

Erfahrung/en

Zwei Dinge unterrichten über die ganze
Natur des Menschen: Instinkt und Erfahrung
Blaise Pascal

Diese Erfahrungsarmut ist Armut nicht nur an privaten,
sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt.
Und damit eine Art von neuem Barbarentum.
Walter Benjamin

Im Folgenden möchte ich zur Rettung antreten, was mit den Menschen wächst – Erfahrung/en. In einem ersten Schritt soll eine Bilanz der Befunde und Anschlüsse erfolgen; in einem zweiten die Verortung des Begriffs mit einem kleinen Streifzug durch die philosophische Tradition und Wissenschaftsgeschichte; der dritte Schritt widmet sich dem Kernstück des Beitrags, einem Experiment und Modell von Erfahrung und der vierte und vorläufig letzte Schritt nähert sich dem Thema „Berührung“ als dem Anfang von Erfahrung und mündet in einen Ausblick mit acht Enden.

Bilanz: Befunde und Anschlüsse

In den Bänden der Kommission für Pädagogische Anthropologie der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft liegt genug Stoff zur Bilanzierung vor mit dem Ergebnis, dass Erfahrung ein Schlüsselwort im Wartezustand ist. Diese Einschätzung deckt sich weitgehend mit dem, was 2004 auf einer HistorikerInnentagung in der Schweiz diagnostiziert wurde (vgl. Canning 2004: 47). Sieben Jahre vorher, der linguistic turn war bereits überschritten, befasste sich z.B. die Jahrestagung der Kommission für Pädagogische Anthropologie in Magdeburg mit der Raum-Thematik (vgl. dazu Titel wie Raumerfahrung im Umbruch: Körper, Bewegung, Globalisierung von Christoph Wulf 1999: 14-21; Räume früher ästhetischer Erfahrung von Gundel Mattenklott 1999: 228-241; Raumverdichtung durch Vertikalität von Helga Peskoller 1999c: 275-280). Eine Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses des betreffenden Bandes

zeigt, dass Erfahrung nur bei 2 der 19 Beiträge im Titel vorkommt. Nimmt man alle bisher erschienenen Bände der Kommission zusammen, erhöht sich die Zahl auf 16 bei insgesamt 287 Beiträgen¹ und das bedeutet, dass Erfahrung bislang nicht das Thema der Kommission war.

Anfang der 1990er Jahre war es anders, Erfahrung rückt für kurze Zeit als Gegenpart des Diskurses in den Mittelpunkt der Diskurs-Debatten mit dem Resultat, dass sie schlussendlich als leere Hülle und an den Rand gedrängt zurück blieb (vgl. Canning 2004: 47). Diese Verlustposition tat ihr aber gar nicht so schlecht, weil sie unausgesprochen und wenig theoretisiert im Verborgenen überdauern und dann von der Annäherung der Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften profitieren konnte (vgl. ebd.: 52). Diese Annäherung hat ihre Vorgeschichte: 1973 erschien beispielsweise Dietmar Kampers Geschichte und menschliche Natur, 1976 Zur Geschichte des Körpers, 1979 lenkten Dieter Baacke und Theodor Schulze die pädagogische Aufmerksamkeit auf Autobiographien und erzählte Lebensgeschichten, wenig später kamen die Bilder als Quellen erziehungswissenschaftlicher Fragestellungen durch Klaus Mollenhauer hinzu und während dessen brach die Historischen Anthropologie eilenden Schrittes auf, um künftig beide Seiten gleichermaßen zur Wort kommen zu lassen, die Logik und die Leidenschaft (Baacke/Schulze 1979: 8; Mollenhauer 1986: 39; Wulf/Kamper 2002). Und es sieht ganz danach aus, als befähige nichts so sehr wie diese Verbindung, die auch dem Unverfügbaren zu seinem Recht verhilft. Das könnte wiederum auf einen untergründigen Umgang mit Erfahrung hindeuten, der – ähnlich wie bei Michel Serres in Bezug auf die Sinne – Erfahrung als ein Gemenge und Gemisch versteht, das den analytischen Verstand permanent in Unruhe versetzt.

Es ist aber auch möglich, keine Erfahrung mehr zu machen bzw. machen zu können. Aus diesem Grund findet sie sich als leeres Wort nirgendwo so häufig wieder wie im Beitrag von Jörg Zirfas über Tod und Erziehung des Natur-Bandes, es sind gezählte 36 Mal und mehrheitlich in Gestalt einer Beschwörung (vgl. Zirfas 2003: 299-317). Was Erfahrung ausmacht, bricht nirgends derart hart weg wie in der Vernichtungssituation. Sie kann, wenn überhaupt, nur als unmögliche Erfahrung überlebt werden. Wo der Tod Gegenwart von Erfahrung ist und als Entität der Zeit erstarrt, Zeit also nicht mehr vollbracht werden kann, fehlt die Grundlage für Erfahrung und mithin auch die Grundlage für Erziehung. Wird Erfahrung von ihrem Ende her, d.h. von der Unmöglichkeit

1 Diese Bände seien im Einzelnen hier noch einmal genannt: Mollenhauer/Wulf 1996; Liebau/Wulf 1996; Dieckmann/Sting/Zirfas 1998; Liebau/Miller-Kipp/Wulf 1999; Bilstein/Miller-Kipp/Wulf 1999; Liebau/Schuhmacher-Chilla/Wulf 2001; Liebau/Peskoller/Wulf 2003; Bilstein/Winzen/Wulf 2004; Wulf/Liebau/Macha 2004; Bilstein/Uhle 2007; Baader/Bilstein/Wulf 2008; Bilstein 2011.

ihres Stattfindens aus gedacht, tauchen Exzess, Gewalt, Barbarei und Tod auf. Eine Erfahrung, die an das Äußerste der Bedingung ihrer Ermöglichung reicht und ihr eigenes Ende markiert, kann, so die Erkenntnis, nur noch als leeres Wort beschworen werden.

Gegen den Ausnahmezustand steht die Alltagserfahrung, der Gewohnheit und Normalität unterstellt wird. Sie führt in der Regel ein unauffälliges Dasein und markiert kein Ende, sondern ein Mittendrin. Ihre Existenz hängt von der Selbstverständlichkeit ab, mit der sie stattfindet und nebenher, mehr oder weniger unbemerkt in den Wissensbestand einwandert. Erfahrung ist hier kein leeres Wort und auch kein Begriff, sondern z. B. ein Handgriff, der sitzt, eine Tätigkeit, die gekonnt ausgeführt wird oder allgemein gesprochen, ein Vorgang und Zustand, in den man geraten ist, ohne es zu bemerken, aber ohne deshalb falsch oder unsicher agieren zu müssen, ganz im Gegenteil. Im Alltäglichen drückt sich der implizite Charakter von Erfahrung aus, ein Kennen und Können, das seine Selbstverständlichkeit weniger der Reflexion als der körperlichen Einübung verdankt.

Zur Bandbreite der Erfahrung gehört auch ihre passive Seite, die sich darin ausdrückt, dass einem etwas widerfahren oder zugestoßen ist oder etwas durchzustehen und durchzumachen war, was empfunden, bearbeitet, verstanden, erinnert, vergessen usw. wird. Dabei nimmt Erfahrung die Qualität einer Verwandlung an, welche einen allmählich oder auch plötzlich erfassen, durchdringen, durchwirken und ummodellern kann.

Ereignisse, Vorgänge, Zustände, Können und Verwandlung werden mit Erfahrung ebenso in Zusammenhang gebracht wie ihr impliziter Charakter, die passive Seite oder die Geduld. Es braucht nämlich Zeit, um mit jemanden und etwas vertraut zu werden oder über ein sicheres Können zu verfügen (vgl. u. a. Trembl 1999). Erfahrung steht daher mit Identität, Entwicklung und Lebenslauf sowie mit der „Gesellschaft der Dinge“ in Verbindung. Wer über Erfahrung verfügt und als erfahren gilt, dem wird – das ist ein weiterer Aspekt – Autorität und Definitionsmacht zugestanden. Erfahrung ist ein Modus, sich mit sich und der Welt, d. h. innen wie außen zu befremden und zu befreunden; die (Eigen-) Verantwortung hängt von Prozessen der Teilhabe ab (vgl. Liebau 1999). Erfahrung ist zudem ein Ausdruck für die Fehler, die man macht, sie „unterströmt“ Versuche der Selbstverständigung, -verortung und -auslegung und mäandriert zwischen Materialität und dem Narrativen, vollzieht sich außen wie innen, passiv, aktiv und medial, was der Gebrauch von Verbalformen deutlich macht (vgl. Duden 2004: 29 und Planert 2001).

Der „nervöse Kern“ von Erfahrung ist die Koinzidenz, dieses Zu-, Mit-, Gegen-, Neben- und Durcheinander, was sich zu einem fragilen Ineinander auf Zeit verdichtet und man irgendwie gehandhabt, worüber man unscharf im Bil-

de ist und in etwa nur Bescheid weiß. Erfahrung bricht aber auch ab oder bleibt aus, wenn ihr die Zeit fehlt und auch der Ort. Die Titel Metamorphosen des Raums oder Transformationen der Zeit stellen Vorgänge des Verschmelzens bzw. der Umwandlung in Aussicht und versprechen Zugewinne durch Verdichtung oder auch Verflüssigung, allerdings werden diese Zugewinne der Bildung zugeschlagen und nicht der Erfahrung als ihr amorpher Grund.²

Ein Jahr später beginnt sich im Institutionen-Band (Liebau/Schuhmacher-Chilla/Wulf 2001) unter Kapitel 2, Handeln in Institutionen: Performativität und Ritual eine Änderung anzubahnen. Mit dem Fokus auf die Praktiken und Handlungsvollzüge erhält das Thema Erfahrung zumindest indirekt einen neuen Impuls. Auch wenn das Erkenntnisinteresse nicht auf Erfahrung, sondern auf der Frage nach dem Entstehen des Sozialen lag und keine Debatte über die Beziehung zwischen Bildung und Erfahrung stattfand, setzen die Berliner-Studien (vgl. Wulf/Zirfas 2001: 89-106; Audehm/Zirfas 2001: 107-12; Göhlich/Wagner-Willi 2001: 127-141; und in gewissem Sinne auch Schuhmacher-Cilla 2001: 157-176) erneut in Gang, was vorher im Gedächtnis-Band (Dieckmann/Sting/Zirfas 1998) ansatzweise vorkam.³

Erfahrung – so das Ergebnis der Bilanz – war in den letzten fünfzehn Bänden kein explizites Thema der Kommission für Pädagogische Anthropologie und wurde weder als Begriff und Konzept noch als Methode bzw. Modus des Selbst- und Weltverhältnisses systematisch oder historisch bearbeitet; Anschlüsse zur Bestimmung ihres Potentials gibt es (vgl. u. a. Kuhn 1966; Bollnow 1968; Prange 1978-81; Dewey 1987, 1995, 2004; Dieckmann 1994, 1997 und 2001⁶), die Herausforderung wäre, nun den langen Weg über die Vielgestaltigkeit konkreter Erfahrungen zu nehmen, was sich auch aus pädagogischer Sicht lohnen müsste, denn immerhin handelt es sich hier um eine basale Wissensform (vgl. Schnädelbach 2002).

2 Als Gegenbeispiel wäre Christian Rittelmeyer 1996 zu nennen.

3 So wird bereits in der Einleitung dieses Bandes mehrfach auf Erfahrung zur Klärung des Gedächtnisbegriffs zurückgegriffen als die Fähigkeit, „Wahrnehmungen, Erfahrungen, Vorstellungen über die Gegenwart des unmittelbaren Erlebens festzuhalten, aufzubewahren und zu speichern, aber auch die Fähigkeit, das Aufbewahrte zu verwerten, zu reflektieren, zu rekonstruieren und zu verarbeiten“ (1998: 7) und wenig später wird in Variation zu Adorno Bildung beschrieben als eine „Stärke zur Zeit“, die mit ihrer „mnemotische Rationalität das Erfahrene im Bewusstsein zu synthetisieren in der Lage ist“ (ebd.: 9).

Zum Begriff heute

Erfahrungen müssen nicht wiederbelebt werden, sie beleben, wo sie eingebracht werden. Wie aber verhält es sich mit dem Begriff der Erfahrung? Auch er wirkt trotz Aussiedlung und Verlusten an Bedeutungsgehalt, Reichweite, Dynamik und Komplexität verborgen in vier Feldern weiter: in den Studien zur Erinnerungskultur, Körpergeschichte, Subjektivität und Performativität (vgl. u. a. Fischer-Lichte 2004; Wulf/Zirfas 2005 und 2007; Paragrana 1998, 2001, 2004, 2009 und 2010).

Das Weiterwirken des Begriffs verdankt sich u. a. einer partiellen Auflösung der Dichotomie von Diskurs und Erfahrung in der Geschichtswissenschaft und Anthropologie seit Mitte/Ende der 90er Jahre. Erfahrungen und Vermittlungswege werden nunmehr also weder absolut gesetzt, noch getilgt (vgl. dazu Michel-Rolph Trouillot 1995).⁴ Diese vermittelnde Haltung wirkt sich auch auf die Begriffsarbeit fruchtbar aus. In seinem Essay zur Alltagsgeschichte im Kontext historiographischer Tradition hat beispielsweise Martin Jay 1998 den Begriff, wie Wilhelm Dilthey und Walter Benjamin auch, in zwei Teile zerlegt: Erlebnis und Erfahrung. Unter Erfahrung versteht er die kumulative, oft unbewusste Zusammenfassung einzelner Ereignisse zu einer kohärenten Geschichte. Die narrative Kontinuität von Erfahrung, so argumentiert Jay im Gefolge Benjamins, wurde nach dem Krieg durch unverarbeitbare Schockerlebnisse gebrochen, weshalb in der Nachkriegszeit atomisierte Informationen und kurzzeitige Sensationen überhand nahm. Durch die Dominanz des Zusammenhanglosen entstand ein merkwürdiges Bild von Erfahrung: Erlebnisse jagen mit kurzen Schatten über sie hinweg und lassen sie glasig, erstarrt zurück (vgl. dazu insbes. Althaus 2004).

Wenn Erinnern Erstarrtes löst und Erfahrung eine Konjunktion von neuen Eindrücken mit alten Erinnerungsspuren ist, sollte ihnen trotz allem doch ein kleines Stück weit zu folgen sein. Die kollektive Erinnerung besteht aus gelebten Erfahrungen und diese sind in der historischen Erinnerung aufbewahrt (vgl. Crane in Canning 2004: 47). Um das kollektive Erinnern zu stärken, das hat bereits Maurice Halbwachs im frühen 20. Jahrhundert gefordert, muss die gelebte Erfahrung an das Individuum zurückgebunden und dabei beachtet werden, wie sich Individuen als historische Entitäten begreifen (vgl. Crane 1997: 1379f. bezogen auch auf Henri Bergsons *Materie und Gedächtnis* und zit. nach Canning 2004: 47).

4 Der Anthropologe Michel-Rolph Trouillot spricht das Dilemma des diskursiven Konstruktivismus direkt an: „Zwar kann der Konstruktivismus Hunderte von Diskursen aufzeigen, die seinen Fundamentalansatz belegen – nämlich dass historische Erzählstrukturen produziert werden – aber er kann keine Einzige davon umfassend in ihren Entstehungsbedingungen analysieren“ (zit. nach Canning 2004: 45)

Der menschliche Körper, den das Individuum noch nicht ganz losgeworden ist, bildet dabei den Flucht-, Schnitt- und Reflexionspunkt. Er gilt als erster Raum der Erfahrung, ist Ort der Stimme, des Sprechens, der Sprache und der Bilder (vgl. Schäfer/Wulf 1999). Barbara Duden beispielsweise war eine der ersten, die in ihrem Buch *Geschichte unter der Haut* von 1987 konsequent versuchte, Bilder, ideologische Versatzstücke und Diskurse mit der Erfahrung konkreter Körperlichkeit zusammen zu bringen, d.h. den Körper als erfahrbares „Objekt“ für weibliche Beschwerden, Beunruhigung, Angst und Selbst-Wahrnehmung mit dem Körper als Vorstellung, die diese Leidensäußerungen prägte, zu verknüpfen. Diese Vermittlung zwischen externen Einflüssen und internen Körperabläufen gelang mit ihrer Konzeption der Haut als Grenze (vgl. Duden zit. nach Canning 2004: 49). Darüber hinaus findet der Erfahrungsbegriff für noch andere Unterscheidungen Verwendung. Der Körper als Ort der Wissensmacht fällt nicht schon in eins mit dem Körper als Stätte der Widerständigkeit oder der gelebte Körper deckt sich nicht zur Gänze mit dem Körper als Situation (vgl. dazu das Konzept der *counterstrategic reinscription* der Philosophin Elisabeth Grosz nach Canning 2004: 49).⁵ Ein Konzept der Subjektivität sollte beides berücksichtigen, dass zum einen unser psychisches Innenleben auf andere Menschen als Gegenüber für Bedürfnisse, Sehnsüchte, Ängste und Interessen abzielt und dass zum anderen diese Menschen als TeilhaberInnen an gemeinsamen Erfahrungen anerkannt und mit eingeschlossen werden (vgl. Canning 2004: 51 mit Verweis auf das Konzept Nick Mansfields).

Diese Fragmente schaffen noch keine Klarheit, aber lassen ahnen, worum es gehen könnte, nämlich um einen körpernahen, räumlich-zeitlich differenzierten Begriff von Erfahrung, der diese immer schon als vermittelt ausweist, ohne sich deshalb unendlich aufzusplintern. Das würde höchstens akademischer Eitelkeit, aber nicht der Sache selbst oder gar der praktischen Lebensführung nützen. Dafür braucht es eher gröbere Unterscheidungen und eine gedankliche Fußläufigkeit, die es erlaubt, Subjekt und Objekt nicht als getrennt zu denken, wobei die Sprache, in der all das geschieht, dann selbst zu einer Erfahrung von Geschichte wird (vgl. Agamben 2004, hier insbes. die Einleitung).

5 Dadurch soll sichtbar gemacht werden, dass das sozial verortete, an den Körper gebundene Selbst nicht aus seiner Haut schlüpfen kann (vgl. das Werk der Literaturhistorikerin Toril Moi nach Canning 2004: 49)

Erfahrung in philosophischer Tradition

Die Philosophiegeschichte legt drei Stränge nahe: Die auf sinnliche Wahrnehmung gerichtete Tradition rückt den physischen Gegenstand, die Wahrnehmung und Beobachtung ins Zentrum, während die zweite im rationalen Denken begründet ist und der Einsicht, Logik und Idee den Vorzug gibt; in der dritten schließlich geht es um Verstehen und Ereignis (vgl. Perger 1996: 268f). Ohne ins Detail oder bis zur ersten Kritik der menschlichen Wissensquellen durch Parmenides und Heraklit im 6. vorchristlichen Jahrhundert zurück zu gehen, sei insbesondere auf Bernhard Dieckmanns Anstrengung einer Systematisierung des Erfahrungsbegriffs in pädagogischer Absicht hingewiesen (vgl. z. B. Hügli 2003⁵: 179-181 und vgl. mit deutlichem Bezug auf die Pädagogik Perger 1996; vgl. Dieckmann 1994, 1997 und 2001⁶).

Hier beschränke ich mich darauf, der Diagnose nachzugehen, dass das Unvermögen Erfahrungen zu machen und mitzuteilen zu den wenigen Gewissheiten des zeitgenössischen Menschen über sich selbst gehört. Das zumindest behauptet der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinem Büchlein *Kindheit und Geschichte* mit Verweis auf Walter Benjamins Armut der Erfahrung von 1933 (vgl. Agamben 2004: 23f).

Doch im Gegensatz dazu, würde es heute keinerlei Katastrophe mehr bedürfen, die friedliche Alltagsexistenz in einer Großstadt genüge vollkommen zu diesem Zweck (vgl. ebd. 23). Das sei vor dem 19. Jahrhundert anders gewesen, da habe das Alltägliche und nicht das Außergewöhnliche die Substanz der Erfahrung ausgemacht, die sich dann die Generationen weiter gaben (vgl. ebd. 24). Einmal davon abgesehen, ob das genau so stimmt, führt Agamben diese Verkehrung nicht mehr nur auf den Krieg und Schock zurück, sondern auch und vor allem auf das grundlegende Projekt der modernen Wissenschaft. Erwartungsgemäß wird dann auch Francis Bacon zitiert, der nicht der *experientia vaga*, sondern der *experientia ordinata* den Vorzug gab (Vgl. Nerlich 1997; vgl. Jay 1998: 9f. zit. n. Canning 2004: 53; vgl. Agamben 2004: 28ff; vgl. aber auch die angewandten Beispiele bei Peskoller 2005b, 2006, 2007b, 2010, 2011 und 2012a). Damit wurde eine Erfahrung, die in Maximen, Sprichwörtern oder Sinnsprüchen weiter gegeben wurde, unwiderruflich verurteilt (vgl. Agamben 2004: 28). Michel Montaignes *Essais* gelten demnach als das letzte Werk der europäischen Kultur, das noch gänzlich auf Erfahrung gründet. In ihm wird bezeugt, dass Erfahrung nicht mit Gewissheit vereinbar ist, denn sobald sie sicher und berechenbar werde, geht unmittelbar ihre Autorität verloren. Montaigne stellt die Erfahrung, auf die man also kein sicheres Urteil gründen könne, der Wissenschaft gegenüber. Diese Vorstellung einer von der Erkenntnis getrennten Erfahrung befremdet aber nur dann, wenn man vergessen hat, dass

vor dem Aufkommen der modernen Wissenschaft Erfahrung und Wissenschaft ohnehin beide ihren je eigenen Ort besaßen und einem je verschiedenen Subjekt verschrieben waren. Subjekt der Erfahrung war der Gemeinsinn (*sensus communis*), der in jedem Individuum wirkte, und Gegenstand der Wissenschaft war der handelnde Verstand (*noûs*); ihn hat man sich von der Erfahrung abgetrennt vorgestellt, unempfindlich, unvermischt und göttlich. Deshalb gehörte er nicht zu den Vermögen der Seele, war aber gerade noch in der Lage, mit ihr zu kommunizieren. Montaignes traditionelle Erfahrung beschreibt eine Grenze zwischen menschlichem und göttlichem Wissen. Diese Grenze ist der Tod, weshalb sie für Montaigne ein Unerfahrbares und als solches das äußerste Ziel von Erfahrung sein muss. Das wiederum bedeutet, dass diese Grenze vom Menschen nicht berührt werden darf. Montaigne nimmt das Modell für die Erfahrung von der Natur, denn sie habe sich, so das Argument, zur Aufgabe gesetzt, nie ein zweites zu schaffen, das nicht vom ersten abweiche (Montaigne, *Essais* 3. Buch 2000 (1588): 440). Das wiederum bedeutet eine ungeheuerliche Steigerung von Komplexität durch Verschiedenheit, die kein Verstand der Welt ordnend bewältigen könne (vgl. Fox-Keller 1986: 173ff). Chaos wäre unweigerlich die Folge und das macht Angst. Aus diesem Grund hebt die moderne Wissenschaft auf der Suche nach Sicherheit die vormalige Trennung in Wissenschaft und Erfahrung auf und macht aus der letzteren einen Ort – die „Methode“, d. h. den Weg – der Erkenntnis (vgl. Agamben 2004: 31). Damit ihr das gelingt, muss die Erfahrung selbst verändert und der Verstand neu bestimmt werden. Zu diesem Zweck werden beide ihrer Subjekte – Gemeinsinn und Handeln – beraubt und ein einziges Subjekt, das *ego cogito* gesetzt. Als abstrakter, archimedischer Punkt, fällt in ihm Erfahrung und Erkenntnis in eins. Diese Koinzidenz ist aber nicht mit der in den Mysterien zu verwechseln, wo es um ein unsagbares Ereignis geht, wohingegen es sich hier einzig um das Bewusstsein dreht. Hat man sich im Bewusstsein eingefunden, dann kann man sich die riskante Erfahrung der realen Annäherung an den Tod ersparen,⁶ weil die Vorstellung allein schon genügt. Sie ist wie eine Art verdeckte Naht zwischen Erfahrung und Erkenntnis, tief ins Bewusstsein hinein verschleißt. Jede Konzeption, die auf eine Entfaltung der Beziehung zwischen Erfahrung und Erkenntnis bedacht ist, stößt fortan auf unüberwindbare Hindernisse (vgl. Agamben 2004: 34).

Diese Hindernisse versprechen aber dort, wo der reale Tod evident ist, am geringsten zu sein. Deshalb auch die Beispiele aus dem Extremsport, wo die Vorstellung allein nicht genügt, sondern die Erfahrung zählt, eine Erfahrung,

6 Bei Pindar und Isokrates war es aber gerade die Erfahrung des eigenen Todes, in der der Eingeweihte „für sein Lebensende und für die gesamte Ewigkeit süßere Hoffnungen empfing“ (Isokrates 1993, Bd. I, 48 zit. nach Agamben 2004: 32).

die nicht gleich Erkenntnis ist, sondern einen langen, beschwerlichen und riskanten Weg beschreitet, weil er die Annäherung an den Tod miteinschließt. Somit klafft Erfahrung und Erkenntnis auseinander, was die Bedingung dafür schafft, erneut eine Beziehung zwischen beiden zu entfalten. Im Extrem schreitet man gewissermaßen rücklings aus dem Bewusstsein hinaus und steigt oder sinkt in Richtung Instinkt. Im Zuge dieses Vorgangs des Steigens oder Sinkens geschieht aber nicht nichts, sondern man gerät in einen besonderen Zustand, der schwer zu stoppen ist und einen neuen „Raum“ zwischen Instinkt und Bewusstsein schafft und ihn auszuschöpfen würde bedeuten, eine Erfahrung zu machen, die von beiden Seiten genährt wird. Eine solche Erfahrung kann als voll bezeichnet werden, weil in ihr die ursprüngliche Bedeutung erneut zum Ausdruck gebracht wird. Das Wort Erfahrung hatte mit Körper, Raum und Bewegung zu tun und kommt von durchfahren, durchwandern, bereisen, übertragen von kennen lernen; aber auch die Verwendung des Wortes im Sinne von Kunstfertigkeit und Wissen, wie es im Geübt sein in oder Vertraut sein mit etwas zum Ausdruck kommt und als Können bezeichnet wird. Im Können stecken Wege des Übens als greifbare Bewegungen, die eine gewisse Dauer haben und durch die Wiederholung ein Gedächtnis für Abstände, Vorgänge, Rhythmen und Abläufe ausbilden und sich zu einem praktischen Sinn verdichten, der in Ausübung eines Handwerks ebenso zum Tragen kommt wie beim Spielen eines Musikinstruments oder im Extremsport. Dieser Sinn muss hier jedoch eine besondere Sicherheit ins Tun tragen, sonst würde keiner vom Eiger springen oder einen Achttausender wagen. Das Besondere dieser Sicherheit besteht darin, sich im Ungewissen, Hypothetischen und Irrealen souverän bewegen zu können und dieses Können verdankt sich Praktiken des Entsicherns (vgl. Peskoller 2009). Ihnen gemein ist wider Erwarten weniger ein aktives, selbstbestimmtes denn ein zögerndes, passives Verhalten, was mit der Angst zu tun hat, die auftaucht, wo sich Sicherungsmaßnahmen als Illusion erweisen. Vom Umgang mit dieser Angst lebt der Extremsport (vgl. Peskoller 2004a, 2007a und 2008) und bildet einen Habitus der Vorsicht aus, der Möglichkeiten, Folgen und Umstände realistisch einzuschätzen hilft. Dabei gilt die Formel: Je weniger Wollen, desto sicherer das Urteil und Verhalten. Das Spezifische des Extremsports macht sichtbar, was für Erfahrung allgemein auch gilt: Wer etwas erfährt, lebt bereits im Pathischen (vgl. von Weizsäcker 1956: 85).

Experiment und Modell

Damit bin ich beim Herzstück meiner Überlegungen angelangt, es schließt an die Selbstverständlichkeit der klassischen Philosophie an, dass nichts verstanden wird, was nicht erst sinnlich erlebt worden wäre.⁷

Dieses Mal werden schwarz-weiße Videostill zu neuem Leben erweckt, indem sie an einer mächtigen Verschneidung in eine winzige Bewegung geraten. Diese für das Gleichgewicht unendlich schwierige Drehbewegung hat Lynn Hill bezeichnenderweise Houdini genannt und im September 1994 vollzogen (vgl. das Video *Free Climbing* 1997). Genau genommen tat sie das nicht zum ersten Mal, denn im Jahr 1993 gab es bereits einen missglückten Versuch, dazu kommen die ungezählten Male vorgestellter Bewegungen unten auf sicherem Boden. Damit halten wir bereits bei mindestens drei Bewegungen, die vierte kam durch Jean Afanasieffs Kamera zustande, die fünfte in der Bearbeitung des Filmmaterials zum Mutterband, die 6. und 7. durch Kopien der Kopie in nächster und übernächster Generation bis nun endlich das vorliegt, was hier neuerlich und rein technisch in Bewegung versetzt zu sehen ist.

Während Lynn Hill aus ihrer Halbdrehung um die eigene Achse vom Grundbild heraus in ein zweites wechselt, wo ihr Körper flach durch ein Schriftbild treibt, zweimal auf einen Nullpunkt zu- und durch ihn hindurchsteuert und für den Moment unsichtbar wird, verliert sich auch das Geschlossene und Feste der Wand an das Offene und Brüchige der Schrift, die physische Ausgesetztheit im Granit an die Bilder bzw. an die Bilderfolgen. Eintauscht wird schlussendlich Hills Klettern als reale, atemberaubende Zirkulation unterschiedlicher Kräfte – der des Bergkörpers und der ihres Leibes – für eine kopierte, mehrfach vermittelte „Maske Hill“. Auf Buchstaben bzw. Sätze gesetzt verblässen diese nach der Rückkehr der Maske auf ihren „angestammten Platz“. Während des langsamen Vergehens der Schrift tritt die Wand im Hintergrund erneut hervor, ein ästhetisches Experiment von 2 Minuten (vgl. Böhme 2006: 86f).⁸

7 Quod nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu.

8 Experiment wird hier nicht im Bacon'schen Sinn verstanden und auch nicht wie bei Heidegger als Gegensatz, sondern in Analogie zu Kunstwerken, somit ist. dieses Experiment keine Folter, sondern ein spielerisches, mediales Geschehen, das im Zusammentreffen von Phänomen, Schrift, Ding, Mensch und Natur eine erkenntnisproduzierende Versammlung bildet, das sich zum Modell von etwas verdichtet.

Erfahrung - Erfahrungen

Bilstein, J.; Peskoller, H. (Hrsg.)

2013, XIV, 323 S. 16 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-00019-6