu sein setzt also nicht interpersonelle Beziehung voraus, aber das gemeinsame ‚Zurücklegen‘ von »Erlebnisstrecken«. Der Begriff der »Erlebnisstrecken« betont dabei die Bedeutung oder Notwendigkeit der zeitlichen Dauer des Mit-Erlebens.

### ⇒ Zeitlichkeit der Erfahrung

Dass Zeitlichkeit die zentrale Form der Erfahrung ist, hat für die Soziologie v.a. Schütz (2004 [1932], S. 139–218) dargelegt. Schütz greift dabei auf Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins zurück (Husserl 2013 [1928]), um die Unbestimmtheit des Sinn-Begriffs von Max Weber zu bearbeiten. Erlebnisse sind Leistungen eines Bewusstseins und sie treten aus dessen *durée*, aus seinem prinzipiell unreflektierten Erlebnisstrom hervor. Erlebnisse erhalten, so Schütz mit Husserl, darin ihren Sinn und ihre Gestalt erst durch die retentionalen und protentionalen Fähigkeiten des Bewusstseins: »Durch die aufmerksame Zuwendung und Erfassung bekommt das Erlebnis eine neue Seinsweise, [es wird zum] ›unterschiedenen‹, ›herausgehobenen‹« (Schütz 2004 [1932], S. 144).

Zu sinnhaften *Erfahrungen* werden Erlebnisse allerdings erst dadurch, dass sie eine gewisse Form in der Zeit aufweisen (vgl. Schütz & Luckmann 2003 [1975], S. 333; Knoblauch 2010, S. 144), also ihr prinzipiell serieller Zeitcharakter – die *durée* – in einem größeren Zeitlauf verortet und strukturiert werden. Erfahrungen konstituieren sich dabei erst durch ein »bewussteres«, attentionales »Hinblicken«, einer Form der selektiven Zuwendung auf Erlebtes – und zwar abhängig von je neu hinzugekommenen Erlebnissen.<sup>2</sup> Der Sinn eines Erlebnisses, so

(2) Schütz spricht von einem »monothetischen Blickstrahl« der vom Ich auf eine »polythetische« Gesamtheit an zurückliegenden Erlebnissen gerichtet ist: »Unsere gesamte Erfahrung von Welt überhaupt baut sich in polythetischen Aktvollzügen auf, auf deren Synthesis wir in

Schütz, »besteht dann in der Einordnung dieses Erlebnisses in den vorgegebenen Gesamtzusammenhang der Erfahrung« (Schütz 2004 [1932], S. 184).

Schütz rekonstruiert einen Erfahrungsbegriff als »Erfahrungszusammenhang« oder »Gesamtzusammenhang« von Erlebnissen aus der Phänomenologie des Einzelbewusstseins – dezidiert »ohne also auf die Problematik der Intersubjektivität näher einzugehen«, wie Schütz (2004 [1932], S. 172) sagt. Hiervon unterscheidet sich Mannheims Wissenssoziologie am deutlichsten, denn Mannheim interessiert der kulturell-konjunktive Charakter von Erfahrung. Schütz' »Gesamtzusammenhang« lässt sich mit Mannheim daher als »konjunktiver Erfahrungsraum« auf den Begriff bringen, für dessen Konstituierung nunmal auch Zeit eine entscheidende Rolle spielt – allerdings nicht die Zeit im Einzelbewusstsein, sondern Zeit im Sinne von kollektiver, bzw. kultureller Erinnerung. Der Mannheim-Schüler Norbert Elias weist explizit in diese Richtung wenn er den Zusammenhang von Zeit und Erfahrung – und zwar Erfahrung im konjunktiv-sozialen, transgenerationalen Sinne – genau ausarbeitet und zeigt, dass Zeit ein »symbolischer Ausdruck der Erfahrung [ist], dass alles, was existiert, in einem unablässigen Geschehensablauf steht« (Elias 2014, S. XLVII). Anstatt also anzunehmen, dass Zeit im Bewusstsein entsteht und von hier aus Handeln, Sinn und Erfahrung sich aufbauen, wie es Schütz mit Husserl tut, betont Elias – mit Mannheim –, dass Zeit und Zeiterleben prinzipiell gesellschaftlich sei und in den zeitlichen Orientierungsmitteln von Menschen kulturabhängige, generationale Erfahrungen enthalten seien – und der Zeitgebrauch ist umgekehrt funktional auf gesellschaftliche Strukturen und daraus erwachsende Erfordernisse bezogen.

In Erfahrungen und Erfahrungsräumen ist also ein historisch und gesellschaftlich »geerbter« Sinn aufgehoben – Mannheim nennt dies den »Dokumentarischen Sinn« (Mannheim 2004 [1921/22]) –, in den sich die individuellen Erlebnisse formgebend als Erfahrungen notwendigerweise einschreiben. Wir haben gesehen, dass nach Mannheim, »kon-

einem monothetischen Blickstrahl als auf das Erfahrene hinzusehen vermögen.« Schütz (2004 [1932], S. 181). Aus der Summe dieser monothetischen Blicke, so könnte man Schütz zusammenfassen, entsteht dann ein Gesamtzusammenhang der Erfahrung: »Wir können nun den Gesamtzusammenhang der Erfahrung auch definieren als den Inbegriff aller durch das Ich als freies Wesen in einem gegebenen Zeitpunkt seiner Dauer vollziehbaren reflexiven Zuwendungen (einschließlich aller attentionalen Modifikationen dieser Zuwendungen) auf seine abgelaufenen in phasenweise im Aufbau konstituierten Erlebnisse.« (ebd., S. 184)

junktive Erfahrungsräume« nicht nur interpersonell, sondern auch Anderen zugänglich sind, sofern gemeinsame Erlebnisstrecken zurückgelegt werden – und dies geschieht für Mannheim insbesondere dann, wenn ein Bezug zu Dingen in Welt eine Gemeinsamkeit stiftet: »alle gemeinsamen Erlebnisse, die sich auf außenweltliche Dinge (Landschaften, Menschen, Politik usw.) beziehen, werden auf diesen Erfahrungsraum bezogen und bekommen auf ihn hin ihre Orientierung.« (Mannheim 1980, S. 214) Diese überindividuelle Erfahrungs-Erfahrung, die für Mannheim also insbesondere eine historische und kulturelle Komponente hat, bezeichnet er als »Weltanschauung (eines Zeitalters, einer Gruppe)«, die sich konstituiert durch »eine strukturell verbundene Reihe von Erlebniszusammenhängen, die zugleich für eine Vielfalt von Individuen die gemeinsame Basis ihrer Lebenserfahrung und Lebensdurchdringung bildet.« (Mannheim 1980, S. 101)

Erfahrungen, so lässt sich mit Schütz und v.a. mit Mannheim lernen, sind also erstens kollektiv und sie sind darin, zweitens, durch Zeit sozial konstruiert. Von hier aus, also ausgehend von der Prämisse, dass Weltanschauungen auf Erfahrungsräumen aufbauen, dass Erfahrungen nicht die Sammlung individuellen Erlebnissen sind, erklärt Mannheim dann auch, wie Weltanschauungen zu politischen Weltanschauungen zu werden vermögen:

»Einer politischen Partei gehören die verschiedensten Individuen an; aus den verschiedensten individuellen Schicksalen und Erlebniszusammenhängen heraus kann man zur gleichen Auffassung und Verhaltensweise gegenüber den politischen Ereignissen geraten. Eine Übereinstimmung vieler Individuen aber – die, wie das Zusammenspiel glücklicher Zufälle, die verschiedenen Individuen in gewissen Punkten zufällig zusammentreffen und bei einer anderen Gelegenheit wieder nur zufällig aufeinanderstoßen lässt – würde, wenn sich diese Zufallsreihe noch so oft wiederholte, kein Gemeinschaftsbewusstsein zustande bringen. [...] Gemeinschaftserlebnis entsteht nur dort und von dem Zeitpunkt an, wo die verschiedenen Individuen zumindest gewissen äußeren Schicksalen gegenüber (in unserem Beispiel: dem Politischen gegenüber) denselben Erlebniszusammenhang in sich vollziehen. Aus diesen gemeinschaftlich vollzogenen Erlebnisstrecken, die das Individuum in solchen Fällen ganz explizit nicht als die seinen, sondern als der Gemeinschaft angehörig erlebt, steigen dann jene Gebilde hervor, die man politische Ideologien,

Parteiprogramme usw. nennt.« (Mannheim 1980, S. 77–78)

Nicht individuelle Erlebnisse oder »Lebensstrecken« (ebd.) resultieren nach Mannheims Wissenssoziologie in einer Parteiwahl, weil politische Ideologien beispielsweise ihre »passende« Artikulation wären. Vielmehr entspringt eine Partei und ihre Ideologie – bzw. die Zustimmung von Menschen zu ihr – einem darin erfahrenen »Gemeinschaftserlebnis«, d. h. daraus, dass sich Erlebniszusammenhänge Einzelner zu einer Erfahrung im konjunktiven Sinne ausformen. Von politisch-weltanschaulicher Bedeutung ist also Erfahrung insofern, als das der:die Einzelne sie womöglich (auch) als individuell-biografischen erlebt wähnt, sie aber gleichsam als geteilt erfährt und sich damit in eine Kollektivität einschreibt. Erst daraus resultieren politische Weltanschauungen oder Ideologien. Mannheim legt also nahe, dass eine Parteiwahl oder deren zugrundeliegende Weltanschauung nicht die Akkumulation von individuellen Akten der aus individuellem Erleben entsprungene Überzeugungen ist, sondern dass überindividuelle, »gemeinschaftliche«, konjunktive Erfahrung den Zusammenhang stiftet.

Es ist nach Mannheim also mitnichten so, dass (individuelle) Erfahrungen zu Weltanschauungen oder weltanschaulichen Lagern führen, die die Basis gar für politische Bewegungen, politische Lager oder Parteien bildeten. Vielmehr stellen beispielsweise politische Parteien und ihre Programme und Ideologien einen Rahmen für jenen »Gesamtzusammenhang« der Erlebnisse eines:einer Einzelnen bereit, von dem Schütz spricht. Sie stellen, in anderen Worten, konjunktive Erfahrungen her. Mit dieser Perspektive aber sind Erfahrungen im Sinne der eingangs besprochenen Auffassungen ent-essentialisiert. Denn nunmehr lassen sich Erfahrungen nicht nur als Erlebnis-Vergangenheiten schlechthin begreifen, sondern als Konstruktionen im Sinne von Sinnstiftungen auf Grundlage von Zeitbezügen. Damit ist gemeint, dass nicht nur vergangenes Erleben und gemeinschaftsstiftendes Orientieren in Bezug auf Parteien, Programme, Bewegungen etc. – individuell-biografische Erlebnisse etwa, die zu bestimmten politischen Sozialisierungen geführt haben –, für Weltanschauungen in Frage kommen, sondern gerade auch ein »attentionales« Hinblicken, eine Art Retrospektive vom Standpunkt und unter Verwendung bestimmter Narrative, Deutungsangebote und Affekte konstruierten Erfahrungen. Umgekehrt vermögen auch Zukunftsaussichten in dieser Hinsicht eine Rolle zu spielen. Erfahrungsräume sind gleichsam auch als »Erwartungsräume« zu begreifen (Staab 2022, S. 128). Auch die »Erfahrung« eines

geteilten Standpunktes in Bezug beispielsweise auf das Frustriertwerden von Erwartungen an die Entwicklung der eigenen sozialen Identität (sozialer Auf- oder Abstieg) oder der Gesellschaft insgesamt etc. kann einen konjunktiven Erfahrungszusammenhang herstellen – ohne dass konkret-reale biografische Erlebnis-Gegenwarten oder Vergangenheiten dahinterstehen. D.h. genauer: Biografische Erlebnis-Vergangenheiten können von hier aus auch umgedeutet werden. Eine konjunktive Zukunftsperspektive kommt also nicht nur auf Grundlage vergangener Erfahrung zustande, sondern umgekehrt kann das Alte und Vergangene vom Standpunkt eines konjunktiven Erwartungsraums aus so uminterpretiert werden, dass sie dem Erleben gemeinsamer Erwartung, dem Kollektiverleben des konjunktiven Erwartungsraums, entsprechen. Das heißt konkret: Weder für individuell und singulär gehaltene Erfahrungen aus Sicht des Individuums noch kollektive Erfahrungen von Abstieg und Deklassierung, von Identitäts- und Privilegienverlusten aus Sicht des Politikers oder Sozialwissenschaftlers/der Politikerin oder der Sozialwissenschaftlerin alleine und für sich führen logisch zu entsprechenden Weltanschauungen stiftenden Erfahrungsräumen. Und nicht nur Verlusterfahrungen, sondern Verlustbefürchtungen, mitunter bedrohliche Zukunftsvorstellungen prägen umgekehrt auch den Blick auf die Vergangenheit.

⇒ Die Bedeutung eines wissenssoziologischen Erfahrungsbegriffs für die drei Bereiche der Erfahrung

Was ist daraus nun für die eingangs skizzierten drei Bereiche zu schlussfolgern, in denen Erfahrung eine besondere Rolle spielt? *Phänomenologischer Wahrheitsgehalt*: Erfahrungen werden als Erklärungen und Lösungsansätze für die Krisen der Gegenwart ins Feld geführt. Darin wird das, was Menschen erleben, die gesellschaftlichen Erfahrungen, die sie machen, zumeist als fraglos angesehen. Zwar sind Erfahrungen, so wurde gezeigt, temporal konstruiert, damit sind sie aber weder dem Einzelbewusstsein noch unserer kollektiven Verständigung darüber nicht weniger stabile Wahrheiten. Jedenfalls für die erfahrenden Bewusstseine und Subjekte sind Erfahrungen essentielle und wichtige Sinnkonstruktionen, weil sie für Erkennen, Wissen und Weltbezug unverzichtbar sind. Weil sie durch und in Zeit entstehen, führen sie zu kohärenten und auch standortgebundenen Weltanschauungen. Darin aber wird stets kultureller und historischer Sinn mit aufgenommen. Erfahrungen müssen nicht, können aber als Erinnerungen präsent sein (Bohnsack 2017, S. 109–115), wobei was und wie erinnert wird, kontingent ist. Damit sind sie aber nicht mehr essentiell in dem

Sinne, dass sie unhintergebar wahre Beziehungen Einzelner oder Gruppen zur Welt sind. Biografische (Krisen-)Erfahrungen alleine lassen nur bedingt Rückschlüsse über die Art, wie soziale Welt wirklich erfahren wird, zu. Hinzu kommt das, was Erfahrungen als kollektiven eigen ist: Ihre Sozialität und ihre Abhängigkeit von Anderen und der Welt, die wir mit ihnen teilen. Und darin sind Erfahrungen nicht nur kollektiv-kulturelle Erinnerungen, sondern sie stiften auch Sinn zwischen den potentiell veränderbaren Horizonten von Vergangenheit und Zukunft.

Was verändert diese Einsicht für den *politischen Diskursanspruch*, der Erfahrungen zukommt? Durch die Vorstellung, dass Erfahrungen kollektiv und darin durch Zeit sozial konstruiert sind, erhält man einen auf die soziale Welt bezogenen ent-essentialisierten Erfahrungsbegriff, der sich politischer Inanspruchnahme so leicht nicht fügt. Denn politische Parteien, ihre Programme und Ideologien begreifen sich selbst gerne als Sprachrohr, gar als Resultat von und Antwort auf die Akkumulation von individuellen Akten der aus individuellem Erleben entsprungene Überzeugungen. Nicht immer aber führen »echte« oder »wahre« Erfahrungen mit der sozialen Welt – Auf- oder Abstieg, Frustrierungen, Bedrohung durch »woke« »Cancel-Culture« etc. – zu Weltanschauungen oder weltanschaulichen Lagern, die die Basis für politische Lager bilden. Mit Mannheims Vorstellung konjunktiver Erfahrungsräume und des dokumentarischen Sinns konstituierten andersrum gerade nämlich auch politische Parteien und ihre Programme etc. konjunktive Erfahrungs-, respektive Erwartungsräume, indem sie individuellen Erlebnisse konjunktiven Erfahrungssinn verleihen. Dies tun sie, wie gezeigt wurde, auch in Bezug nicht nur auf Vergangenheit, sondern auch auf ein gewisses gemeinsames Zukunftserwarten. Aus dieser Perspektive entstehen Erfahrungen mitunter auch im politischen Diskurs und sind ihm nicht vorgelagert. Und mehr noch: Eine als gemeinsam-geteilt erfahrene Zukunftsperspektive, die eine politische Weltanschauung sein kann, weil sie von bestimmten Parteien und Programmen genährt und artikuliert wird, kann auch die Sicht auf die eigene individuelle Vergangenheit ändern und vergangene Erlebnisse auf eine Weise neu ins Bewusstsein rufen, dass sie zu der Zukunftserwartung passen, die man mit anderen teilt, weil man sich konjunktiv auf bestimmte Programme und Ideologien einlässt. Das heißt, dass selbst vergangene Erfahrungen fluide sind und an die jeweils gegenwärtige Perspektive auf Zukunft beeinflusst sein können. Politik ruft also Erfahrungen auf und legitimiert sich mit Rekurs auf Erfahrungen, die sie aber selbst erst hervorbringt.

Neben dem phänomenologischen Wahrheits- und dem politischen Diskursanspruch, der Erfahrungen anhaftet, sind sie auch *wissenschaftliches Rekonstruktionsziel*. Weil sie Gegenstand vor allem der Soziologie sind, werden Erfahrungen auch dadurch, wie sie hier häufig zum Gegenstand werden, geadelt und essentialisiert. In der qualitativen Sozialforschung spüren Biografie- und Narrationsanalysen sozial strukturierte Erfahrungen auf (Schütze 1983; Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021, S. 285–310), die Oral History interessiert sich für geschichtliche Erfahrungen historischer Subjekte (Abrams 2016). Im Bereich der politischen Soziologie – insbesondere dort, wo es um das Verstehen politischer Prozesse aus Sicht deutender Menschen geht –, ist ein essentialistisch konzipierter Erfahrungsbegriff indessen problematisch, denn sie mag zum einen zu einem allgemeinen Verständnis von Erfahrung als verkürzter Erklärung von Politik und Anti-Politik beizutragen. Zum anderen adelt ein nicht-konstruktivistischer und nicht-dialektischer Erfahrungsbegriff authentische und singularisierte Identitäts-Expressionen, die sich dem Politischen letztlich verschließen.

Wie gezeigt wurde, geht Mannheim mit seinem Ansatz weit über individualistische Erkenntnistheorien hinaus. Die an seine Wissenssoziologie anschließende Dokumentarische Methode (Bohnsack 2003; 2017) hat konjunktive Erfahrungsräume als zentrales Theorem (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2021, S. 363–365), denn die Methode interessiert sich für die spezifische Seinsgebundenheit der Akteure und wie diese ihre Weltanschauungen prägt. Gleichwohl macht die Methode einen wichtigen und weitreichenden Vorschlag um den Analysefokus auf Mannheims dokumentarischen Sinngehalt einzustellen. Denn um zu den kulturell-überindividuellen Formen des Sinnverstehens durchzustoßen – zum »dokumentarischen Sinn« – muss der:die Forscher:in über den phänomenologischen Konstruktivismus eines Schütz hinausgehen sowie sich aus den Fesseln des Alltagsverstehens befreien. Mannheims methodologischer Vorschlag um dies zu erreichen, basiert vor allem auf der Idee einer »Einklammerung des Geltungscharakters« (vgl. Mannheim 1980, S. 88–93). Die dokumentarische Analyseinstellung will also explizit nicht der Wahrheit oder normativen Richtigkeit von empirischen Aussagen (über Erfahrungen) nachspüren:

»Das heißt, es interessiert nicht, ob die Darstellungen (faktisch) wahr oder richtig sind, sondern es interessiert, was sich in ihnen über die Darstellenden und deren Orientierungen dokumentiert. Die Suspendierung der mit dem immanenten Sinngehalt verbundenen Geltungsansprüche, die ‚Einklammerung des Geltungscharakters‘ ist konstitutiv für

eine Methode, die auf den Prozess der (erlebnismäßigen) Herstellung von Wirklichkeit, also auf die Frage nach dem Wie, zielt und nicht darauf, Was diese Wirklichkeit jenseits des milieuspezifischen Er-Lebens ist.« (Bohnsack 2014, S. 64)

Die Einklammerung des Geltungssinns bedeutet also auch eine analytisch distanzierte Haltung zum Wahrheitsgehalt in qualitativen Forschungssettings erzählter (biografischer) Erfahrungen. Es gibt also eine (kaum thematisierte) Spannung zwischen Rekonstruktionsziel – »konjunktive Erfahrungsräume« – und der Einklammerung des Geltungssinns dieser Erfahrungen in der hier stellvertretend für qualitative Sozialforschung diskutierten Dokumentarischen Methode.

### ⇒ Diskussion und Fazit

Erfahrungen sind mit Vorsicht zu genießen. Sofern sie in politischen Diskursen der Gegenwart und in deren Umfeld vorkommen und in Stellung gebracht werden, sind sie, so wurde gezeigt, in mindestens dreierlei Hinsicht kritisch zu betrachten. Im Zentrum stehen wissenschaftliche und politische Versuche, die sozialen und politischen Verwerfungen der Gegenwartsgesellschaft über die Erfahrungen, die Menschen in ihr machen, zu ordnen. Auf der einen Seite beobachten wir eine »historisch außergewöhnliche kulturelle Öffnung der Lebensformen [...], eine Pluralisierung von Lebensstilen, verbunden mit einer Öffnung und Pluralisierung von Geschlechternormen, Konsummustern und individuellen Identitäten, wie sie vor allem von der globalen Mittelklasse getragen wird und sich in den globalen Metropolen konzentriert.« (Reckwitz 2017b) Die Spätmoderne, so befindet Reckwitz, ist darin gekennzeichnet durch eine Kultur, die partikularen Identitätserfahrung und Erfahrungen ihrer Verhinderung (Diskriminierung) besondere Aufmerksamkeit schenkt. Auf der anderen Seite finden kulturelle Schließungen von Lebensformen statt, wobei rigide Moralisierungen eine Rolle spielen und kulturelle Polarisierungen hochstilisiert werden (vgl. Mau et al. 2023). Hier verschaffen sich kollektive Erfahrungen vermeintlicher Ausgrenzungen (»cancel culture«) und »woker« Bevormundung und Freiheitsberaubungen Diskursansprüche.

Auf beiden Seiten spielen Erfahrungen eine zentrale Rolle, weil sie in ihrem Sinne politisiert werden. Und auf beiden Seiten schließt ihre politische Indienstnahme zugleich den Raum des Politischen und behin-

dern politische Deliberation. Jedenfalls besteht in der politischen Auseinandersetzung die Gefahr, dass auf der einen Seite Weltanschauungen unversöhnlicher Polarisierungen jede Form des politischen Ausgleichs und Konsenses behindern. Wohlgermerkt »Weltanschauungen« und politische Programme – und gerade nicht soziologisch-empirische Wirklichkeiten –, die einseitig so tun, als ob Polarisierung allseitig real erfahren werde. Wer glaubt die Erfahrung zu machen, »Opfer« von »cancel culture«, von »woker« Bevormundung etc. zu werden, der:die mag sich in dichotomen Gesellschaftsvorstellungen einzurichten, die sich politischer Bearbeitung im Kern verschließen. Auf der anderen Seite mag sich auch ein monadischer Identitäts-Partikularismus als Konsens- und Deliberationsinkompatibel erweisen, sofern individuelle Betroffenheiten ermöglichter oder veränderter Identitätsexpressionen zwar wichtig und ein Wert in pluralen Gesellschaften sind, aber sich damit allein (!) noch keine Politik machen lässt. Erfahrung (auch die von Diskriminierung) ist an sich noch kein Argument und repräsentative Demokratie erfordert ein Mindestmaß an Verallgemeinerungsfähigkeit.

Dies ist natürlich eine holzschnittartige Gegenüberstellung, die zurecht mit guten Argumenten kritisiert werden kann (Müller 2021). Mit ihr wird hier lediglich der Zweck verfolgt, die Konstruiertheit selbst eines für natürlich-unhintergebar Gehaltenem zu behaupten, das v.a. in politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart eine Rolle spielt: Erfahrungen. Demgegenüber hat der vorliegende Beitrag den Vorschlag gemacht, Erfahrungen insbesondere mit der Theorie Alfred Schütz' als Konstruktionen der inneren Zeitlichkeit des Bewusstseins einerseits, und mit Mannheim und Elias als gesellschaftliche Konstruktionen kulturell geerbter Zeit- und Erlebnisformen andererseits zu betrachten. Erfahrungen greifen demnach in die Welt aus und sind nicht individuell-monadisch, sondern soziale und geteilte Formen der Welterfahrungen. Sie sind vom Individuum abgelöste und kollektive oder kulturelle Formen eines »Gesamtzusammenhangs« (Schütz 2004 [1932], S. 184), die für individuelle Erlebnisse und deren zeitliche Struktur formgebend sind. Darauf weist jedenfalls der Begriff des »konjunktiven Erfahrungsraums« hin. Erfahrungen sind nicht individuell und nicht essentiell, sondern (geteilte) Sinnstiftungen in einer geteilten Wirklichkeit.

Ein derart überindividuell konzipierter und ent-essentialisierter Erfahrungsbegriff hilft bei der kritischen Analyse der politischen Gegenwartsverhältnisse. Mit ihm lässt sich eine Reflexion anstoßen in Zeiten, in denen Erfahrungen hypostasiert, d. h. essentialisiert werden, darin sozialtheoretisch unkritisch aufgewertet werden und in ihrer Bedeutung für das politische Geschehen der Gegenwart überschätzt werden. Ein

wissenssoziologisch-konstruktivistischer Erfahrungsbegriff leistet einen Beitrag dazu, einen politischen Begriff von Erfahrung »wiederzugewinnen« (Taylor 2020 [1991], S. 121). Taylor bahnt sich einen Weg zwischen den zwei Polen der Expression eines »Unbehagens an der Moderne«, die die modernen Semantiken von Identität und Authentizität einerseits als Versprechen unbegrenzter Selbstverwirklichung affirmieren und jenen kulturpessimistischen Positionen andererseits, die sie als dekadenten Narzissmus perhorreszieren. Taylor will stattdessen zu eine »Wiedergewinnung der moralischen Quellen« (ebd., S. 108) von Identität und Authentizität durchstoßen – d. h. zu den modernen und aufklärerischen Ideen mündiger Subjekte, die für ein politisches Gemeinwesen die Voraussetzung sind.

Ähnlich verhält es sich auch mit Erfahrung. Sie ist Grundlage für Erkenntnis; als bewegter Widerspruch verändert sie (dem:der Einzelnen) die Welt (Hegel), auch weil sie in Gesellschaft stattfinden und ohne die historischen, kulturellen und politischen Sinnangebote überhaupt nicht zu haben sind (Mannheim). Sie sind notwendig konstruiert, ohne damit weniger dauerhaft, stabil und v.a. dem Einzelnen nicht auch »wahr« zu sein. Aber gerade in politischen Zusammenhängen sind sie als erinnertes Erleben fluide und veränderbar – und dies v.a. auch in Anbetracht bestimmter vergemeinschaftender Zukunftserwartungen. So prägen beispielsweise Deutungen bedrohlicher Zukunftsszenarien mitunter auch den Blick auf die (eigene) Vergangenheit. Politische, häufig populistische Bewegungen beuten diese Kontingenz von Erfahrung aus, indem sie ein spezifisches Sinnangebot zur Vermittlung der entstehenden Beziehung von Vergangenheit und Zukunft machen (vgl. Jaster 2020): Vergangenheit wird beispielsweise als Verlust erfahren weil die Zukunft verschlossen erscheint.

Dies zu betonen – und das politische Spiel zu durchschauen und auf die gelegentliche sozialwissenschaftliche Arglosigkeit, die mit Erfahrungen auch betrieben wird, hinzuweisen – will als Beitrag dazu verstanden werden, eine politische Ohnmacht zu überwinden, v. a. dann, wenn für die Erfahrungen, die dahinterstecken, keine Lösung mehr im politischen Gemeinwesen gefunden wird. Erfahrungen sollten weniger essentialistisch-monadisch als Beziehungen gesehen werden, die Einzelne mit der Welt haben und einander darin und darüber »zufällig« entdecken und über ihre Erfahrungen vergemeinschaften. Erfahrungen sind vielmehr als geteilte Beziehungen zu einer gemeinsamen Welt zu betrachten. Sie sind Produkte politischer Diskurse und damit eines Gemeinwesens. Statt sich ihm gegenüber mit dem Rekurs auf Erfahrung zu verschließen, täte es gut, Erfahrungen als Erfahrungen mit geteilter

Welt und Wirklichkeit neu zu erobern und aufzuwerten. Daran ließe sich nicht nur theoretische und wissenschaftliche, sondern auch politische, pädagogische, bildungsarbeitende etc. Praxis orientieren.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Abrams, Lynn (2016): Oral history theory. London; New York: Routledge.

Adorno, Theodor W. (1963): Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Amlinger, Carolin; Nachtwey, Oliver (2022): Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus. Berlin: Suhrkamp.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bohnsack, Ralf (2003): Dokumentarische Methode und sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Jg. 6, S. 550–570.

Bohnsack, Ralf (2017): Praxeologische Wissenssoziologie. Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Crouch, Colin (2015): Postdemokratie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Crouch, Colin (2021): Postdemokratie revisited. Berlin: Suhrkamp.

Deutschlandfunk Kultur (2019): Das Jahrzehnt verdient die leuchtenden und wilden Etikettierungen. Historiker Paul Nolte über die 20er-Jahre (31.12.2019), online verfügbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/historiker-paul-nolte-ueber-die-20er-jahre-das-jahrzehnt-100.html> [Stand: 6.1.2024].

Dubiel, Helmut (1978): Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Elias, Norbert (2014): Über die Zeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Emundts, Dina (2012): Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Falter, Jürgen W. (1994): Wer wählt rechts? Die Wähler und Anhänger rechtsextremistischer Parteien im vereinigten Deutschland. München: Beck.

Groß, Eva; Hövermann, Andreas; Nickel, Amelie (2023): Entsicherte Marktförmigkeit als Treiber eines libertären Autoritarismus, in: Andreas Zick; Beate Küpper; Nico Mokros (Hg.): Die distanzierte Mitte.

Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23. Bonn: Dietz, S. 243–258.

Hegel, Georg W. F. (2013 [1807]): Phänomenologie des Geistes. (Hrsg. v. H. Clairmont und H. F. Wessels. Neuausgabe mit einer Einleitung von W. Bonsiepen). Hamburg: Meiner.

Heitmeyer, Wilhelm (2018): Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I. Berlin: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm (2022): Krisen und Kontrollverluste - Gelegenheitsstrukturen für Treiber autoritärer gesellschaftlicher Entwicklungspfade, in: Günter Frankenberg; Wilhelm Heitmeyer (Hg.): Treiber des Autoritären. Pfade von Entwicklungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.; New York: Campus, S. 251–280.

Husserl, Edmund (2013 [1928]): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß. Hamburg: Meiner.

Jaster, Daniel (2020): Protest and the experience of time: Action as synchronizing temporalities, in: Time & Society, Jg. 29, S. 750–771.

Klönne, Arno (1989): Aufstand der Modernisierungsoffer, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 34, S. 545–548.

Knoblauch, Hubert (2010): Wissenssoziologie. Konstanz: UVK.

Kumkar, Nils-Christian (2018): The Tea Party, Occupy Wall Street, and the great recession. Cham: Palgrave Macmillan.

Lukács, Georg (2013 [1923]): Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied, Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Mannheim, Karl (1980): Strukturen des Denkens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Mannheim, Karl (2004 [1921/22]): Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation, in: Jörg Strübing, Bernt Schnettler (Hg.): Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Konstanz: UVK, S. 103–153.

Mannheim, Karl (2015 [1929]): Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Mau, Steffen; Lux, Thomas; Westheuser, Linus (2023): Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft. Berlin: Suhrkamp.

Müller, Jan-Werner (2021): Freiheit, Gleichheit, Zusammenhalt – oder: Gefährdet »Identitätspolitik« die liberale Demokratie?, in: APuZ, Jg. 71, S. 12–17.

Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2021): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. Berlin; Boston: De Gruyter Oldenbourg.

Reckwitz, Andreas (2017a): Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2017b): Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus. Die Spätmoderne im Widerstreit zweier Kulturalisierungsregime. bpb, online verfügbar unter: <https://www.bpb.de/themen/parteien/rechtspopulismus/240826/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/>[Stand 8.1.2024].

Reckwitz, Andreas (2019): Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas; Rosa, Hartmut (2021): Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin: Suhrkamp.

Rosa, Hartmut (2019): Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp.

Schütz, Alfred (2004 [1953]): Common-Sense und wissenschaftliche Interpretation menschlichen Handelns, in: Jörg Strübing, Bernt Schnettler (Hg.): Methodologie interpretativer Sozialforschung. Klassische Grundlagentexte. Konstanz: UVK, S. 157–197.

Schütz, Alfred (2004 [1932]): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Konstanz: UVK.

Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (2003 [1975]): Strukturen der Lebenswelt. Konstanz, Stuttgart: UVK.

Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview, in: Neue Praxis, Jg. 13, S. 283–293.

Spier, Tim (2010): Modernisierungsverlierer? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Spier, Tim (2017): Die Wahl von Rechtsaußenparteien in Deutschland, in: Fabian Virchow, Martin Langebach, Alexander Häusler (Hg.): Handbuch Rechtsextremismus. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 257–284.

Spohn, Willfried (1981): Geschichte und Marxismus - Zur Kontroverse zwischen E.P. Thompson und P. Anderson, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Jg. 11, S. 61–84.

Staab, Philipp (2022): Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft. Berlin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Taylor, Charles (2020 [1991]): Das Unbehagen an der Moderne. Berlin: Suhrkamp.

Thompson, Edward P. (1980): Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung. Frankfurt a.M.: Campus.

Ulbricht, Christian (2020): Forschungsnotiz: Modernisierungsverlierer – eine Begriffsgeschichte, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 49, S. 265–272.

---

**Zitationsvorschlag:**

Rhein, Philipp (2024): Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart (Ethik und Gesellschaft 1/2024: Geteilte Wirklichkeiten). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2024-art-4> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**1/2024: Geteilte Wirklichkeiten**

Manuela Wannemacher  
Konstruktion und Kontingenz. Sozialethische Überlegungen

Katja Winkler  
Selektive Kontextualisierung als Wirklichkeitskonstruktion. Das Beispiel des postkolonialen Antisemitismus

Theresa Klinglmayr  
Resonanzräume schaffen: Interkulturalität zwischen machtvollen Diskursen und sozialer Praxis

Philipp Rhein  
Erfahrung (in) geteilter Wirklichkeit. Drei kritische Anmerkungen zum Erfahrungsbegriff in unserer Gegenwart

Barbara Engelmann  
›Schwarzer Feminismus‹ – zur Notwendigkeit und Herausforderung einer intersektionalen Perspektiverweiterung theologischer Anthropologien

Simon Reiners  
(Re-)configuring Forms of Life »after the End of the World«. Encountering Rahel Jaeggi's Nature/Culture Dualism in the Anthropocene

Hendrik Stoppel  
In den Höhlen der Macht. Mit Hans Blumenberg verschwörungstheoretischen Wirklichkeitsbegriffen auf der Spur