

2. Vielfalt und Begehren – Eine feministisch-lacanianische Heuristik

Wie lässt sich das mit Diversity-Sensibilität verbundene Begehren analysieren? Die Frage nach dem Begehren stand nicht von Anfang an fest. Wie bereits erwähnt, fiel in einem ersten Zugang zum Interviewmaterial insbesondere die Leidenschaft, mit der sich die interviewten Fachkräfte der Vielfalt als einem Gerechtigkeitsideal verschrieben, ins Auge. Im Sinne der grundlegenden Prämisse qualitativer Sozialforschung, nach der die theoretischen Konzepte zunächst offen gehalten und die Thesenbildung anhand eines ständigen »Austausch[s] zwischen den qualitativ erhobenen Daten und dem zunächst noch vagen theoretischen Vorverständnis« (Lamnek und Krell 2016, S. 94) vollzogen wird, wurde die Analyse der Interviews erst sukzessive in Auseinandersetzung mit dem Interviewmaterial entwickelt. Über diese Annahme hinaus hatte die Auseinandersetzung mit dem Material in der vorliegenden Arbeit jedoch auch rückwirkend Auswirkungen auf die methodologischen und methodischen Prämissen. Die lacanianische Perspektive ist daher nicht lediglich als Theoretisierung einer bereits vorhandenen Rekonstruktion zu verstehen, sondern sie diente als Ausgangspunkt der Analyse des Materials und leitete diese in Form einer Analyse der Rhetorik auch methodisch an. Im Folgenden wird diese heuristische Rahmung der Studie anhand ihrer theoretischen (Kapitel 2.3 & 2.4), methodologischen (Kapitel 2.5) sowie methodischen Prämissen (Kapitel 2.6) vorgestellt. Vorangestellt ist der Darstellung des theoretischen, methodologischen und methodischen Analyserasters eine kurze Darstellung des Forschungsprozesses, der zu dieser Heuristik geführt hat (Kapitel 2.1 & 2.2).

2.1 Vorgehen und Verlauf des Forschungsprozesses

Die vorliegende Analyse basiert auf acht leitfadengestützten Interviews mit Fachkräften, die aus unterschiedlichen Bereichen der Kinder- und Jugendhilfe kommen und sich selber als Diversity-geschult bezeichnen. Im Anschreiben wurden die Fachkräfte entsprechend als ›Diversity-geschult‹ adressiert und haben sich auch auf dieses Anschreiben hin gemeldet. Angefragt und interviewt wurden Fachkräfte, die bereits an mindestens einem Diversity-Training oder einer Diversity-Fortbildung teilgenommen hatten. Dieses Kriterium diente dazu, sicherzustellen, dass sich die Fachkräfte bereits mit dem Thema auseinandergesetzt hatten. Hierüber erfolgte auch der Feldzugang: Die Kontaktaufnahme fand überwiegend über die Trainer_innen solcher Angebote statt, die Trainings und Fortbildungen dienten jedoch lediglich als Zugang, nicht als Untersuchungsgegenstand. Doch auch wenn die Trainings und Fortbildungen nicht den Untersuchungsgegenstand bildeten, wurde bei der Auswahl der Interviewpartner_innen darauf geachtet, dass sie Trainings oder Fortbildungen besucht hatten, die der Ausschreibung nach mehrere Kategorien oder Dimensionen behandelten, um möglichst viele Erzählungen zu ›Vielfalt‹ zu erhalten. Zudem wurde vor dem Hintergrund der disziplinären Diversity-Debatten und ihrer Unterscheidung zwischen managementorientierten und gerechtigkeitsorientierten Zielen darauf geachtet, dass die besuchten Trainings und Fortbildungen beide Zielorientierungen abdeckten. Damit sollten Engführungen durch den Feldzugang vermieden werden. In den Interviews machte sich die Differenz (ökonomische vs. gerechtigkeitsorientierte Ziele) jedoch kaum bemerkbar: Explizit ökonomische Argumentationen sind, ganz ähnlich wie in der Fachdebatte (vgl. Kapitel 1) und unabhängig von in den Trainings oder Fortbildungen formulierten Zielen, in den Interviews kaum zu finden.

Nach einer kleinen Internetrecherche, in der zunächst potenzielle Trainings und Fortbildungen gesichtet wurden, wurde eine Liste von Anbietern angefertigt und diese wurden kontaktiert. Die Erstellung des Leitfadens und die Durchführung der Interviews wurden in Anlehnung an das Problemzentrierte Interview nach Andreas Witzel (Witzel 1982; Witzel 2000) vorgenommen. Das Problemzentrierte Interview schien insofern eine geeignete Interviewform zu sein, da das Erkenntnisinteresse im Problemzentrierten Interview weniger auf ein Expert_innenwissen oder ein Konzeptwissen abzielt, sondern auf Deutungen aus dem professionellen Alltag der Fachkräfte. Die Fachkräfte wurden daher problem- und alltagsbezogen zu der Bedeutung von

Diversity in ihrer Arbeit befragt. Allerdings war die Durchführung der Interviews somit zunächst noch nicht psychoanalytisch angelegt. Die anschließend entwickelte Heuristik der Analyse unterscheidet sich daher in ihrer methodologischen Anlage vom Problemzentrierten Interview. Das Problemzentrierte Interview steht in der Tradition der Ethnomethodologie und des symbolischen Interaktionismus. Es zielt daher in einem hermeneutischen Sinn auf die subjektiven Deutungen eines Problems ab, was im deutlichen Kontrast zu einer lacanianischen Perspektive steht, die auf die Ebene der Rhetorik sowie auf Sinn-entziehende Momente gerichtet ist, wie im Folgenden noch verdeutlicht werden soll.

Nach einem Pretest-Interview, anhand dessen der Leitfaden getestet und überarbeitet wurde, wurden im Jahr 2011 insgesamt 10 leitfadengestützte Interviews geführt. Da zwei Interviewpartner neben ihrer Arbeit in den Praxisfeldern der Kinder- und Jugendhilfe ebenfalls als Trainer tätig waren und sich daher auch in den Interviews eher als Diversity-Experten positionierten, wurden diese von der Analyse ausgenommen. Die übrigen acht Interviews wurden transkribiert (siehe die verwendeten Transkriptionsregeln und -zeichen im Anhang) und analysiert, später wurden aus diesen acht dann drei Interviews für die eingehendere Rhetorikanalyse der Beziehungsphantasien ausgewählt. Neben dem Interview wurden die Fachkräfte in einem Kurzfragebogen nach Alter, Geschlecht, Ausbildung, derzeitiger Tätigkeit sowie nach wenigen Angaben zu den besuchten Trainings und Fortbildungen befragt. Daraus ergab sich folgende Zusammensetzung der Interviewten: In Bezug auf das Geschlecht haben sich von den acht Fachkräften zwei als männlich zugeordnet, fünf als weiblich. Eine Person hat zwar weiblich angegeben, diese Zuordnung jedoch ausdrücklich als soziales Geschlecht vermerkt. Die Altersspanne erstreckte sich von 29 bis 63 Jahren. Die Bereiche der Kinder- und Jugendhilfe, in denen die Interviewpartner_innen zum Zeitpunkt der Interviews tätig waren, waren ebenfalls sehr divers: Zwei Fachkräfte arbeiteten im betreuten Wohnen, eine in der sozialpädagogischen Familienhilfe, zwei Fachkräfte waren in der Offenen Jugendarbeit tätig, eine im Landesjugendamt, eine Fachkraft arbeitete als Schulsozialarbeiterin an einer Schule und eine weitere als Sozialarbeiterin an einer Berufsschule. Die Arbeitsstellen befanden sich fast alle im großstädtischen Raum, lediglich eine war an einer Schule in einer ländlichen Region angesiedelt. Bezüglich der Ausbildung verfügten vier Interviewpartner_innen über einen Diplom-Abschluss Sozialpädagogik, eine über einen Diplom-Abschluss Pädagogik und eine weitere über einen Magister-Abschluss in Erziehungswissenschaft. Eine Interviewpartnerin be-

fand sich noch im Master-Studium Soziale Arbeit, das sie an ihr Bachelor-Studium der Heilpädagogik angeschlossen hatte, und ein Interviewpartner arbeitete als staatlich anerkannter Erzieher.

Der Leitfaden, der die Interviewführung unterstützte, orientierte sich in Anlehnung an Witzel sowohl an erzählungs- als auch an verständnisgenerierenden Fragestrategien (Witzel 1985, S. 244-252). Dieser Ansatz zielte einerseits darauf, eine narrative Gesprächsstruktur herzustellen, indem relativ offen nach der alltäglichen pädagogischen Praxis sowie nach Erzählungen konkreter Erlebnisse gefragt wurde. Zugleich wurde andererseits durch konkrete Nachfragen das Gespräch immer wieder auf das entsprechende Problem (Diversity) (re-)fokussiert. Der Leitfaden diente jedoch lediglich als Orientierung und wurde nicht schematisch abgefragt. Der Einstieg ins Interview erfolgte über die Aufforderung zur Beschreibung der eigenen Arbeit/des Arbeitsalltags sowie der Adressat_innen. Da die Praxisfelder, in denen die Fachkräfte arbeiteten, entsprechend der Ausdifferenzierung der Kinder- und Jugendhilfe sehr unterschiedlich waren, sollte mit diesem Einstieg vermieden werden, dass mögliche Spezifika, die die jeweiligen Handlungsfelder der Kinder- und Jugendhilfe mitbringen, unberücksichtigt blieben. Erst anschließend wurde das Thema explizit auf Diversity/Vielfalt¹ gelenkt. Hier wurde insbesondere zur Beschreibung konkreter Situationen aus dem Alltag aufgefordert und nach dem Umgang mit Vielfalt gefragt (siehe insgesamt den Leitfaden im Anhang).²

Für die Wahl der nach der Erhebung vorgenommenen theoretischen, methodologischen und methodischen Rahmung waren zwei Eindrücke aus einer ersten thematischen Sortierung des Interviewmaterials, aus diesem ersten ›Aufbrechen‹ der Texte, entscheidend: War die Studie zunächst auf die Deutungen der Vielfalt der Adressat_innen hin ausgerichtet, erwies sich dieser Fokus schnell als zu eng: Die Interviewten stellten vielmehr das Selbst der Fachkräfte ins Zentrum einer Diversity-sensiblen Perspektive. Hier ging es mal um das eigene Selbst, mal um das Selbst der Kolleg_innen, Bilder über die Adressat_innen (als Vielfältige) blieben dagegen eher im Hintergrund thematisch, selbst auf explizite Nachfragen hin wurde kaum auf diese eingegan-

1 Da die Interviewpartner_innen Diversity überwiegend mit Vielfalt übersetzten, wurde im Laufe der Interviews meist von Vielfalt statt von Diversity gesprochen.

2 Der Leitfaden beinhaltetete auch eine Frage nach der organisatorischen Ebene; dieser Frage wurde in den Interviews jedoch kaum nachgegangen, sie wurde daher vernachlässigt.

gen. Die zweite Beobachtung, die für die psychoanalytische Ausrichtung der Analyse letztlich ausschlaggebend war, war, dass mit diesen Selbstthematizierungen häufig eine starke Identifizierung mit Diversity einherging. Vielfalt wird in den Interviews nicht nur als fachliche Anforderung an ein professionelles Selbst diskutiert, sondern als ganz persönliches Anliegen: Vielfalt ist nicht nur etwas, das vonseiten der Fachkräfte als »ganz wichtig« (In1, Z447, 946-950) erachtet wird, sondern es ist »einfach das Richtige« (In6, Z585), das auch »im Privaten« (In7, Z560) gelebt wird. Vielfalt erhält daher über den professionellen Arbeitsalltag hinaus eine identitätsstiftende Dimension, die zugleich wiederum die Grundlage des professionellen Alltags bilden soll. Dieser Befund soll im Folgenden anhand eines kurzen Einblicks in das Material veranschaulicht werden.

2.2 »Man muss das wollen und leben« – Vielfalt als Leidenschaft

Gerechtigkeitsvorstellungen wie Gleichbehandlung, ein vorurteilsfreies Miteinander und Toleranz sollten keine leeren Schlagworte bleiben. Dies betonen die interviewten Fachkräfte immer wieder. Der Gebrauch von Diversity als bloße Phrase wird immer wieder entschieden zurückgewiesen:

Anna S.: Natürlich sagt man schnell Vielfalt; Diversity; Ähm. Wir erkennen alle an; jeder kann zu uns kommen; alles is super, (.) ähm (.) aber es reicht ja nich. (In6, Z221-223)

Vielfalt scheint schnell über die Lippen zu kommen, ist leicht zu sagen: Das Bekenntnis zur Anerkennung von Vielfalt scheint ohne Weiteres äußerbar. Jedoch reiche es nicht aus, einfach zu sagen, dass alles »super ist«. Anna S., eine Fachkraft aus der Offenen Jugendarbeit, distanziert sich in dem obigen Zitat von einem einfachen positiven Bekenntnis zu Vielfalt. Die Aussage, dass jeder kommen könne, also die eigene Einrichtung oder das eigene sozialpädagogische Angebot prinzipiell für alle potenziellen Adressat_innen offen sei, reicht ihr nicht aus. In der übertreibenden, eher ironischen Formulierung »alles is super« deutet sich bereits an, dass eine solche Annahme möglicherweise zu einfach, vielleicht auch naiv sei. Die Formulierung weckt eher Zweifel: Kann wirklich jede_r kommen, oder wird es nur behauptet? Anna S. scheint nicht überzeugt davon, dass ein solches schnelles Bekenntnis unbedingt ernst gemeint ist, sie grenzt sich von solchen Lippenbekenntnissen ab. Doch inwiefern genügt es nicht, sich positiv zu Vielfalt zu bekennen?

Jürgen H.: [...] wer für sich selbst das nicht entdeckt, also Vielfalt angehen zu müssen, und ich sehe es im öffentlichen Dienst, (2) das ist nicht selbst die Konzepte machen das ist nicht gespielte Vielfalt. Also sie selbst wollen das nicht, und stehen's auch nicht mit ihrem Leben. (In7, Z945-948)

Jürgen H., der ebenfalls in der Offenen Jugendarbeit arbeitet, grenzt sich ähnlich von einem bloßen Bekenntnis zu Vielfalt ab. Eine solche eher oberflächliche Bezugnahme beobachtet er im öffentlichen Dienst. Dort nimmt er eine programmatische Verbreitung von Vielfalt wahr, diese ist ihm zufolge jedoch nicht nur ungenügend, weil es sich dabei um ein schnelles, unbedachtes Sprechen handelt. Jürgen H. vermutet dahinter gar eine »gespielte Vielfalt«: Bei manchen Leuten sei Vielfalt nur »gespielt«, sie würden nur »einen auf Vielfalt machen« (In7, Z971f.). Dies beobachtet er selbst bei solchen Personen, die Vielfalt konzeptionell einbinden. Durch die Charakterisierung dieser programmatischen Bekenntnisse als einer »gespielten Vielfalt« nehmen diese die Gestalt einer Inszenierung, eines Vorspielens, vielleicht sogar Vortäuschens an: Man tue nur so als ob. In Wirklichkeit aber wolle man Vielfalt gar nicht. Vielfalt wird daher aufgeteilt in eine nur gespielte, inszenierte Vielfalt einerseits und Vielfalt im Sinne eines wirklichen, echten Anliegens, das für »sich [...] entdeckt«, »gewollt wird«, andererseits. Statt Vielfalt nur zu spielen, solle ein ernsthaftes Anliegen dahinterstehen. Vielfalt werde in der Praxis jedoch eher inszeniert als wirklich gewollt. Dies macht er daran fest, dass Vielfalt nicht mit dem »eigenen Leben gestanden« werde. Stehe man auch im eigenen Leben für Vielfalt ein, werde Vielfalt auch »gelebt«, dann erst zeige sich, ob Vielfalt auch mit einem ernsthaften Anliegen verknüpft werde. Von einer Skepsis gegenüber dem sich in der Praxis schnell verbreitenden Label der Vielfalt ausgehend stellt Jürgen H. diesem eine wirklich gewollte, ein gelebtes, »echtes« Vielfaltsanliegen gegenüber:

Jürgen H.: Man muss das- muss das wirklich wollen, und leben. (In7, Z972)

Jürgen H.: [...] versuche das irgendwie im Privaten, (.) also auch in äh äh äh; (.) äh im Dienstlichen zu leben. (In7, Z560f.)

Eine ähnliche Aussage lässt sich bei Hanna R., einer Fachkraft aus dem betreuten Wohnen, finden:

Hanna R.: [...] wir leben das halt in unserem Alltag. So das ist uns wichtig. (In2, Z532)

»Wollen« und »Leben«: Vielfalt im Sinne einer Gerechtigkeitsorientierung und Gerechtigkeitsempfindung betrifft also die eigene Identität. Die Orientierung am Vielfaltsideal wird zum eigenen Begehren gemacht. Jürgen H. und Hanna R. beschreiben hier, wie sie sich diesem Ideal auch in ihrem privaten Alltag verschrieben haben. Auch dort leben sie Vielfalt oder »versuchen« dies zumindest. Eine solche umfassende Identifizierung scheint die Voraussetzung dafür zu sein, dies auch im »Dienstlichen«, im professionellen Alltag zu leben und zu wollen.

Ohne an dieser Stelle bereits eine Annäherung an die inhaltlichen Bestimmungen von Vielfalt vorgenommen zu haben, lässt sich aus den kleineren Zitaten bereits festhalten, dass Vielfalt eine Art Ideal ist, das die gesamte Identität betrifft. In der Wortwahl »leben« statt etwa »tun«, »umsetzen« o.Ä. schwingt etwas Umfassendes mit: Die Orientierung an diesem Ideal muss sich in der gesamten Lebensweise wiederfinden, darin verwirklicht werden. Damit handelt es sich um eine Identifizierung, die über eine lediglich berufliche Rolle hinausgeht und doch zugleich eine Voraussetzung für den professionellen Umgang mit Vielfalt bildet. Denn ist den Fachkräften Vielfalt nicht »wichtig« (Hanna R.) genug, laufen sie Gefahr, Vielfalt nur zu »spielen«, womit der normative Vorsatz in der Arbeit konterkariert wird.

Charlotte K.: Ach ich glaube, das muss n Teil von einem selber werden. Dass man das in sich hat. Dass man das einfach macht. (In3, Z411f.)

Charlotte K.: Ich bin halt so ne (.) so ne Frau, (.) die die so was hört, und immer immer wieder anspricht; also ich kann einfach nicht darüber hinweghören. (In3, Z207f.)

Kirsten W.: Ich mag so Sätze nich wie klar is das n Junge der hat doch n blaues T-Shirt an; das mag ich nich. (In1, Z800f.)

Bei Charlotte K., Schulsozialarbeiterin an einer Berufsschule, scheint Vielfalt in den Körper übergegangen, leiblich geworden in Form einer Orientierung, die bereits ohne großes Nachdenken einfach »gemacht« wird. Der Umgang mit Vielfalt ist zudem ins Selbstbild eingegangen, ein wichtiger Teil der eigenen Identität: Charlotte K. beschreibt sich als eine Frau, die »so was hört« und wenn Vielfalt im Alltag abgewertet oder diskriminiert werde, nicht drüber hinweghören könne. Sie charakterisiert sich damit als eine Frau, die hin- hört, eingreift, immer wieder anspricht, wenn Vielfalt abgewertet oder ausgeschlossen wird. Auch Kirsten W., ebenfalls Schulsozialarbeiterin, beobachtet eher Ausgrenzung von Vielfalt im Alltag, wenn sie sagt, dass sie geschlechterstereotype Sätze, die ein blaues T-Shirt selbstverständlich mit Junge ver-

knüpfen, nicht mag. Sie äußert Ablehnung gegenüber solchen geschlechterstereotypen Sätzen, die Jungen und Mädchen pauschal kategorisieren.

Der eigenen Identifizierung wird damit häufig die Verhinderung von Vielfalt durch andere gegenübergestellt, sei es, dass andere Vielfalt nur spielen, sei es, dass andere Vielfalt, wenn auch nicht intendiert, ausgrenzen oder abwerten. Dieser Fokus auf der Verhinderung von Vielfalt durch andere ist in zugespitzter Form bei Hanna R. zu finden. So erzählt Hanna R. an einer Stelle, wie eine Kollegin ihr von einer Situation berichtet habe, einer Fortbildung, wo »wieder irgendwas vom Stapel gelassen wurde« (In2, Z700), in der Vielfalt somit vermutlich nicht berücksichtigt oder abgewertet wurde. Hanna R. schildert die Gesprächssituation mit der Kollegin, die ihr von der Fortbildung berichtete und diesbezüglich zu ihr gesagt habe: »Oh Hanna, da wärst du wieder richtig ausgerastet« (In2, Z700f.).

Hanna R.: Sag ich [Name der Kollegin], »auch du solltest da ausrasten; Es ist auch dein Job«; so und das ist noch nicht angekommen; also (.) ich find's schön dass es auffällt, also ihr fällt es auf, so, dass da irgendwas nicht stimmt, und dass die nicht nachdenken, und dass die einfach (.) so sind, aber sie hat's für sich noch nicht; (.) so angenommen so. (In2, Z701-704)

Die Kollegin verfügt damit in Hanna R.s Augen bereits über eine Wahrnehmung oder Sensibilisierung für Vielfalt bzw. für deren Ausgrenzung. Sie fordert jedoch eine Identifizierung im Sinne einer gefühlsmäßigen Besetzung des Vielfaltsideals von ihrer Kollegin ein. Die Kollegin wird darauf hin beurteilt, inwiefern sie dieses Gerechtigkeitsideal auch genug »für sich angenommen« hat, also zu ihrem eigenen Begehren gemacht hat: So solle die Kollegin gar eine wütende Reaktion zeigen, und diese emotionale Reaktion wird zur Voraussetzung des eigenen »Jobs« erklärt.

Hier wird damit eine weitere Dimension der notwendigen Identifizierung angesprochen: Neben Vielfalt als bloßem Lippenbekenntnis oder als gespielter Vielfalt genügt auch die Wahrnehmung der Ausgrenzung von Vielfalt nicht, denn um zu intervenieren, muss deren Bekämpfung zum eigenen Wunsch gemacht werden. Andernfalls falle zwar auf, dass »etwas nicht stimmt«, dass andere »nicht nachdenken«, es lasse sich auch anschließend darüber berichten. Es erfolge jedoch keine Intervention. Eine Reaktion wird hier in Form eines »Ausrastens« überspitzt, einer Reaktion also, die üblicherweise eher für einen unkontrollierten und damit unprofessionellen Gefühlsausbruch steht.

»Wichtig finden«, »wünschen«, »wollen«, »nicht mögen« bis hin zu wütend »ausrasten«, in diesem kurzen Einblick ins Material wird sichtbar, dass Diversity-Sensibilität explizit an eine leidenschaftliche Identifizierung geknüpft wird, die immer wieder auch als Teil der professionellen Identität thematisiert wird. Woher kommt jedoch diese leidenschaftliche Identifizierung? Diese Frage treibt auch manche Interviewpartner_innen um, sie wird jedoch sehr unterschiedlich beantwortet. Insbesondere Hanna R. harrert mit der Frage, woher eigentlich ihr Gerechtigkeitsanliegen der Vielfalt komme. Sie führt einerseits ihre Leidenschaft für Diversity auf ihre eigene Betroffenheit zurück:

Hanna R.: Ich leb mit ner Frau zusammen, wir haben nen Kind, also (.) also da bist du Diversity-technisch erst mal schon (.) irgendwie auch wenn du das nicht willst; gut unterwegs. (In2, Z476-468)

Diese Erklärung scheint sie jedoch zu verunsichern:

Hanna R.: Ob man es jetzt aus eigener Betroffenheit heraus macht, (.) weiß ich auch immer nicht ob ich's vielleicht (.) aus meiner eigenen Lebens- äh Perspektive heraus (.) mich dem Thema gewidmet hab so. (In2, Z537-539)

Und auch am Ende des Interviews kommt sie wieder auf dieses Thema zurück:

Hanna R.: [...] ich versuche das in meinen Alltag zu integrieren. Und in meine Arbeit also was ja beides umfasst; und ähm; (2) aber vielleicht eben auch aus der Rolle der Betroffenen heraus; das weiß ich immer nicht so genau; (2) so (.) (In2, Z1157-1159)

Etwas Beunruhigendes scheint an dem Gedanken zu sein, dass die eigene Leidenschaft für Diversity »nur« aus der eigenen Betroffenheit heraus rühre. Hanna R. ist als weiße Deutsche nicht von Rassismus betroffen, aber sie ist verunsichert darüber, ob ihre Sensibilisierung und ihr Gerechtigkeitsempfinden in Bezug auf Rassismus aus ihren Erfahrungen aufgrund ihrer homosexuellen Familienkonstellation herrühren. Der Gedanke, die eigene leidenschaftliche Befürwortung von Vielfalt könnte lediglich von den eigenen Lebensumständen herrühren und nicht selbst gewählt sein, erscheint irgendwie problematisch. Vielleicht, weil dies ihre Forderung nach einer Identifizierung mit dem Vielfaltsideal gegenüber den Kolleg_innen ins Rutschen bringt, lässt sich deren Identifizierung doch schlecht einfordern, wenn ein solches Eintreten lediglich aus der eigenen Betroffenheit herrührt. Vielleicht scheint

dadurch auch der eigene Identitätsentwurf im Sinne einer bewussten und selbstgewählten Entscheidung für dieses normative Ideal fraglich zu werden.

Ganz anders verhält es sich bei Jürgen H., der ebenfalls nach Gründen für seine Leidenschaft für Diversity sucht, hierbei jedoch als weißer deutscher heterosexueller Mann keine eigene Betroffenheit vorweisen kann. Dennoch führt auch er seine Leidenschaft auf seine Erfahrungen und seine Identität zurück:

Jürgen H.: Bin vom Naturell, da vorher auch genauso gewesen. Ja, was nich heißt dass man alles bewahren muss aber jetzt sozusagen mein Naturell is ja sich zu verändern. (In7, Z1375-1377)

Das Vielfaltsideal steht hier weniger für die Frage nach konkreten Diskriminierungen, sondern für ein Streben nach Veränderung im Allgemeinen, was Jürgen H. zunächst als Charakteristikum seines »Naturells« bezeichnet. Vielfalt passe so gut zu ihm, da es sein »Naturell« sei, sich zu verändern. Vielfalt nutzt er damit als Metapher für seine bewegliche, sich verändernde Identität. Auch wenn der Ausdruck »Naturell« zunächst eher auf etwas Gegebenes, Natürliches verweist, meint Jürgen H. damit etwas, das er auf seine Erfahrungen in seiner Herkunftsfamilie zurückführt:

Jürgen H.: [...] das- (.) äh müssten andere die mich haben aufwachsen sehen viel besser erklären warum das wie bei mir kommt, aber ich würde das eben mit dem- mit der Art und Weise wie ich selber äh charakterliche Grundlagen habe, gar nicht mal wie ich erzogen worden bin, sondern (.) die fehlende Erziehung- mein mein Bruder war nämlich auch n behinderter Mensch, äh äh und die haben sich- meine Eltern haben sich sehr um ihn gekümmert, und ich war irgendwann außen vor. Und hab mir- hab irgendwann begriffen, wenn du was für dich bewegen willst in der Familie musst du das alleine tun. (In7, Z1089-1096)

Damit deutet auch Jürgen H. an dieser Stelle an, dass er seine Leidenschaft für Vielfalt auf seine Biografie zurückführt, in der er, als Bruder eines Jungen mit Behinderung, in seiner Herkunftsfamilie »außen vor« war, sich um ihn nicht in dem Maße gekümmert wurde wie um seinen Bruder. Wenngleich Jürgen H. damit auch in gewisser Weise auf eine eigene Betroffenheit verweist, auf seine Erziehung, die er als Bruder eines Jungen mit Behinderung eher als fehlende Erziehung wahrgenommen hat, deutet er seine Leidenschaft für Diversity, anders als Hanna R., als Ausdruck einer selbstbestimmten, aus der Erziehung herausgelösten Position. Trotz der Rückführung der Orientierung

an dem Vielfaltsideal auf seine eigene Lebensgeschichte, in der er sich in einer randständigen Position innerhalb der Familie verortet, scheint ihn dieser Gedanke daher kaum in Sorge zu versetzen. Im Gegenteil kann er mithilfe der Verweise auf seine Biografie eine Loslösung von seiner Außen-Position in seiner Herkunftsfamilie ausdrücken. Verwunderung bis Stolz wird daher über die eigene vielfältige und veränderbare Identität im Sinne einer charakterlichen Grundlage geäußert. Sie stellt eher ein ganz eigenes und besonderes Kennzeichen seiner Identität dar, seine Individualität. Und so konstatiert er denn auch an anderer Stelle, das Vielfaltsideal sei etwas, das man sich »selbst erwerben« (In7, Z568) müsse.

Anhand der Passagen aus den Interviews mit Jürgen H. und Hanna R. wird deutlich, dass die Beweggründe, die hinter der Leidenschaft für dieses Gerechtigkeitsideal stehen, sehr unterschiedlich sein können. Trotz dieser unterschiedlichen Positionierungen lässt sich in beiden Interviews das Anliegen erkennen, dass das Vielfaltsideal möglichst ein selbstgewähltes und selbstbestimmtes Ideal sein sollte und nicht lediglich biografisch bedingt oder Produkt der eigenen Erziehung. Und obwohl es nicht viele solcher Referenzen auf die eigene Biografie im Material gibt, wird sich diese Abgrenzung und Loslösung von der eigenen Erziehung und Sozialisation noch als zentrales Motiv erweisen, das sich durch die Thematisierungen der Diversity-Sensibilität durchzieht (vgl. dazu Kapitel 3.2.1).

2.3 Theoretische Prämissen: Das Subjekt als Begehrendes

Ein Subjektverständnis, das das Subjekt von seinem Begehren aus konzipiert, ist bei Jacques Lacan zu finden. Im Anschluss an die Psychoanalyse Sigmund Freuds nähert sich Lacan dem Subjekt ausgehend von einer Kritik an klassischen Entwürfen eines autonomen Subjekts. Anstelle eines souveränen, über sich selbst verfügenden und mit sich selbst identischen Subjekts wird angenommen, dass sich das Subjekt im Wesentlichen über sein unbewusstes Begehren konstituiert. Bezeichnend für Lacans Interpretation der freudschen Psychoanalyse ist seine sprachtheoretische Interpretation dieser, die das Begehren von der grundsätzlichen Tatsache der Sprachlichkeit des Menschen aus begreift. Im Anschluss an Ferdinand de Saussures Strukturalismus wird das Subjekt damit nicht (mehr) auf eine Natur der Triebe zurückgeführt, sondern das Subjekt bildet sich als Begehrendes erst mit dem Eintritt in die Sprache: »Subjektbildung« [...] ist Lacans Verständnis nach weder ein psycholo-

gischer noch ein entwicklungstheoretischer Vorgang, sondern ein Effekt der Einschreibung in die symbolische Ordnung (Braun 2010, S. 91).

Auch das Unbewusste ist weniger im Sinne einer ursprünglichen Wahrheit des Subjekts zu verstehen, sondern als etwas, das erst durch die Sprache hervorgebracht wird: »Das Unbewußte ist nicht das Ursprüngliche oder das Instinktive, und an Elementarem enthält es nur die Elemente des Signifikanten« (Lacan 1975, S. 48). Die Sprache als symbolische Ordnung situiert Lacan auf der Ebene der Signifikanten. Er bezieht sich auf die Aufteilung der Zeichen in Signifikat und Signifikant aus der strukturalistischen Linguistik (vgl. dazu auch die Ausführungen zu Derrida in Kapitel 1.2.2). Ein Zeichen besteht demnach sowohl aus einem Signifikat, d.h. aus der Bedeutung oder der Vorstellung, die das Zeichen transportiert, als auch aus einem Signifikanten, der dagegen die Ausdrucksseite eines Zeichens und damit seine materielle Basis in Form von Schrift- oder Lautzeichen bildet. Lacan folgt Saussures Annahme des »Gleiten[s] des Signifikats unter dem Signifikanten« (ebd., S. 36), die dem Signifikanten einen Vorrang vor dem Signifikat einräumt (vgl. ebd., S. 21f.). Sinn und Bedeutung entstehen daher allein in Abhängigkeit von den Signifikanten bzw. der Sinn »insistiert« (ebd., S. 27) in der Signifikantenkette.

Diese sprachtheoretische Annahme hat insbesondere für den darauf aufbauenden Subjektbegriff weitreichende Konsequenzen. Wie Susanne Lüdemann konstatiert, besteht Saussures Bruch mit klassischen Abbildtheorien der Sprache nicht lediglich in seiner Annahme, dass die Signifikanten und Signifikate unabhängig voneinander sind und in einem arbiträren, d.h. willkürlichen Verhältnis zueinander stehen. Als entscheidend kann vielmehr die Annahme des Vorrangs des Signifikanten gelten, nach der Sinn und Bedeutung maßgeblich bestimmt sind durch das differenzielle System der Signifikanten. Denn diese Annahme entkoppelt die Signifikate von dem, was die Sprecher_innen mit ihnen auszudrücken beabsichtigen. Wie bereits für Jacques Derrida gezeigt (Kapitel 1.2.2), können aufgrund der strukturellen Abhängigkeit der Signifikate von den Signifikanten die Signifikate weder von einem bewussten Sprecher herkommen, noch können sie die Dinge abbilden, wie sie »sind«; Bedeutung wird stattdessen selbst zum Effekt der Signifikation (vgl. Lüdemann 2011, S. 40-47).

Lacans Subjektkritik beruht damit nicht nur auf seiner psychoanalytischen Perspektive im Anschluss an Freud, sondern sie rührt auch aus dieser sprachtheoretischen Deutung der Psychoanalyse. Sie geht, wie ebenfalls bereits ähnlich für Derridas *différance* gesehen, über den saussureschen Strukturalismus insofern hinaus, als sich Lacan von Saussures Vorstellung einer in

sich geschlossenen Differenzstruktur der Zeichen verabschiedet: Hält Saussure daran fest, dass die Signifikate innerhalb des differenziellen Zeichensystems einen festen, wenngleich willkürlichen Ort haben, geht Lacan dagegen von einem permanenten Gleiten der Signifikate innerhalb der Signifikantenkette aus, das verhindert, dass Bedeutung und Sinn darin jemals zum Abschluss kommen können. Sinn und Bedeutung sind in den Signifikanten daher niemals präsent, sondern immer schon verschoben. Die Ursache dafür erkennt Lacan darin, dass im Symbolisierungsprozess stets etwas übrig bleibt, ein Rest oder ein Überschuss, der eine Übereinstimmung zwischen Repräsentation und Ding, zwischen Symbolisierung und Materialität, vereitelt. Es handelt sich damit um einen konstitutiven Überschuss, der der Sprache strukturell inhärent ist: ihre Unmöglichkeit, eine geschlossene Bedeutungsstruktur zu bilden (vgl. dazu Fink 2011, S. 47-57; Evans 2002, S. 250-253).

Diesen Rest bezeichnet Lacan als das Reale. Das Reale verweist damit zwar auf die Materialität der Dinge, diese ist aber keineswegs als eine zugängliche und beschreibbare Realität zu verstehen, die von der Sprache repräsentiert werden könnte. Dahinter steht die erkenntniskritische Annahme, dass es keinen unmittelbaren Zugang zum Ding an sich gibt, kein wahres Wesen des Dings. Anstelle eines Verständnisses von der Realität als etwas, das einfach ›da ist‹, bildet das strukturelle Scheitern von Symbolisierungsprozessen den Ausgangspunkt von Lacans Überlegungen zum Realen. Das Reale der Dinge ist damit das, was sich der Wahrnehmung der Dinge entzieht, oder anders gesagt: »Der Buchstabe tötet« (u.a. Lacan 1975, S. 228) die Dinge, die er bezeichnet, indem er sie mit der Struktur der Signifikanten überzieht. Das Reale als Rest oder Überschuss ist jedoch auch nicht im Sinne eines dem Symbolischen vorgängigen ursprünglichen Dings zu verstehen. Als etwas, das als unassimilierbarer Überschuss erst in der Bedeutungsproduktion entsteht, fällt das Reale erst im Symbolisierungsprozess ab (Soiland 2018, S. 101). Zugleich treibt es als ein solcher Überschuss die Bedeutungsproduktion an und bildet den Anlass für das ständige Gleiten von Bedeutung in der Signifikantenkette.

Die Unmöglichkeit einer Schließung von Bedeutung aufgrund des Realen ist damit das Strukturmerkmal des Symbolischen, sein »Gesetz«, das allein darin besteht, eine Totalisierung zu verunmöglichen (vgl. Fink 2011, S. 54f.). Von hier aus lässt sich nun das Subjekt als Begehrendes verstehen, das Lacan analog um dieses Gesetz der Sprache herum konzipiert: Es entsteht genau am Einschnitt des Realen in die Signifikanten:

Dieser Einschnitt der signifikanten Kette allein verifiziert die Struktur des Subjekts als Diskontinuität im Realen. Wenn die Linguistik den Signifikanten darstellt als das, was das Signifikat mit Bestimmtheit versieht, so offenbar die Analyse erst die Wahrheit dieser Beziehung, wenn sie aus den Löchern des Sinns die Determinanten seines Diskurses macht. (Lacan 1975, S. 175)

Der Einschnitt des Realen, der das Subjekt als Diskontinuität konstituiert, ist damit alles andere als positiv besetzt. Es handelt sich nicht, wie bei Paul Mecheril und Melanie Plößer gesehen (vgl. Kapitel 1.2.2), um eine Diskontinuität oder Unbestimmtheit des Subjekts, die durch normative Fixierungen verdeckt wurde und entsprechend durch die Anerkennung einer grundsätzlichen Kontingenz zum Vorschein gebracht werden könnte. Beim Realen handelt es sich vielmehr um einen »unfreundlicheren Schnitt« (Copjec 2004, S. 70), um eine traumatische Erfahrung der Spaltung (vgl. Lacan 2015, S. 59-61), die nicht aufhört, »sich nicht zu schreiben« (Lacan 1986, S. 65). Die Sprache spaltet die Individuen, sie konstituiert sie als Subjekte dort, wo diese in der Sprache eine Entfremdungserfahrung machen, sind die Einzelnen doch nur in der Lage, vermittelt über diese Struktur der Sprache und damit über eine grundsätzliche Alteritätsstruktur sich und ihre Bedürfnisse zu artikulieren und zu erfahren. Bei dieser Dezentrierung des Subjekts handelt es sich daher weniger um eine wertzuschätzende oder aufzuwertende Kontingenz der Identität, sondern um einen in der Sprache erfahrenen Mangel, eine »fundamentale Leere oder Seinsverfehlung« (Soiland 2010, S. 224), denn Lacan verknüpft den Mangel an Sinn aufgrund des Realen auch mit der Erfahrung des Mangels eines (unmittelbaren) Seins (*manque-à-être*) in der Sprache (vgl. Fink 2011, S. 80; Evans 2002, S. 181f.).³

3 Die Ausführungen zum Realen beziehen sich insbesondere auf die »Schriften II« von Lacan. Dem Realen und dem Symbolischen kommen in Lacans Werkphasen jeweils unterschiedliche Bedeutungen zu, worauf an dieser Stelle nicht näher eingegangen wird. Verwiesen sei hier jedoch darauf, dass das Reale in Lacans Spätwerk eine Verschiebung erfährt (Soiland 2018). Recalcati zufolge wird das Reale und seine Bedeutung für das Subjekt später stärker über den Trieb konzipiert, es erfährt eine Verschiebung vom Realen als (neurotischem) Seinsmangel im Symbolischen hin zum Realen als Leere oder kopfloser Trieb, was zeitdiagnostisch mit dem Imperativ des Genießens in Verbindung steht (Recalcati 2011, S. 3-26; siehe zum Imperativ des Genießens Kapitel 2.4.2).

Der Einschnitt des Realen initiiert nun auch das Begehren, denn: Das »signifikante Spiel« (Lacan 1975, S. 43) ist es, das »mein Begehren auf ein Nein des Signifikanten oder auf einen Seinsmangel festkeilt« (ebd.). Als ein »erster Schritt über das Nichts hinaus« (Fink 2011, S. 80) ist es die Erfahrung eines Mangels aufgrund des Realen, die das Begehren entstehen lässt. Das Begehren kann damit zunächst von dem Begriff des Bedürfnisses unterschieden werden: Sind Bedürfnisse auf eine bestimmte Befriedigung durch ein Objekt hin ausgerichtet (z.B. Hunger), kreist das Begehren vielmehr um diesen Mangel und die damit zusammenhängende Verfehlung der Befriedigung. Das Begehren lässt sich nicht durch irgendein konkretes Objekt erfüllen. Ganz so wie die unabschließbare Kette der Signifikanten beschreibt Lacan das Begehren als eine die Befriedigung aufschiebende Bewegung, die keinen spezifischen Inhalt hat (vgl. Lacan 1975, S. 189; vgl. dazu Copjec 2004, S. 74). Denn, wie Massimo Recalcati resümiert, es ist »[...] unmöglich [...], ein Objekt zu finden, das die Kluft des Begehrens zu schließen vermöchte, das also imstande wäre, den strukturellen Einschnitt, den der Signifikant im Subjekt einführt, wieder zu vernähen« (Recalcati 2000, S. 156).

Die bisherigen Ausführungen lassen sich unter dem Stichwort der Alienation zusammenfassen, mit dem Lacan den Prozess der grundsätzlichen Entfremdung des Subjekts in der Sprache bezeichnet hat. Der oft zitierte und etwas verrätselte Satz von Lacan, das Begehren sei das Begehren des Anderen (vgl. Lacan 1973, S. 220) lässt sich zunächst genau in diesem Sinne verstehen: Der Andere steht für den »großen Anderen«, verstanden als die symbolische Alteritätsstruktur der Sprache.⁴ Diese stellt jedoch nur einen Teil der Subjektwerdung dar. Das Begehren als Begehren des Anderen verweist nicht nur auf die Sprache als Anderes, sondern zentral für die Bildung des Begehrens ist auch die Konfrontation mit dem Begehren eines konkreten Gegenübers. Neben der Alienation, der grundsätzlichen Entfremdung in der Sprache, bildet die Separation im Sinne einer Konfrontation mit und Getrenntheit von

4 Der große Andere, von Lacan auch als durchgestrichener Anderer (A̅) bezeichnet, meint damit zunächst lediglich den grundsätzlichen Mangel in der Sprache aufgrund des Gesetzes des Signifikanten, die Sprache als unaufhörlich scheiternden Veweiungszusammenhang aufgrund des Realen. Dieser große Andere kann historisch spezifisch ausgestaltet sein, durch eine bestimmte »kulturell geteilte Glaubensvorstellung oder Bindung an ein Set von Idealen, mit denen wir uns identifizieren« (Soiland 2014, S. 118). Eine der folgenreichsten Besetzungen des großen Anderen nimmt für Lacan die Position Gottes ein (vgl. dazu Soiland 2010, S. 224).

dem Begehren der anderen daher den zweiten Prozess, der das Subjekt konstituiert.⁵ Denn im Zentrum der Subjektwerdung und des Begehrens steht die unmöglich zu beantwortende Frage: **Was will der andere von mir?** Oder in Lacans Worten: »Was will er mir?« (Lacan 1975, S. 190). Diese Frage, die das Subjekt umtreibt, bezieht sich nicht nur auf den »großen Anderen«, sondern auf die Erfahrung konkreter anderer. Sie wird vom neurotischen Subjekt auch mit der Frage nach dem Sein (Was bin ich für den anderen?) verknüpft (vgl. Fink 2005, S. 165). Die Separation ist damit als Versuch zu verstehen, mit dieser unmöglichen Ergründung des Begehrens anderer umzugehen. Die Separation ist

[...] der Versuch des entfremdeten Subjekts, mit dem Begehren des Anderen, wie es sich in der Welt des Subjekts offenbart, fertig zu werden. Sowie ein Kind versucht, das Begehren seiner Mutter [**mOther**] – das immer in Bewegung ist, da das Begehren im Wesentlichen das Begehren nach etwas anderem ist – zu ergründen, sieht es sich gezwungen, sich mit der Tatsache abzufinden, dass es nicht der einzige Gegenstand ihres Interesses ist [...]. (Fink 2011, S. 79, Herv. i. O.)

Auch dieser Teil der Subjektwerdung, die Konfrontation mit dem Begehren der anderen, stellt daher eine Alteritätserfahrung dar. Bezüglich der Separation, d.h. der Akzeptanz dieser Getrenntheit vom Begehren der anderen, spielt nun psychoanalytisch die Mutter, verstanden als die Position der ersten sorgenden anderen, eine zentrale Rolle. Denn angesprochen ist damit jener Trennungsprozess der Individuation, der von der Trennung und Ablösung von dem Begehren der ersten sorgenden anderen (*mOther*) aus erfolgt. Die Separation ist die Verarbeitung der Erfahrung eines absoluten Getrenntseins von jener ersten anderen, von deren Begehren das Subjekt gleichzeitig fundamental abhängig ist. Die Getrenntheit bei gleichzeitiger Abhängigkeit deutet Tove Soiland in einem umfassenden Sinn als eine grundsätzliche Verwiesenheit des Subjekts auf andere angesichts existenzieller Bedingungen wie Geburt und Sterblichkeit:

Letztlich, und in einem sehr umfassenden Sinn, bezeichnet für Lacan die sprachliche Seinsweise des Menschen über den Umstand einer grundsätzlichen Verwiesenheit hinaus schlicht die Tatsache unseres Geborenwerdens

5 Siehe zu Alienation und Separation Fink 2011, S. 77-100, und Christoph Braun 2010, S. 109-117.

in Abhängigkeit und unserer Sterblichkeit als einer grundlegenden Bedingtheit des menschlichen Daseins, ein Fehl, der das Subjekt aber gleichzeitig dazu bringt, beständig das Komplement zu diesem Fehl zu suchen und es damit befähigt, ein begehrendes zu sein. (Soiland 2014, S. 106f.)

Damit lässt sich das lacanianische Subjektverständnis nun noch mal gegenüber den in Kapitel 1 diskutierten konstruktivistischen und dekonstruktiven Subjektverständnissen konturieren. Denn das Subjekt als Begehrendes ist damit zu unterscheiden von einer normativen Identität oder einem normativen Selbstbild. Statt auf der Ebene der Signifikate, der Ebene der Bedeutungszuschreibungen, wird das Subjekt in der lacanianischen Psychoanalyse ausgehend vom Begehren und damit auf der Ebene der Signifikanten situiert (vgl. dazu ebd. und Casale 2014b). Um diese Unterscheidung zu verstehen, ist es nötig, an dieser Stelle noch das dritte Register, das Imaginäre, hinzuzuziehen, das Lacan neben dem Symbolischen und dem Realen konzipiert. Die Ebene der Signifikate bezeichnet Lacan als das imaginäre Register der Sprache. Das unbewusste Subjekt (*je*) entsteht als Begehrendes im Symbolischen, im Register des Imaginären formiert sich dagegen die Beziehung zwischen dem Ich (*moi*) zu seinem Spiegelbild (vgl. Evans 2002, S. 291f.). Grundlegend für das Imaginäre sind Lacans Arbeiten zur Bildung des Ichs im Spiegelstadium, allgemein gesprochen handelt es sich beim Ich um Selbstbilder bzw. mehr oder weniger bewusste Vorstellungen über das eigene Selbst, mit denen sich die einzelnen Individuen identifizieren.⁶ Wie Bruce Fink ausführt, artikuliert sich dieses Ich etwa in Formulierungen wie: »Ich denke, dass ...« oder »Ich bin ein Mensch, der ...« (Fink 2011, S. 65).⁷ Auch diese Vorstellungen über das eigene Selbst werden nicht autonom gebildet, sondern erst durch die Beziehung des Ich zu anderen. Solche Selbstbilder haben immer etwas Illusionäres, nicht nur suggerieren sie eine kohärente Einheit oder Ganzheit des Selbst (ebd., S. 62-64), sondern sie gehen häufig auch mit der Vorstellung einher, dieses Ich verfüge grundsätzlich autonom über sich und seine Handlungen.

Damit sind alle drei Register benannt, die den Raum aufspannen, innerhalb dessen sich das Subjekt bildet: das Symbolische, verstanden als die Signifikantenkette, die das Subjekt als Begehrendes einsetzt, das Reale als das

6 »Das Ich ist also ein Objekt, und das Bewusstsein kann es als ein Objekt übernehmen, das man wie jedes andere Objekt beobachten kann« (Fink 2005, S. 120).

7 Vgl. zur Kritik Lacans am descartesschen Cogito Andreas Cremonini 2003.

Gesetz des Symbolischen, das ein unmögliches und unverfügbares Moment in das Subjekt einführt, sowie das Imaginäre, verstanden als die Ebene der Identität, die eine verkennende Funktion für diese Unmöglichkeit bereitstellt. Begehren und Ich/Identität werden in der Subjektkonstitution zwar miteinander verknüpft, sie sind jedoch analytisch voneinander zu trennen. Das Subjekt kann sein Begehren etwa an bestimmte Selbstbilder/Identitäten heften, das Begehren geht jedoch über die Dimension der Selbstbilder hinaus. Wie Joan Copjec es am Beispiel des Körperbilds auf den Punkt bringt, ist die machtvolle Dynamik des Begehrens eher darin zu sehen, dass die Sprache das Subjekt dazu treibt, etwas jenseits solcher Selbstbilder zu suchen: Die Sprache schneidet »[...] das Körperbild **auf** (zerteilt es) und treibt so das Subjekt dahin, sein Sein jenseits von dem zu suchen, welches sein Bild ihm repräsentiert; er [der Schnitt der Sprache, Anm. M. F.] bringt das Subjekt dazu, stets in seinem Bild etwas zu finden, das fehlt« (Copjec 2004, S. 70, Herv. i. O.).

Damit erhält man mit diesem psychoanalytischen Subjektverständnis auch ein anderes Verständnis von der Einbindung der Einzelnen in Machtverhältnisse als jenes, das Macht über machtvolle Identitätskonstruktionen fasst: Werden die Einzelnen in sozialkonstruktivistischer Lesart durch die Zuschreibung bestimmter normativer Identitäten und die Fixierung auf Bedeutungen in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden, wird lacanianisch dagegen davon ausgegangen, dass das Begehren die Einzelnen dort in Macht- und Herrschaftsverhältnisse verwickelt, wo diese Dimension des Seinsmangels berührt wird, wo der Umstand der grundsätzlichen Verwiesenheit und Unverfügbarkeit des Subjekts auf der imaginären Ebene in Form von Allmachtsphantasien verneint wird. Imaginäre Selbstbilder können durchaus im Dienst von Allmachtsphantasien stehen, sie müssen es aber nicht unbedingt. Entscheidend ist vielmehr, welches Begehren hinter solchen Selbstbildern steht, was bedeutet: in welcher Form die unmöglich zu beantwortende Frage, was der andere von mir will, darin bearbeitet wird.

Feministisch-lacanianische Perspektiven wie die von Luce Irigaray und Tove Soiland haben die lacanianische Subjekttheorie auf diese Weise für eine Analyse der patriarchalen Herrschaft fruchtbar gemacht. Für sie bildet die männliche Begehrensökonomie des ödipalen Subjekts der bürgerlichen Kleinfamilie den zentralen Ausgangspunkt der Analyse der Geschlechterhierarchie. Sie setzen an den Allmachtsphantasien des ödipalen Subjekts gegenüber der ersten Bezugsperson/der ersten sorgenden anderen an sowie an den Beherrschungsphantasien gegenüber ihrem Begehren durch ein väterliches Verbot.

Denn der Umstand der Verwiesenheit auf ihr rätselhaftes Begehren und die gleichzeitige Unmöglichkeit, für sie das eine Objekt zu sein, das ihr Begehren vollständig erfüllt, sind es, die im ödipalen Subjektmodell verdrängt werden. Die Verdrängung als bestimmte Form der Verarbeitung des unmöglichen Begehrens bedeutet hier: Die Unmöglichkeit, in einen symbiotischen Zustand mit der Mutter zu gelangen, in dem Wollen und Wünsche des Kindes nicht von der Mutter unterschieden sind, wird dadurch verdrängt, dass ein väterliches Verbot imaginiert wird (kulturhistorisch zeigt sich dies in Form des Inzesttabus). Die Loslösung von der Mutter wird somit über das Verbot des Vaters und die Identifikation mit dem Vater als Repräsentant der gesellschaftlichen Ordnung organisiert. Zugleich, und das ist für die feministische Analyse die entscheidende Annahme, ermöglicht die ödipale Phantasie eines väterlichen Verbots dadurch gerade das Festhalten an der unbewussten Phantasie, hinter diesem Verbot gäbe es einen solch unmittelbaren, nicht durch die Sprache entfremdeten Zustand der Symbiose mit der Mutter (vgl. Soiland 2010, S. 263-303). Im Anschluss an diese Beobachtung situiert Soiland mithilfe der Arbeiten von Irigaray die Geschlechterhierarchie genau in dieser Begehrensordnung. Die Tatsache einer »grundlegende[n] Verwiesenheit, die uns in unserer Allmacht einschränkt, insofern wir als soziale Wesen auf andere angewiesen, ja, an andere verwiesen sind« (Soiland 2014, S. 106) wird darin gelegnet, indem die Verwiesenheit und Getrenntheit von der ersten anderen durch ein patriarchales Gesetz überformt wird, das ein Weiblich-Mütterliches letztlich in einem Unmittelbarkeits- und Undifferenziertheitsphantasma belässt. Denn die Mutter erscheint in der ödipalen Phantasie letztlich ohne eigenes Begehren, ihre Liebe wird als allgewährend und immer zur Verfügung stehend phantasiert (vgl. dazu insgesamt Soiland 2010; Soiland 2014; Irigaray 1979; Irigaray 1980 & Irigaray 1989).

Lacan bezeichnet den Ödipuskomplex zwar als »Freuds Traum« (Lacan 2007, S. 117), er rückt ihn damit in den Status einer Projektion. Allerdings knüpft er zugleich an ihn an, indem er nun die Separation im Sinne einer solchen ödipalen Subjektstruktur sprachtheoretisch interpretiert und die Akzeptanz des Mangels im Symbolischen als symbolische Kastration bezeichnet. Die Begriffe Vater und Mutter werden von einer biologischen Elternschaft abgekoppelt, der Vater ist bei Lacan im Sinne einer symbolischen Funktion zu verstehen: Er ist ein symbolischer Vater bzw. allein eine Metapher, später dann ein Name (Name-des-Vaters) (vgl. Roudinesco 1996, S. 426), der von einem Vater aus Fleisch und Blut zu trennen ist. Bezüglich der Separation, der Konfrontation mit dem Begehren von anderen und der darauffolgenden

Ablösung/Individuation, erhalten jedoch auch bei Lacan Mutter und Vater eine jeweils besondere Funktion: Das Ablassen und die Trennung vom Begehren der Mutter übernimmt Lacan zufolge der »Name-des-Vaters« als erster Signifikant (vgl. Lacan 1975, S. 90; Lacan 2006, S. 203; siehe insgesamt zum Namen-des-Vaters Fink 2011, S. 84-89, und Lacan 2013). Lacan spielt hier mit dem französischen Ausdruck *Nom-du-Père*, der homophon mit einem Nein-des-Vaters (*Non-du-Père*) ist. Der Name-des-Vaters bleibt für ihn der Signifikant, der diese erste Abwesenheit der Mutter ersetzt bzw. sich an die Stelle des Begehrens (nach) der ersten anderen setzt und damit die Funktion der Trennung übernimmt, die in die symbolische Ordnung einführt und die Subjektwerdung veranlasst (vgl. Lacan 2006, S. 203). Er bildet den Anlass, aufgrund dessen sich das Begehren aus der dyadischen imaginären Mutter-Kind-Beziehung lösen und auf andere richten kann (vgl. Fink 2005, S. 112).

Lacan liest das ödipale Verbot des Vaters, das »Nein« des Körpers der Mutter, damit zwar symboltheoretisch: Der Name-des-Vaters ist lediglich ein Signifikant. Aber er ist dennoch ein sehr bedeutender Signifikant, da er die Funktion hat, das Gesetz⁸ zu autorisieren und den Eintritt in die Signifikantenkette zu initiieren. Als erster Signifikant hat er »[...] innerhalb des signifikanten Systems [...] die Funktion [...], das Ganze des signifikanten Systems zu bedeuten, seine Existenz zu autorisieren und das dafür geltende Gesetz darzustellen« (Lacan 2006, S. 284). Für Lacan repräsentiert der Name-des-Vaters somit das Gesetz des Signifikanten im Allgemeinen, was eigentlich nur meint: den grundsätzlichen Mangel in der Sprache. Seine prominente Stellung innerhalb der Separation erhält der Name-des-Vaters damit gerade, weil er nichts bedeutet, auf nichts außer auf sich selbst verweist, da er für »das Ganze« der Signifikanten steht.⁹

Auch bei Lacan ist die Separation damit insbesondere als Ablösungsprozess eines männlichen Subjekts gedacht, der durch eine Vatermetapher initiiert wird. Das allgemeine Begehrenssubjekt entpuppt sich als spezifisches, da männliches (und auch neurotisches) Subjekt. Der Name-des-Vaters wird zum

8 Das Inzesttabu ist demnach eine kulturelle Ausgestaltung des Gesetzes, das Gesetz selber ist für Lacan jedoch einzig das Gesetz der Signifikanten: »[D]as Gesetz des Menschen [ist] das Gesetz der Sprache« (Lacan 1973, S. 112).

9 In den 1960er-Jahren spricht Lacan dann eher vom Phallus als dem »Signifikant des Begehrens des Anderen« (Evans 2002, S. 226), womit er wiederum zu jenem Signifikanten wird, der die Signifikatswirkung im Allgemeinen bezeichnet (vgl. ebd., S. 227).

strukturegebenden Prinzip, das das Gesetz des Signifikanten und des Begehrens in der abendländischen Tradition über eine patriarchale Linie von Vaterfiguren (als Gott Vater usw.) formt. »Im **Namen des Vaters** müssen wir die Grundlage der Symbolfunktion erkennen, die seit Anbruch der historischen Zeit seine Person mit der Figur des Gesetzes identifiziert« (Lacan 1973, S. 119, Herv. i. O.).

Es ist daher nur konsequent, dass Lacan auch den freudschen Begriff der Kastration nicht aufgibt, sondern den Eintritt des Subjekts in das Symbolische nun »symbolische Kastration« (Lacan 1975, S. 229; Fink 2011, S. 87) nennt – und damit vom Jungen ausgeht, dessen Subjektwerdung über die Funktion des Vaters, später von Lacan auch als »phallische Funktion« (Evans 2002, S. 228) bezeichnet, verläuft. Der Mann ist der, der für Lacan in das soziale Band »*quoad castrationem*« (Lacan 1986, S. 40, Herv. i. O.) eintritt, d.h. als symbolisch Kastrierter, die Frau ist jene Position, die allein »*quoad matrem*« (ebd., S. 39, Herv. i. O.) eintritt, d.h. als Mutter, womit ihr Begehren symbolisch unvermittelt bleibt.

Soiland zufolge lässt sich nicht abschließend klären, inwiefern Lacan damit lediglich eine historische Konstellation beschreibt, eben die patriarchale, oder inwiefern der Herrens signifikant von ihm letztlich doch aus einer Sprachnotwendigkeit abgeleitet wird (vgl. Soiland 2018, S. 111). So oder so hat eine historische Deutung seiner Subjekttheorie eine produktive feministische Diskussion in Gang gesetzt. Der Name-des-Vaters, den Lacan später zum Begriff des ›Herrens signifikanten‹ als jenes unsinnigen, aber fundamentalen Signifikanten, der ohne Bedeutung ist (vgl. Fink 2011, S. 108), verallgemeinert,¹⁰ wird mithilfe von Lacans Subjektbegriff als jenes herrschende Prinzip erkennbar, das die Begehrens- und Subjektverhältnisse zwischen den Geschlechtern im Patriarchat strukturiert. Mit und gegen Lacan lässt sich somit eine patriarchale Herrschaftsstruktur in dieser ödipalen Subjektkonstellation ausmachen, die mit Soiland in einem phantasmatischen Bezug zur Mutter, zu ihrer Sorge, aber auch zu ihrem Körper als erster Stätte des Subjekts begründet liegt. Die Geschlechterasymmetrie kann entsprechend genau an jenem Schnitt im Symbolischen situiert werden, wenn dieser über den Namen-des-Vaters als Herrens signifikant strukturiert wird (vgl. Soiland 2010, S. 130). Problematisch ist an diesem Herrens signifikanten somit nicht einfach die Reduktion der Mutter auf ein Objekt des Begehrens. Lacan hat dasjenige, um

10 Wie Fink argumentiert, »kann die Vatermetapher als etwas verstanden werden, was S1, den Herrens signifikanten, den Imperativ, einsetzt [...]« (Fink 2005, FN 40, S. 322).

das das Begehren kreist, in seiner zunehmend mathematisch-formalistischen Sprache zwar durchaus als Objekt a bezeichnet (vgl. Lacan 1975, S. 191f.). Und dieses Objekt a steht letztlich für nichts anderes als für die »letzte Erinnerung oder den letzten Rest der hypothetischen Mutter-Kind-Einheit« (Fink 2011, S. 117), die es freilich nie gegeben hat. Die Geschlechterasymmetrie, die von einer ödipalen Subjektwerdung ausgeht, liegt jedoch eher darin, dass die Mutter darin zu jenem unmöglichen Objekt wird, das das Objekt a darstellt: einem Objekt, das jenseits des Symbolischen und damit auch jenseits eines Seinsmangels und der Spaltung in der Sprache phantasiert wird, sprich: im Realen.¹¹ Und so erkennt Soiland auch noch in Lacans abstrakten Formulierungen eines Realen letztlich jene altbekannte Mutterphantasie: »Sehr weit hinter diesem schrecklichen Realen steht offenbar immer noch die allgewährende Mutter – die vielleicht ebenso wenig existiert wie der Vater, der das Verbot aussprechen könnte« (Soiland 2010, S. 315).

Diese subjekt- und machttheoretischen Überlegungen lassen sich nun konkreter auf Soziale Arbeit übertragen. Sie lenken den Blick auf historisch bedeutsam gewordene ödipale Phantasien in der Sozialen Arbeit und ihre geschlechtsspezifische Strukturierung. Entsprechend der ödipalen Erziehungskonstellation im bürgerlichen Familienmodell ist die Aufgabe Sozialer Arbeit von Beginn an, einerseits eine eher mütterlich konnotierte und als unmittelbar idealisierte Sorge und Hilfe für in Not geratene Menschen zu leisten. Diese Dimension zeigt sich etwa in frühen Fürsorgeethiken, die die sorgenden, in idealisierter Form auch die »liebenden« Grundlagen der Subjektwerdung thematisierten, die die Fürsorgerinnen denjenigen bringen wollten, denen es vermeintlich an solcher Zuwendung mangelte. Andererseits soll Soziale Arbeit eine väterliche Funktion dort übernehmen, wo diese väterliche Funktion, d.h. sowohl die Regulation des Begehrens als auch die Identifikation mit einem gesellschaftlichen Normen- und Wertesystem, von den Familien vermeintlich nicht erbracht oder zumindest als potenziell gefährdet wahrgenommen wird. (Unreguliertes) Begehren und Ordnung erscheinen in einer solchen ödipal strukturierten Sozialen Arbeit eher als Antipoden: Das Begehren bedroht potenziell die Ordnung, und die väterliche Funktion, mit der Soziale Arbeit staatlich beauftragt wird, gilt der Einhegung des Begehrens, der Kontrolle und Überwachung eines Normen-konformen

11 Auch die Brust kann daher nicht dieses verlorene Objekt a gewesen sein, denn wie Fink betont, gewinnt auch sie erst als fehlendes Objekt Bedeutung für das Subjekt (vgl. Fink 2011, S. 132).

Verhaltens. Zuständig dafür erklärten sich jedoch nicht nur die männlichen Fürsorger, sondern es waren gerade die bürgerlichen Fürsorgerinnen, die im Namen eines weiblichen Sittlichkeitsauftrags um die Institutionalisierung Sozialer Arbeit als Frauenberuf kämpften. Im Folgenden wird dieser ödipalen Strukturierung Sozialer Arbeit im Hinblick auf das Beziehungsideal, das sich auf die Mannigfaltigkeit des Gegenübers bezieht, nachgegangen.

2.4 Diversity-Sensibilität als sozialpädagogisches Beziehungsideal – (Post-)Ödipale Verortungen

Eine Gerechtigkeitsperspektive, die die Vielfalt und Besonderheit der Adressat_innen jenseits schematischer Normalitätsvorstellungen zu berücksichtigen versucht, ist für Soziale Arbeit durchaus nicht neu. Dieses Anliegen lässt sich bereits in den frühen Fürsorge- und Beziehungsethiken der bürgerlichen Frauenbewegung finden, beispielhaft bei Alice Salomon. Salomons Position ist für die Diskussion um Diversity-Sensibilität insofern interessant, als ihre Fürsorgeethik erstaunliche Ähnlichkeiten zu den normativen Anliegen, wie sie in Diversity-Konzepten verfolgt werden, aufweist. Dennoch lässt sich die Diversity-Sensibilität nicht einfach als Fortführung dieser frühen Beziehungsvorstellungen verstehen. Ist der Bezug auf die Mannigfaltigkeit des Gegenübers in den frühen Fürsorgeethiken noch an mütterliche Beziehungsideale geknüpft, beruht die Diversity-Sensibilität als Beziehungsideal auf einer grundlegenden Kritik an diesen sowie an der damit verbundenen bürgerlich-patriarchalen Normen- und Werteordnung, wie sie im Zuge von 1968 und den darauf folgenden neuen sozialen Bewegungen formuliert wurde. Diese Kritik lässt sich im Kontext einer »Krise der Repräsentation« (Casale 2016; Lütke-Harmann 2016) verorten, die im Folgenden im Anschluss an Rita Casale in ihrer politischen und pädagogischen Dimension für Soziale Arbeit diskutiert wird: In staatlicher Hinsicht (1) zeigt sie sich darin, dass der wohlfahrtsstaatliche Auftrag einer Vermittlung bestimmter Normen und Werte im Zuge der Wohlfahrtsstaatskritik der 1970er- und 1980er-Jahre in besonderer Weise fraglich wird. In pädagogischer Hinsicht (2) wird eine paternalistische Ausgestaltung der sozialpädagogischen Beziehung entlang rigider Normen- und Wertevorstellungen in dieser Zeit fraglicher denn je. Auch die Diversity-Ansätze lassen sich darin verorten. Dem Gerechtigkeitsideal der Vielfalt wird im Folgenden zunächst in den frühen mütterlichen Gerechtigkeits- und Beziehungsethiken am Beispiel von Salomon nachgegangen (Kapitel 2.4.1), um

es anschließend zeitdiagnostisch in einer postödipalen Konstellation zu verorten (Kapitel 2.4.2).

2.4.1 Den Menschen sehen, »wie er ist« – die Mannigfaltigkeit des Gegenübers in frühen weiblich-mütterlichen Fürsorgeethiken am Beispiel von Alice Salomon

Vorstellungen von pädagogischen Beziehungen weisen geschlechtsspezifische Phantasien auf. Die Berücksichtigung und Annahme des Gegenübers in seiner mannigfaltigen Wirklichkeit und Besonderheit ist historisch gesehen in einer ödipal strukturierten weiblich-mütterlichen Dimension pädagogischer Beziehungen verortet worden. Wie Barbara Rendtorff herausgearbeitet hat (vgl. Rendtorff 2019), zeigt sich dies besonders eindrücklich bei Hermann Nohl, dessen Entwurf eines pädagogischen Bezugs zur zentralen Interpretationsfolie pädagogischer Beziehungen wurde. Nohl sieht im pädagogischen Bezug eine »Doppelseitigkeit« (Nohl 1970, S. 139), die er in Analogie zu einer vermeintlich instinkt- und naturhaften Grundlage des Vater- und Mutterseins herleitet (vgl. ebd., S. 134). So führt er im Hinblick auf die Bildungsgemeinschaft aus:

In dieser Gemeinschaft [der Bildungsgemeinschaft, Anm. M. F.] macht sich nun aber wieder, weil sie pädagogische Gemeinschaft ist, jene Doppelheit geltend, die schon berührt wurde, als von der Mutterliebe und der Vaterführung gesprochen wurde. Entsprechend jener Doppelheit einer Liebe zum Kinde in seiner Wirklichkeit und der Liebe zu seiner Höhe, die Erhebung fordert, wird die pädagogische Gemeinschaft getragen von zwei Mächten: Liebe und Autorität, oder vom Kinde aus angesehen: Liebe und Gehorsam. Diese zwei Mächte bestimmen die eigene pädagogische Struktur der Erziehungsgemeinschaft. Die Pädagogen haben je nach ihrer Einseitigkeit bald die eine oder andere betont, im Lebensprozeß sind beide verbunden. (ebd., S. 138)

Der männlich-väterliche Bezug auf das Kind ist damit bei Nohl klassisch ödipal im Sinne einer freiwilligen Unterordnung des Kindes unter seine Autorität und Führung angelegt, seine Liebe ist auf »Höheres« ausgerichtet, auf einen »gemeinsamen Bezug auf die Sache, auf Geistiges und Ideale« (Rendtorff 2019, S. 102). Die Hinwendung zur vielfältigen Wirklichkeit des Kindes hingegen ist, kaum weniger ödipal, in der »Mutterliebe« aufgehoben: In einer liebenden Bezugnahme auf die konkrete Wirklichkeit des Kindes, auf seine

jeweilige Besonderheit. Führt er die Bezugnahme auf das ›Sein‹ des Kindes, auf seine Gegenwart, auf die mütterliche Seite zurück, richtet sich die väterliche Seite auf die ›Norm‹ bzw. auf die Zukunft des Kindes (Nohl 1970, S. 163). Nohls pädagogischer Bezug folgt damit der ödipal-patriarchalen Aufteilung zwischen einer väterlichen Funktion der Trennung und Identifizierung mit einer gesellschaftlichen Ordnung, deren Repräsentant der Vater bleibt, und einer mütterlichen Allzuständigkeit für die Bedürfnisse der konkreten Individuen, die zwar erst kultiviert werden muss, zugleich aber im Wesen der Frau, das über ihre Position als Mutter definiert wird (Nohl 1940, S. 133 & 135), angelegt ist.¹²

Im Hinblick auf Soziale Arbeit scheint Nohls Bemerkung interessant, in der er auf Helene Lange bezugnehmend die mütterliche Seite als u.a. gerichtet auf die »Rücksicht auf jeden, ob arm oder reich, stark oder schwach, die Achtung vor dem Einzelleben« (Nohl 1965, S. 13) beschreibt. Wie Nohls Anklänge an Helene Lange bereits vermuten lassen, geht die Fürsorgeethik, die die sozialpädagogische Beziehung an der mannigfaltigen Wirklichkeit des Kindes auszurichten bemüht ist, eher auf die bürgerliche Frauenbewegung zurück. Auch die bürgerlichen Fürsorgetheoretikerinnen verorteten die Zuständigkeit für die Besonderheit des Gegenübers aufseiten eines mütterlichen Geistes. Allerdings verstanden nicht alle darunter auch eine ›Bewahrung‹ des ›Guten‹ und des ›Deutschen‹. Eine weniger konservative und mehr sozialreformerische Position, die im Rahmen eines starken Gerechtigkeitsidealismus die Besonderheit des Gegenübers für die Beziehungen in der Sozialen Arbeit zentral setzt und damit der Diskussion um Diversity etwas näher zu kommen scheint, ist bei Alice Salomon finden. Ihre Position soll daher im Folgenden verdeutlicht werden.

Salomon beschreibt die Berücksichtigung des Gegenübers in seiner ›Wirklichkeit‹ als »Grundsatz der Individualisierung« (Salomon 2004d, S. 298), den sie zum elementaren Kennzeichen Sozialer Arbeit erklärt und der besagt, dass »verschiedenartige Menschen auch verschiedenartig versorgt

12 Zudem hat Nohl diese mütterliche Seite bekanntlich in eine völkische Interpretation überführt. Wie Rendtorff bemerkt, fällt die Bewahrung des Besonderen des Kindes bei Nohl mit der Bewahrung des ›Deutschen‹ und der ›Nation‹ zusammen, die scheinbar ohne Widerspruch neben der Achtung vor dem Einzelleben stand: »Hier [in Nohls Bezug auf das geistige Mütterlichkeitsideal, Anm. M. F.] wird das konservative Moment auf der weiblichen Seite zum rettenden: die Frau bewahre das Gute, und auch das Deutsche, gegenüber dem modernistischen westlichen zerstörerischen Einfluss, dem der Mann stärker ausgesetzt sei« (Rendtorff 2019, S. 102).

und behandelt werden müssen« (Salomon 2004d, S. 298). Die Berücksichtigung der Besonderheit des Gegenübers in seiner Mannigfaltigkeit erhält für sie insbesondere in der praktischen Arbeit als Teil der ›sozialen Diagnose‹ einen wichtigen Stellenwert:

Allgemeine Regeln oder Grundsätze, die man aber über das menschliche Handeln aufstellt, enthalten schon in sich Fehlerquellen, weil alles, was sich auf das Lebendige bezieht, zahlreichen Ausnahmen unterworfen ist. Zum Beispiel der Grundsatz, daß bedürftige Menschen, die eine Arbeit ablehnen, arbeitsscheu oder arbeitsunwillig sind. Oder aber die Regel, daß Leute, die verweigern, ihre Arbeitgeber zu nennen, eine schlechte Auskunft zu fürchten haben. Oder aber, daß die Art der Wohnung (Gegend, Vorder- oder Hinterhaus, Größe), auf die wirtschaftliche Lage der Familie schließen lässt. (Ebd., S. 267)

Eine »Einsicht in die Besonderheit des Falles« (ebd.) bedeutet daher, sich nicht mit einem Schema der Hilfe zu begnügen, sondern »für alle individuellen Bedürfnisse und Lagen auch besondere Einrichtungen und Mittel der Hilfe« (ebd., S. 309) zu finden. Als Hilfe zur Selbsthilfe soll die Fürsorge am ›Gegebenen‹ ansetzen und stets darum bemüht sein, den Menschen »so zu sehen, wie er ist, und ihn zu verstehen und zu würdigen« (ebd., S. 307).

Daran anknüpfend ist es Salomon auch ein professionelles Anliegen, die eigenen Vorurteile zu reflektieren. Die Sozialbeamten sollten ihr zufolge »ihre eigenen Voreingenommenheiten als solche begreifen« (ebd., S. 269) und so ausgebildet werden, dass sie ihre unhinterfragten Berufseinstellungen, die sich in der Wohlfahrtspflege etabliert hätten, überprüften, wie etwa das geläufige Vorurteil, »daß eine Mutter mit zwei unehelichen Kindern in sittlicher Beziehung hoffnungslos verwaorlost sein muss« (ebd., S. 270). Auch Vorurteile gegenüber bestimmten Klassen und ›Rassen‹ problematisiert Salomon insofern, als diese ihr zufolge zu ›Fehlerquellen‹ in der Arbeit führten: »Zu den Fehlerquellen, die durch die Einstellung des Fürsorgers herbeigeführt werden, gehören auch Klassen- und Rassenvorurteile, Vorurteile in Bezug auf die Sitten und Gewohnheiten, wie sie eben bestimmten Kreisen eigentümlich sind« (ebd.).

Damit geht Salomon zwar von bestimmten Gewohnheiten und Sitten aus, die sie Klassen und ›Rassen‹ zuschreibt – ganz anders als die Diversity-Ansätze und auch im Gegensatz zu den interviewten Diversity-sensiblen Fachkräften, wie später deutlich werden wird –, dennoch lässt sich erkennen, dass bereits Salomons Soziale Arbeit auf das für die Diversity-

Ansätze zentrale Anliegen ausgerichtet war, die eigenen Vorstellungen des Normalen angesichts einer mannigfaltigen Wirklichkeit des Lebendigen zu hinterfragen.¹³

Trotz dieser Gemeinsamkeit ist Salomons ethische Position kaum mit dem Diversity-Anliegen zu vergleichen. Der erste entscheidende Unterschied ist darin zu erkennen, dass die Sensibilität für die mannigfaltige Wirklichkeit der Einzelnen für Salomon eine Qualität darstellt, die sie in einem weiblich-mütterlichen Bezug auf das Gegenüber verortet. In der Orientierung an der Besonderheit des Gegenübers soll sich ein weiblicher ›Dienst am anderen‹ realisieren, der sich mit dem Wunsch nach einer gesellschaftlichen Veränderung und einer sinnstiftenden Aufgabe für bürgerliche Frauen verbindet. Salomons Soziale Arbeit ist Teil einer weiblichen Kulturarbeit, die sie den unmenschlichen, männlich geprägten Bürokratie- und Verwaltungslogiken entgegenhielt (vgl. dazu Müller 1990, 66f.). Sie zielte darauf, den »Behörden-Organismus« im Sinne einer »unmittelbare[n] Sorge für rein menschliche Angelegenheiten« (Salomon 2004e, S. 481) umzugestalten. Ein mütterlicher »menschlich-persönliche[r] Einsatz« (ebd., S. 483) gilt Salomon somit als eigentlicher Kern der Sozialarbeit, den sie gegen die »Gefahr der Versachlichung« (ebd., S. 482) durch männliche Logiken stellt und in dem sie auch den sittlichen Auftrag einer weiblichen Sozialarbeit erkennt:

Es ist die immanente, von den Zeitumständen unabhängige Aufgabe der Frauen, sich selbst und die Sozialarbeit nicht versachlichen zu lassen. Die Gefahr ist vorhanden nicht nur durch die Atmosphäre der Verwaltungen, in denen die Sozialarbeit schwer heimisch wird; nicht nur durch die Massennot der Gegenwart, der zu wenig Hilfskräfte gegenüberstehen. Die Gefahr der Versachlichung stammt auch von dem Glauben an die Allmacht des Milieus, der die Verflechtung von Anlage und Umwelt, Entwicklung und Schicksal verkennt. Es ist das in ihrer Einseitigkeit eine aus männlichem Geist geborene Doktrin, der Frau im letzten Grunde wesensfremd. Denn welche Mutter wüßte nicht, daß ihre Kinder sich im gleichen Milieu verschiedenartig entwickeln! (Ebd.)

Die ethische Bezugnahme auf das Gegenüber in seiner ›Verschiedenartigkeit‹ wird auf diese Weise über die Erfahrungen der Mütter einer überzeitlichen

13 Vgl. allerdings zur Kritik an der mangelnden Abgrenzung Salomons von eugenischem Gedankengut und zu Elementen einer Volksgemeinschaftsideologie in ihren Schriften Kappeler 2000, S. 711f.

›Wesensnähe‹ der Frauen zugeschlagen. Für Carola Kuhlmann stellt Salomons Ethik daher eine klassische Form der »weiblichen Moral« (Kuhlmann 2008, S. 80-83) dar, die sich weniger an einer Erweiterung abstrakter Rechte orientiert, sondern Gerechtigkeit eher über die Orientierung an einer »Verantwortlichkeit in konkreten Beziehungen« (ebd., S. 82; vgl. zur weiblichen Moral Gilligan 1982) herzustellen bestrebt ist. Diese spezifisch mütterliche Beziehungsethik ist es, der die bürgerlichen Frauen in Form von Sozialer Arbeit zu gesellschaftlicher Relevanz verhalfen. Damit bereiteten sie nicht nur den Weg für die Verberuflichung Sozialer Arbeit und ihre Transformation in Lohnarbeit. Ihr leidenschaftlicher Helferinnenidealismus brachte auch eine idealistische Aufladung der Sozialen Arbeit mit sich, die die Fürsorge in mütterliche ödipale (Allmachts-)Phantasien einer ›Vermenschlichung‹ durch eine unmittelbare weibliche Bezugnahme auf das Gegenüber und seine Bedürfnisse kleidete (vgl. Rommelspacher 1991, S. 144f.; Fleßner 1995, S. 18). In der aufopfernden und dem Einzelnen dienenden gesellschaftlichen (Selbst-)Aufgabe kommt einer mütterlichen Sozialen Arbeit daher auch eine mächtige Position zu. Sie ist es, die durch ihren vermeintlich unmittelbaren Bezug auf rein menschliche Angelegenheiten ein versöhnliches, sittliches Band gegenüber einer rationalisierten kapitalistischen Welt zu knüpfen vermag und damit nichts weniger als die Rettung der »Bildung der sittlichen Persönlichkeit« (Salomon 2004b, S. 128) für sich reklamiert.¹⁴ Noch größer denkt Salomon die sittliche Macht einer weiblichen Kulturarbeit und Erziehung dort, wo deren gesellschaftsverändernde Mission eine Vermittlung und Versöhnung verschiedener Bevölkerungsgruppen bewirken soll: Gegen den »Konkurrenzkampf zwischen den Individuen, den Kampf zwischen Stadt und Land, zwischen den Klassen, Rassen und Nationen« (Salomon 1998, S. 82) sollte eine ›weibliche‹ Hingabe an ›die Schwachen‹ dazu dienen, ein gemeinschaftsstiftendes, vermittelndes Band einer Gesellschaft zu knüpfen, die in ihren Augen auseinanderzubrechen drohte. Und so ist die Soziale Arbeit denn auch für nichts Geringeres

14 »Wir haben geduldet, dass durch den ungehemmten Erwerbssinn weiter Kreise die Jugend vergiftet wurde durch Schauerkinos, zweifelhafte Straßenbilder, durch schmutzige Literatur, Tanzboden und Bars [...]. Es kam vor allem darauf an, die Jugend abzurichten für das Erwerbsleben, sie im engeren Sinn so schnell wie möglich tüchtig zu machen und ihr fachliches und technisches Können zu geben. Das Ergebnis dieser Erziehungsmethode war, daß die Bildung der sittlichen Persönlichkeit vernachlässigt wurde« (Salomon 2004b, S. 128).

zuständig, als »daß wir verantwortlich sind für alle Not, für alle Sittenlosigkeit, für alles Unrecht und alle Unterdrückung« (Salomon 1998, S. 82).

In einer solchen mütterlichen Beziehungsethik wird daher die Sorge um das Besondere des Gegenübers mit der Zuständigkeit für verschiedene Unterdrückungen und Ungerechtigkeiten, die entlang verschiedener gesellschaftlicher Spaltungslinien verlaufen, verknüpft, was an die Diskussion um die Diversity-Ansätze erinnert. Was sich in dem letzten Zitat Salomons jedoch auch andeutet, ist der zweite zentrale Unterschied, der Salomons ethische Bezugnahme auf das Gegenüber von einer Diversity-sensiblen Beziehungsvorstellung trennt: Diese Verantwortlichkeit für alle Not, für alles Unrecht und alle Unterdrückung ging Hand in Hand mit einer Bekämpfung »aller Sittenlosigkeit«. Dies markiert letztlich den entscheidenden Bruch zwischen der Sensibilisierung für Vielfalt der Diversity-Ansätze und der Sensibilisierung für die Verschiedenartigkeit nach Salomon: Der Sittlichkeitsauftrag gegenüber dem Lebendigen verbunden mit der Verantwortung für »alle« Ungerechtigkeit wurde relativ selbstverständlich mit der Aufgabe verknüpft, als »Hüterin der Sitten«¹⁵ zu fungieren, was eben auch meinte: die väterliche Funktion der wohlfahrtsstaatlichen Überwachung eben jener ödipalen bürgerlich-patriarchalen Sitten auszuüben, die die Diversity-Ansätze gerade zurückweisen. Die vermeintliche Sittenlosigkeit der unteren Schichten zu bekämpfen, gehörte damals, vor der Kritik an der Normalisierungsfunktion des Wohlfahrtsstaats der 1970er- und 1980er-Jahre, bekanntermaßen zur wesentlichen Legitimationsgrundlage der Etablierung der staatlichen Fürsorge, innerhalb derer die

15 Diese Figur der Frau als Hüterin der Sitten, der für den Erhalt einer gesellschaftlichen, staatlichen oder göttlichen Ordnung eine zentrale Funktion zukommt, geht historisch weit zurück. Gerade für die Erziehungstheorien spielt diese Figur eine zentrale Rolle, wengleich sie auch unterschiedlich interpretiert wurde. Friederike Kuster (Kuster 2010) und Nicola Nagy (Nagy 2017) zeigen etwa, wie diese bereits in Jean-Jacques Rousseaus Staatstheorie eine zentrale Rolle spielt: »Der Frau werden aufgrund ihres sanftmütigen und affektiven Geschlechtscharakters mit Blick auf die Förderung der Gemeinwohlorientierung zum Erhalt des Staates essenzielle (psychosoziale) Aufgaben zuteil. Sie ist verantwortlich für die Erzeugung und Kultivierung authentischer Gefühle und männlicher Tugend (Vaterlandsliebe). Außerdem fungiert sie als Hüterin der Sitten und der öffentlichen Meinung sowie der Liebe zur Tugend« (ebd., S. 133). Bei Rousseau ist die Frau allerdings nur im Rahmen des Hauses und der Familie als Hüterin der Sitten vorgesehen und reicht nicht, wie beim Ideal der geistigen Mütterlichkeit der bürgerlichen Fürsorgerinnen, in gesellschaftliche Bereiche jenseits der eigenen Familie hinein.

bürgerlichen Fürsorgerinnen eine wichtige Funktion einnahmen, wie Susanne Maurer feststellt:

Die bürgerlichen Fürsorgerinnen oder Bildungsarbeiterinnen wirkten – so die kritisch-historische Analyse – daran mit, anderen Frauen zum einen die gesellschaftlich geforderten ›Arbeitstugenden‹ (Ordnung, Fleiß, Pünktlichkeit, systematische Lebensführung etc.), zum anderen sogenannte ›weibliche Tugenden‹ (Verantwortungsgefühl, Fürsorge und Opferbereitschaft im Hinblick auf Kinder und Familie, ordentliche, hygienische Haushaltsführung etc.) aufzunötigen. Als in der Regel unreflektiertes Leitbild galt (auch in Richtung der Adressatinnen) die Frau in der Rolle der ›ordentlichen Hausfrau‹ und ›guten Mutter‹. Häufig waren diese ›positiven Eigenschaften‹ Kriterium oder Bedingung für die Bereitstellung fürsorglicher Hilfe. Die ›Bewertung‹ seitens der professionell handelnden Frau erfolgte dabei häufig nicht mit (kritischem) Bezug auf eigene Erfahrungen und selbst erlebte Diskriminierungen, sondern auf der Grundlage allgemeiner gesellschaftlicher Vorstellungen von der Stellung der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft. (Maurer 1997, S. 52)

Auch wenn, wie Sabine Toppe gezeigt hat, die heute verbreitete Annahme, die frühe Soziale Arbeit sei von einer durch und durch defizitären, moralisierenden und normierenden Perspektive auf die proletarischen Klassen geprägt gewesen, deutlich zu kurz greift,¹⁶ ging die weiblich-mütterliche Orientierung an der mannigfaltigen Besonderheit des Gegenübers auf diese Weise mit der Bekämpfung eines vermeintlichen Sittenverfalls einher. Und so ist auch Salomons Beziehungsethik verknüpft mit Bemühungen, die Einzelnen an gesellschaftlich tradierte Sittlichkeitsvorstellungen anzupassen (siehe dazu etwa Salomon 2004a, S. 188). Mit Rendtorff kann daher allgemein resü-

16 Toppe zeigt in ihrer Untersuchung über die ersten Forschungsarbeiten aus der Sozialen Arbeit, zu deren Autorinnen u.a. auch Salomon gehörte, dass die Fortschrittserzählung, Soziale Arbeit habe sich von normierenden und disziplinierenden hin zu aner kennenden Interventionsformen entwickelt, deutlich zu kurz greift (vgl. Toppe 2014). So zeichnen die Forschungsarbeiten der Pionierinnen ein erstaunlich differenziertes, wenig moralisierendes Bild der armen Familien. Auch Susanne Maurer plädiert für einen differenzierten Blick auf die unterschiedlichen Positionen der damaligen Akteurinnen. So sieht sie etwa in den Schriften Gertrud Bäumers einen durchaus problematischen Zugriff auf die Angehörigen anderer sozialer Klassen, für andere Positionen wie etwa jene von Jeannette Schwerin gelte dies jedoch nicht in gleichem Maße (vgl. Maurer 1997, S. 52f.).

miert werden, dass die Soziale Arbeit im Ideal der geistigen Mütterlichkeit die »gesellschaftliche Gestaltung, Sorge um die Mitmenschen, Pflege der Bedürftigen, Hebung des sittlichen Niveaus und Bewahrung ethischer und kultureller Werte zu verbinden vermag« (Rendtorff 2000, S. 714).

Gerade im Hinblick auf die damit einhergehenden rigiden bürgerlich-patriarchalen Moralvorstellungen lassen sich die Diversity-sensiblen Ansätze als normativer Gegenentwurf dazu lesen. Sie richten sich, so ließe sich psychoanalytisch sagen, nicht nur gegen eine väterliche Funktion, die die Anpassung an eine bürgerlich-patriarchale Normen- und Werteordnung sowie die Regulation des Begehrens durch den Wohlfahrtsstaat forciert, sondern auch gegen Ideale eines unmittelbar liebenden und zugleich sittenstrengen mütterlichen Wesens. Sie sind zwar ebenfalls normativ an der mannigfaltigen Wirklichkeit des Gegenübers orientiert; die damals damit verknüpfte Phantasie einer Gerechtigkeit bringenden Mütterlichkeit, die sich lediglich in den Dienst der anderen stellt, ist jedoch mittlerweile hinsichtlich ihrer Allmachtsansprüche entzaubert. So kann sich etwa der normative Anspruch, über die Berücksichtigung des »Zusammenspiel[s] vielfältiger Identitäts- und Zugehörigkeitskategorien« (Mecheril und Plößer 2011, S. 278) einen gerechteren Umgang mit den Adressat_innen zu ermöglichen, nicht länger auf ein mütterliches Ideal der ›Vermenschlichung‹ oder ›Versöhnung‹ der Klassen und ›Rassen‹ berufen. Sind doch gerade die Idealisierungen eines ›Weiblich-Mütterlichen‹, das vermeintlich für bedingungslose Humanität steht, nicht zuletzt durch deren Einmündung in nationalsozialistische Mütterlichkeitsideologien mehr als fraglich geworden.¹⁷ Bestand in den frühen Fürsorgeethiken noch eine Hoffnung, das ›Menschlich-Persönliche‹ der Beziehungen als Gegengewicht gegenüber einer männlichen Orientierung an der ›Sache‹ zu kultivieren, verbinden die Diversity-Ansätze die Kritik an repressiven Norm- und Normalitätsvorstellungen mit der Kritik ihrer Reproduktion gerade auch in diesen konkreten ›menschlich-persönlichen‹ Beziehungen.

17 Siehe zur Einmündung einiger Teile der bürgerlichen Frauenbewegung und ihrer Mütterlichkeitsideale in die nationalsozialistische Ideologie Windaus-Walser 1991; Prokop 1979; Labonté-Roset 1992.

2.4.2 Diversity-Sensibilität im Kontext postödipler Transformationsprozesse

Die Infragestellung einer einheitlichen, auf Tradition beruhenden Normen- und Werteordnung ist etwas, das bereits mit Beginn der Moderne und der damit verbundenen Befragung eines religiös abgesicherten Weltbildes einsetzt. Auch in den Professionalisierungsanfängen Sozialer Arbeit und ihrer teilweisen Ablösung von religiösen Autoritäten und Traditionen bzw. in der Pluralisierung ihrer sittlichen Bezüge (Salomon 1998) zeigt sie sich bereits. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts erfährt sie jedoch eine besondere Wendung, die für die normative Orientierung an der Singularität und Pluralität, wie sie im Kontext von Diversity-Sensibilität aufkommt, entscheidend ist. Slavoj Žižek beschreibt diese Entwicklung als »einen Prozess der radikal offenen und endlosen symbolischen (Neu-)Verhandlung und (Neu-)Erdichtung [...], der sich nicht einmal auf den Anschein eines zugrunde liegenden Sets von vorausgesetzten Normen berufen kann« (Žižek 2001, S. 459).

Eine solche grundlegende Infragestellung normativer Fundamente, man könnte auch sagen: eines großen Anderen im Sinne einer »kulturell geteilte[n] Glaubensvorstellung oder Bindung an ein Set von Idealen, mit denen wir uns identifizieren« (Soiland 2014, S. 118), lässt sich als Krise der Repräsentation beschreiben – als Infragestellung einer Instanz, die eine solche allgemeine Ordnung repräsentieren und vermitteln könnte. Lacanianisch ist damit die väterliche Funktion angesprochen, die sich nicht nur auf einen Vater im Sinne eines großen Anderen bezieht, etwa eines Gott-Vaters, dessen Gesetz in seiner Allgemeingültigkeit fraglich wird. Darüber hinaus ist mit der väterlichen Funktion auch eine repräsentative Funktion der Väter in der bürgerlichen Kleinfamilie gemeint. Eine Krisendiagnose ist jedoch auch diesbezüglich kaum neu: Wie Elisabeth Roudinesco bemerkt, postulierte Jacques Lacan bereits 1938 einen »unausweichlichen Niedergang der Vaterimago in der abendländischen Gesellschaft« (Roudinesco 1996, S. 427). Auch Sigmund Freuds Entdeckung der ödipalen Konstellation verortet Lacan an einem historischen Zeitpunkt, an dem die ödipale Konstellation bereits in Auflösung begriffen war (vgl. Soiland 2018, S. 99). Diese »Krise des Ödipus« (Žižek 2001, S. 429) ist Žižek zufolge bereits im Ödipus selbst strukturell angelegt: Das Scheitern der repräsentativen Funktion der Väter der bürgerlichen Kleinfamilie liegt für ihn darin begründet, dass der Vater als eine das Gesetz repräsentierende Instanz einerseits eine symbolische Identifikation (das Ich-Ideal) evozieren soll und andererseits grausame Verbote ausspricht (vgl. ebd.,

S. 429f.). Da der Vater unmöglich die Willkür seines Gesetzes, seines Verbots verschleiern kann, ist den Vaterfiguren immer schon eine obszöne Unterseite inhärent: die Willkür ihrer Herrschaft angesichts ihrer realen Unzulänglichkeit. Den Grund für den Untergang der väterlichen Autorität sieht Žižek daher in dem Umstand, »dass der wirkliche Vater sich als Hochstapler erweist, der seinem symbolischen Mandat tatsächlich gar nicht zu entsprechen vermag« (Žižek 2001, S. 460).

Mit 1968 nimmt eine solche Krise der väterlichen Funktion jedoch eine gesellschaftliche Bedeutung ein, die im Anschluss an Rita Casale auf zwei Ebenen zu einschneidenden Veränderungen führt: auf politisch-staatlicher Ebene sowie auf der Ebene pädagogischer Beziehungen. Soziale Arbeit, insbesondere auch die Diversity-sensible Soziale Arbeit, ist in beiderlei Hinsicht davon tangiert.

In politischer Hinsicht lässt sich diese Krise in der radikalen Infragestellung der Funktion des Staates als Repräsentant des Allgemeinen erkennen. Der Staat, der nach dem Untergang der religiösen Weltordnung noch als Instanz einer sittlichen Vermittlung auftrat, wird Casale zufolge nicht nur zunehmend durch marktförmige und ökonomische Kriterien bestimmt (vgl. Casale 2016, S. 211). Vielmehr sei mit 1968 die Legitimität der Repräsentationsfunktion des Staates für das Allgemeine auch auf normativer Ebene ins Wanken geraten: »Nicht nur auf einer faktischen, unmittelbar sozialgeschichtlichen, sondern auch auf einer normativen Ebene bildet der Staat nicht mehr die konkrete und sittliche Vermittlung der Gesellschaft, wie noch in der liberalbürgerlich konzipierten Gesellschaft« (ebd.).

Habe die Kritik an traditionellen Autoritäten in der bürgerlichen Gesellschaft noch dazu geführt, dass in dieser Gesetz und Staat als legitime Repräsentanten der Sittlichkeit eingesetzt wurden (vgl. ebd., S. 218), greife die postbürgerliche Kritik seit 1968 nun den ideologischen Charakter des Staates und aller bürgerlichen Institutionen an. Die postbürgerlichen antiautoritären Bewegungen von und nach 1968 hätten im Kontext der marxistischen Kritik den Staat einerseits zu Recht als Herrschaftsinstrument einer bestimmten Gruppe entlarvt (vgl. ebd., S. 219). Casale problematisiert an den sozialen Bewegungen jedoch, dass sie sich im Zuge dieser Kritik am System der Repräsentation zugleich von der Notwendigkeit einer vermittelnden Instanz verabschiedet hätten:

Politisch wird damit die Ebene der Vermittlung, des Sittlichen spontaneistisch übersprungen, die erst die Gesellschaft, d.h. ein reguliertes Zusam-

menleben der Individuen ermöglicht. In der bürgerlichen Gesellschaft ist dies abstrakt vom Gesetz, konkret vom Staat gewährleistet. Die postbürgerliche Kritik am Staat greift mit Recht seinen ideologischen Charakter an, klammert aber oft die Notwendigkeit einer vermittelnden Instanz und die damit vorausgesetzte Ordnung seiner Begründung aus. (Casale 2016, S. 221)

Auf Soziale Arbeit und ihren staatlichen Auftrag lässt sich dieser Gedanke folgendermaßen übertragen: Im Zuge der Sozialstaatskritik der »kritischen Wende der 1970er Jahre« (Otto und Seelmeyer 2004, S. 54) wurde nicht nur die bürgerlich-patriarchale Ausgestaltung Sozialer Arbeit infrage gestellt, sondern die Möglichkeit einer sittlichen Vermittlung Sozialer Arbeit selber fraglich. Der »entscheidende Impuls zur Kritik an Sozialarbeit« (vgl. Hollstein 1973, S. 27f.) ging Walter Hollstein zufolge von der antiautoritären Protestbewegung und ihrer Kritik am kapitalistischen System aus. Als »Agent und Repräsentant des herrschenden Staates« (ebd., S. 39) wurde der Wohlfahrtsstaat in seiner Funktion erkannt, »bei seinen Klienten sowohl für die *materielle* wie für die *ideologische Reproduktion* des bestehenden Systems zu sorgen« (ebd., Herv. i. O.). In Form einer aktiven Proletarisierung (vgl. Lenhardt und Offe 1977) erschien Soziale Arbeit damit als reines Herrschaftsinstrument der bürgerlichen Klassen. Neben dieser marxistischen Kritik setzte wenig später auch eine feministische Kritik ein. Diese Kritik galt nicht nur der Rolle Sozialer Arbeit im Hinblick auf ihren klassenbezogenen Normalisierungsauftrag gegenüber einem ›Vater Staat‹ innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsweise, sondern insbesondere auch dem Sittlichkeitsauftrag, den sie durch die beschriebenen und für Diversity relevanten Mütterlichkeitsphantasien tradierte. Ein solcher Auftrag und seine Verbindung zu weiblichen Phantasien des Dienens und Rettens wurden im Rahmen der feministischen Sozialen Arbeit kritisch im Hinblick auf ihre Rolle im Nationalsozialismus, aber auch ganz allgemein im Hinblick auf die damit einhergehenden Machtansprüche innerhalb helfender Beziehungen befragt (vgl. Rommelspacher 1991; Brückner 1992). Somit war auch ein weiblich-mütterlicher Sittlichkeitsauftrag für Soziale Arbeit in seinen Illusionen und Trugbildern entlarvt. Neben diesen beiden Kritiksträngen sind freilich noch weitere bewegungspolitische Sozialstaatskritiken prägend. Nur verwiesen sei an dieser Stelle auf antirassistische Kritikansätze, die die nationalstaatliche und rassistische Rahmung Sozialer Arbeit aufdeckten und die Herrschaftskritik um die Frage nach der Verschränkung verschiedener Herrschaftsverhältnisse erweiterten (Kalpaka und Rätzkel 1985). Antipsychiatrie, Heimkampagne und ›Krüppelbewegung‹ seien

wenigstens stichwortartig als weitere Bewegungen erwähnt. Sie alle trugen dazu bei, den zurechtfindenden Charakter Sozialer Arbeit aufzuzeigen und damit eine radikale Infragestellung der Repräsentationsfunktion Sozialer Arbeit für ein allgemeines Sittliches voranzutreiben.

Für die Diversity-Sensibilität spielt dies nun insofern eine Rolle, als sie sich häufig in diese Tradition der Kritikansätze verschiedenster sozialer Bewegungen stellt (siehe dazu Rudolf Leiprecht, Paul Mecheril und Melanie Plöber in Kapitel 1). Diversity-Ansätze sind darum bemüht, all diese Kritiken unter dem Begriff der Differenzen zu vereinen, und setzen dementsprechend ihre Kritik an einem staatlichen Normalisierungsauftrag Sozialer Arbeit an, der verschiedenste rigide Normalitätstsvorstellungen durchsetzen soll, sprich: als Ausübung einer väterlichen Funktion verstanden werden kann. Diversity-Ansätze können als Versuche gelesen werden, die Adressat_innen vor derartig normalisierenden bis repressiven Zugriffen seitens des Wohlfahrtsstaats und seiner paternalistischen Ausübung einer Sittlichkeitsfunktion zu schützen. Statt Soziale Arbeit einer väterlichen Funktion zu unterstellen, sind sie darum bemüht, die Anerkennung normativer Pluralität von einer solchen Funktion zu entkoppeln.

Dieser antistaatliche Impuls und die Nähe zu Bewegungskontexten ist an sich kaum etwas Diversity-Spezifisches, sondern geradezu charakteristisch für eine Soziale Arbeit, die nach der Wohlfahrtsstaatskritik der 1970er- und 1980er-Jahre darum bemüht ist, Soziale Arbeit normativ anders als in einem gesellschaftlichen Kontrollauftrag zu fundieren. Denn trotz ihrer normativen Legitimationskrise angesichts der Krise der Repräsentation lässt sich konstatieren, dass diese weder dazu geführt hat, dass die wohlfahrtsstaatlichen Angebote Sozialer Arbeit schlicht abgebaut wurden (vielmehr ist ab den 1970er-Jahren ein Ausbau der sozialen Dienste zu beobachten, vgl. Dahme und Wohlfahrt 2013, S. 24-33), noch, dass die Frage nach einer sittlichen Fundierung Sozialer Arbeit schlicht aufgegeben wurde. Im Gegenteil ist eine Vielzahl an neuen fachlichen normativen Fundierungsversuchen entstanden, von einem regelrechten »Ethikboom« (Dollinger 2012, S. 992) in der Sozialen Arbeit ist daher mittlerweile die Rede, der diese Lücke zu füllen bemüht ist. Die Bemühungen um die Anerkennung von Vielfalt sind Teil davon. Offen bleibt jedoch, wie Martina Lütke-Harmann bemerkt, worauf solche normativen Fundierungen heute gründen könnten (vgl. Lütke-Harmann 2016, S. 279f.).

Die Erosion des Wohlfahrtsstaats als Sittlichkeit vermittelnde Instanz lässt sich jedoch nicht nur von den Kritikansätzen sozialer Bewegungen her beschreiben. Getragen wird die Veränderung der normativen Grundlagen

des Wohlfahrtsstaats auch durch seinen postfordistischen Umbau, der von verschiedenen Zeitdiagnosen in den letzten Jahrzehnten beobachtet wurde und für die Soziale Arbeit insbesondere im Zusammenhang mit der in den 1990er-Jahren erfolgten Transformation des Wohlfahrtsstaats in einen ›aktivierenden Sozialstaat‹ diskutiert wird. Verwiesen sei an dieser Stelle auf die gouvernementalitätsanalytischen Transformationsdiagnosen (Kessl 2005; Kessl 2013, Weber und Maurer 2006; Anhorn et al. 2007), die im Kontext einer »Ökonomisierung des Sozialen« (Bröckling et al. 2000) von veränderten Regierungsweisen Sozialer Arbeit und ihrer Interventionsformen sprechen. Die seit den 1990er-Jahren verschärft stattfindende neoliberale oder neosoziale Ausrichtung des Wohlfahrtsstaats lässt sich knapp mit Stephan Lessenich als »Verschiebung der sozialregulativen Programmatik des Wohlfahrtsstaates von der versicherungsförmigen Vergesellschaftung individueller Risiken zur sozialpolitischen Konstruktion eigenverantwortlicher Subjekte« (Lessenich 2003, S. 81) charakterisieren. Für die hier verhandelten Diversity-Ansätze ist diese Transformation insofern relevant, als in dieser Verschiebung hin zu einer Aktivierung eigenverantwortlicher Subjekte die Zurichtung der Einzelnen entlang rigider Norm- und Abweichungslogiken ebenfalls zunehmend als dysfunktional erscheint (siehe zur Krise der Norm- und Abweichungslogik Sozialer Arbeit bereits Kapitel 1.2.3). Fabian Kessl beobachtet daher eine mit diesen Transformationsprozessen einhergehende staatlich regulierte (scheinbare) Ausdehnung der Spielräume dessen, was normativ als akzeptabel gilt:

Während die wohlfahrtsstaatliche Organisation des Sozialen daran ausgerichtet war, soziale Risiken mit Bezug auf das Idealbild einer ›Gesellschaft der Ähnlichen‹ zu regulieren, ist die post-wohlfahrtsstaatliche Organisation des Sozialen zunehmend am Idealbild einer ›Gesellschaft der Unähnlichen‹ ausgerichtet (vgl. Castel 2005). Zwar bleiben Normalitätsmuster auch weiterhin Orientierungsmarken sozialpolitischer wie sozialpädagogischer Interventionsmuster, allerdings verändert sich deren Bezugsrahmen: Die wohlfahrtsstaatliche Normalitätskonstruktion lässt sich im Bild der Normalverteilung im Kontext nationalstaatlich verfasster Bevölkerungseinheiten zeichnen. Abweichungen wurden hier in Relation zu den Bevölkerungsmehrheiten und den von diesen bevorzugten Lebensführungsweisen bestimmbar (Gaußsche Glockenkurve). Mit der wohlfahrtsstaatlichen Transformation werden Normalitätsmuster inzwischen flexibler und dabei vor allem milieuhängig bestimmt. (Kessl 2013, S. 46f.)

Der normative Rahmen, den Soziale Arbeit durchsetzen soll, wird daher im aktivierenden Sozialstaat auch vonseiten staatlicher und ökonomischer Kräfte aufgelockert, wobei es sich Kessl zufolge um ein durchaus »kontrolliertes Spiel mit der ›Normalität‹« (Kessl 2006, S. 72) handelt und keineswegs um einen Rückzug des Staats. Eher ist dieser Umbau als eine veränderte Regierungsweise zu begreifen, die sich als eine bestimmte Form der Führung der Selbstführungen (Kessl 2007, S. 207f.) organisiert, in der sich die wohlfahrtsstaatliche Einbindung der Einzelnen nicht mehr vorrangig über die Integration in ein kollektives Normalitätsmuster vollzieht, sondern über die Aktivierung individueller »Lebensgestaltungsverantwortung« (Kessl und Otto 2003, S. 59).

Diese gouvernementalitätsanalytischen Beobachtungen sind an die post-ödipalen Zeitdiagnosen anschlussfähig; psychoanalytisch gesprochen zeigt sich auch hier die Abkehr von einer väterlichen Funktion in Form einer paternalistischen Disziplinierung im traditionellen Sinn.¹⁸ Tritt an die Stelle einer sozialpädagogischen Führung qua Gehorsam und väterliche Autorität die Aktivierung von Eigenverantwortung, kann sich eine »staatlich verordnete« Diversität jedoch leicht in einen Zwang verkehren, wie Birgit Sauer bemerkt: »Der ›Zwang‹ zur Diversität umfasst genau jene Selbststeuerung der Individuen unter neoliberalen Bedingungen« (Sauer 2007, S. 42). Speziell in Bezug auf aktuelle Diversity-Programme wird daher befürchtet, dass sie Teil einer neuen Regierungspraxis innerhalb der neoliberalen »Umarbeitung des fordistischen Wohlfahrtsstaatskompromisses« (ebd., S. 40) sind. Es ist daher kaum ein Zufall, dass die Diversity-Ansätze, wie in Kapitel 1 gezeigt, ihre ebenfalls flexibleren Identitätsvorstellungen von solchen staatlich-ökonomischen Vereinnahmungen von Vielfalt im Sinne eines Diversity

18 Betont werden muss an der Stelle, dass die Erosion der väterlichen Funktion keineswegs dazu geführt hat, dass disziplinierende Kontroll- und Zwangselemente aus der Sozialen Arbeit verschwunden sind. Diesen Entwicklungen wird im Folgenden nicht weiter nachgegangen, da sie für die Diversity-Sensibilität kaum eine Rolle zu spielen scheinen. Im Anschluss an die postödipale Zeitdiagnose wäre in Bezug auf neuere repressive Tendenzen innerhalb der Sozialen Arbeit jedoch zu vermuten, dass sich diese ebenfalls nur noch selten auf eine klassische väterliche Autorität stützen. Sie zeigen sich eher in Form einer Sehnsucht nach einer Rückkehr der väterlichen Autorität und ihrer Erziehung qua Disziplin und Gehorsam, wie etwa in Bernhard Buebs Erziehungsvorstellungen zu erkennen (Bueb 2006), oder sie operieren eher über ein Expertenwissen denn über eine väterliche Autorität, wie sich beispielhaft an den von Tilman Lutz analysierten Verwendungsweisen behavioristischer Ansätze zeigt (Lutz 2019).

Management abgrenzen, koinzidieren die Pluralitätsforderungen sozialer Bewegungen doch genau mit diesen veränderten Regierungsweisen. Die Diversity-Ansätze können als Versuch gelesen werden, durch ihre Ausrichtung an Zielen der Gerechtigkeit nicht nur mit traditionellen Norm- und Abweichungslogiken zu brechen, sondern auch zu verhindern, dass die Kritik an den väterlich-paternalistischen Interventionsmustern Sozialer Arbeit in eine aktivierende und auf vielfältige Marktteilnehmer_innen hin ausgerichtete ›Führung der Selbstführungen‹ überführt wird, sprich: dass eine (staatlich gerahmte) Ökonomie den Platz des großen Anderen einnimmt. Was durch die scharfen Abgrenzungsversuche der Diversity-Ansätze damit jedoch eher verdeckt wird, ist, dass solche spätkapitalistischen Flexibilitätsanforderungen an Identitätsentwürfe genauso wenig eindeutig von den mit Diversity verbundenen Verflüssigungen von Identitäten unterschieden werden können wie die scheinbar klare Abgrenzung zwischen bewegungspolitischen Anliegen nichtstaatlicher Akteure und den staatlichen Interventionsformen, wie sie die neueren aktivierungspolitischen Regierungsweisen auszeichnen.

Für die Analyse der Diversity-Sensibilität scheint die Krise der Repräsentation auf der zweiten Ebene, der Ebene der pädagogischen Beziehungen, besonders einschneidend zu sein. Hier unterscheidet sich die postödipale Subjektdiagnose von den genannten gouvernementalitätsanalytischen Subjektivierungsdiagnosen insofern, als sie die Transformation des Subjekts von der Erosion der väterlichen Funktion ausgehend und von deren Konsequenzen für das Subjekt als Begehrendes aus analysiert. Mit der Erosion der väterlichen Funktion ist auf der Ebene pädagogischer Beziehungen nicht lediglich ein Verlust der Bedeutung realer Väter als patriarchaler Familienvorstände gemeint, sondern ähnlich grundsätzlich wie bezüglich der Frage nach der Repräsentationsfunktion des Staats geht es hier um die (psychische) Infragestellung einer (pädagogischen) Instanz, die dem Subjekt die Trennung und das Aufgeben einer (vermeintlich) unmittelbaren Befriedigung (des Genießens/der *jouissance*) zugunsten einer Identifizierung mit einer Normen- und Werteordnung ermöglichen soll. Zur Erinnerung: In der ödipalen Subjektwerdung stellt der Name-des-Vaters dasjenige subjektivierende Moment dar, das in der Phantasie der Söhne das uneingeschränkte Genießen verbietet und damit zugleich einen Platz in der sozio-symbolischen Ordnung in Aussicht stellt. Wenngleich das männliche Subjekt an einem phantasmatischen Glauben an dieses Objekt eines uneingeschränkten Genießens unbewusst festhält, verzichtet es jedoch auf ein solches ursprüngliches Objekt und an die Stelle des vermeintlich verlorenen unmittelbaren Genießens tritt am Ausgang des

ödipalen Konflikts qua Identifizierung mit dem Vater eine sublimierte Lust: das Begehren.

Die ödipalen pädagogischen Vaterfiguren sind im Zuge der feministischen Kritik der zweiten Frauenbewegung, aber auch im Zuge der antiautoritären Kritik der Studentenbewegung erodiert. Es ist das Verdienst dieser Bewegungen, die Willkür des väterlichen Verbots und der damit verbundenen paternalistisch-patriarchalen Erziehungsvorstellungen und repressiven Sexualitätsverständnisse als patriarchales Trugbild entlarvt zu haben. Die Kritik an der väterlichen Autorität hat entscheidend dazu beigetragen, dass sowohl die patriarchalen Geschlechterverhältnisse als auch autoritäre und repressive pädagogische Generationenverhältnisse aufgebrochen wurden (vgl. dazu Baader 2018). Postödipale Zeitdiagnosen, die an die Ljubljana School anschließen,¹⁹ erkennen allerdings in der Erosion der väterlichen Funktion und in den damit einhergehenden veränderten Bedingungen von Subjektivität eine »Kehrseite« (Lacan 2007): Jenseits eines väterlichen Verbots werde nun das Genießen (*jouissance*), verstanden als eine ungebrochene und unmittelbare Befriedigung, an die Oberfläche des Subjekts gespült. Die Kehrseite betrifft also jenes nichtidentische Moment des Subjekts, das es von dem Anspruch auf ein unmittelbares Genießen trennt, wofür die väterliche Funktion im ödipalen Modell eben auch stand und das mit der Kritik an einer (das Genießen vermeintlich verbietenden) väterlichen Instanz gleich mit verabschiedet werde. Anstatt der Unmöglichkeit des Genießens eine andere Form zu geben, sie anders als über ein patriarchales Verbot zu vergesellschaften, trete nun, nach dem Fall eines Glaubens an ein väterliches Verbot, die Verheißung eines unmittelbaren und unbegrenzten Genusszustands. Da ein solches unmittelbares Genießen im Anschluss an Lacan jedoch eine Unmöglichkeit darstellt, geht es hierbei keineswegs um die Diagnose einer hedonistisch gewordenen Genussgesellschaft, wie Soiland bemerkt (vgl. Soiland 2018, S. 99f.). Das Genießen fungiert vielmehr als ein gesellschaftlicher Imperativ, als eine soziale Pflicht, die nun das Über-Ich orientiert. Als Pflicht wird das Genießen daher weniger in einem Bedeutungsverlust des Über-Ichs verortet, vielmehr hat es einen »Aufstieg des Über-Ichs« (Žižek 2009, S. 97) zur Folge, denn wie Lacan bemerkt: »Nichts zwingt jemanden zu genießen, außer dem Über-Ich. Das Über-Ich, das ist der Imperativ des Genießens – Genieße!« (Lacan 1986, S. 9).

19 Vgl. zu Zeitdiagnosen aus diesem Kontext u.a. Žižek 2001; Zupančič 2006; McGowan 2004; Clemens und Grigg 2006; Recalcati 2011; Tomšič und Zevnik 2016.

Die mit dieser Zeitdiagnose verbundenen Veränderungen in den Subjektstrukturen bringt Soiland folgendermaßen auf den Punkt:

Wo sich früher die das Subjekt prägende Über-Ich-Struktur entlang des ödipalen Verbotes herausgebildet hat, indem es dieses Verbot internalisierte, nimmt sich das heutige Über-Ich das vormals verbotene Genießen zum Ideal [...]. Der paradoxe Effekt ist, dass unsere Über-Ich-Struktur nun selbst an dieses Genießen gekoppelt ist; das Über-Ich selbst gebietet nun den Genuss, ›Genieße!‹ ist deshalb die von Lacan verwendete Formel für dieses merkwürdige Phänomen, das uns an unserem nicht-gelebten Genießen schuldig werden lässt und damit unweigerlich in einen gnadenlosen Imperativ zur Optimierung des eigenen Lusterlebens verstrickt. (Soiland 2014, S. 111)

Gnadenlos ist dieser Über-Ich-Imperativ insofern, als eine Ausrichtung am Ausleben und an der Optimierung der eigenen Lust aufgrund der Unmöglichkeit, diesen Anspruch zu erfüllen, in einen »unendliche[n] Regress einer vermeintlichen Triebbefriedigung« (Soiland 2018, S. 105) führt. Der Genieße-Imperativ ist somit verheißungsvoll und terrorisierend zugleich, da er letztlich kaum Genießen zu verschaffen vermag und sich die Subjekte gegenüber seinem unmöglich auszuführenden Befehl nur schuldig machen können.

Die zentrale Subjektkritik, die aus dieser Gegenwartsdiagnose folgt, ist daher, dass die Subjektwerdung ihres trennenden und nichtidentischen Moments beraubt wird und damit die »Bildung des Ich als ein symbolisch vermittelte[r] Prozess der Trennung, der Individuation« (Casale 2016, S. 220) verleugnet oder verworfen wird. Diese Diagnose und Kritik eines ›Untergangs der väterlichen Funktion‹ ist daher nicht zu verwechseln mit einer konservativ-sentimentalen Rückkehrbeschwörung einer väterlichen Autorität angesichts vermeintlich normativ ungebändigter und gesetzloser Triebe. Sondern die Kritik solcher Zeitdiagnosen gilt spätkapitalistischen Unmittelbarkeitsphantasien, die die grundsätzliche Nichtidentität der Subjekte phantasmatisch aufzuheben versuchen.

Eine solche Aufhebung sortiert auch das Verhältnis zwischen einem ›gesetzlosen‹ Begehren (Genießen) und der gesellschaftlichen Ordnung neu. Fungierte im ödipalen Modell die Regulation der Triebe noch als Bedingung für den Eintritt des (männlichen) Subjekts in die Gesellschaft, traten unreguliertes Begehren und Ordnung als Antipoden auf (vgl. Kapitel 2.3), erscheinen Genießen und Ordnung nun nicht länger als Gegensatz. Die Differenz zwischen dem eigenen Streben nach einem vermeintlich unmittelbaren Genusszustand und dem, was die gesellschaftliche Ordnung von

den Einzelnen verlangt, erscheint wie aufgehoben. Žižek zufolge haben wir es folglich mit einer neuen »phantasmatische[n] Harmonie zwischen der symbolischen Ordnung und dem Genießen« (Žižek 2001, S. 443) zu tun. Der Imperativ des Genießens (und nicht seine Unterdrückung) verwickelt die Einzelnen gegenwärtig daher in neue Lustoptimierungszwänge, indem er mit verheißungsvollen gesellschaftlichen Zuständen jenseits von Spaltungs- und Mangelerfahrungen lockt. Soiland spricht bezüglich dieser Negation der Spaltung auch von einer neuen Form der »Enteignung« (Soiland 2018, S. 106). Weniger im Sinne einer repressiven Unterdrückung des Genießens, die etwa mithilfe einer wohlfahrtsstaatlichen Sozialen Arbeit durchgesetzt werden soll, wie in den erwähnten Wohlfahrtsstaatskritiken anklingt, ließe sich diese neue Form der Enteignung im Kontext eines Imperativs des Genießens genau umgekehrt als Enteignung der Negativität oder Unmöglichkeit des Subjekts verstehen.

Ausgehend von der hier skizzierten Erosion der väterlichen Funktion stellen sich für die vorliegenden Interviews mit Diversity-sensiblen Fachkräften auf unterschiedlichen, analytisch getrennten Ebenen folgende Fragen: Im Hinblick auf den Staat stellt sich die Frage, wie die Fachkräfte ihre normative Gerechtigkeitsperspektive fundieren, wie sie ihr Verhältnis zum Wohlfahrtsstaat (neu) bestimmen, wenn hierfür kein Glaube mehr an einen allgemeinen staatlichen Sittlichkeitsauftrag zur Verfügung steht, der die ethische Beziehung zur Mannigfaltigkeit alles Lebendigen zu Zeiten Salomons noch in einem Allgemeinen aufzuheben vermochte. Im Hinblick auf die pädagogische Beziehung stellt sich die Frage, wie die Diversity-sensiblen Beziehungsphantasien angesichts der angedeuteten Subjektdiagnosen einzuordnen sind, welche Bedeutung den postödipalen Transformationsprozessen für die sozialpädagogische Beziehung zukommt. Aus der Diskussion der Fachdebatte (Kapitel 1) lässt sich vermuten, dass die Diversity-sensible sozialpädagogische Beziehung kaum noch im Rahmen eines klassischen ödipalen pädagogischen Subjektmodells verstanden werden kann, das die pädagogische Beziehung über den Gehorsam gegenüber einer väterlich-paternalistischen Autoritätsfigur und einer liebenden Mutterfigur organisiert. Bringt die Erosion der väterlichen Funktion folglich eine weniger vereinnahmende Bezugnahme auf das Gegenüber mit sich? Vermuten lässt sich zudem, dass mit der Diversity-Sensibilität aufgrund ihrer Hinwendung zur Vielfalt des Gegenübers insbesondere die mütterliche Seite der Subjektwerdung aufgerufen ist. Diese bleibt in den postödipalen Subjektdiagnosen und ihrer Fokussierung auf die väter-

liche Funktion jedoch eher unterbelichtet.²⁰ Andeutungen in diese Richtung sind bei Soiland zu finden, die etwa vermutet, dass der Genieße-Imperativ und sein Wirken in Form einer »herrenlos gewordene[n] Herrschaft« (Soiland 2018, S. 107) die Phantasie einer allgewährenden, unmittelbar an die Bedürfnisse der Einzelnen anschließenden Mutter nach wie vor bewahrt (vgl. ebd., S. 110). Dem gilt es in der weiteren Analyse nachzugehen.

2.5 Die Wahrheit des Unbewussten: Methodologische Prämissen

Ausgehend von dem skizzierten lacanianischen Subjektverständnis sowie den daran anschließenden historischen und zeitdiagnostischen Überlegungen zur Diversity-Sensibilität in der Sozialen Arbeit lassen sich nun die methodologischen Prämissen, die der vorliegenden Analyse zugrunde liegen, darlegen. Zunächst muss betont werden, dass die psychoanalytische Rede vom Begehren nicht als etwas zu verstehen ist, das eine unbewusste Wahrheit ans Licht bringt, die dem Gegenstand ursprünglich zugrunde liegt. Erkenntnistheoretisch ist zunächst der Konstruktionscharakter auch der psychoanalytischen Deutung zu betonen, den sie mit jeder hermeneutischen Textinterpretation teilt (vgl. Schönau und Pfeiffer 2003, S. 76). Diese Einschränkung ist weniger als Defizit zu verstehen, im Gegenteil wird sie von einer grundsätzlichen Kritik an einem positivistischen Wissenschaftsverständnis gestützt, wie sie mittlerweile zur basalen Einsicht der qualitativen Sozialforschung geworden ist. Wie Susanne Lüdemann zeigt, ist ein solcher Positivismus zwar stellenweise noch bei Sigmund Freud zu finden, der sich im Bemühen um die Anerkennung der Psychoanalyse als Wissenschaft immer wieder in positivistische Annahmen verstrickte. Dies ist zum Beispiel dort der Fall, wo er der psychischen Realität eine materielle Realität voranstellt (vgl. Lüdemann 1994, S. 18-20), oder dort, wo er eine reale Urszene (vgl. ebd., S. 109-113) oder auch einen historisch realen Urmythos als den psychischen Strukturen vorgängig behauptet (vgl. ebd., S. 26).

Spätestens mit Jacques Lacans Lesart von Freud kann dies nicht mehr aufrechterhalten werden. Lacans Positivismuskritik und die sich daraus ergebenden

20 Die mütterliche Seite wird in postödpalen Zeitdiagnosen, wie sie durch die Ljubljana School dynamisiert wurden, kaum verhandelt. Tove Soiland, aber auch die italienische feministische Diskussion nehmen diese Frage dagegen auf, siehe dazu Diana Satori (Satori 2018) und Ida Dominijanni (Dominijanni 2019).

de Annahme, dass eine psychische Realität unmöglich aus einer der Sprache vorgängigen Realität abgeleitet werden kann, erhält über die Bestimmung des Realen als des Unmöglichen, als des Lochs im Symbolischen, einen systematischen Stellenwert. Dieses dritte Register bildet das theoretische Fundament seiner Positivismuskritik, steht doch in der symboltheoretischen Interpretation Freuds durch Lacan das Reale nicht etwa für eine objektiv bestimmbare Realität, sondern für das, was sich dem Symbolischen entzieht und damit dafür verantwortlich ist, dass es keine Übereinstimmung zwischen ›Ding‹ und Wort geben kann. Das Reale ist somit auch für die psychoanalytisch vorgehende Wissenschaft unzugänglich, ihre Rede vom Unbewussten kann nicht als objektive Wahrheit verstanden werden, die etwa einem Textmaterial inhärent ist und nur freigelegt werden muss. Denn wenn »das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist« (Lacan 2015, S. 213) und die Sprache sich genau durch jene Differenz zu den Dingen auszeichnet, durch die sie sie nicht unmittelbar abbilden kann, kann eben auch keine psychoanalytische Sprache gefunden werden, die das Unbewusste exakt repräsentieren könnte. Daher bleiben in Lüdemanns Worten »der beobachtende Psychoanalytiker genau wie der beobachtete Kranke, darüber hinaus aber auch die Psychoanalyse als Wissenschaft, von einem radikalen Nichtwissen gezeichnet« (Lüdemann 1994, S. 160). Dort, wo Freud versucht habe, das Reale des Unbewussten zu sagen, bleibe seine Rede so »illusionär wie die [von ihm, Anm. M. F.] kritisierte Rede der Metaphysik« (ebd., S. 28).²¹

Die psychoanalytische Wahrheit füllt somit eine Lücke, in der jedoch zuvor nichts war »außer der Empfindung eines unbestimmten Fehlens und Meinens und damit der Möglichkeit einer Bestimmung« (ebd., S. 172). Auch ihre Methode trägt damit wesentlich zur Konstitution ihrer Gegenstände bei und nicht umgekehrt. Für den Status der Analyse der Interviews bedeutet dies, dass, auch wenn die Wahl der psychoanalytischen Herangehensweise in Auseinandersetzung mit dem Material erfolgte, sie sich nicht unmittelbar aus dem Material ableiten lässt. Eine solche positivistische Tendenz droht sich in Verfahren der interpretativen Sozialforschung immer wieder dort einzuschleichen, wo trotz einer Ablehnung des Positivismus für eine Gegenstandsorientierung (Witzel 1985) der Methoden plädiert wird, wie dies auch im Pro-

21 Dass Freud diesbezüglich selber ambivalent einzuschätzen ist, zeigt Lüdemann anhand von Freuds Verführungstheorie, in der er einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen psychischer und materieller Realität immer mehr infrage stellte (vgl. Lüdemann 1994, S. 96-98).

blemzentrierten Interview der Fall ist (siehe eine ähnliche Kritik aus diskursanalytischer Perspektive bei Wrana 2014b). Die Vorstellung von einer Methode, die den Gegenstand »adäquat erfasst« (Witzel 1985, S. 231) bzw. darum bemüht ist, vom Gegenstand aus durch induktiv gewonnene Verallgemeinerungen zu einer Theoretisierung zu kommen (vgl. ebd., S. 244), verleitet zu der Annahme, dass die Theoretisierung bereits im Gegenstand selber angelegt sei und die Erkenntnis letztlich aus den »Anforderungen des untersuchten Gegenstands« (Witzel 2000) hervorgehe.

Auch wenn für die in der vorliegenden Arbeit vollzogene Bewegung zwischen Theorie und Gegenstand eine Konfrontation mit dem Material entscheidend war für die theoretische, methodologische und methodische Herangehensweise, lässt sich der Erkenntnisprozess, wie er hier entwickelt wurde, somit letztlich nicht vollständig methodisch kontrollieren, denn keine Theorie oder Methode kann das Reale des Gegenstands, hier: der Interviews, sagen. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass Theorie und Methode den Gegenstand mit hervorbringen und ihn dabei zugleich verfehlen. Damit soll keiner willkürlichen Interpretation das Wort geredet werden, es geht nicht darum, auf Bemühungen um den Gegenstand sowie um systematische Nachvollziehbarkeit und Offenlegung des Forschungsprozesses zu verzichten. Vielmehr geht es um die grundsätzliche Sensibilisierung dafür – wie sie auch in verschiedenen dekonstruktiven Methoden- und Erkenntniskritiken formuliert ist –, dass jeder Deutung aufgrund des Realen ein überschüssiges und nicht einholbares Moment inhärent bleibt, das sich einer methodischen Kontrolle entzieht.²²

Die Annahme der Differenz zwischen Symbolischem und Realem hat darüber hinaus auch Konsequenzen für die Textanalyse. Ähnlich wie in anderen poststrukturalistischen und dekonstruktiven, durch die saussuresche Linguistik beeinflussten Methodologien wird mit der lacanianischen Psychoanalyse ein Verfahren gewählt, dass sich von hermeneutischen Interpretationsverfahren unterscheidet.²³ Eine lacanianische Perspektive kann nur begrenzt hermeneutisch vorgehen, »insofern Hermeneutik auf das Vermittelbare des Sinns, auf die Aufhebbarkeit des Realen ins Symbolische grundsätzlich

22 Vgl. dazu etwa auch Feustel 2014, S. 489. Zur Kritik am methodisch kontrollierten Fremdverstehen siehe Bilgi 2016.

23 Siehe zur Auseinandersetzung zwischen (Post-)Strukturalismus und Hermeneutik Dreyfus und Rabinow 1987. Eine erhellende Darstellung der Kontroverse ist auch bei Wrana 2014a zu finden.

vertraut« (Lüdemann 1994, S. 147). Hermeneutische Perspektiven, die im Problemzentrierten Interview und darüber hinaus im interpretativen Paradigma der qualitativen Sozialforschung insgesamt stark präsent sind, gehen nicht nur von bestimmten Verstehensprozessen zwischen Forscher_innen und Beforschten aus, sie stellen auch Verstehens- und Kommunikationsprozesse zwischen den beforschten Subjekten ins Zentrum ihres Erkenntnisinteresses (vgl. Lamnek und Krell 2016, S. 32, S. 68-84). Entgegen solchen Perspektiven, aber auch entgegen psychoanalytischen Verfahren, deren Interpretation ausschließlich hermeneutisch orientiert ist, ist die lacanianische psychoanalytische Deutung weniger auf die Auslegung eines zwar latenten, aber gleichwohl kohärenten und grundsätzlich verstehbaren Sinnzusammenhangs fokussiert. Zwar geht es freilich auch beim lacanianischen Subjektbegriff um eine Auslegung, beispielsweise um ein Verstehen einer phantasmatischen Subjektstruktur als neurotisch. Jedoch ist das Augenmerk dabei auf solche Momente gerichtet, in denen sich Grenzen des Sinns auftun. Unbewusste Momente werden in der Sprache dort verortet, wo Symbolisierungsversuche zu scheitern drohen, wo sich Grenzen des Verstehens oder ein Scheitern von Sinn bemerkbar machen. Mit Massimo Recalcati kann das Verhältnis zwischen (französischer) Psychoanalyse und Hermeneutik folgendermaßen zusammengefasst werden:

Nur innerhalb gewisser Grenzen kann die Psychoanalyse in eine hermeneutische Logik integriert werden. Es gibt freilich eine hermeneutische Seite der Psychoanalyse – sie beschäftigt sich mit dem Sinn und mit der Interpretation, die den Sinn durch die Einwirkung des Signifikanten in Bewegung setzt und erhält –, aber es ist dennoch nicht zu übersehen, dass die Psychoanalyse mit der hermeneutischen Begrifflichkeit bricht. Die Psychoanalyse lässt sich in der Tat nicht auf eine Theorie des Sinnes oder der Interpretationen zurückführen, weil sie genau darauf abzielt, den blinden Fleck des Sinnes, die Grenze der semantischen Interpretation zu fassen. (Recalcati 2000, S. 190)

Im Anschluss daran befindet sich der methodologische Einsatzpunkt der vorliegenden Arbeit gerade dort, wo der semantische Sinn gebrochen wird und sich ein Scheitern von Sinn bemerkbar macht. Die Analyse des Begehrens wird genau von diesem Scheitern ausgehend vorgenommen, indem danach gefragt wird, welches Begehren sich um dieses Scheitern im Kontext von Diversity-Sensibilität organisiert.

Das Begehren als Gegenstand der vorliegenden Analyse lässt sich mithilfe des lacanianischen Diskursbegriffs weiter methodologisch konturieren.

Das Begehren als Diskurs ist zunächst zu unterscheiden von der individuellen psychischen Struktur der einzelnen Interviewpartner_innen. Diese Unterscheidung ist wesentlich, um aus den psychoanalytischen Begriffen nicht den falschen Schluss zu ziehen, das analysierte Begehren der je einzelnen Interviews sei Ausdruck der jeweiligen psychischen Struktur der Einzelnen. Eine solche individuelle psychische Struktur kann selbstverständlich nur im Rahmen eines psychoanalytischen Settings einer Analyse unterzogen werden. Die im Folgenden analysierten Begehrensdiskurse prägen sich zwar, wie noch gezeigt wird, durchaus individuell aus. Welche Rolle sie innerhalb der jeweiligen individuellen psychischen Dynamik erhalten, bleibt hier jedoch unbeantwortet und ist nicht Gegenstand des Erkenntnisinteresses.

Das Erkenntnisinteresse zielt stattdessen auf die Begehrensdiskurse, was ist jedoch ein (Begehrens-)Diskurs? Ein Diskurs stellt für Lacan einen »Modus von Funktionieren« oder »eine Verwendung der Sprache als Band« (Lacan 1986, S. 35) dar. Mit dem Diskursbegriff ist damit eine historisch spezifische Ausgestaltung des Symbolischen gemeint. Als ein sprachliches Band zwischen den Individuen erzeugt der Diskurs soziale Bindung, indem er die Individuen als Begehrende untereinander vermittelt. Der Diskurs ist somit eine bestimmte Form der Organisation des Begehrens, die sich im Modus der Bearbeitung der unmöglich zu beantwortenden Frage, was der andere von mir will, zeigt. Diskurse binden die Einzelnen damit über die Unmöglichkeit des Begehrens ein. Verschiedene Formen der Organisation des Begehrens, etwa Verdrängung, Verleugnung oder Verwerfung, können sich zu einem historisch spezifischen gesellschaftlichen Band resp. Diskurs verknüpfen, wie Soiland bemerkt:

Der ›Diskurs‹ im Sinne Lacans [...] ist demnach ein gesellschaftliches Band, welches einer konstitutiven Unmöglichkeit in der Subjektgenese eine historisch eben wandelbare Form verleiht: Die je historisch feststellbaren unterschiedlichen Weisen der Subjektivierung sind unterschiedliche Formen, mit dieser Unmöglichkeit des Genießens zurande zu kommen [...]. (Soiland 2018, S. 107)

Da es sich beim Begehren immer um einen symbolisch vermittelten Prozess handelt, nehmen die Einzelnen im Diskurs nicht lediglich die Begehrenspositionen ein, die gesellschaftlich erwünscht sind. Anstatt dass der oder die Einzelne einfach »wünscht, was die sozialen Gesetze möchten« (Copjec 2004, S. 61), bleibt es ihnen, mit Joan Copjec gesprochen, immer ein Stück weit unverständlich, was die sozialen Gesetze von ihnen wollen. Sie erkennen sich

nicht unbedingt in diesen und sind zugleich genau über dieses Unverständnis gesellschaftlich eingebunden. Letztlich vermittelt der Diskurs als ein soziales Band die Subjekte allein »through the mediation of a symbolic order, which means through absence rather than presence. The symbolic order is, as Lacan puts it, the absence of things [...]« (McGowan 2004, S. 17).

Die vorliegende Analyse zielt in diesem Sinn auf die historisch spezifischen Formen der Organisation des Begehrens in sozialpädagogischen Beziehungen, wie sie sich im Textmaterial im Kontext der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasien formieren.²⁴ Einen Zugang zu dieser Ebene des Diskurses bietet die Analyse der Rhetorik eines Textes.

2.6 Die Rhetorik der Vielfalt: Methodischer Zugang

Die Psychoanalyse hat, wenngleich sie nie unumstritten war, neben der klinischen Praxis nicht nur zahlreiche Theorien wie etwa die Kritische Theorie, feministische, antirassistische und poststrukturalistische Theorien beeinflusst. Auch im Bereich der qualitativen Sozialforschung ist sie in bedeutende Forschungsmethoden eingegangen. Prominent zu nennen sind die tiefenhermeneutischen Verfahren nach Alfred Lorenzer (vgl. Lorenzer 1988; König 2017, S. 556-569), die Ethnopschoanalyse (vgl. Reichmayr 2003) sowie die sozialpsychologische Tradition der Frankfurter Schule, deren Studien zum autoritären Charakter bereits frühe Versuche darstellen, die Psychoanalyse auch in empirische Forschung einzubeziehen (vgl. Adorno 2007). Die strukturelle Psychoanalyse Lacans, wie auch die französische Psychoanalyse insgesamt, sind dagegen kaum in der qualitativen Sozialforschung zu finden. Sie haben

24 Der Diskursbegriff wird in dieser Arbeit eher allgemein gehalten, ohne auf die bestimmten historisch spezifischen Formen der von Lacan beschriebenen Diskurse näher einzugehen, die Lacan in seinem späten Seminar XVII (Lacan 2007) genauer ausarbeitet. Verwiesen sei an dieser Stelle auf diese späteren Arbeiten, in denen er sowohl formale Positionen bestimmte, die jeden Diskurs strukturieren, als auch historisch spezifische Diskurse beschrieb (den Diskurs des Herren, den Diskurs der Universität, den Diskurs der Hysterikerin und den Diskurs des Analytikers). An dieses Seminar und die darin formulierten Diskurse schließen einige lacanianische Zeitdiagnosen an und bringen den Imperativ des Genießens insbesondere mit einem Wandel vom Diskurs des Herren hin zum Diskurs der Universität zusammen (vgl. Clemens und Grigg 2006). In der vorliegenden Studie erwies sich diese Diskussion jedoch als zu enges Schema, um sie auf die Analyse der Rhetorik der Interviews zu übertragen.

jedoch als Psycholinguistik über die Literaturwissenschaft im Rahmen dekonstruktiver Textanalysen Eingang in empirische Forschung gefunden (vgl. einführend dazu: Schönau und Pfeiffer 2003, S. 141-175; Lindhoff 1995).

Wovon ein Text spricht, entspricht nicht unbedingt dem, was er tut. Diese für die qualitative Forschung basale Einsicht und ihre Unterscheidung zwischen der Ebene des *Was*, dem Inhalt, und des *Wie*, der Form, wird in lacanisch orientierten literaturwissenschaftlichen Analysen als Ebene der Aussage/der Textbotschaften einerseits und als Ebene des Aussagens/der Rhetorik andererseits interpretiert. Das Begehren wird auf der Ebene der Rhetorik situiert. Literaturanalysen, die diese rhetorische Ebene ins Zentrum stellen, geht es hierbei entsprechend den in Kapitel 2.5 dargelegten methodologischen Prämissen weniger darum, in der Rhetorik einen verborgenen, unbewussten Sinn zu entdecken. Stattdessen interessieren vielmehr die Widersprüche, die sich zwischen diesen beiden Textebenen auftun und die zeigen, wie Texte durch ein Sinn-entziehendes Moment strukturiert werden.

Lacan selbst hat in seinen frühen Schriften im Anschluss an Roman Jakobson (Jakobson 1983) das Unbewusste in den beiden rhetorischen Figuren der Metonymie und Metapher verortet. Wenngleich Lacan nicht müde wird zu behaupten, dass das Unbewusste »seit Freud eine Signifikantenkette [sei], die irgendwo (auf einem anderen Schauplatz, schreibt er [Freud, Anm. M. F.]) sich wiederholt [...]« (Lacan 1975, S. 173), so ist es doch eigentlich erst sein Anschluss an Ferdinand de Saussure, durch den Lacan das Unbewusste auf der Ebene der Signifikantenkette verortet. Sein Anschluss an Jakobson (Jakobson 1983) ist es, mithilfe dessen er die Signifikantenkette mit den rhetorischen Figuren der Metapher und Metonymie zusammenbringt.²⁵ Jakobson, ebenfalls von Saussure beeinflusst, bestimmt die Tropen der Metapher und Metonymie als grundlegende Sprachachsen. Als grundlegenden Operationen der Sprache kommt ihnen eine zentrale Funktion zu: Sie bilden die wesentlichen Bedingungen der Produktion von Bedeutung. Dieser Annahme folgt auch Lacan (vgl. Evans 2002, S. 190). In den Schriften II, in denen Lacan Metapher und Metonymie als jene Prozesse ausarbeitet, die das Unbewusste strukturieren,

25 Neben Lacan haben einige dekonstruktive und (post-)strukturalistische Analysen Arbeiten zur Rhetorik hervorgebracht. Die Arbeiten von Roman Jakobson, der als Erster die rhetorischen Figuren Metapher und Metonymie als Träger unbewusster Prozesse beschrieb, fanden ein breites Echo und haben daher nicht nur Lacans Arbeiten, sondern den französischen (Post-)Strukturalismus insgesamt beeinflusst.

beschreibt er Metapher und Metonymie als »Abhang (*versant*) des Wirkungsfeldes, das der Signifikant konstituiert, damit der Sinn darin Platz habe« (Lacan 1975, S. 31). Somit sind es insbesondere diese »tropischen Fiktionen« (Lüdemann 2004, S. 39), die Sinn und Bedeutung organisieren. Die Tropen determinieren den Gegenstand und nicht umgekehrt (vgl. ebd.).

Wie bei Jakobson beschreibt auch Lacan den »metaphorische[n] Weg der Sprache« (Jakobson 1983, S. 168) als den der Substitution, der Ersetzung eines Signifikanten durch einen anderen (vgl. Lacan 1975, S. 31f.). Den metonymischen Weg bezeichnet er ebenfalls als Kombination der Signifikanten zu einer Signifikantenkette (ebd., S. 30). Die metonymische Sprachachse zeichnet sich durch eine Kombination zweier Signifikanten aus, die auf Kontiguität beruht, d.h., es werden zwei Signifikanten miteinander verknüpft, denen eine Nähe oder Nachbarschaft unterstellt wird. Folgt der metaphorische Weg der Signifikantenkette der Struktur einer Wort-für-Wort-Kette (vgl. ebd., S. 30, 32), zeichnet sich die metonymische Bewegung der Signifikantenkette dagegen durch eine Wort-an-Wort-Kette aus.

Zur Veranschaulichung dieser beiden Sprachachsen kann Jakobsons Beispiel der Hütte hinzugezogen werden: Auf das Stichwort ›Hütte‹ würde das eine Kind, so Jakobson, mit »ist ein ärmliches kleines Haus« antworten, ein anderes dagegen mit »ist abgebrannt« (vgl. Jakobson 1983, S. 168). Im ersten Fall wird das Wort ›Hütte‹ durch ein anderes, ›ein ärmliches kleines Haus‹, ersetzt. Hier handelt es sich daher für Jakobson um eine metaphorische Substitution, denn die Hütte repräsentiert etwas, sie steht in idealer Weise für alle ärmlichen kleineren Häuser, die unter diesen Begriff subsumiert werden können. Die Hütte wird damit zur idealen Repräsentation für alle Häuser dieser Art. Der metonymische Weg der Sprache, das ›Wort an Wort‹, beruht dagegen auf einer Kombination oder Verknüpfung zweier Signifikanten, zwischen denen auf andere Art ein Zusammenhang hergestellt wird. Es geht nicht darum, den einen Signifikanten durch einen anderen zu ersetzen, sondern darum, einen anderen Signifikanten mit dem vorherigen zu assoziieren, indem eine Nähe zwischen den beiden angenommen wird, wie etwa ›abgebrannt‹ auf den Zustand einer ganz bestimmten Hütte verweist. Luisa Muraro interpretiert diesen metonymischen Weg der Sprache bei Jakobson daher als eine assoziative Form des Sprechens, die im Gegensatz zur Metapher immer auch auf etwas ›Gegebenes‹ verweist:

In the one, the meaning-effect drives from ideal references, in the other, the metonymical, from given, verifiable, practicable combinations. In the first,

symbolic elaboration consists in defining things, in duplicating the world in a representation; in the second, things are signified by what accompanies them, in natural sequences or human usage. (Muraro 2018, S. 71)

Steht der metaphorische Weg Muraro zufolge also für Abstraktion und Verallgemeinerung, unterhalten die Signifikanten in der metonymischen Bedeutungsproduktion eine Beziehung zur spezifischen Konkretheit eines Dings (vgl. ebd., S. 72f.) oder auch zu einer gelebten Erfahrung (ebd., S. 71). Statt auf eine abstrakte Repräsentation zu zielen, wie etwa die Definition aller kleineren ärmlicheren Häuser als ›Hütten‹, verweisen die Metonymien auf einen konkreten Zusammenhang, einen besonderen Gebrauch eines Dings, woraus kein allgemeines Gesetz abgeleitet werden kann, keine ideale allgemeine Definition. Die abgebrannte Hütte zum Beispiel enthält den Verweis auf einen gegenwärtigen, materiellen Zustand der Hütte, den Verweis auf eine konkrete und besondere Hütte, die abgebrannt ist, ohne damit jedoch über die Materialität der Hütten im Allgemeinen etwas auszusagen. Auf der metonymischen Sprachachse geraten somit unterschiedliche Besonderheiten verschiedener Hütten in den Blick, niemals kann jedoch ein vollständiges Wissen, eine vollständige Aufzählung aller Besonderheiten erfolgen. Während metaphorische Beziehungen zwischen Signifikant und Ding solche seien, in denen die Signifikanten die Bedeutung der Dinge repräsentieren und sie damit ›erfinden‹ (vgl. ebd., S. 70), führe die metonymische Verknüpfung zu einer Bewegung, die die Bedeutung eher von Assoziation zu Assoziation verschiebe, ohne damit eine Bedeutung in einem Signifikanten zu fixieren. Die Beziehung zwischen Signifikant und Ding wird Muraro zufolge hier eher ›entdeckt‹ (vgl. ebd.).

Das Beispiel der Hütte lässt erahnen, wie weit Jakobson, aber auch an ihn anschließend Lacan und Muraro die Begriffe der Metapher und Metonymie ausdehnen und zu zwei grundlegenden Sprachachsen der Bedeutungsproduktion verallgemeinern.²⁶ Sowohl Jakobson als auch Lacan haben Metapher

26 An dieser Stelle interessiert weniger eine streng linguistische Diskussion der Begriffe, dennoch soll darauf verwiesen werden, dass aus literaturwissenschaftlicher Perspektive an der strukturalistischen Tradition, in der Jakobson und Lacan stehen, die starke Verallgemeinerung von Metonymie und Metapher sowie die Reduktion rhetorischer Tropen auf Metonymie und Metapher kritisiert werden sowie die damit verbundene Reduktion des Bedeutungswandels auf die zwei Sprachwege der Ähnlichkeit und Kontiguität (vgl. Eggs 2012b, S. 1214f., und Eggs 2012a, S. 1149). Siehe insgesamt zur Einführung in Metapher und Metonymie Eggs 2012a und Eggs 2012b.

und Metonymie mit unterschiedlichen psychischen Prozessen in Verbindung gebracht. Wie Evans feststellt, hat Lacan sie jedoch in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich verwendet (vgl. Evans 2002, S. 191). Bringt er sie teilweise mit den freudschen Primärprozessen der Verdichtung und Verschiebung zusammen, sind für die vorliegende Analyse Lacans Verwendung von Metapher und Metonymie im Hinblick auf das Begehren relevant:

Lacan verbindet die unendliche Bewegung des sprachlich strukturierten, Bedeutungen hervorbringenden Begehrens mit der ›Metonymie‹, die ›imaginäre‹ Fixierung und Hypostasierung von Bedeutungen mit der ›Metapher‹. Die scheinbar festen Signifikate, auf die Metaphern verweisen, sind immer selbst wiederum ursprünglich Signifikanten, die auf andere Signifikanten verweisen: Die Metaphern beruhen letztlich auf Metonymien. (Lindhoff 1995, S. 79)

In der Metapher ist damit die Struktur der Identifizierung angelegt, verstanden als »Substitution seiner selbst mit einem anderen« (Evans 2002, S. 189). Das Begehren hingegen wird in der bedeutungsaufschiebenden metonymischen Bewegung, in einem unendlichen Verweisungszusammenhang der Signifikanten, situiert (vgl. Lacan 1975, S. 44; Evans 2002, S. 192). Damit erhält die Metonymie gewissermaßen einen noch grundlegenden Status als die Metapher, da Metaphern letzten Endes auf den unendlichen metonymischen Verschiebungen beruhen. Nichtsdestotrotz kann mit Muraro konstatiert werden, dass die Metapher in Lacans (frühem) Werk einen privilegierten Status im Hinblick auf das Begehren erhält. Denn wie bereits ausgeführt (vgl. Kapitel 2.3), spielt in der Konstitution des Begehrens vor allem die Vatermetapher bzw. der Name-des-Vaters eine besondere Rolle, sie erhält in Lacans Theorie im Hinblick auf die Subjektkonstitution eine entscheidende Bedeutung. Ist sie es doch, die der metonymischen Verschiebung erst einen Halt, eine Bedeutungsfixierung ermöglicht bzw. genauer: Die Vatermetapher ist die erste und entscheidende Ersetzung des Begehrens der Mutter, durch die die Subjekte, wenngleich auch als Gespaltene, erst ins Symbolische eintreten und sich somit erst als Subjekte konstituieren (vgl. Kapitel 2.3). Die Privilegierung der Vatermetapher rückt damit nicht nur Subjektpositionen, die nicht vollständig durch eine Vatermetapher strukturiert sind, in die Nähe einer pathologischen Subjektwerdung, wie es Muraro für die weibliche Subjektseite problematisiert (vgl. Muraro 2018, S. 88). Im Anschluss an Muraros Überlegungen zur metonymischen Verknüpfung zwischen Ding und Sprache lässt sich auch problematisieren, dass damit die Materialität durch eine metaphorische

Ersetzung verdrängt wird: Der Körper der Mutter, der bereits vor der Vatermetapher eine entscheidende Rolle in der Subjektwerdung spielte, erfährt eine metaphorische Ersetzung, die dem Körper erst eine vermeintliche Unmittelbarkeit verleiht, was von einigen feministischen Theoretikerinnen problematisiert wurde.²⁷ Trotz dieser Kritik an Lacans Privilegierung der Vatermetapher lässt sich festhalten, dass die Vatermetapher insofern ein wichtiges Analyseinstrument darstellt, als damit zugleich ein Strukturprinzip sichtbar gemacht werden kann. Prinzipiell können jegliche Ersetzungen eines Signifikanten durch einen anderen Metaphern sein, in der Vatermetapher lässt sich jedoch ein historisch spezifischer Herrens signifikant erkennen, dessen strukturgebende Bedeutung im Hinblick auf die Begehrensordnungen analysiert werden kann. Seine Eigenschaft lässt sich mit McGowan nochmals folgendermaßen zusammenfassen:

For Lacan, the symbolic father is crucial because he embodies the Master Signifier (the Name-of-the-Father). This signifier arrests the sliding of signification that occurs within the symbolic order and thereby produces stable meaning. Unlike all the other signifiers, the Master Signifier does not fluctuate, providing a ground for the system of signification. Whereas all other signifiers acquire meaning through their relationship to other signifiers – we can identify a table because it isn't a chair, which isn't a couch, and so on – the Master Signifier refers only to itself. It is a self-justifying signifier-without-signified. (McGowan 2004, S. 42)

Damit kann die Analyse einerseits nach genau solchen metaphorisch strukturierten Herrens signifikanten fragen, wie die Vatermetapher einen darstellt. Möglicherweise lassen sich Herrens signifikanten ausweisen, andererseits sollen diese jedoch nicht, wie dies bei Lacan teilweise den Anschein erweckt, als sprachliche Notwendigkeit verstanden werden, sondern als historisch spezi-

27 Im Anschluss an dieses Argument sind verschiedene Versuche entstanden, die Subjektconstitution anders als über eine Vatermetapher zu denken. Julia Kristevas Theorie der *chora* hebt das Semiotische als zentrales subjektkonstituierendes Moment jenseits des phallisch strukturierten Symbolischen hervor (vgl. Kristeva 1978). Hélène Cixous' weibliches metonymisches Schreiben ist ebenfalls als Intervention in die patriarchale Ordnung angelegt, die die symbolische Ordnung, das Gesetz des Vaters, zu unterwandern bestrebt ist (vgl. Cixous 2012; dazu Lindhoff 1995, S. 125f.). Jüngst hat Geneviève Morel einen klinischen sowie theoretischen Versuch vorgelegt, neben dem Gesetz des Vaters ein Gesetz der Mutter auszubuchstabieren (Morel 2017).

fische Ausgestaltung einer symbolischen Ordnung, die damit auch einer Problematisierung unterzogen werden kann.

Zur Veranschaulichung des konkreten empirischen Vorgehens einer lacanianisch orientierten Analyse der rhetorischen Tropen seien hier die literaturwissenschaftlichen Arbeiten von Friederike Eigler und Anja May (May 2006; Eigler 1986) herangezogen. Sie analysieren das Begehren, indem sie an der Ebene der Rhetorik ansetzen. Sie grenzen ihre Analysen von Bildungsromanen zunächst von traditionellen hermeneutischen Verfahren ab und stellen Sinn-entziehende Momente ins Zentrum, denen sie über die Widersprüche zwischen den inhaltlichen Botschaften der Texte und ihrer rhetorischen Form nachspüren. Im Gegensatz zu gängigen Vorstellungen vom Bildungsroman, in denen Bildung als sinnvoller und aufsteigender Prozess gedeutet wird, geht es etwa Eigler in ihrer Reinterpretation von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* darum, »auf die selektiven Interpretationsverfahren der Literaturwissenschaft aufmerksam zu machen, die Sinn auch dort produzieren, wo er sich entzieht, wo sich Brüche und Widersprüche auftun« (ebd., S. 96). Es geht ihr jedoch nicht nur um eine Kritik an der hermeneutisch verfahrenen Literaturwissenschaft. Eigler analysiert auch die dem Text immanente hermeneutische Ebene, die »fast leitmotivisch von den Romanfiguren thematisiert« (ebd., S. 97) werde. Eighers lacanianisch geprägte Interpretation richtet sich weniger darauf, wie die Hauptfigur eine Einfügung in gesellschaftliche Normen sowie eine damit verbundene Einordnung in einen sinnvollen Lebenszusammenhang vollzieht, stattdessen ist das Augenmerk auf solche Stellen gelegt, an denen sich der Romanfigur jeder sinnvolle Zusammenhang entzieht (vgl. ebd.).

Zu diesem Zweck benutzt Eigler die Analyse der Rhetorik. Ihre Analyse erhellt etwa die im Roman zentrale Turmgesellschaft als Personifizierung des hermeneutischen Prinzips, das jedoch zugleich durch eine ironisch distanzierte Haltung des Erzählers sowie durch widersprüchliche Aussagen von verschiedenen Turmmitgliedern in seinem Bildungsanspruch permanent unterlaufen wird. Auch dem Protagonisten scheint aus einer solchen Perspektive letztlich eine Sinn-volle Sicht auf seinen Bildungsgang verwehrt (vgl. ebd., S. 113). Eigler schließt hieran eine Deutung der Kindheit der Romanfigur als klassisch ödipal strukturierte Sozialisation in der bürgerlichen Kleinfamilie an. Sie erkennt in der Hinwendung des Protagonisten Wilhelm zu Kunst und Theater eine »Re-Inszenierung der ›Tragödie der Ich-Bildung‹« (ebd., S. 103) zwischen der vergeblichen Suche nach einer Identität und der totalen Abhängigkeit vom Begehren des Anderen (vgl. ebd.). »Das ursprünglich totale

Begehren nach dem Begehren des Anderen in der primären Sozialisation bleibt unerfüllt und wird deswegen auf andere, immer sekundäre Objekte übertragen« (Eigler 1986, S. 103).

Greift Eiglers Interpretation somit auf Lacans ödipal-männlichen Subjektbegriff zurück, richtet sich Mays Analyse dagegen auf weibliche Lebensentwürfe in weiblichen Bildungsromanen. Ähnlich wie Eigler kritisiert sie klassisch-hermeneutische Textinterpretationen (vgl. May 2006, S. 11-50) und hinterfragt hermeneutische Deutungen von Bildungsromanen im Sinne einer stufenweisen Höherentwicklung zur Persönlichkeit und einer damit einhergehenden Einfügung der Einzelnen in die gesellschaftliche Ordnung (vgl. ebd., S. 16f.). Statt von »gelingender Selbstvergewisserung« (ebd., S. 31) auszugehen, geht es ihr in ihrer Analyse weiblicher Bildungsromane darum, wie scheinbar eindeutige pädagogische Botschaften der Romane insbesondere durch formale Elemente und sprachlich-rhetorische Stilmittel gebrochen werden (vgl. ebd., S. 190). So kann May etwa aufzeigen, dass der Roman *Geschichte des Fräulein von Sternheim* von Sophie von La Roche aus dem Jahr 1771 einerseits zahlreiche pädagogische Botschaften darüber enthält, wie die Bildung der Frau auszusehen habe, diese jedoch zugleich über die Form des Texts gebrochen werden (vgl. ebd., S. 53-56). May analysiert eine Struktur des »doppelten Sprechens« (ebd., S. 46) über Erziehung und Bildung, die sie in der Differenz zwischen dem, was die Protagonistin inhaltlich sagt, und dem, was sie rhetorisch tut, erkennt. So behauptet die Protagonistin etwa, die Frau sei ihrem Wesen nach auf den Bereich der praktischen Moral beschränkt, zugleich sind im Roman eine Fülle an moralphilosophischen Reflexionen ihrerseits zu finden (vgl. ebd., S. 116). Mit Bezug auf Paul de Mans Psycholinguistik (vgl. Man 1988, S. 50) versteht May die pädagogischen Botschaften daher nicht einfach als eindeutige Plädoyers, sondern betrachtet diese vielmehr als »Szenen der Überzeugung« (May 2006, S. 156, FN 65), deren überzeugende Kraft durch ihre eigene Form unterwandert werde (ebd.).

Die folgende Analyse der Rhetorik ist an solche Arbeiten angelehnt. Dem Begehren, verstanden als Modus der Bearbeitung der (unmöglichen) Frage danach, was der andere will, wird nachgespürt, indem das Interviewmaterial im Anschluss an die dargestellten literaturwissenschaftlichen Analysen über die Widersprüche zwischen den zwei Textebenen der expliziten Aussagen und des rhetorischen Aussagens aufgebrochen wird. Neben einem sinnvollen Sprechen wird hier gerade auf solche Stellen fokussiert, in denen sich der Sinn aufzulösen droht. Metaphorische Ersetzungen, metonymische Ver-

knüpfungen und die Frage nach möglichen Herrensichtungen fungieren dabei als wichtige Hintergrundfolien, aber auch weitere rhetorische Elemente wie Wiederholungen, Unterbrechungen, Irritationen, Ironie, vermeintliche Nebenschauplätze usw. werden in der Analyse der Rhetorik berücksichtigt. Konkret umgesetzt wurde dieses Vorgehen in einer ersten Annäherung an das Material über die Bestimmungsversuche von Vielfalt, die neben der Ebene der Aussagen auf die rhetorische Form untersucht wurden. Anschließend wurde dieses Vorgehen detaillierter und für drei Interviews jeweils separat vorgenommen, indem in diesen die Beziehungsebene untersucht wurde. Hier zeigt sich auf der Ebene der Aussagen das Bild einer Spaltung des Selbst in ein soziales/erzogenes Selbst einerseits und ein reflexives, Diversity-sensibles Selbst andererseits, das wiederum mit der den Interviews jeweils zugrunde liegenden Rhetorik und den daraus hervorgehenden Diversity-sensiblen (post-)ödpalen Beziehungsphantasien konfrontiert wurde.

