

4. Diversity-sensible Beziehungsphantasien unter postödipalen Bedingungen

Das ›Subjekt‹ wird von nun an vielfältig, mehrzählig, manchmal unförmig sein, aber es wird unbeirrt behaupten, es sei die Ursache all dieser seiner Trugbilder, deren Aufzählung ständig nach Zusammenfassung drängt.
(Irigaray 1980, S. 172)

Bis hierhin lässt sich aus der Analyse festhalten: Mächtige Wünsche und Phantasien gehen mit der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasie einher. Wünsche wie etwa, die eigene Sozialisation und Erziehung hinter sich zu lassen und sich davon vollständig zu befreien; aber auch, ›alles richtig‹ zu machen, ›immer gerecht‹ zu sein und das eigene Selbst unter eine absolute normative Kontrolle zu bringen. Die Vorstellung einer Diversity-sensiblen Beziehung verführte zu der Illusion, dass mit ihr nun die richtige und vollständige Metapher für das Gegenüber gefunden sei, die das Gegenüber in seinem ›Sein‹ zu umfassen vermöge, durch einen vermeintlich unmittelbaren Bezug auf die Realität dieses Seins jenseits eines großen Anderen, aber auch jenseits der eigenen Person und ihrer Geschichte. Letztlich zeigte sich in ihr der Versuch, sich auf diese Weise der eigentlichen Unmöglichkeit der pädagogischen Beziehung und des Begehrens zu entledigen. Jedoch sind es die mit dieser Phantasie verbundenen unmöglichen Über-Ich-Ansprüche, an denen die Fachkräfte aufgrund ihres totalen Anspruchs nur scheitern können.

Wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, wird in der lacanianischen Theorie der Wunsch nach einem totalen Diskurs, der alles umfassen könnte, sowie der gleichzeitige, ständig wiederkehrende Verweis auf das Fehlen eines solchen Diskurses und auf die entsprechende Verfehlung seiner Reprä-

sentanten, die ihrer Unzulänglichkeit angeklagt werden, als charakteristisch für den Diskurs der Hysterikerin angenommen.¹ Lässt sich in der Rhetorik der Interviews ein derartiges übergeordnetes diskursives Band erkennen? Die Analyse der drei Interviews hat ja auch gezeigt, dass ihre jeweilige Rhetorik durchaus unterschiedlich ist. Im Folgenden wird der Frage nach einer übergeordneten Begehrendynamik und den damit verbundenen pädagogischen Beziehungsphantasien zunächst über diese Spur des hysterischen Diskurses nachgegangen (Kapitel 4.1).² Da sich zeigt, dass sich eine ›hysterische‹ Rhetorik nur begrenzt als zutreffend für die Interviews erweist, werden anschließend Begehren und Beziehungsphantasien vor dem Hintergrund der postödipalen Zeitdiagnose weiterführend interpretiert. Ausgehend von der disziplingeschichtlichen Verortung des Gerechtigkeitsideals der Vielfalt sowohl in weiblichen Beziehungsphantasien als auch in einer postödipalen Krise der Repräsentation werden die Ergebnisse im Hinblick auf die zwei Ebenen, auf denen diese Krise ausgemacht wurde, interpretiert: Die Diversity-Sensibilität wird als spezifisch postödipale Phantasie pädagogischer Beziehungen analysiert (Kapitel 4.2) und anschließend das damit einhergehende Verhältnis zum Wohlfahrtsstaat interpretiert (Kapitel 4.3).

4.1 Hüterin des Negativen? Spiegeldiskurse in hysterischem Gewand

Die permanenten Verweise auf die Unvollständigkeit des Symbolischen sowie der gleichzeitige Wunsch nach einem totalen Diskurs der Vielfalt, der alle Bedeutung (des Gegenübers) zu umfassen vermag, gelten lacanianisch, wie bereits gesagt, als charakteristisch für den hysterischen Diskurs. Der hysterische Diskurs zeichnet sich dadurch aus, dass sich das Subjekt darin selber an die Stelle der Unmöglichkeit des Symbolischen setzt: Es begehrt, für andere genau das Objekt zu sein, das diesen zur vollständigen Befriedigung fehlt.

1 Siehe zu den vier Diskursen, von denen der Diskurs der Hysterikerin einen darstellt Lacan 2007

2 Um Missverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle noch einmal betont, dass die Rede vom Diskurs als einem hysterischen nicht zu verwechseln ist mit einer psychischen Diagnose der Einzelnen, wie sie in der psychoanalytischen Therapie vorgenommen wird. Weder kann die vorliegende Arbeit über die psychische Struktur der Einzelnen eine Aussage treffen, noch muss der Diskurs um Diversity-Sensibilität mit dieser übereinstimmen.

In lacanianischer Terminologie ausgedrückt handelt es sich um eine Identifizierung mit jenem unmöglichen Objekt (Objekt a, siehe Kapitel 2.3), das die Kluft zwischen dem Symbolischen und dem Begehren vermeintlich zu schließen vermag (vgl. Lacan 2007, S. 175f.; zur Hysterie: Fink 2005, S. 163f.; zum lacanianischen Diskurs der Hysterikerin: Gherovici 2015). Die Zielrichtung des hysterischen Diskurses ist daher ein Begehren nach dem Wunsch des_der anderen (Roudinesco und Plon 2004, S. 453f.). Das Subjekt wendet sich fragend an das Begehren des_der anderen, und auf die Tatsache, dass das Begehren des_der anderen immer ein Stück weit auf etwas anderes, auf ein entzogenes Moment gerichtet bleibt, wird von dieser Position mit Bestrebungen geantwortet, diesen unerfüllten Zustand des Begehrens des_der anderen hervorzurufen. Das Begehren wird, wie Slavoj Žižek bemerkt, in ein Begehren, das Begehren selbst unbefriedigt zu lassen, verkehrt (Žižek 2001, S. 404). Die Schließung des Symbolischen – im Hinblick auf Diversity meint dies etwa ein harmonisches Aufgehen von »allem« in der Vielfalt –, aber auch die Schließung des Begehrens, seine absolute Befriedigung, wird somit von dieser Position aus unentwegt unterbunden. Damit verbunden ist auch, dass die eigene Identität, die Selbstbilder, von dort aus unentwegt hinterfragt werden. Ein klares Selbstbild scheint sich immer wieder zu entziehen, basiert diese Position doch auf der Identifizierung mit jenem Rest oder Überschuss, der sich nicht vom Symbolischen einhegen lässt.

Es ist dieses Insistieren auf der Unmöglichkeit einer Schließung des Begehrens und des Symbolischen, weshalb die dekonstruktive und psychoanalytische Theorie in der hysterischen Position oftmals eine subversive, ordnungsunterwandernde Position gesehen hat (vgl. Lindhoff 1995, S. 156). Als Hüterin des Negativen und des Unmöglichen wird sie etwa von Alenka Zupančič beschrieben: »The hysteric is the guardian of the negative, of the incommensurable and the impossible« (Zupančič 2006, S. 167).

Dennoch sind die hysterische Position und ihr Diskurs nicht ohne Ambivalenz. Wird das »Nichts« zur Quelle der Befriedigung (ebd.), scheitern die Identifizierungsversuche permanent, womit zwar einerseits jegliches Identitätsdenken unterwandert wird – weshalb in der hysterischen Position jene subversive Kraft verortet wird –, andererseits wird gerade darin auch eine durchaus leidvolle Position erkannt, denn kein Bild, keine Spiegelung kann ihr eine (Illusion von) Identität verschaffen: »Man hält ihr Bilder vor, die nicht an ihr haften« (Cixous 1977, S. 27). Kein Signifikant vermag für sie eine bedeutungsstabilisierende Funktion zu übernehmen, statt einer Identität trägt und wechselt sie Masken, hinter denen sie sich im Symbolischen verliert. Dieser

Umstand ist es, der zugleich eine Sehnsucht nach einem absoluten Diskurs produziert, der die eigene Identität durch einen großen Anderen stabilisieren könnte. Ein solcher großer Anderer oder ein ›Herr‹ nimmt daher eine zentrale Rolle innerhalb dieses Diskurses ein, der eine Reaktion auf die ödipal-patriarchale Konstellation darstellt. Ein (patriarchaler) ›Herr‹, der behauptet, für den großen Anderen zu stehen und diesen zu repräsentieren, wird durch ihn einerseits permanent in seiner Unzulänglichkeit vorgeführt und angeklagt. Andererseits ist im hysterischen Diskurs auch der Wunsch nach einem solchen Herrn zu finden, der Ordnung und Identität stiften könnte: »The hysteric reproach shows the Other's failure, but if there is any room at all for reproach, it is because the Other was expected to be complete, to have all answers, and so on« (Gherovici 2015)

Der Diskurs der Hysterikerin kann daher weder lediglich in eine emanzipatorische und ordnungsunterwandernde Struktur hin aufgelöst werden, noch stellt er eine einfache Unterordnung unter diese dar, sondern enthält immer beides. Seine Klage richtet sich gegen jene Väter der ödipalen Konstellation, die als Herr auftreten und die Repräsentation einer Ordnung oder eines Gesetzes beanspruchen. Ihre Unzulänglichkeit wird im hysterischen Diskurs sichtbar, das Vorführen ihres Mangels enthält jedoch immer auch ein Begehren nach einem ›richtigen‹ Herrn, der sein symbolisches Mandat ›angemessen‹ erfüllen könnte. Die Anklage ›wirklicher‹ Väter, d.h. von väterlichen Figuren aus Fleisch und Blut, enthält letztlich den Wunsch nach einem ›wahren Vater‹ (Žižek 2001, S. 460).

Die Diversity-sensible Kritik gegenüber einer normierenden und ausgrenzenden Normen- und Werteordnung könnte zunächst als eine solche hysterische Anklage gegenüber einer väterlichen Ordnung gelesen werden, deren Unzulänglichkeit vorgeführt wird, da ihre bürgerlich-patriarchale Normen- und Werteordnung unzählige vielfältige Lebensrealitäten verfehlt und ausgrenzt. Immer wieder verweisen die Fachkräfte auf die Unvollständigkeit und Unangemessenheit der Repräsentationen der Adressat_innen und damit auf die Unvollständigkeit des Symbolischen. Anders als im klassischen hysterischen Diskurs ist die Klage allerdings nicht mehr an einen äußeren Herrn gerichtet. Angesichts der Erosion solcher Herrenfiguren in der postödipalen Konstellation richtet sich die hysterische Klage an ein Inneres, in welchem die alte Ordnung weiterhin ihr Unwesen zu treiben scheint. Der damit verknüpfte Veränderungswunsch ist auf diese Weise allein an ein jeweils individuelles Selbst gerichtet, die Kritik am Herrn wird in die Klage

über das eigene Selbst übersetzt, das sich aufgrund der eigenen Geschichte und Biografie nicht neutralisieren lässt (vgl. Kapitel 3.2.1)

Die Vollständigkeitsphantasien, die derartige Anklagen begleiten, wären das entsprechende Gegenstück dazu: jener hysterische Ruf nach einem großen Anderen, nach einer totalen Ordnung, in der alle Bedeutung, alle Vielfalt aufgehoben wäre und Sinn ergäbe. Jedoch müsste auch hier einschränkend gesagt werden, dass sich ein solcher Wunsch nach einem totalen Diskurs kaum noch auf einen Herrensignifikanten im klassischen ödipalen Sinn stützt (vgl. Kapitel 3.2.1). Es geht nicht um den Wunsch nach einer patriarchalen Vaterfigur, wie dies für den Diskurs der Hysterikerin in der ödipalen Konstellation angenommen wird. Gleichwohl lässt sich eine Art totale Ordnung als idealer Fluchtpunkt erkennen, die nun jenseits solcher Vaterfiguren imaginiert wird. Eine Ordnung der Vielfalt, die mittels Neutralität und Selbstbeherrschung die Realität so zu ordnen vermag, dass auch noch jener Rest, der sich der Symbolisierung entzieht, in diese Ordnung der Vielfalt inkludiert werden könnte.

Doch selbst wenn die Bewegung zwischen Unmöglichkeit und Wunsch nach einer totalen Ordnung in diesem Sinne über eine postödipale Wendung des hysterischen Diskurses gedeutet wird, spricht immer noch einiges dagegen, die Begehrens-Rhetorik von Diversity innerhalb eines hysterischen Diskurses zu verorten, denn: Weder lässt sich im Kontext von Diversity eine ›Hüterin des Negativen‹ entdecken, noch scheint das Begehren des anderen eine zentrale Rolle im Diskurs einzunehmen. Das hysterische Insistieren auf die Negativität und Unvollständigkeit des Symbolischen müsste sich nicht nur auf der Ebene der Aussagen, sondern auch in einer metonymischen statt einer metaphorischen Rhetorik zeigen; in einer Bedeutungsproduktion, die auf einem eher assoziativen, un abgeschlossenen Sprechen beruht, das sich nicht in einer Metapher stabilisieren lässt. Die hysterische Rhetorik ist mit Luce Irigaray gesprochen eine, in der ein Signifikant gewählt wird, um ihn im nächsten Moment sogleich wieder zurückzuweisen, anschließend einen neuen hervorzubringen, der ebenfalls umgehend verneint wird, sobald er ausgesprochen ist (Irigaray 2002, S. 23). Sie müsste auch rhetorisch auf das Begehren des anderen und seine unmögliche Befriedigung bezogen sein. Denn der Wunsch nach einem totalen Diskurs und seine unmögliche Erfüllung werden im hysterischen Diskurs immer wieder anhand eines konkreten Gegenübers inszeniert, das als Subjekt der Aussage gesetzt wird, wie Irigaray schreibt:

The stream of signifiers and the stream of images, his [des Hysterikers, Anm. M. F.] zigzagging discourse, the masks he changes from moment to moment, all show his desire for a total discourse that would encompass all signifiers and for an image that would consist of innumerable contradictory facets. And then what? He gets lost of his utterances, doesn't recognize himself in his masks, suffers. ›Who am I?‹ ›What can that mean?‹ he worries, wonders. Lost, he turns to you. Because, finally, he senses the subject in his discourse. It's you. (Irigaray 2002, S. 23)

Somit wendet sich der Diskurs der Hysterikerin, der keine stabile Bedeutung zu produzieren vermag, immer wieder an ein Gegenüber, von dem er verlangt, eine solche Bedeutung zu garantieren, von wo aus das metonymische Gleiten zum Halten gebracht und die eigene Identität stabilisiert werden könnte. Die Beziehung zum Gegenüber spielt damit eine zentrale Rolle, das gegenüber wird darin mit einer unmöglichen Forderung konfrontiert, deren unmögliche Erfüllung immer wieder vorgeführt wird.

Zieht man Luisa Muraros Überlegungen zur Metonymie hinzu (vgl. dazu Kapitel 2.6), so müssten sich im hysterischen Diskurs zudem Verweise auf den Körper und die Materialität der Dinge zeigen, wenngleich auch nur als Negativität oder als Grenze, an der das Symbolische scheitert. Elisabeth Bronfen charakterisiert die Hysterie daher kulturhistorisch letztlich über insgesamt drei Botschaften der Verwundbarkeit: Neben den Verweisen auf die Unvollständigkeit des Symbolischen und der Identität wird auch die Unvollständigkeit oder der Mangel des Körpers von ihr herausgestellt:

Der Hysteriker verkündet die Botschaft der Verwundbarkeit – die Verwundbarkeit des Symbolischen (die Fehlbarkeit des paternalen Gesetzes und der gesellschaftlichen Bindungen); die Verwundbarkeit der Identität (die Unsicherheit der geschlechtlichen, ethnischen und der Klassenzugehörigkeit); aber – womöglich vor allem – die Verwundbarkeit des Körpers angesichts der eigenen Veränderlichkeit und Sterblichkeit. (Bronfen 1998, S. 17)

Angesichts all dessen wird die Differenz zwischen dem Diversity-Diskurs und dem hysterischen Diskurs deutlich. Nicht nur scheint die Thematisierung der Unvollständigkeit des Symbolischen und der Identität kaum mit der Frage nach dem Körper verknüpft. Sondern auch die Rhetorik folgt kaum der Logik, wie sie im obigen Zitat von Irigaray beschrieben wurde. Der erste Teil des Zitats von Irigaray ließe sich vielleicht noch in eine Analogie zum Diversity-Diskurs bringen: Vielfalt ist in der Tat oft mit dem Wunsch verbunden, einen

alle Signifikanten umfassenden Diskurs zu erzeugen, in dem alle unzähligen und widersprüchlichen Facetten des pädagogischen Gegenübers aufgehoben wären. Und was dann? Die Fachkräfte verlieren sich kaum in ihren Aussagen. Nicht nur im Hinblick auf die Bestimmungsversuche von Vielfalt konnte eine solche metonymische Rhetorik kaum gefunden werden (Kapitel 3.1), sondern auch für die Selbst- und Beziehungsphantasien erwies sich die Rede über Diversity-Sensibilität bei Anna S. und Hanna R. überwiegend als metaphorisches Sprechen. Die damit einhergehende Über-Ich-geleitete Rhetorik kann daher auch kaum als Diskurs des Unbewussten gelten, wie der Diskurs der Hysterikerin auch bezeichnet wird. Statt eines Beharrens auf der Negativität und eines unmöglichen unmittelbaren Zugangs zum Gegenüber verblieb die Rede über Diversity-Sensibilität eher in Vollständigkeitsphantasien, trotz der Verweise auf die Unvollständigkeit und auf das ›Mehr‹, das am Gegenüber im Symbolischen nicht aufgeht. Dies zeigte sich etwa im Interview mit Hanna R., in dem Diversity-Sensibilität mit einer absolut neutralen Position verknüpft wurde. Aber auch die Rhetorik in dem Interview mit Anna S. verwies letztlich kaum auf Identifizierungen mit einem Objekt a. Die Über-Ich-Imperative und normativen Vorsätze scheinen Anna S. und Hanna R. eher ein verlässliches normatives Raster zu bieten, dessen sie sich zwar am Ende des Interviews beim Gegenüber vergewissern müssen, diese Vergewisserungen stehen jedoch eher im Zusammenhang mit imaginären Selbstbildern, die nach Bestätigung verlangen. Sie sind kaum auf das Begehren der anderen bezogen und auch die damit einhergehenden pädagogischen Beziehungsphantasien legten eher den Schluss nahe, dass Diversity-Sensibilität einen Versuch darstellt, sich der Frage nach dem Begehren des anderen zu entledigen.

Bei Kirsten W. scheint jedoch tatsächlich eine solche hysterische Rhetorik immer wieder in der Identifizierung mit der Unmöglichkeit auf. Ihre Rhetorik lässt sich in der Tat als eine Suchbewegung charakterisieren, in der Signifikanten gewählt werden, um sie im gleichen Atemzug wieder abzulehnen, andere zu wählen, die erneut verneint werden, sobald sie ausgesprochen sind, bis sie diese Rhetorik letztlich in den Abbruch jeglicher Bedeutungsproduktion führt. Im Anschluss an Lena Lindhoff ließe sich hier ein Stück weit ein Ich in Form einer weiblichen »Selbstentäußerung« erkennen, einer »unendlichen Bewegung« als ein »unendliches Sich-Geben« (Lindhoff 1995, S. 125), das keine stabile Bedeutung zu produzieren vermag und damit letztlich »in eine subjektlose ›weibliche‹ Verausgabung« (ebd., S. 126) zu fliehen

scheint.³ Auf eine solche eher hysterische Rhetorik deutet auch, dass Kirsten W. immer wieder auf das rätselhafte und unverfügbare Begehren des_der anderen bezogen bleibt, angesichts dessen die eigenen Allmachtsphantasien an ihre Grenzen kommen. Hysterisierend ist ihre Rhetorik daher dort, wo eher abseits der Rede über die Diversity-Sensibilität ein konkretes Gegenüber die Allmachtsphantasie einer allgewährenden mütterlichen Position durchkreuzt, indem es sich der Hilfe entzieht. Hysterisierend ist sie auch dort, wo die eigenen Selbstbeherrschungs- und Neutralitätsphantasien mit der Unverfügbarkeit des Selbst aufgrund der seelisch-körperlichen Affizierung durch andere vereitelt werden. Hierin ließe sich eventuell auch ein Verweis auf die körperliche Dimension des pädagogischen Beziehungsgeschehens erkennen, wobei es hier, wenn überhaupt, bei einer Andeutung bleibt.

Die Interviews lassen kaum eine einheitliche rhetorische Diskursstruktur erkennen. Mit Ausnahme des Interviews mit Kirsten W. verstärkt sich jedoch der Eindruck, dass die Frage nach dem Begehren des_der anderen sowie der Negativität des Symbolischen in der Rhetorik der Diversity-Reflexion eher verneint wird. All jenes, was am Gegenüber unverständlich und unverfügbar bleibt, was die Bezugnahme auf das Gegenüber risikohaft, potenziell auch verletzend macht, wird in der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasie durch (moralische) Selbstbeherrschung eher auf Distanz gebracht. Das Insistieren auf der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit des Symbolischen wird zwar auf der Ebene der bewussten Aussage behauptet, rhetorisch jedoch immer wieder in eine Dynamik imaginärer Spiegeldiskurse eingespannt. Die von Susanne Maurer aufgeworfene Frage, ob es sich bei Diversity um ein »sich verlieren im unendlich Verschiedenen« (Maurer 2008) handelt, psychoanalytisch gesprochen um ein »Sich-Verlieren« im Symbolischen, wie es den Diskurs der Hysterikerin charakterisiert, zeigte sich damit nur bei Kirsten W. Bei den anderen dagegen scheint die hysterische Geste zur Vielfaltsmetapher erstarrt.

3 Lindhoff formuliert diese Kritik im Hinblick auf Hélène Cixous' Entwurf eines metonymischen weiblichen Schreibens (Cixous 2012).

4.2 Weibliche postödpale Beziehungsphantasien zwischen Spiegel- und Schuldiskurs

Wenn der Diskurs der Hysterikerin nur sehr eingeschränkt eine Interpretationsfolie der Rhetorik der Interviews bietet, wie lässt sich die Über-Ich-Dynamik zwischen spiegelnder Selbstüberhöhung einerseits und verurteilendem Schuldiskurs andererseits dann theoretisieren? Weiterführend scheinen diesbezüglich postödpale Subjektdiagnosen, setzen diese doch gerade an veränderten Über-Ich-Strukturen an (vgl. Kapitel 2.4.2). Bereits Sigmund Freud wies auf eine solche Kippbewegung zwischen moralischer Selbstüberhöhung und Schuldiskurs, die durch ein strenges Über-Ich verursacht wird, hin. So befasst er sich in »Das Unbehagen der Kultur« mit der Frage, warum besonders »tugendhafte« Menschen, die sich einen starken Triebverzicht auferlegen, trotz ihres vorbildlichen Verhaltens oftmals einer stärkeren Selbstverurteilung ausgesetzt sind. Denn ihm zufolge ist das Über-Ich »[...] um so strenger und mißtrauischer, je tugendhafter der Mensch ist, so daß am Ende gerade, die es in der Heiligkeit am weitesten gebracht, sich der ärgsten Sündhaftigkeit beschuldigen« (Freud 1958, S. 165f.).

Je stärker das Subjekt sich in einem »reinen« und tugendhaften Selbstbild zu spiegeln versucht, desto unerbittlicher fällt somit das Urteil des Über-Ichs aus, was Freud darauf zurückführt, dass vor diesem nichts geheim gehalten werden kann: weder, dass dieses Bild zwangsläufig zum Scheitern verurteilt ist, noch, dass die eigenen Wünsche nicht immer »rein« und »tugendhaft« sind. Die Unerbittlichkeit des Über-Ichs führt er daher nicht auf eine Angst vor äußeren Autoritäten zurück, sondern auf eine (darauf folgende) Angst vor dem Über-Ich, dem kein heimlicher Wunsch entgeht; in der Folge führt die moralische Selbstbeherrschung zugunsten eines Triebverzichts nicht zu einer Entlastung von Schuldgefühlen:

Hier [bei der Angst vor dem Über-Ich, Anm. M. F.] hilft der Triebverzicht nicht genug, denn der Wunsch bleibt bestehen und läßt sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen. Es wird also trotz des erfolgten Verzichts ein Schuldgefühl zustande kommen und dies ist ein großer ökonomischer Nachteil der Über-Ich-Einsetzung, wie man sagen kann, der Gewissensbildung. (Ebd., S. 168)

Diesen Gedanken eines »andauernde[n] innere[n] Unglück[s], die Spannung des Schuldbewußtseins« (ebd.) greift Jacques Lacan auf und bringt diese Beobachtungen zum Über-Ich nun mit seiner Zeitdiagnose einer neuen Anbin-

derung des Über-Ichs an das Genießen zusammen (siehe dazu Kapitel 2.4.2). Slavoj Žižek und Massimo Recalcati knüpfen daran an und deuten eine neue Härte des Über-Ichs im Kontext der Krise der väterlichen Funktion über eine Verschiebung vom Ich-Ideal hin zum Ideal-Ich (vgl. Žižek 2001, S. 460, 483, 513). Diese Verschiebung in den Idealen liefert einige Hinweise für die Normativität der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasien und soll daher kurz erläutert werden: Das Ich-Ideal als Produkt der Identifizierung mit dem Vater ist als eine ödipale symbolische Introjektion zu verstehen (Evans 2002, S. 139). Die Unterwerfung unter das Gesetz des Vaters, die Akzeptanz seines Verbots des Begehrens nach der Mutter, steht für eine solche Form der Identifizierung, der die Aufgabe eines vermeintlich ursprünglichen Genießens vorausgeht. Es ist damit erst der Verzicht auf das ursprüngliche Liebesobjekt, das eine absolute Einheit versprach, der Identität in Form einer Orientierung an einem Ideal ermöglicht. Das Ideal-Ich ist dagegen eine imaginäre Projektion, ein »Versprechen einer zukünftigen Synthese, zu der das Ich tendiert« (ebd., S. 139f.). Als »Illusion von Einheit, auf der das Ich aufgebaut ist« (ebd., S. 140) stellt die Identifizierung mit dem Ideal-Ich somit etwas dar, das eine Identität »vor« dem väterlichen Verbot anstrebt. Es geht um eine Identität ohne Verlust oder Verzicht auf ein ursprünglich imaginiertes Genießen. Das Ideal-Ich ist daher Dylan Evans zufolge der »immerwährende Versuch, die Allmacht der präödipalen dualen Beziehung wiederzuerlangen« (ebd.).

Im Anschluss daran lässt sich nun die postödipale Normativität verorten, wie sie von den genannten Zeitdiagnosen in der Krise der väterlichen Funktion beschrieben wird. Diese wird eher mit dem Ideal-Ich in Verbindung gebracht und in einer Moral des Über-Ichs verortet, die an imaginären Idealen orientiert ist und damit an präödipalen Allmachtsphantasien eines absoluten Genießens festhält. Genau genommen handelt es sich bei Žižeks »postödipalen Subjekten« daher eher um Subjekte, die in eine Art (vermeintlich) vorödipalen Zustand zurückkehren wollen, anstatt, wie im Ich-Ideal angelegt, von den absoluten Ansprüchen auf ihr erstes Liebesobjekt durch Sublimierung abzulassen. Statt einen Ausgang aus dem Ödipus zu nehmen, bleiben sie in einem Rivalität erzeugenden Spiegelstadium verfangen (Žižek 2001, S. 460), in einer Art »unmittelbarer Über-Ichisierung« des imaginären Ideals« (ebd., S. 513, Herv. i. O.), das unentwegt zum Genießen aufruft:

Die Auflösung der väterlichen Autorität hat zwei Facetten: Einerseits werden die **symbolischen**, verbotenden Normen weitgehend durch **imaginäre** Ideale (gesellschaftlicher Erfolg, körperliche Fitness ...) ersetzt; andererseits

wird der Mangel an symbolischen Verboten durch das Auftauchen von böserartigen Über-Ich-Figuren ergänzt. Wir haben es also mit einem extrem narzisstischen Subjekt zu tun, das alles und jedes als potenzielle Bedrohung seines prekären imaginären Gleichgewichts ansieht [...]; weit davon entfernt, dass es dem Subjekt gestatte, sich in seiner ungestörten Selbstbalance frei zu bewegen, überlässt die narzisstische Selbsteinschließung das Subjekt der (nicht ganz so) liebevollen Gnade des Über-Ichs, das zu genießen befiehlt. (Žižek 2001, S. 512f., Herv. i. O.)

Die postödipale Normativität wird daher mit einer narzisstischen Ich-Illusion in Verbindung gebracht, die dem Subjekt alles andere als ein Genießen bringt, sondern dieses eher mit grausamen, weil unmöglichen Über-Ich-Forderungen bedrängt, an denen sich das Subjekt unweigerlich schuldig macht. Ein gewisser befriedender Kompromiss zwischen Narzissmus und der Einhaltung des Gesetzes, wie er noch vom Vater symbolisiert wurde und das ödipale Ich-Ideal kennzeichnete (Recalcati 2000, S. 61f.), ist damit aufgehoben. Je mehr das Ich-Ideal durch das Ideal-Ich ersetzt wird, was für die postödipale Gesellschaft angenommen wird, desto stärker wird das Über-Ich an narzisstische Selbstspiegelungen gekoppelt, die den Druck des Über-Ichs auf die Subjekte verschärfen.

Angesichts dessen scheint die Härte des Über-Ichs, wie sie bei Freud bereits eine Rolle spielte, heute eine neue Brisanz zu gewinnen. Im Anschluss daran können auch die Steigerungen der Vorwürfe, wie sie bei Anna S. und Hanna R. sichtbar wurden, als eine solche moralische Zwickmühle der Ansprüche des Über-Ichs interpretiert werden. Die überhöhten moralischen Ansprüche scheinen in Zeiten von Selbstoptimierungsidealen (vgl. Mayer et al. 2013) eher auf imaginären Ideal-Ichs zu beruhen. Die Vorstellung einer absoluten moralischen Neutralität folgt eher Phantasien einer absoluten Selbstbeherrschung, die eine vollständige Verfügungsmacht über das eigene Selbst, aber auch über die pädagogische Beziehung in Aussicht stellt. Die Schuldiskurse, die aus derartig absoluten Ansprüchen resultieren, lassen wiederum das zugleich prekäre und eher fragile imaginäre Gleichgewicht errahnen, wie Žižek es beschreibt. So wurde im Interview mit Anna S. sichtbar: Die Diversity-sensible Beziehungsphantasie wird dazu genutzt, sich immer wieder aufs Neue eines gerechten und neutralen Selbstbilds zu vergewissern. Zugleich sind es jedoch diese absoluten Ansprüche imaginärer Ideale, die den Schuldiskurs mobilisieren. Auch im Interview mit Hanna R. scheint das Urteil umso härter auszufallen, je reiner das eigene ideale Selbst imaginiert wird, wobei

der Schuldvorwurf hier weniger an das eigene Selbst adressiert ist, sondern an andere ausgelagert wird. Doch auch das Bild ihres eigenen, vermeintlich normativ absolut befreiten Selbst ist fragil, kann von einem auf den anderen Moment zerfallen, wenn es als ›dummes‹ oder unwichtiges Zeug plauderndes Selbst abgewertet wird. Bei Kirsten W. verhält es sich wieder anders. Zwar ließen sich auch in ihren Selbst- und Beziehungsphantasien ähnlich absolute und imaginäre Neutralitätsideale finden, derartige Spiegelungen in einem Ideal-Ich konnten jedoch weniger beobachtet werden. Daher scheint auch die Fragilität ihres Selbstbilds von woanders herzukommen als von den Absolutheitsansprüchen eines Ideal-Ichs. Die Geständnisform, in der Kirsten W. ihre normativen Fehlritte immer wieder beichtet, lassen zunächst jene von Freud beschriebenen religiösen Reinheitsbilder als gewaltige Unterseite eines verurteilenden Über-Ichs vermuten. Der Selbstverdacht führte Kirsten W. allerdings nicht in eine derart moralisch verurteilende Sprache, wie dies in den anderen beiden Interviews sichtbar wurde. Das Eingestehen ihrer ›Sünden‹ scheint vielmehr eine Möglichkeit, sich von dem absoluten Anspruch eines unfehlbaren Selbst und dem entsprechenden verurteilenden Über-Ich-Zugriff zu entlasten. Die Fragilität ihres Selbstbilds, die Hinterfragung der Phantasie einer immer gerechten und allen helfenden Fachkraft, wurde bei ihr zudem vielmehr durch die hysterischen Verweise auf das Selbst und das Gegenüber als Unverfügbare angestoßen. Das Scheitern der absoluten Neutralitätsideale geht damit weniger auf eine Fragilität eines postödipalen narzisstischen Ideal-Ichs zurück, zugleich verweist es aber auch nicht unbedingt auf ein klassisches ödipales Ich-Ideal, wie es von Recalcati und Žižek beschrieben wird, ist dieses doch eher Kennzeichen eines klassischen männlichen Subjektentwurfs (vgl. Kapitel 2.3). Steht das Ich-Ideal noch ganz im Kontext der Phantasie eines väterlichen Verbots, ist die hysterische Rhetorik weder durch ein ödipales väterliches Ich-Ideal noch durch ein postödipal-narzisstisches Ideal-Ich charakterisiert, sondern lässt sich eher als etwas begreifen, das ausgehend von einer »Grenze, die vom anderen herkommt« (Soiland 2010, S. 350) gebildet wird.

Allerdings lässt sich auch die in den anderen beiden Interviews analysierte Härte eines Über-Ich-Diskurses und ihre Dynamik zwischen Spiegel- und Schulddiskurs nur eingeschränkt auf die Zeitdiagnose eines Imperativs des Genießens zurückführen, denn auch dieser Imperativ des Genießens beschreibt eher die Transformation der männlichen Subjektseite. Zwar wurden in den Interviews durchaus postödipale imaginäre Ideale einer Selbstoptimierung sichtbar, die Fachkräfte orientieren sich jedoch kaum an einem Im-

perativ des Genießens. Ihr kontrolliertes und diszipliniertes Verhältnis zu ihrem Selbst folgt keinem Verlangen, mit allen moralischen Geboten zu brechen (McGowan 2004, S. 47), die damit einhergehende Schuld ist entsprechend weniger als ein Schuldigwerden gegenüber dem eigenen Genießen zu verstehen, sondern bezieht sich eher auf die Unfähigkeit, das Selbst, die Person, auf die absoluten Ideale einer normativ neutralen Position jenseits der eigenen Geschichte hin optimieren zu können. Das Identitätsversprechen der Diversity-sensiblen Beziehung liegt folglich weniger in einem selbstidentischen Zustands eines unmittelbaren Genießens, sondern in einer unmittelbaren Beziehung zu diesem vielfältigen Sein des Gegenübers sowie in der moralischen Selbstbeherrschung, die den Fachkräften auch eine moralische Hüterinnenfunktion in Aussicht stellt.

Um die Spannung zwischen moralischer Idealisierung und Schuldiddiskurs begreifen zu können, bedarf die postödpale Zeitdiagnose daher einer geschlechtertheoretischen Korrektur. Die Diversity-sensible Beziehungsphantasie scheint in gewisser Hinsicht jene Idealisierungen einer weiblichen Sittlichkeit zu tradieren, wie sie bereits für die frühen Fürsorgeethiken Sozialer Arbeit beschrieben wurden (vgl. Kapitel 2.4.1). Solche weiblichen Sittlichkeitsphantasien sind nicht allein in der Theorie pädagogischer Beziehungen zu finden, sondern gerade auch für die Praxis Sozialer Arbeit als eines historisch gewachsenen Frauenberufs beschrieben worden. Obwohl mit Diversity-Sensibilität eine Geschlechterneutralität angestrebt wird, weckt die Rhetorik des Begehrens der Vielfalt Assoziationen zu jener historisch weiblichen Position zwischen »Selbstidealisation und Selbstentwertung« (Rommelspacher 1991, S. 140), wie sie u.a. Birgit Rommelspacher für die Praxis in helfenden Berufen beschrieb. Diese Gleichzeitigkeit von Idealisierung und Entwertung ist von der feministischen Theorie auch allgemein als charakteristisch für die weibliche Position innerhalb der patriarchalen Gesellschaft herausgearbeitet worden. Psychoanalytisch zeichnet sie sich dadurch aus, dass Frauen darin keine symbolische Vermittlung, sondern nur die Position einer völligen Idealisierung oder einer völligen Abwertung einnehmen können (Irigaray 1980, S. 181). In diesem Sinne lässt sich auch jene Kippbewegung im Sprechen über Diversity-Sensibilität verstehen, weil sie die Fachkräfte an einem Ort »[v]ergraben unter all jenen aufwertenden oder herabsetzenden Metaphern« (ebd.) belässt.

Die Verheißung, die in der Diversity-sensiblen Beziehung steckt, scheint daher weniger ein unmittelbares Genießen zu sein, sondern liegt in der Sozialen Arbeit eher in dieser sittlichen Überhöhung. Friederike Kuster erkennt

in einer solchen Überhöhung die Attraktivität, die bürgerliche Frauen historisch gesehen in eine solche Position »lockte«, trotz der damit verbundenen Benachteiligungen:

Für Frauen der bürgerlichen Oberschicht war das Rollenangebot attraktiv. Als Vertreterinnen des moralischen Geschlechts, die im Medium der Liebe und der reinen selbstzwecklichen Interaktion ihre ganze Gefühlsmacht, Wärme und Mitmenschlichkeit entfalten konnten und so gewissermaßen zu Glücksproduzentinnen avancierten, konnten sie die realen Abhängigkeitsverhältnisse und die, wie wir seit Wollstonecraft und Beauvoir wissen, immer auch lockende Selbstaufgabe in einer grandiosen Selbstauslegung zum Verschwinden bringen. (Kuster 2010, S. 676)

Kuster hat hier Rousseaus Weiblichkeitskonzeptionen und deren Adaptionen durch bürgerliche Frauen im Blick; die Nähe von Selbstaufgabe und grandioser Selbstauslegung lässt sich jedoch auf die Soziale Arbeit und ihre Mütterlichkeitsideale übertragen. Es gibt eine Diskussion darüber, inwiefern derartige Positionen über Mütterlichkeitsideale bis heute in die Soziale Arbeit hineinwirken (vgl. Maurer 1997; Brückner 1992). So hebt Rommelspacher noch für die 1990er-Jahre einen »beharrlich genährten Glauben an die moralische Überlegenheit von Frauen« (Rommelspacher 1991, S. 141) in helfenden Berufen hervor. Auch der Theorie und Disziplin attestieren etwa Eva Nadai u.a. eine Kontinuität zwischen »den hohen moralischen Ansprüchen und Allmachtsphantasien einer sich als weibliche Mission verstehenden Sozialen Arbeit bis heute« (Nadai et al. 2005, S. 64), was sie gerade auch in solchen Bemühungen erkennen, die dezidiert von Weiblichkeitszuschreibungen abrücken. Heike Fleßners Einschätzung geht in eine ähnliche Richtung, wenn sie konstatiert, dass »soziale Allmachts- und Rettungsphantasien, die an das bürgerliche Ideal und die Praxis der mütterlichen Allzuständigkeit und grenzenlosen Fürsorglichkeit anknüpfen« (Fleßner 1995, S. 18), nach wie vor in der Sozialen Arbeit bedeutsam seien.

Mit Blick auf das Begehren der Vielfalt werden jedoch auch Veränderungen im Hinblick auf solche mütterlichen Allmachtsphantasien sichtbar. Nicht nur sind die Fachkräfte in der Sozialen Arbeit von heute ökonomisch und politisch in einer völlig anderen Position, Soziale Arbeit ist inzwischen zu einem mehr oder weniger prekären, dennoch etablierten Beruf geworden. Darüber hinaus sind die Allmachtsphantasien, wie sie die Diversity-sensible Beziehungsphantasie transportiert, kaum noch als ödipale Phantasien einer mütterlich-grenzenlosen Liebe zu verstehen. Die mit den früheren Fürsor-

geethiken verbundenen Phantasien und Wünsche, die ›Schwachen‹ durch eine mütterliche Zuwendung zu ›retten‹, sind dem Diversity-Anliegen ferner denn je. Allenfalls bei Kirsten W. ließ sich vielleicht noch ein solcher Wunsch nach einem ›Dienst am anderen‹ oder nach einer selbstlosen, aufopferungsvollen ›Rettungsfunktion‹ finden, auch wenn Kirsten W. sich deutlich davon abgrenzt, jemand zu sein, die »rumläuft und jedem helfen @will@« (vgl. Kapitel 3.2.2).

Was im Rahmen der Selbst- und Beziehungsphantasien eher zu ›locken‹ scheint, ist eine Art »Selbstsuche« (Rommelspacher 1991, S. 126), die das Selbst durch unentwegte Neutralisierungsbemühungen einer optimierten Moral annähert, wofür sich die postödipale Diagnose imaginärer Ideale als weiterführend erwies. Zieht man an dieser Stelle die Diagnosen veränderter postödipaler Subjektverhältnisse wieder hinzu, lässt sich nun zusammenführend die Diversity-Sensibilität als Phänomen charakterisieren, in dem ›ältere‹ moralische Überhöhungen einer ›weiblichen Sittlichkeit‹ auf ›neuerer‹ Selbstüberwindungs- und Selbstoptimierungsversprechen treffen. Die Rhetorik zwischen Spiegel- und Schulddiskurs lässt sich als neue Über-Ich-Härte weiblicher Beziehungsphantasien interpretieren, die eine »Kehrseite« (Lacan) der Erosion der väterlichen Funktion bilden. Die Härte des Über-Ichs resultiert aus einer Orientierung an einem Ideal-Ich, sie ist jedoch kaum direkt an einen Imperativ des Genießens angebunden. Eine Art weibliche Beziehungsmoral wird hier kaum abgeschwächt, sondern vielmehr anders ausgerichtet und an imaginäre Selbstoptimierungen geknüpft. Die damit verbundenen Allmachtsphantasien wären dann weniger als Machtvorstellung über eine absolute Zuwendung zu anderen zu verstehen, die die Unverfügbarkeit der anderen in der Phantasie einer alles gewährenden Mutter verdrängt. Sie drehen sich stattdessen eher um Wünsche nach einem absolut gerechten Selbst, um die Vorstellung einer gewaltigen Formbarkeit des Selbst gemäß dem eigenen Willen. Die daraus resultierenden Schulddiskurse wenden sich insofern auf eine neue Art und Weise gegen die Fachkräfte, als nun aufgrund der Sensibilität für Macht- und Herrschaftsverhältnisse im Selbst sowie im interaktiven Alltagsgeschäft gerade die persönliche Dimension pädagogischer Beziehungen im Grunde aus der pädagogischen Beziehung ausgeschlossen werden soll. In frühen Fürsorgeethiken noch zum Gegengewicht gegenüber einer rationalisierten wohlfahrtsstaatlichen Sachorientierung verklärt, erfährt diese persönliche Dimension und die damit verbundene historische weibliche Seite der Erziehung nun (erneut)

keine symbolische Vermittlung, sondern wird genau entgegengesetzt zur Hauptursache aller Ungerechtigkeit erklärt und permanent bekämpft.

Als entscheidende Konsequenz für die sozialpädagogische Beziehung lässt sich daraus schließen, dass die Mannigfaltigkeit des Gegenübers in der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasie zwar kaum noch in mütterliche Allmachtsphantasien gekleidet oder an eine patriarchale Sittenfunktion geknüpft wird. Die Optimierungsimperative der Diversity-Sensibilität versprechen jedoch nicht nur eine unendliche Formbarkeit des Selbst, sondern auch eine Überwindung der Pädagogik als eines unmöglichen Berufs (Freud 1950, S. 94). Denn wenn die Bezugnahme auf die Mannigfaltigkeit alles Lebendigen nun in optimierten Zugriffen auf die eigene Person idealisiert wird, bleibt das sozialpädagogische Gegenüber und seine ›mannigfaltige Wirklichkeit‹ darin so unvermittelt wie in den Idealisierungen einer weiblichen Fürsorglichkeit. Eine postödipale Beziehungsphantasie aufseiten der weiblichen Subjektgeschichte, wie sie im Kontext einer Diversity-sensiblen Sozialen Arbeit analysiert wurde, wäre damit eher eine, die die Unmöglichkeit der pädagogischen Beziehung zu beherrschen und zu überwinden versucht und damit eine Konfrontation mit der_dem anderen und ihrem_seinem Begehren vermeidet. In imaginäre Ideal-Ich-Spiegelungen und Schulddiskurse eingespannt, verliert das pädagogische Gegenüber damit paradoxerweise gerade im Namen seiner Vielfalt und Singularität in der pädagogischen Beziehung an Bedeutung.

4.3 Diversity-Sensibilität im Wohlfahrtsstaat: Postödipale Harmoniephantasien

Auch wenn sich die Diversity-sensiblen Fachkräfte selber kaum in die Tradition sozialer Bewegungen stellen, wie in der disziplinären Diskussion um Diversity-Ansätze gesehen (Kapitel 1), begreifen sie sich durchaus als Akteur_innen der Gerechtigkeit: als Gegenpol zu einer ungerechten und diskriminierenden Gesellschaft oder vielmehr noch zu einer ungerechten und diskriminierenden Praxis, gegenüber der sie die Singularität und Pluralität der Einzelnen zu verteidigen bemüht sind. Ein solches leidenschaftliches Vertreten von Zielen der Gerechtigkeit, das über eine Berufsrolle hinausweist, kann, wie bereits gesagt, als geradezu typisch für Soziale Arbeit gelten, ist ein solcher Berufungscharakter doch historisch gesehen immer wieder in der Sozialen Arbeit relevant geworden, Soziale Arbeit über

einen ›Brotjob‹ hinaus immer wieder mit gesellschaftlichen Veränderungs-wünschen sowie einer sinnstiftenden Aufgabe verbunden worden (Kapitel 2.4.1). Diversity-Sensibilität kann dabei als eine Form der Beziehungsge-rechtigkeit eingeordnet werden, die historisch gesehen in einer weiblichen Beziehungsethik situiert war, denn sie ist auf das ›Sein‹ der Kinder und Jugendlichen hin ausgerichtet, auf die Annahme der Adressat_innen im ›Gegebenen‹. Salomons Beziehungsethik etwa, den Menschen jenseits eines wohlfahrtsstaatlichen Verwaltungsapparats »so zu sehen, wie er ist, und ihn zu verstehen und zu würdigen« (Salomon 2004d, S. 307), scheint Hanna R.s Anliegen, die Jugendlichen so anzunehmen, ›wie sie sind‹, erstaunlich nahe. Auch das von den Fachkräften immer wieder hervorgebrachte Anliegen, ›alle‹ einzubeziehen und sich für ›alle‹ Diskriminierungsformen verantwortlich zu zeigen, weckt Assoziationen zu jener Allzuständigkeit der frühen Fürsorge-ethikerinnen, die sich »für alles Unrecht und alle Unterdrückung« (Salomon 1998, S. 82), für die Beseitigung aller »sozialen Schuld« (Salomon 2004c, S. 39) verantwortlich sahen.

Allerdings waren die frühen Fürsorgeethiken häufig explizit gegen (wohl-fahrts-)staatliche Logiken und ihre Orientierung an der ›Sache‹ gerichtet. Da sich der mit Diversity verbundene Gerechtigkeitsidealismus nun jedoch primär gegen das jeweils einzelne Selbst und seine persönliche Dimension zu richten scheint, bleibt das mit einer Diversity-sensiblen Sozialen Arbeit einhergehende Verhältnis zum Wohlfahrtsstaat und zum eigenen staatlichen Auftrag darin eher blass, man erhält gar den Eindruck, dass dieses darin völlig ausgespart wird. So positionieren sich die Fachkräfte weder gegen eine wohlfahrtsstaatliche Funktionalisierung noch in ihr oder für sie, d.h., weder wird der Staat in den Interviews zum (bewegungspolitisch motivierten) Gegenstand der Kritik, wie es in den Diversity-Ansätzen aus der Fachdebatte der Fall ist, noch wird der staatliche Auftrag zum Gegenstand der Ausein-andersetzung mit dem eigenen Gerechtigkeitsanliegen, noch dient der Staat als normativer Bezugspunkt für das eigene Gerechtigkeitsanliegen (etwa im Sinne von Demokratisierungsbemühungen, eines Bezugs auf das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz o.Ä.).

Die Diversity-Normativität ist damit insgesamt kaum noch in irgendei-nem sittlichen Allgemeinen fundiert. Stellte Salomon ihrer Kritik an einem bürokratischen und von allem Lebendigen entrückten Verwaltungsapparat noch eine Sittlichkeit bringende Weiblichkeit gegenüber, die sich nicht allein in der Hinwendung zur Mannigfaltigkeit der Einzelnen erschöpfte, sondern in einer (weiblichen) Kulturarbeit für einen Staat aufgehoben war, weshalb

der Staat durchaus noch, trotz der Kritik an ihm, als allgemeiner sittlicher Bezugspunkt diene, sind derartige Gerechtigkeitsanliegen nach der Sichtbarmachung der zurichtenden wohlfahrtsstaatlichen Funktion Sozialer Arbeit und der Krise der Repräsentation nicht mehr ohne Weiteres zu behaupten. Wie Burkhard Müller bemerkte, hegt heute wohl kaum jemand noch derartige Hoffnungen in Bezug auf die »sittlichen Kräfte« einer wohlfahrtsstaatlich verfassten Sozialen Arbeit, wie dies noch bei Salomon zu finden ist (vgl. Müller 1990, S. 68). Oder vielleicht doch? Denn in der Diversity-sensiblen Sozialen Arbeit ließ sich ja durchaus eine Art Tradierung der weiblichen sittenhütenden Position erkennen. Wie gezeigt ist diese allerdings nicht länger in einem Allgemeinen aufgehoben, sondern lässt sich eher beschreiben als ausgehend von einer »Skepsis gegenüber jeglicher Form von Kategorisierung, die nunmehr unter Verdacht steht, die Wirklichkeit nur in reduktionistischer Form abbilden zu können« (Soiland 2008). Die Diversity-Normativität wird damit jenseits eines großen Anderen in einer vermeintlich unmittelbaren Realität des vielfältigen ›Seins‹ der Adressat_innen fundiert.

Eine solche normative Fundierung in der Realität lässt sich im Anschluss an Martina Lütke-Harmann im Kontext der realistischen Wende und eines damit einhergehenden Rückzugs des Symbolischen verorten, wie sie von mehreren und durchaus unterschiedlichen kritisch-emanzipativen Perspektiven Sozialer Arbeit vollzogen wurde. Lütke-Harmann zufolge sind diese Perspektiven zwar kaum noch an ein väterliches Gesetz gekoppelt, zugleich wird hier eine unmittelbare, d.h. symbolisch unvermittelte ›Wirklichkeit‹ zum Ausgangspunkt einer kritisch-emanzipativen Perspektive Sozialer Arbeit genommen (Lütke-Harmann 2016, S. 274).⁴ Hat Lütke-Harmann diesbezüglich Klaus Mollenhauers Verständnis von ›Wirklichkeit‹ im Blick und somit eine Perspektive, die den eigenen Wirklichkeitsbegriff noch auf einen Gesellschaftsbegriff stützte, scheint sich die Wirklichkeit in der Diversity-

4 Lütke-Harmann stellt dies im Hinblick auf die Entwicklung der sozialpädagogischen Theorie fest. Eine realistische und emanzipatorische Wende erkennt sie u.a. bereits in Klaus Mollenhauers (früher) Theorie, in der Mollenhauer die Sozialpädagogik eher unmittelbar aus der Realität und ihren alltagsweltlichen Praktiken und Konstruktionen ableite (vgl. Lütke-Harmann 2016, S. 271-282). Nach dieser Wende sei die ›Wirklichkeit‹ der Erziehung, Lütke-Harmann zufolge, zu einem dem Sozialen immanenten Ausgangspunkt geworden, der von der Repräsentation der sozialen Ordnung unmittelbar auf das Reale schließe (vgl. ebd., S. 266f.). Die Geschichte des sozialpädagogischen Denkens interpretiert sie daher als einen kontinuierlichen Rückzug des Symbolischen (ebd., S. 274).

sensiblen Beziehungsphantasie der Fachkräfte nun allein auf die Summe der unendlichen Vielfalt der Einzelnen zu stützen. Ihr Sittlichkeitsauftrag gegenüber der vielfältigen Wirklichkeit der Adressat_innen ist entsprechend in einem unmittelbaren vielfältigen Sein fundiert, weshalb sie ihre Gerechtigkeitsperspektive, vielleicht gar noch mehr als die Verfechter_innen der Mannigfaltigkeit alles Lebendigen es taten, allein aufseiten der Adressat_innen imaginieren.

Eine Position, die sich in unmittelbarer Nähe zu der Wirklichkeit der Adressat_innen imaginiert, war zwar bereits zu Salomons Zeiten in den Idealen der geistigen Mütterlichkeit enthalten, in denen die Fürsorgerinnen qua ihrer Natur oder ihres mütterlichen Geistes vermeintlich wussten, was ›das Beste‹ für die Kinder und Jugendlichen sei (vgl. Rommelspacher 1991, S. 126f.). Doch nun scheint, jenseits der väterlichen wohlfahrtsstaatlichen Sittenüberwachung und auch unter Absehung von einer weiblich-mütterlichen allum sorgenden Unmittelbarkeit, eine neue Harmoniephantasie auf. Qua normativer Selbstoptimierung wird eine Übereinstimmung dessen phantasiert, was die Adressat_innen wollen (vermeintlich alle Facetten ihrer Identitäten ausleben), und dem, was die Fachkräfte als wohlfahrtsstaatliche Akteur_innen wollen (ihnen dazu verhelfen, indem sie das Ideal der Neutralität wahren).

Das auf Optimierung gedrehte Gerechtigkeitsanliegen der Vielfalt, scheint somit auch im Hinblick auf die eigene wohlfahrtsstaatliche Eingebundenheit psychisch nach einer Aufhebung zwischen Begehren und Ordnung zu drängen. Es verstärkt sich daher der Eindruck, dass die Diversity-Normativität und ihre Fundierung in einer vermeintlich unmittelbaren Realität nicht nur das Begehren der anderen auf Distanz hält, sondern auch die vermittelnde und oftmals widersprüchliche und konflikthafte Position, die die Fachkräfte zwischen Adressat_innen und wohlfahrtsstaatlichem Auftrag, zwischen dem ›Lebendigen‹ und den gesellschaftlichen Normen einnehmen.

Diese eigene wohlfahrtsstaatliche Eingebundenheit wird hinter den Gerechtigkeitsanliegen der Diversity-Sensibilität tendenziell zum Verschwinden gebracht. Dass die Fachkräfte eigentlich ganz und gar nicht derart blind oder ›naiv‹ sind gegenüber ihrer eigenen Verstrickung in wohlfahrtsstaatliche Logiken, darauf deuten mehrere Stellen in den Interviews. Solche Stellen finden sich allerdings kaum dort, wo es um Diversity geht, sondern die Fachkräfte sprechen dies eher in ihren Arbeitsbeschreibungen zu Beginn der Interviews an: Im betreuten Wohnen ist Hanna R. dafür zuständig, die Jugendlichen zu ›verselbstständigen‹ (In2, Z22-35), was für sie beinhaltet, dafür zu sorgen,

dass die Jugendlichen ihre Wohnungen, wengleich nicht mehr an rigiden bürgerlichen Standards gemessen, so doch halbwegs in Ordnung halten und lernen, mit ihrem Geld zu haushalten. Als Schulsozialarbeiterin ist Kirsten W. auch dafür zuständig, die Schulpflicht der Kinder und Jugendlichen zu gewährleisten und beispielsweise bei »Schulverweigerung« (In1, Z161) aktiv zu werden. Besonders offenkundig wird die Überwachung bestimmter gesellschaftlich verbindlicher Normen bei Melek D., die als sozialpädagogische Familienhelferin dafür zuständig ist, Erziehungsverhalten zu prüfen und »Kinderschutz« als »Pflicht« (In5, Z149) der Eltern zu überwachen. In der Diversity-sensiblen Beziehungsphantasie wird die damit verbundene vermittelnde Rolle der Fachkräfte zwischen Adressat_innen und gesellschaftlichen Normen und Anforderungen jedoch ausgeblendet und nicht mehr in die Überlegungen mit einbezogen.

Diese Ergebnisse lassen insbesondere im Hinblick auf die Formen der Selbstoptimierung Anschlüsse an gegenwärtige wohlfahrtsstaatliche Transformationsdiagnosen neuer gouvernementaler Formen der Selbstaktivierung erkennen. Die Diversity-sensible Bezugnahme auf die Kinder und Jugendlichen scheint zwar nicht unbedingt in einer wohlfahrtsstaatlichen Aktivierungslogik zu stehen, die auf die Adressat_innen abzielt, also eine Aktivierung der vielfältigen ›Ressourcen‹ der Adressat_innen anzustreben (vgl. Kapitel 2.4.2). Weniger als wohlfahrtsstaatliche Transformation einer vormals paternalistischen und disziplinierenden Führung in neue Selbstführungslogiken im Sinne einer Aktivierung der Adressat_innen und ihrer Vielfalt betrifft die Diversity-sensible Beziehungsphantasie ja wie gezeigt eher die historische ›weibliche‹ Seite Sozialer Arbeit und ihre Transformation, die sich auf das ›Sein‹ der Kinder und Jugendlichen im Gegebenen bezog. Was das eigene Selbst betrifft, so zeigen sich die Fachkräfte jedoch durchaus empfänglich für gouvernementale Formen der Selbstoptimierung und Selbstaktivierung. Mit den postödipalen Zeitdiagnosen werden diese in ihrer psychischen Verstrickung bzw. vom Begehren aus verstehbar. Denn im Hinblick auf die wohlfahrtsstaatliche Eingebundenheit der Fachkräfte scheinen es jene spätkapitalistischen Harmoniephantasien zwischen Ordnung und Begehren (vgl. Kapitel 2.4.2) zu sein, die die Fachkräfte in die Selbstoptimierungsweisen locken. Im Anschluss an die postödipale Gesellschaftsdiagnose wird die Attraktivität der Selbstoptimierung daher ausgehend von derartigen Aufhebungsphantasien verstehbar; der Aufhebung des potenziell konflikthaften Verhältnisses zwischen wohlfahrtsstaatlicher Ordnung und Begehren, zwischen Fachkraft

und Adressat_in, aber auch ausgehend von einer gewissen Tradierung der weiblichen wohlfahrtsstaatlichen Position als dem moralischen Geschlecht.

