Post-anthropologische Habitate II

Otherkin, Digitalisierung, Pubertät. Drei Skizzen zu Krisen der Verkörperung

– Martin Beck

1
Otherkin: menschliche Körper als falsche Körper

»This is not a list for or about role-playing or role-playing games; we're elves.«*

Die Ursprünge des Otherkin-Konzepts liegen im Jahr 1972, als in den USA Gruppen von Menschen begannen, sich als Elfen zu bezeichnen (wie die ›Elf Queen's Daughters‹ oder die ›Silver Elves‹). Ein Protagonist beschreibt rückblickend, wie sich in den späten 60er Jahren ein Portal zu einem vorzeitlichen Feen-Wissen geöffnet habe.[1] Eine andere Akteurin gibt an, sie sei bei der Lektüre von Tolkiens ›Herr der Ringe‹ -Zyklus spontan zur Überzeugung gelangt, eine Elfin zu sein. Deutlich ist die Nähe dieser Gruppen zur New-Age-Bewegung. Die Idee einer spirituellen Elite, die die Ankunft eines neuen Zeitalters vorbereitet, findet sich auch in der Selbstidentifikation als Elf, die anfänglich den Sinn einer Abgrenzung von den Menschen und ihrer zerstörerischen Naturbeherrschung hat. Verbunden mit dem Umweltschutzgedanken ist dabei eine Suche nach den durch die Zivilisation verdrängten magischen Naturkräften.[2] Was auf den ersten Blick überraschen mag, ist die Zugehörigkeit oder Nähe der Elfen zu jenen amerikanischen Post-Hippie-Milieus, in denen auch die technologischen und ideologischen Grundlagen des Internet gebildet wurden: Etwa im Phone Phreaking und später im Computer Hacking,[3] sowie in Gedanken zu Kybernetik, selbstorganisierenden Systemen und Netzwerken.[4] Zur Sozial- und Kommunikationsstruktur der Elfen selbst gehörte die Idee eines ›ätherischen Netzes‹ und eine Infrastruktur von weltweit ungefähr sechzig sogenannten elfischen Energie-Vortices, zwischen denen regelmäßig Rundbriefe zirkulierten.[5]

* "Elfinkind Digest", 1990, zitiert aus O. Scribner: "Otherkin Timeline. The Recent History of Elfin, Fae and Animal People", Version 2.0, 08.09.2012, in: http://orion.kitsunet.net/time.pdf

Im Zuge der technischen Realisation des Internets entstand im Jahr 1990 eine erste Mailinglist für Personen, die sich als Elfen identifizierten, der an der Universität von Kentucky angesiedelte ›Elfinkind Digest‹. Für andere Kreaturen, wie etwa Drachen und Wölfe, etablierte sich dabei,in Anlehnung an den Begriff ›elfinkind‹, der Sammelbegriff ›otherkind‹ oder ›otherkin‹.[6] Gemeint ist damit eine spirituelle oder sonstige Verwandtschaft (›kinship‹) zu Wesen, die nicht bzw. anders (›other‹) als Menschen sind.[7] Die Bewegung existierte im Internet zunächst weiter als Verknüpfung von romantischen und anti-modernen Naturvorstellungen, schamanistischen Erweckungserlebnissen, Rückreisen in frühere Leben und zahlreichen Versatzstücken der Fantasy- und Popkultur. Als Merkmale für Elf- oder Otherkin-sein galten dabei bestimmte körperliche oder spirituelle Fähigkeiten: Selbstheilungskräfte, bestimmte Allergien oder aber die Abwesenheit von Allergien, Wissen über Magie oder die besondere Sensibilität gegenüber anderen Wesen und der Natur.[8]

Im Laufe der 2000er Jahre erlebte das Konzept eine entscheidende Veränderung, die insbesondere mit der Blogging-Plattform Tumblr verbunden ist. Eine neue Generation von Otherkin eignete sich die akademische Sprache von Identitätspolitik und Social-Justice-Activism an, die auch sonst für Tumblr typisch ist.[9] Das neue Selbstverständnis war nicht mehr das einer spirituellen Avantgarde, sondern das einer gesellschaftlich marginalisierten, quasi-politischen Identitätsgruppe. Zur entscheidenden Voraussetzung wurde hierbei die von der Gendertheorie der 90er Jahre erarbeitete Kritik an gesellschaftlicher Heteronormativität, die mit dem Gedanken einer Performativität und (relativen) Konstruiertheit von Kategorien wie Gender und Sex einherging.[10] An die Stelle spiritueller Erweckung trat so die Idee eines ›coming out‹ und die Anlehnung an das emanzipatorische Narrativ Transsexueller: Otherkin waren Wesen wie Elfen und Tiere nun nicht mehr im Sinne einer spirituellen Beziehung, sondern im biologischen oder psychologischen Sinne einer Person, die im falschen – nämlich menschlichen – Körper geboren wurde.[11] Entsprechend verstehen sich Otherkin auch als eine von der Mehrheitsgesellschaft marginalisierte Gruppe. Berichte von Schwierigkeiten im familiären Umfeld, wie auch die ridikülisierende oder offen feindliche Diskussionen der Otherkin auf Seiten wie 4chan, Reddit oder 9gag (verbunden mit der Bezeichnung ›special snowflakes‹) können diese Wahrnehmung zum Teil bestätigen. Häufige Elemente des

neueren Otherkin-Narrativs bilden daher persönliche Geschichten der Missachtung und des Traumas, das Teilen bestimmter gruppenspezifischer Erfahrungen (›kin-experiences‹), sowie die Forderung nach sozialer Anerkennung und/oder dem Respektieren spezifischer Schutzräume.

Zeitgleich erweiterte sich das Spektrum von Identitäten: Hinzu kamen Inkarnationen von Manga-Charakteren oder Romanfiguren, die als ›fictives‹ oder ›fictionkin‹ bezeichnet werden, und Kategorien wie Körpertyp (bspw. ›trans-fat‹) oder Ethnizität (bspw. ›trans-japanese‹). Oft ist das Otherkin-Konzept dabei verbunden mit einer insgesamt für Tumblr charakteristischen Ausdifferenzierung sexueller Identitäten (bspw. ›demi-romantic‹ oder ›autochorisexual‹)[12] und selbstdiagnostizierter psychischer Abweichungen. Das identitätspolitische Prinzip der Intersektionalität, wonach jedes Individuum gleichzeitig in bestimmten Hinsichten (wie Geschlecht, Hautfarbe, Klasse) privilegiert, in anderen aber marginalisiert ist, manifestiert sich in einer charakteristischen Listenform in der Selbstdarstellung von Bloggern, bisweilen kombiniert mit der Vorstellung multipler Identitäten. Diese übernehmen als sogenannte ›headmates‹ zu verschiedenen Zeitpunkten die Kontrolle über einen Körper und können über jeweils ausdifferenzierte Einzelidentitäten und Kinships verfügen. Durch das häufig beklagte Unverständnis des alltäglichen Umfelds bleibt das Otherkin-Sein meist auf das Internet oder speziell organisierte Treffen beschränkt, obgleich einige versuchen, durch Kleidung, Verhalten und Essgewohnheiten ihre Identitäten auch im Alltag zu leben. Der falsche Körper wird oft nach dem Modell eines ›Phantomschmerzes‹ oder von Phantomkörperteilen wie Flügeln, Schwänzen oder Schnurrhaaren beschrieben, die zwar nicht materiell vorhanden, aber deutlich fühlbar sind.

Zu betonen ist der Unterschied zu Gruppen wie etwa den ›Furries‹, die sich nach eigener Aussage lediglich gerne als anthropomorphe Tiere verkleiden. Otherkin bestehen in der Regel darauf, dass es sich um reale Identitäten handelt. Gerade dies hat die Kritik etwa von Transsexuellengruppen auf sich gezogen. Diese beklagen – sicher auch zu Recht – die Delegitimierung und Unterminierung ihres eigenen Strebens nach Anerkennung durch die Aneignung ihres emanzipatorischen Narrativs.[13] Otherkin sehen sich aber auch vor interne Abgrenzungsprobleme gestellt: Beklagt werden immer wieder sogenannte ›Wannabees‹ (Möchtegerns), denen es nur um Aufmerksamkeit gehe, sowie

um eine Art ›Wettlauf‹ mit immer exzentrischeren Identitäten: Durch die Identifikation mit Manga-Charakteren, Wäldern, Gottheiten oder realen lebenden Personen (›factkin‹) werden demnach ›echte‹ Otherkin in Verruf gebracht. Einige Otherkin-Blogs auf Tumblr werden offenbar auch in bewusst parodistischer Absicht von sogenannten trolls betrieben. Will man die Tumblr-Blogs zunächst unabhängig von den Intentionen ihrer Autoren*innen als eine bestimmte Textgattung betrachten, dann wird – in diesem diskursanalytischen Sinne – die Sprache von Transsexualität und Identitätspolitik zu einem poetischen Prinzip ausgeweitet, das nun alle möglichen Inhalte umfassen kann. Dies ersetzt wiederum die formale und inhaltliche Bindung des Otherkin-Diskurses an Zivilisationskritik und das romantisch-antimoderne Fantasygenre.

Auf den ersten Blick mag Otherkin auch als reale Einlösung jener post-humanen und differenzphilosophischen Politizität erscheinen, die Deleuze und Guattari in ihrem Buch Mille Plateaux (1980) als »Tier-Werden« beschrieben haben: ein »Molekular-Werden«, das »die großen molaren Kräfte Familie, Beruf und Eheleben unterminiert«.[14] Gegenüber den Einschließungsmilieus der Disziplinargesellschaft sollten »das Tier, die Pflanze oder der Stein, zu dem man wird … molekulare Gemeinschafen« sein, in denen sich ein transgressives Potential, eine Überschreitung fixierter Identitäten realisiert.[15] Ein solches Konzept des Tier-Werdens soll dabei aber gerade »nichts mit einem Ähnlichwerden zu tun« haben, insofern dafür »die Ähnlichkeit eher ein Hindernis oder Stockung wäre.«[16] Aus der Sicht eines differenztheoretischen Projekts ist der Otherkin-Diskurs also problematisch, weil er die Sprache von Ähnlichkeit, Imitation oder Identifikation reproduziert.[17] Geht es Deleuze/Guattari um die Destabilisierung der Idee von »Herkunft und Abstammung« generell,[18] so erzeugen die Otherkin – wie schon die Verwendung des Begriffs ›kinship‹ zeigt – eher neue Genealogien und Zugehörigkeiten. Den Bestrebungen des Anders-Seins, der Des-Identifikation und des Sich-Entziehens steht eine scholastisch anmutende Ausdifferenzierung von Klassifikationen und Listen gegenüber. Dabei können auch Kategorien am Rande des Paradoxen entstehen, wie etwa ›skelogender‹: »A gender that's a big part of you and comes from deep inside but is obscure and unknowable. A gender that's unique to you…«[19]

Generell kann der Otherkin-Diskurs weniger als Infragestellung von Identitäten im Zeichen eines transgressiven ›Werdens‹ denn als

Abkoppelung der Identitäten von realen Körpern und deren Ersetzung durch Phantomkörper betrachtet werden. Dem entspricht auch die häufige Kritik an einem Vergleich mit anderen marginalisierten Identitätsgruppen, dass eine Stigmatisierung durch sichtbare körperliche Merkmale wie Hautfarbe und Geschlecht bei Otherkin fehlten. Das angestammte Habitat der Otherkin-Kultur (oder des Otherkin-Memes) in ihrer gegenwärtigen Form scheint die Sphäre digitaler Kommunikation zu sein, in der das Sprechen vom Körper abgelöst ist und zugleich jene fixierenden Blicke der Anderen fehlen, die uns objektivieren und permanent daran erinnern, wer wir in ihren Augen sind. In der Tat funktioniert der Otherkin-Diskurs am besten in sprachlicher Form, während der Versuch einer performativen, bildlichen oder fotografischen Darstellung häufig ästhetisch unangemessen wirkt. Gleichzeitig sind es die wunderbare Grenzenlosigkeit, die tendenzielle Offenheit und Nichtnormativität des digitalen Raums, die es überhaupt möglich machen, eine kritische Masse von Gleichgesinnten zu finden. Die Otherkin erweisen sich so als – eng mit der Digitalisierung verbundene – Avantgarde der Entkörperung. Die von ihnen betriebene Aufspaltung der Identitäten wäre dann weniger die Einlösung einer philosophischen Kritik am Subjekt und seiner Identität – sondern vielmehr die Konsequenz aus jener frühen und diffusen Affinität der Elfen zu technologischen Dispositiven.

2
Digitalisierung: menschliche Körper als ent-ortete Körper

»The Internet is a lot like ancient Egypt. People writing on walls and worshiping cats.«*

Neue Technologien werden stets gleichermaßen utopisch aufgeladen wie als unheimlich empfunden. Solche Befindlichkeiten werden typischerweise in ihren Vorgängertechnologien verhandelt. So hat der Kinofilm die digitalen und virtuellen Welten immer wieder als Bedrohung für imaginäre und physische Körpergrenzen inszeniert.[20] Dieses Unbehagen kann vielleicht als Symptom einer realen Transformation dessen gelten, was Immanuel Kant als die ›Anschauungsform‹ des Menschen bezeichnet hat. Diese körperbezogene Perspektive des Individuums auf die Welt wird durch einen technisch erzeugten virtuellen Raum überlagert, der eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt und so das Selbst- und Weltverhältnis transformiert. Das allgemeine Prinzip von Virtualisierungsprozessen kann mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel so beschrieben werden, dass eine ursprüngliche Einheit von Materie und Form zugunsten eines Vorrangs der Form aufgelöst wird: »Das Erscheinende existiert so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich.«[21] Mit der Virtualisierung verschwinden dann zwar keineswegs die realen physischen Körper, allerdings werden sie von einer unhinterfragten Voraussetzung zum einem verhandelbaren, verfügbaren und berechenbaren Faktor. Mit Jacques Derrida lässt sich Virtualisierung auch als Ent-Ortung fassen: Verbunden mit Globalisierung und Digitalisierung ist die »ent-ortende Virtualisierung des Raums der Kommunikation« und die »Destabilisierung« angestammter Räume.[22]

*Meme

Zwar gehöre es zum »Abc der Dekonstruktion«, dass dort, wo Menschen überhaupt kommunizieren und Zeichen gebrauchen, die Virtualisierung stets »schon begonnen« habe; »Neu sind aber das quantitative Ausmaß einer solchen gespenstischen Virtualisierung, ihr beschleunigter Rhythmus, ihre Reichweite, ihre kapitalisierende Potenz.«[23]

Die Relevanz dieser Ent-ortung besteht nun wie gesagt weniger darin, dass die reale körperliche Existenz des Menschen aufgehoben wird. Sondern vor allem in der Überschreitung jener körperbezogenen Funktionen menschlichen Denkens, die als ›Anschauungsform‹ unmittelbar mit seiner materiellen Existenz zusammenhängen. Auf deren Bedeutung hat die Anthropologie erst in jüngerer Zeit verstärkt hingewiesen: Dass nämlich die Grundlage menschlichen Denkens und menschlicher Kommunikation – noch vor Sprache und Sprachlogik – in einer Sphäre ›geteilter Anschauung‹ entsteht. Gemeint ist damit die unmittelbare, präsentische Interaktion von Körpern im Spannungsfeld von Sehsinn, Motorik und Gestik.[24] Relevant ist dies zum einen mit Blick auf unser räumliches Vorstellungsvermögen: Dem liegen zunächst bestimmte visuelle wie motorisch-taktile Erfahrungen zugrunde, die ›proto-mathematisch‹ genannt werden können. Aus den Problemen der Orientierung, der Verständigung über Lagebeziehungen von Gegenständen und kontrollierte Perspektivenwechsel resultiert dann eine mit anderen Individuen geteilte Vorstellung vom Raum. Für Kant als Theoretiker der menschlichen Anschauungsform ist deren expliziter Ausdruck die euklidische Geometrie, die die gesetzmäßigen Verhältnisse der Erfahrung fester, d.h. tastbarer Körper beschreibt.[25]

Die Überlagerung dieser menschlichen Perspektive im Digitalen zeigt sich deutlich am Beispiel von Google Earth: Der virtuelle Raum von Google Earth tut alles, um sich als Fortsetzung eines menschlichen Wahrnehmungsraums zu präsentieren – als begehbares photographisches Bild für ein imaginäres menschliches Subjekt, das sich darin betrachtend und tastend voran bewegt. Dieser Versuch, Kontinuität herzustellen, geht allerdings durch gänzlich andere Logiken hindurch, die nicht mehr die des menschlichen Anschauungsraums sind. So hat Clement Valla in seiner dokumentarischen Arbeit ›Postcards from Google Earth‹ zahlreiche Anomalien ausgespürt, die wie Anamorphosen oder Zerrbilder das Gefüge des virtuellen Raums durchbrechen: Insbesondere Brücken über Flüsse oder Autobahnen knicken, falten,

biegen oder verdrehen sich.[26] Die Irritation, die zunächst einen Fehler vermuten lässt, ist allerdings bloß Ausdruck der Weise wie Google Earth funktioniert – eine Organisation von Datenpunkten auf Basis eigener mathematischer Gesetzmäßigkeiten. Ideengeschichtlich lassen sich diese Divergenzen auf zwei Stränge mathematischer Raumauffassungen zurückverfolgen: Einen anthropologischen Strang, der mit Kants Theorie einer Anschauungsform des Menschen verbunden ist. Diese stellt ein visuell-taktiles Modell verkörperter Welterfahrung in den Mittelpunkt, dessen Ausdruck die euklidische Geometrie bildet. Und einen symbolisch-technologischen Strang, der mit der ›Analysis Situs‹ des Metaphysikers, System- und Maschinendenkers Gottfried Wilhelm Leibniz beginnt. Für diesen spielt die menschliche Perspektive gerade keine Rolle. Dieser Strang führt historisch über ein ›Schließen der Augen in der Mathematik‹[27] im ausgehenden 18. Jahrhundert zu nichteuklidischen und topologischen Raumauffassungen ebenso wie zu der für Google Earth relevanten Netzwerkmathematik.[28]

Die geteilte Anschauung wird aber noch in einer weiteren Dimension für das menschliche Denken relevant. Ebenfalls vor der Sprache bilden sich soziale Beziehungen und Identitäten ursprünglich in einem Feld ›visueller Reziprozität‹, wie etwa der Bildtheoretiker Tom Mitchell feststellt.[29] Ein solcher Gedanke lässt sich in zahlreichen Theorietraditionen verfolgen, auf die an dieser Stelle nur skizzenhaft verwiesen werden kann: Hegel etwa begreift das blickende und erblickte Auge den »ersten Punkt der Identität zwischen den Menschen, diesen Punkt des ersten Auffassens.«[30] Seinem idealistischem Humanismus geht es hierbei vor allem um Fragen von Selbstverwirklichung und Anerkennung.[31] Demgegenüber erörtert der Existenzialist Jean-Paul Sartre das Angeblicktwerden vor allem als Objektivierung und Fixierung unseres Selbst.[32] Wie sich dabei spezifisch Herrschafts- und Geschlechterverhältnisse erzeugen, hat die Filmtheoretikerin Laura Mulvey am männlichen Blick auf die Frau gezeigt.[33]

Solche Funktionen des Blicks finden ihr Gegenstück im Körpers als Ausdrucksmedium. Bereits der Philosoph Platon hat beschrieben, wie Gesten und Körperbewegungen zu Trägern sozialer Bedeutung werden. Dies geschieht durch sogenannte ›Schemata‹ als »Muster des stereotypen Bewegungsablaufes, in denen Körper zu Bildern werden«.[34] Dieser Idee einer Bildhaftigkeit des Körpers entspricht der in der westlichen

Theoriegeschichte wiederkehrende Topos, im Sinne einer Austauschbeziehung zugleich die Körperhaftigkeit des Bildes zu denken.[35] Obgleich sie virtuelle Bildräume erzeugen, können dann gemalte und vielleicht auch fotografische Bilder immer noch in Kontinuität zu dieser Logik des körperlich-gestischen Ausdrucks behandelt werden: in dem Maße nämlich, wie sie selbst als Resultat einer Vergeistigung, eines poetischen Hervorbringens durch den Menschen, spezifisch von Auge und Hand der Malerin oder Fotografin gelten können. Die entsprechenden Bilder werden dann nicht wie bloß vorhandene Objekte im Sinne von Wahrnehmungsgegenständen, sondern wie leiblich anwesende Subjekte behandelt.[36]

Die geschilderte Ent-Ortung erzeugt in dieser Kopplung von Blick und Geste einen Bruch: Im Digitalen lösen sich die Schemata, d.h. die expressiven, Bedeutung tragenden Körperbilder gleichermaßen von den realen Menschenkörpern wie den hergestellten, materiellen Bildkörpern ab. Anzeichen für die Folgen, die das für die soziale Identität menschlicher Individuen hat, lassen sich in verschiedenen Bildökonomien des Internet erahnen. Die Theatralisierung des Selbst (›Selfie‹) und der sozialen Beziehungen auf Facebook oder Instagram mag zunächst lediglich als übersteigerte Fortsetzung des Sehens und Gesehenwerdens im Realraum erscheinen. An vielen Stellen wird aber die Ablösung der Bilder von den Körpern als Aushöhlung sichtbar: Etwa im endlosen Spiel mit Echtzeit-Filtern bei Snapchat, bei dem die menschlichen Gesichter verzerrt oder mit Tiergesichtern und Maskierungen überlagert werden. Eine entscheidende evolutionäre Grundlage menschlicher Sozialität – die Gesichtserkennung – wird nun von Algorithmen ausgeführt, die, etwa in der Face-Swap-Software, immer wieder Gesichter in unbelebten Gegenständen oder Haustieren erkennen, und durch eine solche Anerkennung so etwas wie digitale Phantomsubjekte erzeugen. In der Gattung des Photoshop-Fails wiederum geht es ursprünglich darum, das eigene Aussehen an Körperideale anzupassen oder sich mit Statussymbolen ins Bild zu setzen.[37] Zu Karikaturen verzerrte Umrisse und schlecht gemachte Collagen legen dabei durch den Mangel technischer und ökonomischer Ressourcen das Begehren ihrer Hersteller*innen offen. In ihrem Scheitern, das Bild des eigenen Körpers zu kontrollieren, markieren sie zugleich die sonst wesentlich effektiver funktionierende Körper-Bild-Maschinerie von Photoshop. Eine andere Form der Bildöko-

nomie hat sich auf Plattformen wie Imgur oder 9gag etabliert, deren Nutzer*innen größtenteils anonym auftreten. Zur Kommunikation sozialer und emotionaler Bedeutungen dienen hierbei Memes, also Einzelbilder oder kurze Bewegtbildsequenzen (Gifs) von Gesichtern, Körpern oder Situationen, die einen generischen Status erlangt haben, und somit den von Platon beschriebenen Schemata ähneln. Confession Bear, Bad Luck Brian oder Foul Bachelor Frog werden so an Stelle des eigenen Körpers zum gestisch-expressiven Medium, in dem sich Lebenserfahrungen spiegeln und Identitäten wiederfinden. Interessant ist hierbei die an vielen Stellen zu findende Rolle des tierischen Körpers als Medium menschlicher Emotionen.

Der oben wiedergegebene, als meme zirkulierende Witz handelt davon, dass in der gegenwärtigen Form des Internet die ästhetischen und kulturellen Prinzipien des alten Ägypten – beschriftete Architekturen und Katzenverehrung – wiedergekehrt seien.[38] Mit Hegels Ästhetik lässt sich dem ein durchaus ernstzunehmender Subtext abgewinnen: Sie kreist um die Idee der expressiven menschlichen Gestalt, die als einzige Naturform in der Lage sei, ›aus sich selbst heraus zu bedeuten‹ und so eine Seele äußerlich sichtbar und transparent zu machen. Damit steht diese im Kontrast zum tierischen Leib, der in ein unerkennbares Inneres und eine opake Oberfläche zerfalle. Die tierische Seele manifestiere sich nur als ›trüber Schein‹, der Körper wiederum sei mit opaken, unlebendigen Hüllen wie Schuppen, Federn oder Fell bedeckt. Im Sinne der Austauschbeziehung von Körper und Bild entspricht dieser vorhumanen Körperlichkeit in Hegels Narrativ die sogenannte symbolische Kunstform der vorklassischen Antike, etwa der ägyptischen Kunst. Diese ist im Kern eine misslingende Körpersuche, die zwischen dem Unbestimmten und Maßlosen oszilliert, zwischen abstrakten Architekturen und anthropomorphen Tiergestalten. Ihr Prinzip ist das des »toten und damit zeichenhaften, des zerstückelten, ›falsch‹ zusammengesetzten oder von der integrierenden Empfindung getrennten Körpers.«[39] Im Sinne des zitierten Witzes wäre die posthumanistische Ästhetik digitaler Bildpraktiken dann die Wiederkehr jener – in Hegels Augen – vorhumanistischen Prinzipien der Verkörperung: Einerseits der Flucht aus dem Körper heraus in neue Möglichkeiten der Unkörperlichkeit und ein technologisch-Erhabenes der Architektur und der Schrift; andererseits der stets misslingenden Körpersuche, in der ein opakes und mysteriöses Körpe-

rimaginäres des Tierischen wiederkehrt. Das hierbei zentrale Phänomen eines Scheiterns menschlicher Verkörperung ist vielgestaltig und ambivalent: Zum einen hat es möglicherweise eine Beziehung zu anderen kulturellen Erscheinungsformen des Scheiterns und der Entfremdung in der Gegenwart, etwa im Sinne eines ›unmenschlichen‹ Drucks, den der digitale Kapitalismus auf die Individuen ausübt. Zum anderen kann der sichtbare Ausdruck des Scheiterns in ›glitches‹, technologischen Fehlleistungen, Anlass einer Differenzerfahrung und Einsatzpunkt für Kritik werden. Erst Störungen wie die sich windenden Brücken in Google Earth, die falsche Gesichtserkennung oder die Photoshop-Fails erzeugen in der Welt ›transparenter‹ Displays so etwas wie Rätselhaftigkeit und Fragwürdigkeit.[40]

3
Pubertät: menschliche Körper als unkontrollierte Körper

**»Der ehemals moderne Betonklotz der Musischen Oberschule für Knaben und Mädchen, Sootbörn, fängt an, Blasen zu werfen.
Peter Jörg Jacobi hypnotisiert Helga Rose, die am schulischen Horizont aufsteigt mit zwei Milchdrüsen wie Brotfrüchten.
Ove Müller-Neff bespringt das Turnpferd.
Karl Jörn Endrulat wachsen Brüste.
Karin Plett bekommt zwei Beine.
Ilse Langeloh eine Frisur.
Jürgen Kühl eine unpassende Stimme.
Gerd Harbeck bohrt Werner Schmalenbach aus der Parallelklasse beim Turnen den Finger in den Arsch.«***

Pubertät bezeichnet im Allgemeinen den Übergang aus dem Kreis der unwissenden und unschuldigen Kinder in den der erwachsenen und selbstverantwortlichen Individuen. Dem liegt eine körperliche Transformation zu Grunde, die häufig als krisenhaft erfahren wird. Der Körper bringt nichtgekannte Auswüchse und Ausdünstungen hervor, ebenso neue Lusterfahrungen, die noch nicht durch kulturelle Schemata gebändigt oder sublimiert sind. Der pubertierende Körper hat aber nicht nur ein Potential zu unkontrollierter Veränderung, sondern erweist sich auch als träge und unkontrollierbar: Die Pubertierenden liegen faul herum oder telefonieren zu lange. Sie scheinen nicht fähig oder willens, ihre Körper zu vernünftigen und verantwortlichen Handlungsweisen zu disziplinieren. Ein Konflikt zwischen Pubertierenden und Erwachsenen erscheint so vorprogrammiert. Erwachsensein kann dabei mit bürgerlichem und heteronormativem Anpassungszwang assoziiert werden, mit

*Hubert Fichte: Versuch über die Pubertät, Frankfurt a.M., 1978, 67.

Verlogenheit, Spiel- und Spaßverderberei, oder als Verantwortlichkeit, die ein ethisches Handeln erst ermöglicht. Die Pubertierenden erscheinen sexualisiert, unzivilisiert, albern und faul. Sie befinden sich in einem ästhetischen Zustand, der unmittelbare Triebbefriedigung und Spaß sucht und auch vor Mobbing nicht zurückschreckt.[41] Pubertät ist aber auch Rebellion. Nicht an der normativen Form des Erwachsenseins teilnehmen zu wollen ist eine Radikalform von Protest, die für die so kritisierten Erwachsenen nicht mehr verständlich ist: warum wollen die Pubertierenden nicht zur Vernunft kommen?

Die Idee einer ›Krise des Subjekts‹ gehört unter den Zeitdiagnosen fast zum Standard. Gemeint sein kann etwa Krise der bürgerlichen Subjektphilosophien im 19. Jahrhundert, die mit den Projekten von Nietzsche, Marx und Freud verbunden ist. Oder etwa die Ankunft jenes ›dritten Geists des Kapitalismus‹, der seit den 60er Jahren die hierarchischen Ordnungen der Industriegesellschaft durch neue, global vernetzte Formen der Wertschöpfung ersetzt und dabei auch die scheinbar festgefügte Konstitution der Individuen ankratzt.[42] Der digitale Kapitalismus kann hier spezifisch als Verursacher einer Krise der Verkörperung gelten: Der Erfahrung einer ›disconnectedness‹ der Körper, die auch als ein zentrales Thema sogenannter ›post-internet‹ oder ›post-digitaler‹ Kunst identifiziert werden kann.[43] Dass mit einer solchen Körperkrise auch die Figur des Pubertären als eine gesamtkulturelle Metapher relevant werden könnte, zeigt sich an einigen Ansätzen, die die ökonomisch-politische Krise der Gegenwart spezifisch als Krise des Erwachsenseins begreifen. Ein vielbeachteter Essay des Filmkritikers A.O. Scott diagnostiziert unter dem Titel ›The Death of Adulthood in American Culture‹ (2014)[44] eine ›allgemeine Unreife zeitgenössischer Kultur‹ und eine ›Krise der Autorität‹.[45] Als Beispiel dient unter anderem die Serie ›Mad Men‹, die mit der patriarchalen Männlichkeitsvorstellung auch die Idee handlungsfähiger Subjektivität überhaupt zu Grabe trage. Die Serie ›Girls‹ wiederum zeige, wie eine gegenwärtige Generation unter 30 in New York daran scheitert, jenen sozialen und ökonomischen Status des ›Erwachsenseins‹ zur erreichen, der für ihre Eltern noch selbstverständlich war.[46] Dies und auch der Erfolg von Teenie-Franchises wie ›Twilight‹ oder ›Hunger Games‹ unter Erwachsenen seien Anzeichen dafür »that nobody knows how to be a grown-up anymore. Adulthood as we have known it has become conceptually untenable.«

Zur Scotts Frage, ob wir den kulturellen Tod des Erwachsenseins beweinen oder auf seinem Grab tanzen sollten, finden Kulturtheorie und -Philosophie der vergangenen Jahre zwei konträre Antworten. So hat J. Jack Halberstam die ›Weigerung erwachsen zu werden‹ als ein politisches Programm im Widerstand gegen heteronormative Lebensformen entwickelt. Halberstams Buch ›The Queer Art of Failure‹ (2011) identifiziert das Kind als immer schon queeres, außerhalb von Normen stehendes Wesen. Die Gesellschaft reagiere hierauf mit dem Versuch, es möglichst schnell durch Reifungsriten in eine proto-heterosexuelle Person zu konvertieren. Das Kind antworte darauf durch ein Scheitern im Sinne eines Nicht-Erreichens solcher Rollenmuster – und wird für Halberstam so zum politischen Ausgangsmodell, um andere Formen von Entwicklung und Verwandtschaft zu denken. Wie das antinormative Potential des Kindes einen Ausdruck finden kann, zeigen für Halberstam spezifisch die Animationsfilme der Pixar-Studios, die seinen Triumph gegen eine (hetero-)normative Elternwelt inszenierten: Entgegen den klassischen Disney-Filmen orientieren diese sich nicht an den Schemata von Kernfamilie und romantischer Paarbeziehung. Ihre kindlichen, oft aber auch tierischen (›Finding Nemo‹), oder dinghaften (›Toy Story‹) Protagonisten stünden außerhalb traditioneller Werte, befänden sich in einem konstanten Zustand der Rebellion gegen die Eltern, hätten aber gleichzeitig keine Kontrolle über ihr eigenes Leben. Als eine zentrale Eigenschaft hebt Halberstam ihre fehlende Körperbeherrschung hervor. Im Stolpern, Fallen und Sich-Wehtun der nicht-erwachsenen Körper[47] liege eine »propensity to incompetence, a clumsy inability to make sense, a desire for independence from the tyranny of the adult, and a total indifference to adult conceptions of success and failure.«[48] Der Animationsfilm realisiere den Bruch mit essentialistischer Körperlichkeit aber nicht nur in den dargestellten Figuren und Erlebnissen, sondern bereits strukturell: im Prinzip der Animation, der technischen Belebung des Unbelebten.

Völlig konträr hierzu will die Philosophin Susan Neiman uns aus politischer Apathie und einer Krise der Handlungsfähigkeit gerade durch das ethisch-politische Modell des Erwachsenwerdens retten. Ihr Buch ›Warum erwachsen werden? Eine philosophische Ermutigung‹ (2015) teilt mit Scott die Analyse einer gegenwärtigen Infantilisierung westlicher Gesellschaften. Diese sei zum einen das Produkt von Konsum- und Fankulturen, zugleich aber auch Mittel politischer Repression durch Eliten:

Schließlich lasse sich eine Bevölkerung im Zustand selbstgewählter Unmündigkeit einfacher regieren. Hiergegen empfiehlt Neiman ein an der historischen Aufklärung, vor allem Rousseau und Kant orientiertes Ideal von Autonomie und Mündigkeit: »Reife« sei nicht das »Ende aller Träume«, sondern sei im Kontext allgemeiner Unreife »ein subversives Ideal«.[49] Die Strategien zum Erwachsenwerden, die Neiman empfiehlt – vor allem Lesen und Reisen – verweisen allerdings gerade nicht auf gegenwärtige mediale oder technologische Bedingungen. Sie sind stattdessen dem Register des bürgerlichen Bildungsromans entnommen, dem humanistischen Kanon des 18. und 19. Jahrhunderts, wie ihn spätestens die Postmoderne des 20. Jahrhunderts verabschiedet hat. Ihr Ansatz ist daher mindestens ambivalent: Zwar steht durchaus etwas auf dem Spiel, denn etwa in Bezug auf den Klimawandel bedeutet eine Unfähigkeit zu ›erwachsenem‹, d.h. verantwortlichem Handeln eine konkrete und schwerwiegende Gefahr. Dennoch muss an Neimans bildungsbürgerliches Emanzipationsprogramm die Frage gerichtet werden, wie ein isoliertes Individuum zu einem Persönlichkeitsideal zurückkehren kann, das vielleicht niemals real war bzw. dem zumindest heute die ökonomischen und kulturellen Voraussetzungen wegbröckeln. Die mit diesem Versuch verbundenen Paradoxien und Probleme zeigen sich etwa in dem Gedanken, die Werbung für das Erwachsensein mit dem Hinweis zu verbinden, dass dies ›Spaß‹ mache: Die bürgerlich-protestantische Pflichtvorstellung, die auch dem Autonomiegedanken der Aufklärung zu Grunde liegt, argumentierte schließlich gerade für den Trieb- und Spaß-Verzicht.

Halberstams Suche nach Alternativmodellen zu traditionellen Subjektivierungsformen scheint zunächst produktiver und progressiver. Allerdings kann der Optimismus hinterfragt werden, mit der er das Kind zum Modell einer potentiellen Befreiung von der ›Tyrannei der Erwachsenen‹ empfiehlt. Sind nicht möglicherweise jene Modi von ›Nichterwachsenwerden‹ und ›Scheitern‹, oder auch das Sprengen von Identitäten, auf deren subversives Potential er setzt, in gewissem Maße längst Realität geworden? Und dies unter den ganz anderen Vorzeichen einer Entmächtigung durch ökonomische Verhältnisse und technologische Dispositive? Eine ebenfalls queere Theorie des Scheiterns – oder Theorie queeren Scheiterns – entwarf schon vor längerem der britische Journalist Mark Simpson. In seinem Essay ›Camp for Beginners: Saturday Morning

Kids' TV‹ (1999) betrachtet er Fernsehspielshows für Kinder.[50] Auch diese sind zunächst als ästhetische Ermächtigung des Kindlichen zu verstehen: »On Live and Kicking, Andi an Emma are going through the weekly ritual of reminding kids how sad and tasteless the square world of adults is.«[51] Und sie sind ebenfalls Inszenierungen des Scheiterns, indem sie Wettbewerbe inszenieren, die eigentlich Anti-Wettbewerbe sind: »The emphasis is on spectacle, excitement, mess, and most of all, humiliation – never on winning.«[52] Resultat sei »a splendid and joyful total mayhem in which the details of who actually wins are lost. Which is, of course, the whole point.«[53] Die zugleich demütigende wie lustvolle Erfahrung des slapstickhaften Scheiterns, das Chaos der unkontrollierten Körper, ist für Simpson aber nicht Modell widerständiger Praxis. Sondern sie dient zur Einübung in eine Zukunft realen ökonomischen Verlierens im Neoliberalismus. Die queere Sensibilität der »lifesaving styles of irony, parody, and excess«[54] ist weniger Ausgangspunkt für alternative Lebensformen, sondern eher passende Vorbereitung für die unkontrollierten Brandungen des kommenden Kapitalismus ebenso wie für »the shallow, media-manipulated, consumerist inanity that is modern live.«[55]

Nennt Halberstam also als wesentliches Merkmal der Kinder, »not in charge of their lives« zu sein, d.h. über ihr eigenes Leben nicht verfügen zu können,[56] so könnte man einwenden, dass daran möglicherweise weniger unsere Eltern schuld sind, als vielmehr technologische, politische und ökonomische Mechanismen.[57] Auch Neimans Vorstellung eines politischen Paternalismus bleibt im anthropomorphen Schema des Familiären gefangen und übersieht, wie technische und mediale Strukturen zunehmend unregierbar, d.h. menschlichem Handeln insgesamt unzugänglich werden.[58] Genau dann wäre aber auch der Zustand, nicht »in charge of one's life« zu sein, durch eine – sowieso nur für wenige privilegierte Subjekte überhaupt denkbare – Rückkehr zum Bildungsideal der Aufklärung noch weniger zu lösen. Im Scheitern oder Misslingen des Versuchs, ein handlungsfähiges Subjekt zu sein, das seinen Körper sichtbar beherrscht, wären vielmehr die Probleme der Doppelbödigkeit und Unterunterscheidbarkeit zu betrachten, wie sie etwa schon Derrida als grundlegende Kondition (politischen) Handelns beschrieben hat. Das Scheitern, Stolpern und Fallen der unkontrollierbaren Körper wäre dann gleichzeitig und ununterscheidbar Produkt von Entfremdung wie

Ort individueller, möglicherweise auch politischer Emanzipation.

Möglicherweise muss aber noch genauer differenziert werden: Die vier zitierten Positionen scheinen bei der Gegenüberstellung des Erwachsenen mit dem Kindlichen und Infantilen das Pubertäre zu vergessen. Das Körperliche scheint damit in einer Alternative gefangen, entweder Medium eines lustbetonten Ausagierens kindlicher Instinkte zu sein, dem nichts peinlich ist, oder aber niedergekämpftes Instrument erwachsener ›Vernünftigkeit‹. Wie zu Beginn angedeutet, steht dagegen der pubertierende Körper in einer doppelten Disharmonie: Der Konfrontation mit einer (auch biologischen) Materialität, die Fragen aufwirft, die noch nicht beantwortet werden können; und der Konfrontation mit Rollen und Handlungsweisen, die im Sinne der Körperbeherrschung noch nicht gefüllt werden können. Die universelle Erfahrung der Pubertät ist daher die des Peinlichen. Sie steht in einem diametralen Gegensatz zu jener kindlichen »total indifference to adult conceptions of success and failure«, von der Halberstam spricht.[59] Die Pubertierenden stehen eben nicht außerhalb jener Wollens- und Sollensstrukturen, in denen sich gegenwärtig immer noch Minimalbedingungen aufgeklärter Subjektivität manifestieren, sondern in einem stets problematischen Verhältnis dazu. Wenn man auch nicht unbedingt den Schluss ziehen sollte, das Pubertäre als solches zu einem politischen Programm zu machen (wie auch?), so ist es möglicherweise doch eine geeignetere Analysekategorie für den Zustand von Subjektivität innerhalb jener von Scott diagnostizierten ›crisis of adulthood‹. Intendiert wäre damit nicht irgendeine neue Metapher für ›Differenz‹, sondern die Frage nach Verkörperung als zentralem Problem des digitalen Kapitalismus. In Fortsetzung von Hubert Fichtes Versuch über die Pubertät könnte das etwa bedeuten, dass wir alle – wie der Protagonist Jürgen Kühl – eine »unpassende Stimme« bekommen haben.[60] Dass die Bezugspunkte dieser Geschichte mit der ästhetischen Formierung der Körper (Bildungsroman, Fernsehserie, Spielshow, Animationsfilm) verbunden sind, also mit jeweils spezifischen Formen ästhetisch-verkörperten Wissens, verweist auf das Ästhetische als Feld, in dem diese Fragen weiter zu verhandeln sind.

1 »In the late '60s a doorway opened to the Ancient Knowledge of Faerie, and the Elf Queen's Daughters was born.« O. Scribner: »Otherkin Timeline. The Recent History of Elfin, Fae and Animal People«, Version 2.0, 08.09.2012, in: http://orion.kitsunet.net/time.pdf

2 »1975-09-21: The Elf Queen's Daughters published ›Baboon‹ in Green Egg, in which they wrote that it's wrong for humanity to consider themselves superior to animals, and described themselves as both elven and environmentalists. ›I will return, sweet mother [nature], with my Elven sisters and brothers, forever and forever to your side. […] Elves move out again to the forests, the deserts, upon the plain […] We are Mother Nature's Children again.‹« Ebd.

3 Max Read: From Otherkin to Transethnicity: Your Field Guide to the Weird World of Tumblr Identity Politics. 06.09.2012, in: http://gawker.com/5940947/from-otherkin-to-transethnicity-your-field-guide-to-the-weird-world-of-tumblr-identity-politics

4 vgl. Hierzu insbesondere Dieter Mersch: Ordo ab Chao, Zürich 2013. Sowie die Ausstellung The Whole Earth im Haus der Kulturen der Welt, Berlin 2013.

5 »1975-12-21: The Elf Queen's Daughters published ›The etheric web‹ in Green Egg. It's a philosophical meditation upon loneliness. They refer to themselves as ›elven‹ and address their readers as ›sisters,‹ but they don't explain how or why. This lists their mailing address in Aurora, Illinois.« O. Scribner 2012, ebd.

6 »First use of the word ›otherkind‹ is in Elfinkind Digest #16, dated 18 April 1990, coined in quotes as a term to include non-elf ›others‹ cropping up on the list, and was a specific branching off from the word ›elfinkind.‹ There was later some talk of renaming the digest to ›The Otherkind Digest‹ but that didn't happen.« Ebd.

7 »Kin to beings other than humans, to put the idea very bluntly.« Jarandhel Dreamsinger: »Kin to the Other«, 2005. In: http://wanderingpaths.dreamhart.org/articles/kintotheother.html

8 Nick Mamatas: »Elven Like Me«, Gawker, 13.02.2001, in: http://www.villagevoice.com/news/elven-like-me-6416536

9 Max Read 2012, ebd.

10 Vgl. Judith Butler: Gender trouble: feminism and the subversion of identity, New York 1990. Sowie: Bodies that matter: on the discursive limits of ›sex‹, New York 1993

11 »Where the first generation of otherkin, birthed in the post-60s hippies-read-Lord of the Rings rise of nerd-dom (not coincidentally, the same psychic space that birthed phone phreaking and, in turn, computer hacking), seemed to align along the crystal-healing-Elfquest-comics axis of outsider subcultures – less about a biological or psychological identification than a kind of mystical or poetic connection – this new set of otherkin (or those claiming to be otherkin) has grafted the academic language of identity politics and social justice activism onto their experiences. In doing so, they've transformed what Nick Mamatas' 2001 Village Voice story, ›Elven Like Me,‹ saw as a kind of new-age Burning Man-style subculture into a semi-politicized identity group.« Max Read 2012, ebd.

12 Demiromantic: »A type of grey-romantic who only experiences romantic attraction after developing an emotional connection beforehand. Demiromantics do not experience primary romantic attraction, but they are capable of secondary romantic attraction.« Autochorisexual: »to be aroused by content that would normally arouse you and even enjoy masturbation, but having no desire to have sex with another person.« Quelle: urbandictionary.com

13 Dies hat ihnen im Gegenzug Diskriminierungsvorwürfe von Seiten der Otherkin eingebracht. Vgl. zu dieser Kontroverse Gavia Baker-Whitelaw: »Understanding the Otherkin«, 22. 2. 2015, in: http://kernelmag.dailydot.com/issue-sections/features-issue-sections/11866/otherkin-tumblr-definition-pronouns/

14 Gilles Deleuze, Félix Guattari: Tausend Plateaus, Berlin 1997, 318.

15 Ebd. 375.

16 Ebd. 318.

17 Ebd. 324.

18 Ebd. 325.

19 Vgl. mein Archiv.

20 Vgl. exemplarisch Brett Leonard: Lawnmower Man (1992), David Cronenberg eXistenZ (1999).

21 GWF Hegel: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, Bd. I, § 132, 264, Frankfurt a. M. 1986.

22 Jacques Derrida: Die unbedingte Universität, Frankfurt a. M. 2001, 25. Derrida beschreibt diese Prozesse exemplarisch am Fall der Universitäten.

23 Ebd. Für Derrida entsteht daraus »die Notwendigkeit, die Begriffe des Möglichen und des Unmöglichen zu überdenken.« Ebd.

24 Vgl. Michael Tomasello: Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens, Frankfurt a. M. 2014.

25 Analog beschreibt die Newton'sche Physik etwa die Flugbahn von Wurfgeschossen im Anschauungsraum. Die (zumindest näherungsweise) Geltung dieser Gesetze im lokalen Anschauungsraum wird auch von der relativistischen Physik nicht bestritten, die die hiervon abweichenden Gesetzmäßigkeiten der vierdimensionalen Raumzeit bzw. des globalen Bewegungsraums beschreibt.

26 Clement Valla: Postcards from Google Earth, in: http://www.postcards-from-google-earth.com/

27 Vgl. Gerald Wildgruber: »Das Schließen der Augen in der Mathematik«, in: Gabriele Brandstetter, Gottfried Boehm, Achatz von Müller (Hg.): Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen, München 2007, 205-235.

28 Vgl. hierzu die Tagung »Leibniz – Netzwerk – Digitalisierung« an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 2016, besonders die Vorträge von Gabriele Gramelsberger und Sybille Krämer.

29 WJT Mitchell: What do Pictures Want. Chicago 2005, 47: »This complex field of visual reciprocity is not merely a byproduct of social reality but actively constitutive of it. Vision is as important as language in mediating social relations, and it is not reducible to language, to the 'sign,' or to discourse.«

30 GWF Hegel: Vorlesung über Ästhetik Berlin 1820/21. Eine Nachschrift, Hg. Von Helmut Schneider, Frankfurt a. M. u. a. 1995, 209.

31 »Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch sein Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.« GWF Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1986, 297. Es handelt sich dabei um eine »reine Form des Übersetzens aus dem Nichtgesehenwerden in das Gesehenwerden« Ebd. 293.

32 Durch seinen Blick erscheint der Andere als »die Grenze meiner Freiheit«. Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 1994, 472.

33 Laura Mulvey, »Visual pleasure and narrative cinema«. Screen 16 (3), Herbst 1975, 6-18.

34 Horst Bredekamp: Theorie des Bildakts, Frankfurt a. M. 2010, 40.

35 Vgl. etwa zum Schatten, der als erstes »die Erfahrung« mit sich bringe, »dass der eigene Körper medial und bildhaft agiert.« Hans Belting: »Blickwechsel mit Bildern. Die Bilderfrage als Körperfrage.« in: ders.: Bilderfragen, München 2007, 55.

36 Vgl. Michael Fried: »Art and Objecthood«, in ders.: Art and Objecthood: Essays and Reviews, Chicago & London 1998.

37 Zur Funktion materieller Statussymbole als Spiegel der Persönlichkeit in der neuzeitlichen Ölmalerei und der Fortsetzung dieses Topos in der Werbung des 20. Jahrhunderts vgl. John Berger: Ways of Seeing, London 2008, 83 ff. und 129ff.

38 »The Internet is a lot like ancient Egypt. People writing on walls and worshiping cats.«

39 Brigitte Hilmer, »Kunst als verkörperte Bedeutung«, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.): Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, München 2005, 64.

40 Vgl. zur Ästhetik der Störung Markus Rautzenberg: Die Gegenwendigkeit der Störung, Diaphanes 2009.

41 Vgl. Jean Cocteau: Les Enfants Terribles, Paris 1929.

42 Luc Boltanski, Ève Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003.

43 Kerstin Stakemeier: »Prothetische Produktionen. Die Kunst digitaler Körper. Über Speculations on Anonymous Materials' im Fridericianum, Kassel«, in: Texte zur Kunst, Jg. 24 H 93, März 2014. 167-181.

44 A.O. Scott: »The Death of Adulthood in American Culture«, New York Times, 11.09.2014, in: http://www.nytimes.com/2014/09/14/magazine/the-death-of-adulthood-in-american-culture.html

45 Ebd.

46 Vgl. Hierzu auch http://www.theguardian.com/world/2016/mar/07/revealed-30-year-economic-betrayal-dragging-down-generation-y-income: »In our series, we will reveal that today's young people are not delaying adulthood because they are – as the New Yorker once put it – »the most indulged young people in the history of the world«. Instead, it appears they are not hitting the basic stages of adulthood at the same time as previous generations because such milestones are so much more costly and in some cases they are even being paid less than their parents were at the same age.«

47 »Children stumble, bumble, fail, fall, hurt; they are mired in difference, not in control of their bodies, not in charge of their lives, and they live according to schedules not of their making.« J. Halberstam: The Queer Art of Failure. Durham and London 2011, 47.

48 Ebd. 120.

49 Susan Neiman: Warum Erwachsen werden? Eine philosophische Ermutigung, Berlin 2015.

50 Mark Simpson: »Camp for Beginners: Saturday Morning Kids' TV«, in: It's a Queer World. Deviant Adventures in Pop Culture, New York, London 1999. Simpson bleibt leider bei Halberstam unberücksichtigt.

51 Ebd. 84.

52 Ebd. 84.

53 Ebd. 85.

54 Ebd. 84.

55 Ebd. 84.

56 Halberstam 2011, 47.

57 Interessanterweise sind in Simpsons Analyse doch unsere Eltern schuld, wahrscheinlich als Wähler von Reagan und Thatcher. Die Shows »are saving your kids from capsizing in the riptide capitalist currents that you and your parents bequeathed them.« Simpson 1999, 84.

58 Indiz für eine gesellschaftliche Normalisierung des Scheiterns ist, dass der bewusst provokant und paradox gewählte Titel einer Aktion Schlingensiefs (Scheitern als Chance, Berlin, 2000) fünfzehn Jahre später zum ernstgemeinten Titel einer Konferenz der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft wird (Failure as Opportunity, Berlin, 2015). Vgl. auch Martin Kippenberger Durch die Pubertät zum Erfolg, 1981.

59 Ebd. 120.

60 Hubert Fichte: Versuch über die Pubertät, Frankfurt a.M., 1978, 67.

Erschienen im Rahmen der Ausstellung
»fühle meinen körper sich von
meinem körper entfernen«
von a production e.V.
3.12.2016 – 26.2.2017
im Heidelberger Kunstverein

In Kombination mit dem digitalen Archiv
»Postanthropologische Habitate I:
love knows no concept of dimension«

Text: Martin Beck
Grafik: Alexandra Berg