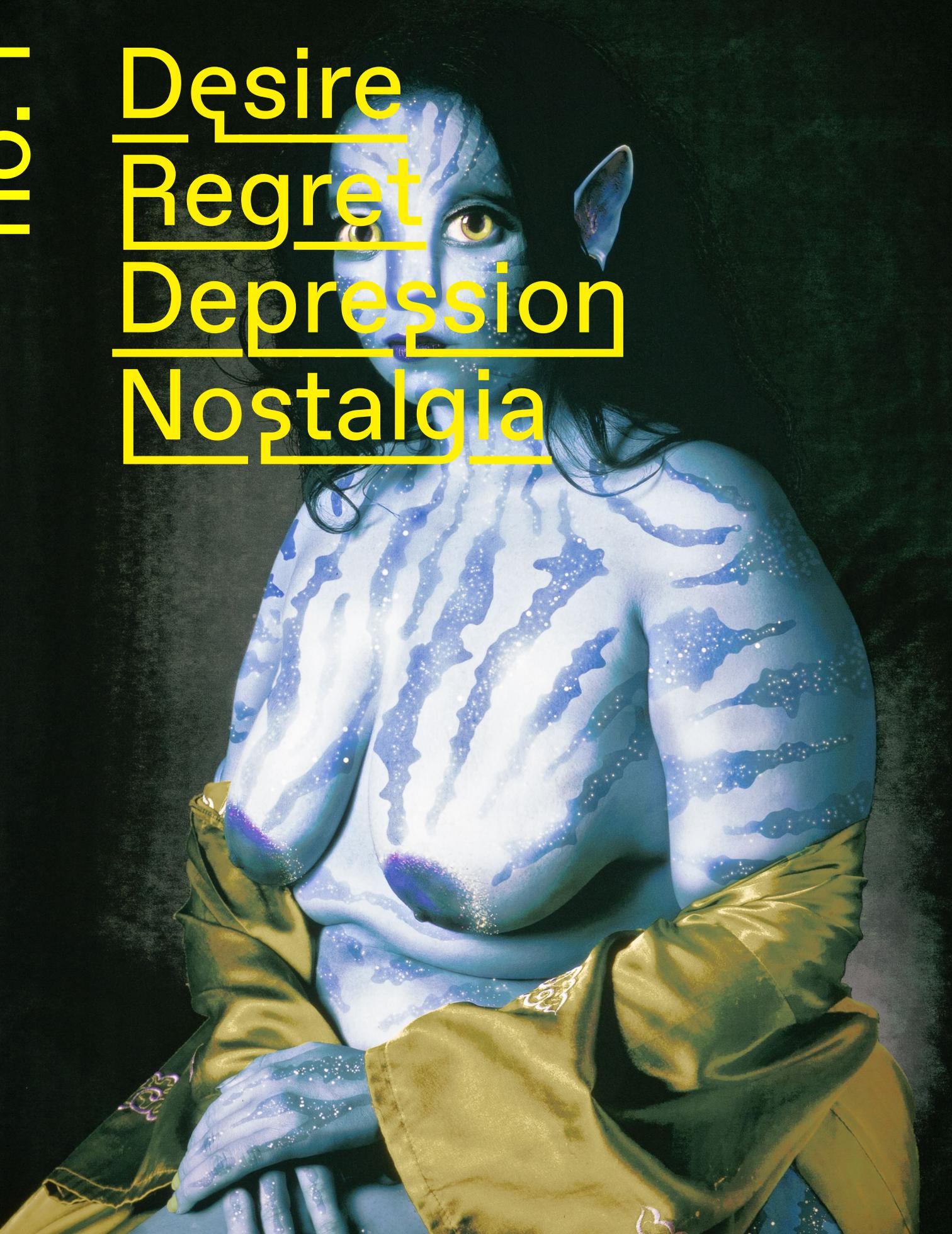


...  
...  
...

Desire  
Regret  
Depression  
Nostalgia



Orna Donath

Olákiítán Adéolá

Maximilian Jablonowski

Meret Kaufmann

*but the softly delicate grass*

Losses without  
Hitting Rock Bottom:  
Regretting Motherhood,  
Trauma and Maternal  
Melancholy 8

UX Depression 16

Zurück zur guten, neuen  
Zeit? Future Nostalgia 30

Re-reading Sigmund  
Freud's *Mourning and*  
*Melancholia* in the  
Age of Instagram Face 38



According to Sigmund Freud, the condition of melancholia denotes the inability to mourn for something. While mourning is a normal process, he describes melancholia as an illness. Thus framed, melancholia is configured as a personal problem and its critical potential is rendered harmless. Against this backdrop, Judith Butler shows how speaking openly about the social and cultural triggers of melancholia becomes an act of resistance. This is where we start. What is ungrievable, and what we should indeed grieve for, are decided collectively. In a mundane act of violence, we collectively establish clear boundaries and silence those who transgress them. We invite you to rethink what kind of grief we do want to allow. For the current issue, Orna Donath provides insight into her oft-cited study on regretting motherhood. She lets mothers have their say who not only regret their motherhood but also see no way to mourn their former selves. Trapped inside the screen, Qlákiitán Adéolá's green queen bee drones dark verses about Platform Capitalism, software as ideology, and the melancholic mood in which we scroll, like, supervise, and keep each other in check. Maximilian Jablonowski describes nostalgia as a chronic suffering and tool for confronting our present which is persistently directing towards future but lacking utopia. Finally, Meret Kaufmann re-reads Sigmund Freud's *Mourning and Melancholia* to potentially subversive ends: It is an invitation to form new bonds of "siblinghood" and to desire differently.

*Desire Regret Depression Nostalgia* appears in dialogue with the group exhibition *Unbetrauerbar* which took place at *For* from 21.10.2022 to 10.12.2022 with Petra Cortright, Giulia Essayad, Elin Gonzalez, Aneta Grzeszykowska, Pauline Julier, Norbert Klassen, Callum Ross, Rita Siegfried and Simon Wyss.

Valerie Keller, Matthias Liechti

Folgen wir Sigmund Freud, ist Melancholie ein Zustand, der die Unfähigkeit bezeichnet, etwas zu betrauern. Während Trauern ein normaler Prozess sei, beschreibt er die Melancholie als krankhaft. In dieser Rahmung wird Melancholie zum persönlichen Problem geformt und in ihrem kritischen Potential unschädlich gemacht. Vor diesem Hintergrund zeigt Judith Butler auf, wie das öffentliche Sprechen über soziale, gesellschaftliche und kulturelle Auslöser von Melancholie zum Akt des Widerstands wird. Hier setzen wir an. Denn was unbetrauerbar ist und worum wir trauern sollen, wird im Kollektiv entschieden. In einem alltäglichen Gewaltakt stellen wir gemeinsam klare Grenzen her und bringen diejenigen zum Schweigen, die sie übertreten. Wir laden dazu ein, neu zu denken, welche Art von Trauer wir ermöglichen wollen. Für die aktuelle Ausgabe gibt Orna Donath einen Einblick in ihre vielzitierte Studie zu *regretting motherhood* und lässt Mütter zu Wort kommen, die ihre Mutterschaft nicht nur bedauern, sondern auch keine Möglichkeit sehen, ihr vormaliges Selbst zu betrauern. Gefangen im Screen brummt Qlákiitán Adéolá's grüne Bienenkönigin düstere Verse über Plattformkapitalismus, Software als Ideologie und darüber, wie wir uns melancholisch scrollend gegenseitig liken, überwachen und im Zaum halten. Maximilian Jablonowski beschreibt Nostalgie als chronisches Leiden und Werkzeug dafür, der utopielosen, permanent zukunftsgerichteten Gegenwart mit einer neuen Perspektive zu begegnen. Schliesslich nimmt sich Meret Kaufmann Sigmund Freud's Schrift *Trauer und Melancholie* an und liest seine Ergebnisse neu: Es ist eine Einladung, mit potentiell subversiven Beziehungen zu experimentieren und gemeinsam neue Begehren zu formen.

*Desire Regret Depression Nostalgia* erscheint im Dialog mit der Gruppenausstellung *Unbetrauerbar*, die von 21. 10. 2022 bis 10. 12. 2022 im *For* stattfand mit Petra Cortright, Giulia Essayad, Elin Gonzalez, Aneta Grzeszykowska, Pauline Julier, Norbert Klassen, Callum Ross, Rita Siegfried und Simon Wyss.

Valerie Keller, Matthias Liechti



# Losses without Hitting Rock Bottom: Regretting Motherhood, Trauma and Maternal Melancholy.

## Verluste ohne Tief- punkt: Bedauern der Mutterschaft, Trauma und mütterliche Melancholie

Orna Donath

“Motherhood is *the* essence of women’s lives”. This is what we are being vehemently told, over and over again, since childhood through adolescence, and later on.

“Motherhood is *the* essence of women’s lives”. This is what we are being vehemently told, never a question mark at the end of this decisive ruling.

They are deeply right yet they are totally wrong.

Motherhood can indeed be the essence of life and the most meaningful relationship in the whole wide world for numerous women around the globe, but at the same time it might be a completely different experience to an unknown number of women from diverse social groups. Alongside feelings of joy, love, comfort, pride, and satisfaction, motherhood might also be saturated with feelings of tension and ambivalence that might create helplessness, frustration, guilt, shame, anger, hostility, and disappointment.

While we are being told that motherhood will make all of us who are considered as “females” to feel fuller and fulfilled, there are mothers who feel that motherhood has drained them. It makes them feel as if

they are “fading away,” “disappearing,” or “completely obliterated,” while relating to their former selves as feeling more satiated and complete. This self-perception stands in stark contrast to the social belief that a non-mother is deficient, dissatisfied, an empty person waiting to be filled with a child and fulfilled by motherhood—which will make her as close to complete as a woman can be. Thus, whereas a non-mother is considered by society at large to be deficient and at times a non-person, there are mothers who relate to motherhood as *turning them into deficient persons*, as their pre-motherhood experience seems fuller and more satisfactory. In other words, instead of describing a movement from “deficient” to “complete,” they described a movement from “complete” to “deficient.”

„Mutterschaft ist *die* Essenz eines Frauenlebens“. Das wird uns vehement vermittelt, immer und immer wieder, seit der Kindheit, durch die Jugend und auch später noch.

„Mutterschaft ist *die* Essenz eines Frauenlebens“. Das wird uns vehement vermittelt, und nie steht ein Fragezeichen am Ende dieses entscheidenden Urteils.

Sie haben fundamental recht und liegen trotzdem komplett falsch.

Mutterschaft kann für zahlreiche Frauen rund um den Globus tatsächlich die Essenz des Lebens und die wichtigste Beziehung in der ganzen weiten Welt sein, für eine unbekannte Anzahl Frauen diverser sozialer Gruppierungen mag sie aber eine komplett andere Erfahrung bedeuten. Neben Gefühlen der Freude, der Liebe, des Trostes, des Stolzes und der Befriedigung kann die Mutterschaft auch mit Gefühlen der Spannung und Ambivalenz verbunden sein, aus denen Hilflosigkeit, Frustration, Schuld, Scham, Wut, Feindseligkeit und Enttäuschung entstehen kann.

Während uns gesagt wird, dass die Mutterschaft uns alle, die wir als „weiblich“ gelten, voller und erfüllter machen wird, gibt es Mütter, die sagen, dass die Mutterschaft sie ausgelaugt hat. Sie gebe ihnen das Gefühl, „zu verblassen“, „zu verschwinden“ oder „völlig ausgelöscht“ zu sein, während sie ihr früheres Selbst als gesättigter und vollständiger verstehen. Diese Selbstwahrnehmung steht in starkem Gegensatz zur gesellschaftlichen Überzeugung, eine Nicht-Mutter sei mangelhaft und unzufrieden, eine leere Person, die darauf warte, mit einem Kind gefüllt und durch die Mutterschaft erfüllt zu werden – etwas, das sie so vollständig machen werde, wie eine Frau nur sein kann. Während eine Nicht-Mutter vordergründig als mangelhaft und bisweilen als Nicht-Person betrachtet wird, gibt es Mütter, die sich gerade durch die Mutterschaft in eine mangelhafte Person verwandelt sehen. Mit anderen Worten: Anstelle der Bewegung von „mangelhaft“ zu „vollständig“, beschreiben sie eine Bewegung von „vollständig“ zu „mangelhaft“.

Das beschriebene Gefühl der Unzulänglichkeit kann als Erfahrung einer „abwesenden Existenz“ gedeutet werden, bei der das „vormütterliche Selbst“ aus dem „mütterlichen Selbst“ ausgeschlossen werden muss, während das „mütterliche Selbst“ an sich nicht als erfüllend genug empfunden wird. Die Bedingung, Teile des Selbst auszusortieren, könnte einer der Gründe sein, die eine „mütterliche

This feeling of deficiency is a life experience of an “absent existence”, whereby the pre-maternal “self” is required to be sorted out of the “maternal self” while the “maternal self” is not sufficient within itself.

The requirement to sort out parts of the self might be one of the ingredients which creates “maternal melancholy”; to paraphrase Judith Butler’s “heterosexual melancholy”, a melancholy as an endless process of losses and grief while denying the loss in a culture within which human beings are expected to establish solid and stable [gender] identities:

“When certain kinds of losses are compelled by a set of culturally prevalent prohibitions, then we may well expect a culturally prevalent form of melancholia, one that signals the internalization of the ungrieved and ungrievable homosexual cathexis. And where there is no public recognition or discourse through which such a loss might be named and mourned, then melancholia takes on cultural dimensions of contemporary consequence. [...] When the prohibition against homosexuality is culturally pervasive, then the ‘loss’ of homosexual love is precipitated through a prohibition that is repeated and ritualized throughout the culture.”<sup>1</sup>

In this manner, “maternal melancholy” might be felt following an affective yet compulsive production of the categories “mother” and “maternal” that oblige some women to live with a phantom feeling; meaning, with the absence of themselves to themselves after needing to sort parts out.

Many cultures believe that birth and death are closely related, and link female fertility to both situations. Naomi Wolf writes that among the Bariba of Benin, for example, a proverb refers to a pregnant woman as a dying person: according to one often-told tale, in older times a grave would be dug for the woman during her pregnancy, and should she survive the birth, it would still remain open for forty days before being sealed without her.<sup>2</sup>

10

Melancholie“ hervorrufen. Eine ähnliche Situation umreißt Judith Butler in ihren Ausführungen zur „heterosexuellen Melancholie“ – einer Melancholie, die sie als endloser Prozess von Verlust und Trauer beschreibt, der innerhalb einer Kultur, die feste und stabile [Geschlechter-]Identitäten verlangt, verleugnet werden muss:

„Wenn bestimmte Arten von Verlusten durch eine Reihe von kulturell vorherrschenden Verboten erzwungen werden, dann können wir sehr wohl eine kulturell vorherrschende Form der Melancholie erwarten, eine, die die Verinnerlichung der unbewältigten und unbewältigbaren homosexuellen Kathexis signalisiert. Und wenn es keine öffentliche Anerkennung oder keinen Diskurs gibt, durch den ein solcher Verlust benannt und betrauert werden könnte, dann nimmt die Melancholie kulturelle Dimensionen von zeitgenössischer Tragweite an. [...] Wenn das Verbot der Homosexualität kulturell allgegenwärtig ist, dann wird der ‚Verlust‘ der homosexuellen Liebe durch ein Verbot herbeigeführt, das in der gesamten Kultur wiederholt und ritualisiert wird.“<sup>1</sup>

Auf diese Weise könnte die „mütterliche Melancholie“ als Folge einer affektiven und zugleich zwanghaften Produktion der Kategorien „Mutter“ und „mütterlich“ verstanden werden, die manche Frauen dazu zwingt, mit einem Phantomgefühl zu leben – mit der Abwesenheit von Teilen ihrer selbst.

In vielen Kulturen dieser Welt werden Geburt und Tod als verwandte Konstrukte betrachtet, während die weibliche Fruchtbarkeit mit beiden Phänomenen verbunden wird. In Bezug auf die Bariba in Benin untersucht Naomi Wolf beispielsweise ein Sprichwort, das eine schwangere Frau als Sterbende rahmt. Das Sprichwort basiere auf einer Geschichte über vergangene Zeiten, die davon erzählt, wie für eine schwangere Frau ein Grab ausgehoben wurde, das, sollte sie die Geburt überleben, vierzig Tage lang geöffnet blieb, bevor es ohne sie versiegelt wurde.<sup>2</sup>

Doch selbst im Überleben einer Schwangerschaft kann die darauffolgende Mutterschaft eine Art von Tod verkörpern: den Tod eines früheren Selbst, der durch die Erschaffung eines neuen, anderen Selbst bedingt wird. Die Identität als „niemandes Mutter“ muss

Yet even when the woman lives, motherhood tends to embody a certain kind of death: the death of the previous self and the creation of a new, different one. The identity a woman once had as “nobody’s mom” must die in order for her to become “mother”.

Feminist theorist Luce Irigaray beautifully exemplifies how giving birth is connected to a symbolic death of the mother’s previous self, writing from her viewpoint as a daughter:

“And the one doesn’t stir without the other. But we do not move together. When the one of us comes into the world, the other goes underground. When the one carries life, the other dies. And what I wanted from you, Mother, was this: that in giving me life, you still remain alive.”<sup>3</sup>

Numerous women share this profound experience of losing life by giving life as they face a loss of their initial body experience and its previous passions. This can include a loss of certain characteristics of one’s relationships, both romantic and nonromantic; a loss of a sense of one’s earlier existence in the world; a loss of creativity; and even a loss of words. Rachel Cusk writes, “When I became a mother I found myself for the first time in my life without a language, without any way of translating the sounds I made into something other people would understand.”<sup>4</sup>

This subjective experience of loss and absence was also voiced in the study I conducted about regretting motherhood; an emotional stance that embodies a different female identity, one that departs from culturally expected evaluations of mothering as adaptable and therefore as untouchable by any wish to undo it.

The mothers’ sayings didn’t only indicate upon a presence of the absence, but they also related to motherhood itself as a traumatic experience; an event that has scarred and maimed several of them for life, as Sophia and Sunny explained:

Sophia (mother of two under the age of ten):

“Look, I don’t have that love for children I see on the street. When I see babies I get anxious. I will be all nice and sweet like everyone else, but inside I... it’s not that I think they are not cute, but I will be scared. It reminds me of my trauma of having babies, I am afraid that

wurde, stand ich zum ersten Mal in meinem Leben ohne Sprache da, ohne eine Möglichkeit, meine Laute in etwas zu übersetzen, das andere Menschen verstehen würden.“<sup>4</sup>

Die subjektive Erfahrung des Verlusts und der Abwesenheit wurde auch in der von mir durchgeführten Studie über das Bedauern der Mutterschaft (*regretting motherhood*) zum Ausdruck gebracht; eine emotionale Haltung, die eine etwas andere weibliche Identität verkörpert und die von der kulturellen Erwartung abweicht, eine Mutter sei grundsätzlich anpassungsfähig und daher weit entfernt von dem Wunsch, eine Mutterschaft rückgängig zu machen. Die Aussagen der interviewten Mütter weisen jedoch nicht nur auf die Abwesenheit eines früheren Selbst hin, sondern beziehen sich auch auf die Mutterschaft selbst als traumatische Erfahrung; als ein Ereignis, das mehrere von ihnen für ihr ganzes Leben gezeichnet und verstümmelt habe.

sterben, damit diejenige der „Mutter“ geboren werden kann. Die feministische Theoretikerin Luce Irigaray veranschaulicht diese Dynamik zwischen Gebären und Tod symbolisch aus der Perspektive einer Tochter:

„Und die eine bewegt sich nicht ohne die andere. Aber wir bewegen uns nicht gemeinsam. Wenn die eine von uns auf die Welt kommt, geht die andere unter. Wenn die eine das Leben trägt, stirbt die andere. Und was ich von dir wollte, Mutter, war dies: dass du, indem du mir das Leben schenkst, trotzdem lebendig bleibst.“<sup>3</sup>

Zahlreiche Frauen teilen diese tiefgreifende Erfahrung, Leben zu verlieren, indem sie Leben geben. Sie sind konfrontiert mit Verlusten von Körpererfahrung und Leidenschaften; von bestimmten Seinsweisen von Beziehungen – seien diese romantisch oder nicht – von Sinnstrukturen einer eigenen, früheren Existenz; von Kreativität und schließlich sogar von Worten. Vor diesem Hintergrund schreibt Rachel Cusk: „Als ich Mutter

it may be contagious and that I will have another baby. [...] I read posts in a forum called 'women who do not want children' in order to find comfort and validate my feelings. Because I am very scared. What scares me? When I wanted children, it was not a rational experience, but rather an emotional and uterus-driven experience. I am afraid it will happen again. I am afraid that my uterus will wake up, and suddenly the thought of having another baby seems nice, and I am scared because I know I will not be able to be rational, so I try to remember how hard and bad it is. I am afraid to forget. I am happy that the trauma remains; it protects me from having another child."

Sunny (mother of 4 in their early teens):

– "You talk about sleepless nights when your youngest is already 7. What does that mean to you?"

– "I am suffering from post-trauma, what can I say. Truly post-trauma. When a child wakes up at night, I relive everything again. Everything. I think I need therapy [laughs]. [...] I used to have parental guidance, and I was very open with the therapist. But that didn't really help, because how can it? I went through that experience. It is there. It took

its toll, and left its scars, no word, no saying, no conversation can compensate for the great loss I have experienced, and still do. Nothing can make up for that. It's as though you took someone who was held captive by terrorists, god forbid, and after he was released let him talk. Will that do any good? Will it help? Will it bring back what he had lost? Everything that was taken away from him? That's it. There is nothing you can do about it. It's like taking a person who lost his arm and giving him therapy. That will not give him back his arm. And as for me, I lost years, not hands, years of my life, years of agony. [...] it's very painful when a person, doesn't matter if it's a man or a woman, a person loses his life and is living-dead. He just walks around and is in a place he cannot leave. [...] It's a tragedy and everyone acts as though we are in some fun challenge. Terrible."

Sophia (Mutter von zwei Kindern unter zehn Jahren):

„Sehen Sie, ich habe nicht diese Liebe für Kinder, die ich auf der Straße sehe. Wenn ich Babys sehe, werde ich ängstlich. Ich werde ganz nett und süß sein wie alle anderen, aber innerlich... es ist nicht so, dass ich sie nicht süß finde, aber ich werde Angst haben. Es erinnert mich an mein Trauma, Babys zu haben, ich habe Angst, dass es ansteckend sein könnte und dass ich ein weiteres Baby bekomme. [...] Ich lese Beiträge in einem Forum namens ‚Frauen, die keine Kinder wollen‘, um Trost zu finden und meine Gefühle zu rechtfertigen. Denn ich bin sehr verängstigt. Was macht mir Angst? Als ich Kinder wollte, war das keine rationale Erfahrung, sondern eine emotionale, von der Gebärmutter gesteuerte Erfahrung. Ich habe Angst, dass das wieder passiert. Ich habe Angst, dass meine Gebärmutter aufwacht und mir plötzlich der Gedanke an ein weiteres Baby schön erscheint, und ich habe Angst, weil ich weiß, dass ich nicht in der Lage sein werde, rational zu handeln, also versuche ich mich daran zu erinnern, wie schwer und schlimm es ist. Ich habe Angst, zu vergessen. Ich bin froh, dass das Trauma bleibt; es schützt mich davor, ein weiteres Kind zu bekommen.“

Sunny (Mutter von 4 Kindern im frühen Teenageralter):

– „Sie sprechen von schlaflosen Nächten, wenn Ihr Jüngster bereits 7 Jahre alt ist. Was bedeutet das für Sie?“

– „Ich leide an einem Posttrauma, was soll ich sagen. Ein echtes Posttrauma. Wenn ein Kind nachts aufwacht, durchlebe ich alles noch einmal. Alles. Ich glaube, ich brauche eine Therapie [lacht]. [...] Ich hatte früher eine elterliche Begleitung, und ich war der Therapeutin gegenüber sehr offen. Aber das hat nicht wirklich geholfen, denn wie soll das gehen? Ich habe diese Erfahrung gemacht. Sie ist da. Sie hat ihren Tribut gefordert und ihre Narben hinterlassen, kein Wort, kein Spruch, kein Gespräch kann den großen Verlust wettmachen, den ich erlebt habe und immer noch erlebe. Nichts kann das wieder gut machen. Es ist, als ob man jemanden, der von Terroristen gefangen gehalten wurde, Gott bewahre, nach seiner Freilassung reden lässt. Wird das etwas nützen? Wird es helfen? Bringt es ihm zurück, was er verloren hat? Alles, was ihm weggenommen wurde? Das war's. Es gibt nichts, was man dagegen tun könnte. Es ist, als würde man jemandem, der seinen Arm verloren hat, eine Therapie verordnen. Das wird ihm seinen Arm nicht zurückgeben. Und was mich betrifft,

While Sunny acknowledges the fact that she can never forget, and that these losses are etched in her body like a scar that can never be compensated, as if motherhood had captivated her, Sophia hopes that the scar of motherhood remains as an eternal reminder of a traumatic experience she will never want to relive, and therefore must never be forgotten.

Sophia and Sunny are not alone. There are numerous testimonies about how motherhood can threaten women's physical and mental health: sickness, depression, fatigue, emotional crises, physical damage, and loss of social standing are but a few examples of women's experiences even years after childbirth. As Read et al. point out: "In our study, the women's narratives frequently suggested motherhood was a threat to their mental health."<sup>5</sup>

And yet although this knowledge has been established for quite a while and is expanding, these accounts are unable to undermine the mythical image according to which motherhood—even if it begins with a crisis—will necessarily lead to adaptation and a happy ending.

One of the reasons for this inaccurate story lies in the fact that "trauma" refers to events or situations that are widely perceived as negative (and at times immoral or criminal) and are therefore supposed to have a life-changing and lasting negative effect: among them are natural disasters, traffic accidents, illness, war, or "specific kinds" of rape. In contrast, motherhood is far from being evaluated as an event or existence that can have lasting traumatic effects—not because it resurrects previous traumas, not as means to face obstinate traumas such as racism, sexism and poverty, not as generating difficulties, not as a temporary crisis that will improve with time—but motherhood itself as a trauma. Thus, not only is motherhood cast outside of the human experience of regret, but also the human experience of trauma.

One can say that motherhood, which is widely perceived as creating a new life for the children and also for the women, may ultimately be an action that consumes and eliminates them. "Although a child and new love had been born, something else within the new mothers I heard from had passed away, and the experience was made harder because the women were, on some level, underneath their joy in their babies, quietly in mourning for some part of their earlier selves."<sup>6</sup>

But whereas the American mothers from Wolf's book—who had just had their first child—felt "joy in their babies" despite feeling a symbolic death at the base of their enjoyment, the women participating in my study described death, traumatic effects, and loss as *the essence of their motherhood*. Even after having two or three children, and even years later, the majority of the participants not only mourned what they had lost through motherhood, but mourned the

noch Jahre nach der Geburt machen. Auf ähnliche Ergebnisse kommen auch Read et al. in ihrer Untersuchung zur Erfahrung von Mutterschaft: „In unserer Studie deuteten die Erzählungen der Frauen häufig darauf hin, dass die Mutterschaft eine Bedrohung für ihre psychische Gesundheit darstellt“.<sup>5</sup>

Obwohl dieses Wissen schon seit geraumer Zeit etabliert ist und sich weiter ausbreitet, sind diese Berichte nicht in der Lage, das mythische Bild zu entkräften, wonach Mutterschaft – auch dann, wenn sie mit einer Krise beginnt – zwangsläufig zu einer Anpassung und einem glücklichen Ende führt.

ich habe Jahre verloren, nicht Hände, Jahre meines Lebens, Jahre der Qual. [...] es ist sehr schmerzhaft, wenn ein Mensch, egal ob Mann oder Frau, wenn ein Mensch sein Leben verliert und lebendig tot ist. Er läuft einfach herum und ist an einem Ort, den er nicht verlassen kann. [...] Es ist eine Tragödie, und alle tun so, als ob wir uns in einer lustigen Herausforderung befänden. Schrecklich.“

Während Sunny sich eingesteht, dass sie das Erlebte nie wird vergessen können, dass diese Verluste permanent in ihren Körper eingebrannt sind und nie wieder ausgeglichen werden können, als hätte die Mutterschaft sie in ihren Bann gezogen, hofft Sophia, dass die Narbe der Mutterschaft als ewige Erinnerung an eine traumatische Erfahrung bleibt, die sie nie wieder erleben will und aus diesem Grund nie vergessen darf.

Sophia und Sunny sind nicht allein. Es gibt zahlreiche Zeugnisse darüber, wie die Mutterschaft die körperliche und geistige Gesundheit von Frauen bedrohen kann: Krankheit, Depression, Erschöpfung, emotionale Krisen, körperliche Schäden und der Verlust von sozialem Ansehen sind nur einige Beispiele dafür, welche Erfahrungen Frauen auch

fact that there seemed to be no meaning or purpose for these losses and injuries; there was no layer of joy separating them from the pain they experienced. For them, these meaningless losses and wounds are one of the main components of their regret.

Whether they are raising their children alone, with a spouse or the children reside with the father, mothers continue to kind of symbolically feed their children and care for them in their consciousness, even years after the physiological infancy. This turns motherhood into a never-ending story and this turns the umbilical cord that is pulled between numerous women and their children to a perpetual experience that often feels as though it is wrapped around their neck.

While research literature and popular texts are laden with accounts of mothers' struggling to take care of their children while keeping them themselves in mind, there are mothers who described this struggle as intolerable to the extent that they wish they could obliterate it.

By going back to what is too often pushed aside, left out, and left behind, as well as by listening to what is forbidden by the feeling rules of motherhood, we come face to face with emotional maps that are far more complex than the "single road" that tends to be taken for granted. This insistence on sketching and uncovering multiple lanes and maps is relevant not only to mothers who regret the transition into motherhood but to all women—including those who want to be mothers as well as those who do not—as it allows for the paving of new paths on which we will be able to wander, turn, pause, and linger.

We must pave these roads. We must. We need to be the owners of our bodies and lives, and the owners of our thoughts, feelings, and imaginations as well. Without this, there will be no remedy.

Orna Donath is a sociologist and activist working and teaching in the fields of non-motherhood, motherhood, time and emotions. Her book *Regretting Motherhood* was translated into 16 languages and was the subject of heated debate. Since 2004 Donath serves at the Hasharon's Rape Crisis Center in Ra'anana.

14

Einer der Gründe für diese ungenaue Erzählung mag in der Tatsache liegen, dass „Trauma“ auf Ereignisse oder Situationen bezogen wird, die weithin als negativ (und teilweise als unmoralisch oder kriminell) wahrgenommen werden und daher eine lebensverändernde und dauerhafte negative Wirkung mit sich ziehen: Dazu gehören Naturkatastrophen, Verkehrsunfälle, Krankheit, Krieg oder „bestimmte Arten“ von Vergewaltigung. Im Gegensatz dazu wird Mutterschaft keineswegs als ein Ereignis oder eine Existenz bewertet, die dauerhafte traumatische Auswirkungen haben kann – und dies nicht, weil eine Mutterschaft frühere Traumata wieder aufleben lassen könnte, oder weil sie als Mittel zur Bewältigung hartnäckiger Traumata aus Rassismus, Sexismus und Armut dienen könnte, weil es in einer Mutterschaft zu Schwierigkeiten oder einer vorübergehenden Krise führen könnte – sondern weil die Mutterschaft selbst traumatisch erlebt werden kann. Eine Mutterschaft kann folglich nicht nur nicht bedauert werden, sondern wird auch aus der menschlichen Erfahrung des Traumas ausgeschlossen.

Man könnte sagen, dass die Mutterschaft, die weithin im Kontext von Erschaffung von Leben wahrgenommen wird, sei dies nun auf Kinder oder Frauen bezogen, letztendlich eine Handlung sein kann, die Frauen verzehrt und auslöscht. „Obwohl ein Kind und eine neue Liebe geboren wurden, war in den frischgebackenen Müttern, von denen ich hörte, etwas anderes gestorben. Diese Erfahrung ist weiter dadurch erschwert worden, dass die Frauen auf einer gewissen Ebene, unterhalb ihrer Freude über ihre Babys, still um einen Teil ihres früheren Selbst trauerten.“<sup>6</sup>

In Abgrenzung zu den amerikanischen Müttern aus Wolfs Buch, die gerade ihr erstes Kind bekommen hatten und trotz eines symbolischen Tods, den sie unterhalb ihrer Freude spürten, „Freude an ihren Babys“ empfanden, beschrieben die Frauen, die an meiner Studie teilnahmen, Tod, traumatische Auswirkungen und Verlust *als die Essenz ihrer Mutterschaft*. Selbst nach der Geburt von zwei oder drei Kindern und noch Jahre später trauern die meisten Teilnehmerinnen nicht nur um das, was sie durch die Mutterschaft verloren hatten, sondern beklagen auch die Tatsache, dass es für diese Verluste und Verletzungen keinen Sinn und Zweck zu geben scheint – keine Schicht der Freude, die sie von dem erlebten Schmerz trennen würde. Diese sinnlosen Verluste und Wunden sind für sie einer der Hauptbestandteile ihres Bedauerns.

Unabhängig davon, ob sie ihre Kinder allein erziehen, mit einem Ehepartner aufziehen oder ob die Kinder beim Vater leben, fahren Mütter fort, ihre Kinder in ihrem Bewusstsein symbolisch zu ernähren und für sie zu sorgen, selbst Jahre nach dem physiologischen Säuglingsalter. Dies macht die Mutterschaft zu einer endlosen Geschichte, in der sich die verbindende Nabelschnur zwischen zahlreichen Frauen und ihren Kindern anfühlt, als wickle sie sich um ihren Hals.

In der Forschungsliteratur und in populären Texten existieren viele Berichte über Mütter, die darum kämpfen, sich um ihre Kinder zu kümmern und gleichzeitig an sich selbst zu denken, doch gibt es auch Mütter, die diesen Kampf als so unerträglich beschreiben, dass sie ihn am liebsten auslöschen würden.

Wenn wir zurückgehen auf das, was allzu oft beiseitegeschoben, ausgeklammert und zurückgelassen wird, wenn wir hinhören und zu verstehen versuchen, was durch die Gefühlsregeln der Mutterschaft verboten ist, dann werden wir mit emotionalen Landkarten konfrontiert, die komplexer sind als „der eine Weg“, von dem angenommen wird, er sei selbstverständlich. Dieses Beharren auf dem Skizzieren und Aufdecken mehrerer Wege und Landkarten ist nicht nur für Mütter relevant, die den Übergang zur Mutterschaft bedauern, sondern für alle Frauen – einschließlich derer, die Mütter werden wollen, und derer, die es nicht werden wollen –, denn es ermöglicht das Pflastern neuer Wege, auf denen wir gehen, umkehren, innehalten und verweilen können.

Wir müssen diese Wege ebnen. Wir müssen. Wir müssen unser Körper, unser Leben, unsere Gedanken, Gefühle und Vorstellungen als unser Eigentum verstehen. Ohne dies wird es keine Heilung geben.

Orna Donath ist Soziologin und Aktivistin. In ihrer Forschung und Lehre beschäftigt sie sich mit den Themen Nicht-Mutterschaft, Mutterschaft, Zeit und Emotionen. Ihr Buch *Regretting Motherhood* wurde in 16 Sprachen übersetzt und wurde Gegenstand hitziger Diskussionen. Seit 2004 arbeitet Donath im Hasharon's Rape Crisis Center in Ra'anana.

1 Butler, Judith. 1995. "Melancholy Gender-Refused Identification". *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2): 171–172.

2 Wolf, Naomi. 2001/2003. *Misconceptions. Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey of Motherhood*. Anchor Books, New York.

3 Luce Irigaray, "And the One Doesn't Stir without the Other," *Signs* 7, no. 1 (1981): 67.

4 Rachel Cusk, "The Language of Love," *Guardian*, September 12, 2001, quoted in Quiney, "Confessions of the New Capitalist Mother": 32.

5 Read, Donna M.Y. Crockett, Judith and Mason, Robyn. 2012. "It Was a Horrible Shock": The Experience of Motherhood and Women's Family

1 Butler, Judith. 1995. "Melancholy Gender-Refused Identification". *Psychoanalytic Dialogues*, 5(2): 171–172.

2 Wolf, Naomi. 2001/2003. *Misconceptions. Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey of Motherhood*. Anchor Books, New York.

3 Luce Irigaray, "And the One Doesn't Stir without the Other," *Signs* 7, no. 1 (1981): 67.

4 Rachel Cusk, "The Language of Love," *Guardian*, September 12, 2001, quoted in Quiney, "Confessions of the New Capitalist Mother": 32.

5 Read, Donna M.Y. Crockett, Judith and Mason, Robyn. 2012. "It Was a Horrible Shock": The Experience of Motherhood and Women's Family Size Preferences". *Women's Studies International Forum*, 35(1): 18.

6 Wolf, Naomi. 2001/2003. *Misconceptions. Truth, Lies, and the Unexpected on the Journey of Motherhood*. Anchor Books, New York: 7.

## Olákiítán Adéolá

16



Break the big screen to go into the wires. At the margin, a green queen bee drones on about melancholia assimilated from the virtual spaces and platforms it supports:

One verse cries about platform capitalism, its oppressive tactics, how these spaces are many things including their evolution as a temporary hold, a mostly unenjoyable delay.

Listen to other morose verses: The self that is not a self for its desires but selfing more and more for various parameters of visibility and relation. The self has changed by this much, learned different—not necessarily positive—ways of seeing others,

and seeing themselves, enframed within undefined modes of seeing and interaction, systems entirely built by techies with backdoor keys to these social infrastructures. Relation is messed with in the same promise of easier connectedness. One of these perverse relations—we do it to each other now, so surveillance is tots okay! Tap that heart. Perceive by numbers. It's a fussy period of discontentment with impoverished emotional lives: "I'm wondering now whether the problem is not that I'm called upon to feel too much, but that I am not allowed to feel enough, to feel deeply and at length."<sup>1</sup> Nostalgia beckons to take us back to a time when time was just time, neither artificial or accelerated; time wasn't necessarily slower then but our capacity to move through it. In this hold, time is encountered in excess and scattered, noisy in ways that the events and lives chanced on become atomized, alienated and abstracted. Meaning and embodied pleasure is in scarcity. Behavioural data is extracted as much as behavioural pattern is instilled—these invented metrics of success lowkey hinge to flesh, even when we are away from screen. Passivity is force-fed, teaches avatars to be square about expression and imagination. You're punished for being otherwise, following your own rhythm different from the big algorithm.

The digital commons is commerce, punctuated by pervasive extraction & exploitation running deeper in racial, economic, and varying stratas of (dis)ability.<sup>2</sup> It is the way these platforms lost the plot, or did it ever have the plot? "Now I look back and think I should have known all along that entities would try to own our feelings and relationships, but I didn't. Now it is clear to me. Non-property can be made property. Whatever can be abstracted can be owned."<sup>3</sup>

There's time for more verses. Relational utopia in contrast to the commodification of just about everything on social platforms. Gamified relations effects its propaganda. "Social media and the psyche have fused, turning daily life into a "social reality" that—much like artificial and virtual reality—is overtaking our perception of the world and its inhabitants."<sup>4</sup> "SOCIAL MEDIA." "BE REAL!" Avatars are primed by excess and distraction to forget how much is stolen from them, to not see how much of the "social" leans toward a closed definition, how much we are sold to in a space that was supposed to be for relation. Frankly, who is caring about it now?

17

You'll ask what has been stolen. And at the very least, an ideal: network technology improving relation with one another, not merely access to tools. However, it is not so: modes and structures in this realism is driven by only a few, so much so that the temporary reprieve of content & features it provides masks the utter decline toward technocracy, structures driven by same oppressive ideologies intent on flattening, universalising and enframing realities.

And surely, there are more verses we don't get to, many unlisted to be sad or be anxious about.

To speak of wide-scale revolutions in virtual social circles as is today seems like being a madman trotting through the town square-turned-market, now on fire. And it's partly anyone's fault, life is hard enough, so whatever escapism is good enough. Whatever large revolution happens can not happen by me and my friends alone, so it's chill! Capitalism lays humongous hold on technology and births techno-capitalism or platform capitalism or semio-capital, or social capital, or hypercapitalism (seriously guys, capitalism really has us fucked,) wherein capitalism's end is delayed or not just happening, so it continues to enframe and dominate whatever newness, whatever metaverse is conceived.

So if you spoke your verse, what does virtual sadness look like?

Are you sad right now

& sadder scrolling through the hole ?

Do you just get high sometimes and run miles in mindless scrolling? Like

yes, I know this is bad,

but I'll still do it. I'll keep coasting for the next experiential tickle, the next exciting reel to make me less sad. It hurts to even break the cycle.

But pause:

What is it you want instead? What is it you are really looking for?

When you remember who you were before social media, or time and periods outside of it, what did you need from friends and family that have now become demands from units and avatars in the social bubble? What do you need of living and relation?

I'm often going back to my farthest ideal, that the greatest honour technology can be is in service of bettering humanity, that the good parts of it can become better for us & by us. And without naïveté, I'm convinced it is a particular type of greed that can be more widespread. To rein in groundedness in small bits, it would mean much to even have the time to dwell in the lack, the absence, what is still being yearned for, unfulfilled, in this long deferral. After all, some depressions feel like desires decomposing.

~~~~

18

Melancholy has a lot to do with desire, yearning and delay. Desire itself holds inverse and direct relationships to lack, absence and delay. The source of harm and oppression can effect delay, lack, or absence. We can feel sad not just for the undesirable conditions of living, but in mourning the possibility of better stolen from us. Sadness can be accretive. In looking back at our intellectual, spiritual or historical lineage through radical and anti-oppressive movements, melancholy swells in the present, in acknowledging a continuously deferred revolution, pooling, a freer future feeling even more impossible.

As it relates to virtual spaces, it becomes easy to forget that emotions are not as immaterial as an Instagram story masks it to be. Time in virtual spaces, too, make it difficult to sit with things that fall away to the subconscious or unconscious, given we are too busy being alert to function optimally as platforms demand. So you'll have someone who feels some type of way when engagement doesn't come as they want, or some sadness from comparison, anxiety from missing out, exit these spaces without a reckoning. But these feelings, most times going unnamed, are material things settling into the body.

Memes, like art and literature, are astute at social commentary. In a recent one I reblogged, a cartoon character stands in the foreground looking behind and looking forlorn. Perhaps for comfort, they hug themselves. The background is stark dark: Burnt high-rise buildings with dilapidating neon ads. Nike's logo is still visible but dirtied. It's hard to tell if the beat-up building with its scraped banner is an HSBC building. MES SQUARE is visible, supposedly worn off TIMES SQUARE. On top of the meme panel, the text reads: "I feel so bad. Must be a chemical imbalance." A quick summation of how systems, failed and rotten, project failures on the individual ability to be "normal." A more definitive study argued for no direct correlation with serotonin imbalance and depression.<sup>5</sup> Yet, things are shit, but it's not me it's you.

And this is precisely what oppression does, especially effectively in a virtual age. Distraction from discontent. Denying a fuller range of time with ourselves, our needs—where our needs and desires could criss-cross, with others. Interconnected oppression works seamlessly in convincing its subjects that sadness is a personal problem and moral failure. However, the last decade in techno-critical discourse insisted on the idea that from interface, to built features, to user experience, the effect of technological tools have social, psychological and emotional impact. Software is not just innovation but ideology.<sup>6</sup> Geert Lovinik's *Sad by Design* encapsulates sadness as also systemic in *Media Network Platform: Three Architectures*—

"If sadness is individual, it is also architectural. The conditions that produce sadness are not constrained to the single self, but operate on a far broader level, surrounding and shaping society. Along with the personal experience of sadness, then, we also need to understand how it becomes operational through a wider set of infrastructures and environments. How does sadness scale?"<sup>7</sup>

With that framework, virtual spaces can be likened to institutions, so also its institution-style response to complaints. For instance, on Instagram's addictive reward system included in the design, what we got was doled-out pacifying features like the 'Time Spent' counter which again makes it feel like it is a 'you' problem. You are spending too much time on Instagram (and maybe you are) but the root problem is not time spent but spending time well. Spending nourishing time is not a lot to ask for.

Spiralling back: Remember living in a time that doesn't allow us feel deeply, deeply enough to feel meaningfully?

What if we began to think of this melancholy as a manifestation of primary intentions that were not sustained to fully serve us?

19

~~~~~

@r3tr0cunt: Hey Twitter, why again am I seeing what this person I follow likes?

Twitter: We thought you might like it!

@r3tr0cunt: Well I can already just go to the profile and check their likes. Why impose it on my timeline?

R3tr0cunt wonders why the algorithm must determine its desires.

~~~~~

Much Earlier, I had been thinking in an essay about how desire could inform a techno-poetic subject. While social platforms refer to people as users, a techno-poetic subject can be envisaged as individuals with self-defined agency. How would you use social media if you designed it for friends?

*Instead of a Revolution, we are getting Instagram Updates* provided nodes to argue for a re-understanding of subjectivity—in the form of profiles and the act of being online—to transform subjectivity. Reason-in-synthesis was offered for continuous contextual interpretation and application.

Through her subjectivity—looking inwards—Audre Lorde paved a richer conception of eros (desire) as power. She writes in *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*: “The erotic is a measure between the beginnings of our sense of self and the chaos of our strongest feelings. It is an internal sense of satisfaction to which, once we have experienced it, we know we can aspire.”<sup>8</sup> Lorde’s conception provides an embodied reflexive agency in meeting ourselves with our discontent, if that manifests as melancholy, anger or nihilism. Avatars and profiles are much more than a purely abstract notion of a digital self, as they are ultimately run by bodies that come with their own historical and social significations. Legacy Russell’s *Glitch Feminism* offers in its critical subjectivity an embodied activism of the Glitch. The avatar can choose to “reject the conflation of legibility and humanity” most platforms demand. Multitudinous being will shred rigid norms of perception: “Our unreadable bodies are a necessary disruption. Our unreadable bodies can render us invisible and hyper-visible at the same time” and “will create fissures in the social and cultural algorithm as an active act of advocacy, advocating for the user, advocating for ourselves and advocating for one another.”<sup>9</sup> Different forms of knowing and eventual transformation can be borne in both the individuated and communal space.

This reason-in-synthesis led me to modes of committing navigational sabotage within platforms— the way I’ve observed most people pledging to render Twitter unprofitable after its sketchy transition. Re-negotiation can unfurl itself in

BEING NAUGHTY

BEING A KNOTTY AVATAR—

A self that is poetry, inscrutable.

A self that resists platform’s happy culture by whining—collectively, we can ruin it for the algorithm,\*purple devil emoji\* reversing the privatization of mental health as a personal problem. [Melancholia ought to be politicised. Politicising every discontent !]

A self learning satisfaction with FOMO.

20

“Don’t waste time”, “Save

A self that resists the worth of likes and follower counts.

A self that joins a collective demand for radically different spaces based on a vision of how we want to see humanity and relation grow qualitatively, not in quantity.

A self that psychedelically determines inner dreams together. A self that experiments with invisibility within visibility.

OR

The self who is completely off.

~~~~~

These were seeds of that reason-in-synthesis, bits of poetic gestures inflected for digital life. Although I replicate parts of these counter-practices carrying the space of transforming discontent to resistance, because resistance and activism has its place, and still does, a lot of time has passed since thinking about this. Nowadays, I’m more inclined to even more depthful, generative practices of liberation divorced from the cruel optimism for some promised unsure future.

So another spiral back: If desire is linked to lack and delay, how can desire be reformulated and regained when we sit with our discontent? Seeing ourselves being one of many.

Going online today can feel a lot like forgetfulness of desires, so it is more urgent to remember. By mememing or by mourning, the alternative option unfurls in *staying with* the melancholy. The notion of mourning, intentionally facing want and lack, found thought-kinship in an email correspondence, where Valerie & Matthias shared a gem: openly showing melancholia in relation to something that isn’t socially acceptable to mourn, and this being an act of resistance. Indeed. More so generative in that redirecting our time and devotion to discontent is a way of resisting without actually resisting; a resistance without tactics or patterns that can be assimilated and thwarted. Cutting the cycle here and there, excising that ritual of excess and labour in virtual spaces for remembering your desires—honouring them by mourning them, dwelling without drowning, letting what we find drive the insistence on more expansive spaces, seaming small but impactful relationships between our lives and virtuality.

And the green queen bee drones again: off with it  
off of the spectacle belt  
to solidify even more the image and  
poetics and reality of virtual space beyond determining holds.

Olákiitán Adéolá is a trans\*themme poet, experiential artist and curator working in spirals, reversals & tides. Their current research & dreamwork is committed to unfurling errant, vital imaginaries and systems of relation. *Cyberpoetics*, one research suite, delves into marginal technopolitics and poetics.

1 See L. M. Sacasas, “Impoverished Emotional Lives,” The Convivial Society, September 29, 2022. [https://theconvivialsociety.substack.com/p/impoverished-emotional-lives?utm\\_source=substack&utm\\_medium=email&utm\\_content=share](https://theconvivialsociety.substack.com/p/impoverished-emotional-lives?utm_source=substack&utm_medium=email&utm_content=share).

2 Although not covered in this essay, it is important to note the currency of time we spend for social platforms to be profitable, and the cognitive, emotional, artistic, etc., labour that is exploited and especially deeply for the poor & working class, for marginalised people, for disabled and neurodivergent folks.

3 Anne Boyer, “the earthly shadow of the cloud,” Mirabilary, March 30, 2021. <https://anneboyer.substack.com/p/the-earthly-shadow-of-the-cloud>.

4 Geert Lovink, *Sad by Design: On Platform Nihilism* (London: Pluto Press, 2019), 72.

5 See UCL News, “No evidence that depression is caused by low serotonin levels, finds comprehensive review,” UCL Home, July 20, 2022. <https://www.ucl.ac.uk/news/2022/jul/no-evidence-depression-caused-low-serotonin-levels-finds-comprehensive-review>.

6 Wendy Chun, “On Software, or the Persistence of Visual Knowledge,” Grey Room no. 18, MIT Press (Cambridge), (Winter 2004), 43-44.

7 Geert Lovink, *Sad by Design: On Platform Nihilism* (London: Pluto Press, 2019), 61.

8 Audre Lorde, “Uses of the Erotic: The Erotic as Power” in *The Selected Works of Audre Lorde*, ed. Roxane Gay (New York: W. W. Norton, 2020), 32-37.

9 Legacy Russell, *Glitch Feminism: A Manifesto* (Brooklyn, NY: Verso, 2020), 147.

## Olákiitán Adéolá

22

Zerstöre den Screen und tauche ein. Am Rande eine grüne Bienenkönigin, assimiliert von den virtuellen Räumen und Plattformen, die sie unterstützt. Sie brummt ein Lied von der Melancholie:

Eine Strophe klagt über den Plattform-Kapitalismus, seine Unterdrückungstaktiken und darüber, dass diese Räume vieles sind, einschließlich ihrer Entwicklung als vorübergehender Stillstand, eine meist ungenießbare Verzögerung.

Lausche weiteren düsteren Versen: Das Selbst, das kein Selbst der eigenen Wünsche mehr ist, sondern mehr und mehr ein Selbst für verschiedene Parameter von Sichtbarkeit und Beziehung wird. Es hat sich sehr verändert, hat andere – nicht unbedingt positive – Sichtweisen auf andere und

sich selbst erworben, eingebettet in undefinierte Formen des Sehens und der Interaktion, Systeme, die vollständig von Techniknerds gebaut wurden, die den Schlüssel zu den Hintertürchen eben dieser sozialen Infrastrukturen halten. Das Versprechen, dass Verbindungen einfacher werden würden, bringt unsere Beziehungen durcheinander. Perverse Beziehungen – wir machen es ja gegenseitig, also ist Überwachung völlig in Ordnung! Klick aufs Herz. Wahrnehmen nach Zahlen. Die Zeiten sind heikel und voller Unzufriedenheit samt verarmtem Gefühlsleben: „Ich frage mich jetzt, ob das Problem nicht darin besteht, dass ich zu viel fühlen soll, sondern darin, dass ich nicht genug fühlen darf, tief und lange fühlen darf.“<sup>1</sup> Die Nostalgie lockt uns in eine Zeit zurück, in der die Zeit einfach nur Zeit war, weder künstlich noch beschleunigt; die Zeit war damals nicht unbedingt langsamer, aber unsere Fähigkeit, sie zu durchlaufen. In diesem Stillstand begegnet uns die Zeit im Übermaß, sie ist zerstreut und laut, so dass die Ereignisse und die Leben, auf die wir treffen, atomisiert, verfremdet und abstrahiert werden. Sinn und gelebte Freude sind rar gesät. Verhaltensdaten werden extrahiert und Verhaltensmuster eingeflößt – dabei sind die erfundenen Erfolgsmaßstäbe ganz unauffällig an das Fleisch und Blut gekoppelt, selbst wenn wir nicht am Bildschirm sitzen. Passivität wird erzwungen, Avataren wird beigebracht, ausdrucks- und fantasielos zu sein. Anderssein wird bestraft, dem eigenen Rhythmus folgend, der sich vom großen Algorithmus unterscheidet.

Die digitale Öffentlichkeit ist Kommerz, durchsetzt von allgegenwärtiger Ausnutzung und Ausbeutung, die rassistische, ökonomische und hetzerische Strukturen auf anders Begabte verstärkt.<sup>2</sup> Es ist die Art und Weise, wie diese Plattformen den Durchblick verloren haben, oder – hatten sie jemals den Durchblick?“Jetzt blicke ich zurück und denke, ich hätte von Anfang an wissen müssen, dass gewisse Instanzen versuchen würden, unsere Gefühle und Beziehungen zu besitzen, aber ich wusste es nicht. Jetzt ist es mir klar. Nicht-Eigentum kann zu Eigentum gemacht werden. Was auch immer abstrahiert werden kann, kann besessen werden.“<sup>3</sup>

Zeit für mehr Verse. Beziehungsutopie im Widerspruch zur Kommodifizierung von so ziemlich allem auf den sozialen Plattformen. Spielerische Beziehungen wirken als Propaganda. „Soziale Medien und die Psyche sind verschmolzen und verwandeln das tägliche Leben in eine „soziale Realität“, die – ähnlich wie die künstliche und virtuelle Realität – unsere Wahrnehmung der Welt und ihrer Bevölkerung überholt.“<sup>4</sup> „SOZIALE MEDIEN.“ „BE REAL!“ Die Avatare sind durch Exzess und Ablenkung darauf vorbereitet, zu vergessen, wie viel ihnen gestohlen wird, nicht zu sehen, wie sehr das „Soziale“ zu einer geschlossenen Definition tendiert, wie sehr wir in einem Raum verkauft werden, der eigentlich für Beziehungen gedacht war. Aber ganz ehrlich, wen kümmert das jetzt noch?

Du wirst fragen, was gestohlen wurde. Mindestens ein Ideal: Netzwerktechnologie, die Beziehungen verbessert und nicht nur Zugang zu Werkzeugen ist. Doch dem ist nicht so: Die Modalitäten und Strukturen in diesem Realismus werden nur von einigen angetrieben, und zwar so sehr, dass die vorübergehende Verzögerung der angebotenen Inhalte und Funktionen den völligen Niedergang in Richtung Technokratie verdeckt – Strukturen, die von denselben unterdrückerischen Ideologien angetrieben werden, die darauf abzielen, Realitäten zu verflachen, zu universalisieren und zu beschränken.

23

Und sicher gibt es noch mehr Verse, die wir nicht kennen, viele, die wir weder betrauern noch befürchten können, da sie nicht aufgeschrieben sind.

Von weitreichenden Revolutionen in virtuell-sozialen Kreisen zu sprechen, wie es heute der Fall ist, kommt mir vor, als würde ein Verrückter über einen ehemaligen Spielplatz trotten, der jetzt ein brodelndes Einkaufszentrum ist. Und daran ist jeder irgendwie schuld, das Leben ist hart genug, also her mit dem Eskapismus. Was auch immer für eine große Revolution stattfindet, sie kann nicht von mir und meinem Umfeld allein ausgehen, also entspann dich! Der Kapitalismus hat die Technologie fest im Griff und bringt den Technokapitalismus oder den Plattformkapitalismus oder das Semikapital oder das Sozialkapital oder den Hyperkapitalismus hervor (ernsthaft Leute, der Kapitalismus hat uns wirklich am Arsch) wobei das Ende des Kapitalismus hinausgezögert wird oder gar nicht erst eintritt, so dass er weiterhin jede Neuheit, jedes Metaversum, das konzipiert wird, beschränkt und beherrscht.

Wenn du einen Vers sprechen könntest, wie sähe die virtuelle Traurigkeit denn nun aus?

Bist du jetzt gerade traurig

& noch trauriger beim Scrollen durch das Nichts?

Bist du manchmal einfach nur high und bewegst dich kilometerweit im gedankenlosen Scrollen? Nach dem Motto

Ja, ich weiß, dass das schlecht ist, aber ich tue es trotzdem. Ich suche weiter nach dem nächsten Erlebnis, nach dem nächsten spannenden Reel, das mich weniger traurig macht. Es tut sogar weh, den Kreislauf zu durchbrechen.

Aber warte mal kurz:

Was willst du stattdessen? Was ist es, wonach du wirklich suchst?

Wenn du dich daran erinnerst, wer du vor den sozialen Medien warst, oder an die Zeit und die Phasen außerhalb der sozialen Medien – was haben dir Freunde und Familie gegeben? Dinge, die sich jetzt in Forderungen von abstrakten Einheiten und Avataren in der sozialen Bubble verwandelt haben. Was brauchst du zum Leben und für deine Beziehungen?

Ich kehre oft zu meinem höchsten Ideal zurück: dass die größte Ehre, die der Technologie zuteilwerden kann, darin besteht, dass sie der Verbesserung der Menschheit dient, dass die guten Teile der Technologie für uns und durch uns besser werden können. Und ohne blauäugig zu sein, bin ich davon überzeugt, dass es eine besondere Art von Begehren ist, die weiterverbreitet werden kann. Um die Bodenständigkeit im Kleinen wiederherzustellen, würde es viel bedeuten, überhaupt die Zeit zu haben, im Mangel, in der Abwesenheit zu verweilen, in dem, was in dieser langen Verzögerung noch ersehnt und unerfüllt ist. Schließlich fühlen sich manche Depressionen an wie rottende Sehnsüchte.

~~~~

Melancholie hat viel mit Verlangen, Sehnsucht und Verzögerung zu tun. Das Verlangen selbst steht in umgekehrter und direkter Beziehung zu Mangel, Abwesenheit und Verzögerung. Die Quelle von Schaden und Unterdrückung kann Verzögerung, Mangel oder Abwesenheit bewirken. Wir dürfen trauern, nicht nur wegen der unerwünschten Lebensbedingungen, sondern auch um die Möglichkeit eines besseren Lebens, das uns genommen wurde. Traurigkeit kann wachsen. Wenn wir auf unsere intellektuelle, spirituelle oder historische Abstammung von radikalen und anti-unterdrückerischen Bewegungen zurückblicken, schwillt die Melancholie in der Gegenwart an. Wir sehen dann eine ständig hinausgeschobene Revolution, die sich aufstaut und eine freiere Zukunft noch unmöglicher erscheinen lässt.

In Bezug auf virtuelle Räume vergisst man leicht, dass Emotionen nicht so immateriell sind, wie es uns eine Instagram-Story vorgaukelt. Die Zeit in virtuellen Räumen macht es schwierig, sich mit Dingen zu beschäftigen, die sich im Unterbewusstsein oder Unbewussten sedimentieren, da wir zu sehr damit beschäftigt sind, darauf zu achten, genau so zu funktionieren, wie es die Plattformen verlangen. Es gibt also diejenige Person, die sich in irgendeiner Weise unwohl fühlt, wenn das Engagement nicht so ist, wie sie es sich wünscht, oder die traurig ist, weil sie sich mit anderen vergleicht, oder die Angst hat, etwas zu verpassen, und diese Räume ohne groß nachzudenken verlässt. Aber diese Gefühle, die meist unbenannt bleiben, sind materielle Dinge, die sich im Körper festsetzen.

Memes sind, wie Kunst und Literatur, ein kluger Kommentar über das Zeitgeschehen. In einem kürzlich von mir gerebloggten Meme steht eine Zeichentrickfigur im Vordergrund. Sie schaut zu uns nach hinten und sieht verzweifelt aus. Sie umarmt sich

selbst, wahrscheinlich zum Trost. Der Hintergrund ist düster: verbrannte Hochhäuser mit auffälligen Neonreklamen. Das Logo von Nike ist noch sichtbar, aber verdreht. Es ist schwer zu sagen, ob es sich bei dem ramponierten Gebäude mit dem zerkratzten Transparent um ein HSBC-Gebäude handelt. MES SQUARE ist zu sehen, scheinbar die Reste von TIMES SQUARE. Oben auf der Meme-Tafel steht der Text: „Ich fühle mich so schlecht. Das muss ein chemisches Ungleichgewicht sein.“ Ein kurzer Abriss davon, wie gescheiterte und verrottete Systeme Misserfolge auf die individuelle Fähigkeit, „normal“ zu sein, projizieren. Eine aussagekräftigere Studie hat keinen direkten Zusammenhang zwischen einem Serotonin-Ungleichgewicht und Depressionen nachgewiesen.<sup>5</sup> Dennoch, alles ist scheiße, aber es liegt nicht an mir, sondern an dir.

Und genau das ist es, was Unterdrückung bewirkt, und zwar besonders effektiv im virtuellen Zeitalter. Ablenkung von der Unzufriedenheit. Verweigerung einer umfassenden Zeit mit uns selbst, unseren Bedürfnissen – wo sich unsere Bedürfnisse und Wünsche kreuzen könnten, auch mit denen von anderen. Die vernetzte Unterdrückung arbeitet nahtlos daran, die Betroffenen davon zu überzeugen, dass Traurigkeit ein persönliches Problem und moralisches Versagen ist. Das letzte Jahrzehnt des technologiekritischen Diskurses bestätigt die Annahme, dass die Wirkung technologischer Werkzeuge – vom Interface über die eingebauten Funktionen bis hin zur Benutzenerfahrung – soziale, psychologische und emotionale Auswirkungen hat. Software ist nicht nur Innovation, sondern auch Ideologie.<sup>6</sup> Geert Lovinik beschreibt die Traurigkeit als systemisch und strukturell in *Media Network Platform: Three Architectures* –

„Traurigkeit ist zwar etwas Individuelles, aber auch etwas Architektonisches. Die Bedingungen, die Traurigkeit hervorrufen, sind nicht auf das einzelne Ich beschränkt, sondern wirken auf einer viel breiteren Ebene, welche die Gesellschaft umgibt und formt. Neben der persönlichen Erfahrung von Traurigkeit müssen wir also auch begreifen, wie sie durch eine breitere Palette von Infrastrukturen und Umgebungen wirksam wird. Wie lässt sich Traurigkeit skalieren?“<sup>7</sup>

In diesem Zusammenhang können virtuelle Räume mit Institutionen verglichen werden, und daher fällt auch die Reaktion auf Beschwerden im Stil einer Institution aus. Was zum Beispiel das suchterzeugende Belohnungssystem von Instagram betrifft, das im Design verankert ist, wurden wir mit beruhigenden Funktionen wie dem Zähler für die verbrachte Zeit abgespeist, der wiederum das Gefühl vermittelt, dass es sich um ein Problem von „dir“ handelt. Du verbringst zu viel Zeit auf Instagram (was vielleicht sogar stimmt), aber das eigentliche Problem ist nicht die verbrachte Zeit, sondern dass du die Zeit gut verbringst. Es ist nicht viel verlangt, die eigene Zeit sinnstiftend zu verbringen.

Treten wir einen Schritt zurück: Denk daran, dass wir in einer Zeit leben, die es uns nicht erlaubt, tief zu fühlen, nicht tief genug, damit wir uns bedeutungsvoll fühlen können.

Was wäre, wenn wir anfangen, diese Melancholie als eine Manifestation von primären Absichten zu betrachten, Absichten, die nicht aufrechterhalten wurden und uns so nicht mehr dienen können?

~~~~

@r3tr0cunt: Hey Twitter, warum sehe ich nochmal, was diese Person, der ich folge, mag?

Twitter: Wir dachten, es würde dir gefallen!

@r3tr0cunt: Ich kann doch einfach auf das Profil gehen und sehen, was die Person mag. Warum soll ich das in meiner Timeline sehen?

R3tr0cunt fragt sich, warum der Algorithmus seine Wünsche bestimmen muss.

~~~~

Schon vor längerer Zeit hatte ich in einem Essay darüber nachgedacht, wie das Begehren ein techno-poetisches Subjekt prägen könnte. Obwohl sich soziale Plattformen auf Menschen als User beziehen, kann ein techno-poetisches Subjekt auch als Individuum mit selbstbestimmter Handlungsfähigkeit gedacht werden. Wie würdest du soziale Medien nutzen, wenn du sie für dein Umfeld entworfen hättest?

*Instead of a Revolution, we are getting Instagram Updates* liefert uns Anhaltspunkte, um für ein neues Verständnis von Subjektivität einzustehen – in Form von Online-Profilen und dem Akt des Online-Seins – und Subjektivität zu transformieren. Angeboten wird ein Denken-in-der-Synthese für eine kontinuierliche kontextuelle Interpretation und Anwendung.

In Form einer Subjektivierung – Blickrichtung nach innen – ebnete Audre Lorde den Weg für eine umfassendere Konzeption von Eros (Begehren) als Macht. Sie schreibt in *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*: „Das Erotische ist eine Maßnahme zwischen den Anfängen unseres Selbstbewusstseins und dem Chaos unserer stärksten Gefühle. Es ist ein inneres Gefühl der Befriedigung, von dem wir wissen, dass wir es anstreben können, wenn wir es einmal erfahren haben.“<sup>8</sup> Lordes Konzept stellt uns eine verkörperte, reflexive Handlungsfähigkeit zur Verfügung, um uns selbst mit unserer Unzufriedenheit zu begegnen, egal ob sich diese als Melancholie, Wut oder Nihilismus manifestiert. Avatare und Profile sind viel mehr als eine rein abstrakte Vorstellung von einem digitalen Selbst, da sie letztlich von tatsächlichen Körpern betrieben werden, die ihre eigenen historischen und sozialen Bedeutungen mitbringen. In *Glitch Feminism* bietet Legacy Russell in kritischer Subjektivierung einen verkörperten Aktivismus der Störungen. Der Avatar kann sich dafür entscheiden, „die von den meisten Plattformen geforderte Verknüpfung von Lesbarkeit und Menschlichkeit abzulehnen“. Das vielfältige Sein reißt starre Wahrnehmungsnormen in Stücke: „Unsere unlesbaren Körper sind eine notwendige Unterbrechung. Unsere unlesbaren Körper können uns gleichzeitig unsichtbar und übermäßig sichtbar machen“ und „werden als aktiver Akt des Eintretens für die User, für uns selbst und für einander, Risse im sozialen und kulturellen Algorithmus erzeugen“.<sup>9</sup> Unterschiedliche Formen des Wissens und der möglichen Transformation können sowohl im individuellen als auch im gemeinschaftlichen Raum getragen werden.

Das Denken-in-der-Synthese führte mich zu Formen der Navigations sabotage innerhalb von Plattformen – in der Art derjenigen Leute, die versprochen, Twitter nach seinem undurchsichtigen Übergang unrentabel zu machen. Neuverhandlung kann sich entfalten durch:

#### UNANSTÄNDIGE AVATARE

#### WIDERSTÄNDIGE AVATARE –

Ein Selbst aus Poesie ist unergründlich.

Ein Selbst, das sich der Glückskultur der Plattform widersetzt, indem es jammert – kollektiv können wir den Algorithmus ruinieren, \*lila Teufels-Emoji\* und die Privatisierung der psychischen Gesundheit als persönliches Problem umkehren. [Melancholie sollte politisiert werden, jede Unzufriedenheit sollte politisiert werden!]

Ein Selbst, das Zufriedenheit trotz FOMO lernt.

Ein Selbst, das sich dem Wert von Likes und Follower-Zahlen widersetzt.

Ein Selbst, das sich einer kollektiven Forderung nach radikal anderen Räumen anschließt, die auf einer Vision basieren, wie wir die Menschheit und die Beziehungen untereinander qualitativ und nicht quantitativ wachsen sehen wollen.

Ein Selbst, das psychedelisch gemeinsam innere Träume bestimmt. Ein Selbst, das mit Unsichtbarkeit innerhalb der Sichtbarkeit experimentiert.

#### ODER

Das Selbst, das völlig abwesend ist.

~~~~

Dies waren die Keime des Denkens-in-der-Synthese, kleine Stücke der poetischen Gesten, die für das digitale Leben angepasst wurden. Obwohl ich Teile dieser Konter-Praktiken wiederhole, die eine Umwandlung von Unzufriedenheit in Widerstand ermöglichen, denn Widerstand und Aktivismus haben immer noch ihren Platz, ist viel Zeit vergangen, seit ich darüber nachgedacht habe. Heutzutage neige ich eher zu noch tiefgründigeren, generativen Praktiken der Befreiung, losgelöst vom grausamen Optimismus für eine versprochene unsichere Zukunft.

Einen Schritt zurück also: Wenn Bedürfnisse mit Mangel und Verzögerung verbunden sind, wie können Bedürfnisse dann neu formuliert und zurückgewonnen werden, wenn wir auf unserer Unzufriedenheit sitzen bleiben? Wir sehen uns als einen Fall von vielen.

26

Wenn wir heute online gehen, kann sich das so anfühlen, als ob wir unsere Bedürfnisse vergessen hätten, deshalb ist es umso dringlicher, sich zu erinnern. Durch Erinnern oder durch Trauern entfaltet sich die alternative Option, in der Melancholie zu bleiben. Der Gedanke des Trauerns, des bewussten Konfrontierens mit Mangel und Entbehrung, fand in einer E-Mail-Korrespondenz, in der Valerie und Matthias ein Juwel mit mir teilten, eine gedankliche Verwandtschaft: das offene Zeigen von Melancholie in Bezug auf etwas, das nicht gesellschaftlich akzeptabel ist, Trauer als Akt des Widerstands. In der Tat. Ein generativer Akt – wir lenken unsere Zeit und Hingabe auf die Unzufriedenheit, als eine Art des Widerstands, ohne tatsächlich Widerstand zu leisten; ein Widerstand ohne Taktiken oder Muster, die übernommen und durchkreuzt werden können. Den Kreislauf hier und da zu unterbrechen, das Ritual des Exzesses und der Arbeit in virtuellen Räumen auszuschalten, um sich an die eigenen Bedürfnisse zu erinnern -- sie zu ehren, indem man sie betrauert, zu verweilen, ohne zu ertrinken, das, was wir finden, als Antrieb für das Beharren auf größeren Räumen zu nehmen, kleine, aber wirkungsvolle Beziehungen zwischen unserem Leben und der Virtualität zu knüpfen.

Und die grüne Bienenkönigin brummt wieder: weg damit  
Weg vom Laufband des Spektakels

um die Bilder

noch mehr zu verdichten und die

Poesie

und die Realität des virtuellen Raums jenseits vom alles bestimmenden Stillstand.

Olákiitán Adéolá ist trans\*thematische\*r Dichter\*in, Künstler\*in und Kurator\*in. Adéolá arbeitet spiralförmig, in Umkehrungen und in Veränderung begriffenen Wiederholungen. Adéolá's aktuelle Forschungs- und Traumarbeit widmet sich der Entfaltung von Irrlicht-haften, lebendigen Imaginationen und Beziehungssystemen. Die Forschungsreihe *Cyberpoetics* befasst sich mit marginaler Technopolitik und Poesie.

1 Siehe L. M. Sacasas, "Impoverished Emotional Lives," *The Convivial Society*. 29. September 2022. [https://theconvivialsociety.substack.com/p/impoverished-emotional-lives?utm\\_source=substack&utm\\_medium=email&utm\\_content=share](https://theconvivialsociety.substack.com/p/impoverished-emotional-lives?utm_source=substack&utm_medium=email&utm_content=share)

2 Auch wenn es nicht Gegenstand dieses Aufsatzes ist, ist es wichtig, auf die Zeit als Währung hinzuweisen, die wir für soziale Plattformen aufwenden, um profitabel zu sein, und auf die kognitive, emotionale, künstlerische usw. Arbeit, die ausgebeutet wird, und zwar besonders stark für die Armen und die Arbeiterklasse, für Menschen am Rande der Gesellschaft, für Menschen mit Beeinträchtigungen und neurodiverse Menschen.

3 Anne Boyer, "the earthly shadow of the cloud," *Mirabilary*. 30. März, 2021. <https://anneboyer.substack.com/p/the-earthly-shadow-of-the-cloud>

4 Geert Lovink, *Sad by Design: On Platform Nihilism* (London: Pluto Press, 2019), 72.

5 Siehe UCL News, "No evidence that depression is caused by low serotonin levels, finds comprehensive review," *UCL Home*. 20. Juli 2022. <https://www.ucl.ac.uk/news/2022/jul/no-evidence-depression-caused-low-serotonin-levels-finds-comprehensive-review>.

6 Wendy Chun, "On Software, or the Persistence of Visual Knowledge," *Grey Room* no. 18, MIT Press (Cambridge), (Winter 2004), 43-44.

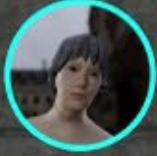
7 Geert Lovink, *Sad by Design: On Platform Nihilism* (London: Pluto Press, 2019), 61.

8 Audre Lorde, "Uses of the Erotic: The Erotic as Power" in *The Selected Works of Audre Lorde*, ed. Roxane Gay (New York: W. W. Norton, 2020), 32-37.

9 Legacy Russell, *Glitch Feminism: A Manifesto* (Brooklyn, NY: Verso, 2020), 147.

# < Clockwatchers

8 members



**BOSS MAKES A DOLLAR, I MAKE A DIME**



**THATS WHY I POOP, ON COMPANY TIME.**

memecrunch.com



Can't wait for this bad trip to end



At least there's a new character on set



# Zurück zur guten, neuen Zeit? Future Nostalgia

## Back to the Good, New Times? Future Nostalgia

### Maximilian Jablonowski

30

Nostalgie ist eine Schweizer – sogar eine Basler – Erfindung: Ein junger Schweizer Arzt, Johannes Hofer, benutzte den Begriff erstmalig in seiner *Dissertatio de medica nostalgia*, die er 1688 an der Universität Basel ablegte.<sup>1</sup> Hofer schuf das Wort Nostalgie als medizinischen Begriff für ein neues Phänomen seiner Zeit, das seine Schweizer Landsleute in der Alltagssprache als „Heimwehe“ bezeichneten. „Nostos“ bedeutet „die Rückkehr nach Hause“, „algia“ heisst Sehnsucht oder Schmerz; Nostalgie ist als ein Kunstwort für ein sehr reales, bisweilen sogar tödliches Gefühl entwickelt worden. Die grösste Nostalgie-Risikogruppe waren die Schweizer Söldner, die seit dem 16. Jahrhundert auf vielen Schlachtfeldern Europas im Einsatz waren und sich nach ihrer Heimat sehnten; aber auch Seeleute und Menschen, die vom Land in die Stadt zogen, waren von Nostalgie betroffen. Symptome der Nostalgie sind, laut Hofers Diagnostik, Traurigkeit, gedankliche Fixierung auf die Rückkehr ins Vaterland, Schlafstörung, Kraftverlust, Herzklopfen, häufiges Seufzen und eine gewisse Stumpfheit des Verstandes; dagegen helfen würden Opium, Bluteigel und eine Reise in die Schweizer Alpen.

Nostalgia is a Swiss invention—from Basel, actually. A young Swiss doctor, Johannes Hofer first used this term in his *Dissertatio de medica nostalgia*, which he submitted in 1688 to the University of Basel.<sup>1</sup> Hofer coined the medical term “nostalgia” to describe a phenomenon new to his time, one his Swiss compatriots called “Heimwehe” (homesickness). “Nostos” means “the return home” and “algia” means longing or pain; the made-up word nostalgia thus referred to a quite real, sometimes even fatal emotion. The largest risk group for nostalgia were Swiss mercenaries who had been active on the battlefields of Europe since the sixteenth century while longing for home; but sailors and migrants from the countryside to the city were also affected by nostalgia. According to Hofer’s diagnosis, the symptoms of nostalgia are sadness, a mental fixation on returning to the Fatherland, insomnia, loss of strength, heart palpitations, frequent sighs and a certain dullness of mind; helpful treatments were opium, leeches and a trip to the Swiss Alps.

The literary scholar Svetlana Boym has analyzed the discourse around nostalgia from Johannes Hofer until the late twentieth century.<sup>2</sup> While nostalgia seemed to spread epidemically throughout Europe throughout the seventeenth and eighteenth centuries, it began to mutate during the course of the nineteenth century: a new variant of nostalgia arose. Increasingly, its cause was connected less to spatial displacement than to temporal displacement; the object of nostalgic desire shifted from being the spatial location of home to the temporal location of having felt at home. With this shift, nostalgia changed from being a once curable disease to a chronic condition, one for which there is no cure: while a return to a specific homeland is always conceivable (at least theoretically), a return to another time period is simply impossible.

Nostalgia, according to Boym, is a reaction to the new temporal experience of modernity, in which time is understood as an unrepeatable and irreversible movement into the future: in the name of progress and industrial development, the human environment changed so quickly that even the recent past must have appeared as a different, long-gone past; even if one could return to one’s homeplace, this would no longer be the same. When time became a movement *towards something*, it also became a movement *away from something*; on the path to the “new era” some things needed to be left behind.

Die Literaturwissenschaftlerin Svetlana Boym hat den Diskurs um die Nostalgie von Johannes Hofer bis in das späte 20. Jahrhundert verfolgt.<sup>2</sup> Während sich die Nostalgie im 17. und 18. Jahrhundert geradezu epidemisch in Europa ausbreitete, begann sie im Laufe des 19. Jahrhunderts zu mutieren: eine neue Variante der Nostalgie entstand. Deren Ursache bezog sich zunehmend nicht mehr auf eine räumliche Entfernung, sondern auf eine zeitliche; das Objekt der nostalgischen Begierde verschob sich von einem heimatischen Raum zu einem Zeitraum der Beheimatung. Mit dieser Verschiebung ist die Nostalgie von einer heilbaren

31

However, what was left behind could still not be relinquished, instead it was idealized and fetishized. Ultimately, the nostalgic motif of the “good old days” was more beautiful and alluring than the real existing past could ever have been. This idealized and ahistorical past—with its promise of stability, simplicity and authenticity—became a political (and aesthetic) program opposed to the modernist avant-garde, the break with custom, and the promises of a “new era.” Antimodernist sentiment has always been a component of the political repertoire of modernity—continuing until today, when the nostalgic politics of sentiment continues to serve as the basis for populist invocations of traditional values and order. Boym speaks of restorative nostalgia: the attempt to recreate the good old days, even though they never really existed. The orientation towards the future, and nostalgia, the emphasis on the “new age” and the “good old times”—all these have become political and aesthetic forces of modernity, whereby nostalgia seems to have trumped the others, according to Boym:

“The 20th century began with a futuristic utopia and ended with nostalgia. The optimistic belief in the future has become outmoded while nostalgia, for better or for worse, never went out of fashion, remaining uncannily contemporary.”<sup>3</sup>

It's not without irony that at the turn of the millennium the future seems to have lost to the past—after all, in Christendom's late Middle Ages and early modern period, the year 2000 designated “the extreme limit of world history.”<sup>4</sup> In the nineteenth and twentieth centuries this year became the most common reference point for historical visions of the future, and since the beginning of the twentieth century the upcoming turn of the millennium seemed to promise the culmination of futurity and progress. Instead, at the beginning of the twenty-first century there seemed to be a palpable feeling of mourning a lost future, especially among two loosely affiliated

Krankheit zu einem chronischen Leiden geworden, gegen das es kein Mittel gibt; denn ist eine Rückkehr zu einem konkreten Heimatort zumindest theoretisch immer vorstellbar, ist eine Rückkehr in der Zeit schlichtweg unmöglich.

Nostalgie ist, so Boym, eine Reaktion auf die neue Zeiterfahrung der Moderne, in der Zeit als eine unwiederholbare und nicht rückgängig zu machende Bewegung in die Zukunft verstanden wird: Im Namen von Fortschritt und industrieller Entwicklung veränderte sich die Lebenswelt vieler Menschen so rasant, dass schon die nahe Vergangenheit wie eine ganz andere, längst vergangene Zeit erscheinen musste; selbst wenn man zum Ort der Heimat zurückkehrte, war dieser schon längst nicht mehr der selbe. Als Zeit zu einer Bewegung *zu etwas hin* wurde, ist sie gleichzeitig auch zu einer Bewegung *von etwas weg* geworden; auf dem Weg in die „Neue Zeit“ musste einiges zurückgelassen werden.

Das, was zurückgelassen wurde, wurde jedoch nicht losgelassen, sondern idealisiert und fetischisiert. Letztendlich war die „gute alte Zeit“ als nostalgisches Motiv schöner und begehrenswerter als die real existierende Vergangenheit je hätte sein können. Diese idealisierte, geschichtslose Vergangenheit, ihr Versprechen von Beständigkeit, Einfachheit und Ursprünglichkeit, ist zu einem politischen (und auch ästhetischen) Einsatz gegen das Programm der modernen Avantgarden geworden, den Bruch mit dem Hergebrachten und dem Versprechen einer „Neuen Zeit“. Das antimodernistische Sentiment gehörte von Beginn an zum politischen Repertoire der Moderne – und das bis in die Gegenwart: nostalgische Gefühlspolitik sind immer noch grundlegend für populistische Anrufungen traditioneller Werte und Ordnungen. Boym spricht von restaurativer Nostalgie: Dem Versuch, die gute alte Zeit wiederherzustellen – obwohl es sie nie gegeben hat. Zukunftsorientierung und Nostalgie, die Emphase der „Neuen Zeit“ und der „guten alten Zeit“, sind treibende politische und ästhetische Kräfte der Moderne, wobei die Nostalgie, folgt man Boym, gewonnen zu haben scheint:

„The 20th century began with a futuristic utopia and ended with nostalgia. The optimistic belief in the future has become outmoded while nostalgia, for better or for worse, never went out of fashion, remaining uncannily contemporary.“<sup>3</sup>

communities which had previously been associated with an emphatic orientation towards the future: the radical left and the progressive strain of pop culture.

In his influential book *Retromania*, music journalist Simon Reynolds expresses his disappointment with the first decade of the twenty-first century:

“Instead of being the threshold to the future, the first ten years of the twenty-first century turned out to be the ‘Re’ Decade. The 2000s were dominated by the ‘re’-prefix: revivals, reissues, remakes, re-enactments. Endless retrospection.”<sup>5</sup>

What bothers Reynolds is less the older artists trying to squeeze some more money from their older fans, but rather the younger musicians who likewise prefer to burrow into the musical styles of the past rather than developing completely new styles. It's not that nothing at all has happened in the 2000s, but rather nothing “on the game-changing scale of rap or rave.”<sup>6</sup> Pop's most exciting and energetic decades—for Reynolds that would mainly have been the 1960s and 1990s—were characterized by an “overall sense of forward propulsion” which was fully lacking from the 2000s.<sup>7</sup> Instead, the era is dominated by a nostalgic look backwards, for “there has never been a society in human history so obsessed with the cultural artifacts of *its own immediate past*.”<sup>8</sup>

In 2009, commenting on the financial crisis which ushered in the end of the brief 2000s, pop critic Mark Fisher introduced a description of the phenomenon of capitalist realism.<sup>9</sup> By this he meant the perception or feeling of an increasing lack of alternatives to the neoliberal hegemony. According to Fisher, it would be easier to imagine the end of the world than the end of capitalism. Because it has become impossible to envision such alternatives, the future as a whole has become impossible... and thus truly original cultural creativity has likewise become impossible, since capitalist realism is also an aesthetic form:

Der Musikjournalist Simon Reynolds äussert in seinem einflussreichen Buch *Retromania* seine Enttäuschung über die erste Dekade des 21. Jahrhunderts:

„Instead of being the threshold to the future, the first ten years of the twenty-first century turned out to be the ‘Re’ Decade. The 2000s were dominated by the ‘re’-prefix: revivals, reissues, remakes, re-enactments. Endless retrospection.“<sup>5</sup>

Was Reynolds stört, ist weniger, dass ältere Künstler\*innen mit Revivals und Reunions von ihren ebenfalls älteren Fans noch etwas mehr Geld abzupressen versuchen, sondern dass auch junge Musiker\*innen es bevorzugen, sich in musikalische Stile der Vergangenheit einzuarbeiten, anstatt gänzlich neue Stile zu entwickeln. Zwar ist es nicht so, dass in den 2000ern gar nichts passiert wäre, allerdings nichts „on the game-changing scale of rap or rave.“<sup>6</sup> Die spannungsgeladenen, energetischen Dekaden des Pop – für Reynolds sind das vor allem die 1960er und die 1990er Jahre gewesen – wären durch einen „overall sense of forward propulsion“ gekennzeichnet gewesen, die den 2000ern gänzlich abgehen würde.<sup>7</sup> Stattdessen würde nun der nostalgische Blick zurück herrschen, denn „there has never been a society in human history so obsessed with the cultural artifacts of *its own immediate past*.“<sup>8</sup>

Es ist nicht ohne Ironie, dass gerade zum Jahrtausendwechsel die Zukunft gegen die Vergangenheit verloren zu haben scheint – markierte doch das Jahr 2000 im christlichen Spätmittelalter und der frühen Neuzeit „die äusserste Grenze der Weltzeit.“<sup>4</sup> Im 19. und 20. Jahrhundert wurde die Jahreszahl dann zum häufigsten Bezugspunkt historischer Zukunftsbilder, spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts versprach die anstehende Jahrtausendwende dann der Höhepunkt von Zukunft und Fortschritt zu werden. Stattdessen dominierte zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Trauer anlässlich eines fühlbaren Verlusts von Zukunft, insbesondere in den Communities, die mit einer emphatischen Orientierung auf das Neue verbunden waren: der radikalen Linken und den progressiven Teilen der Popkultur, die teilweise auch im Dialog miteinander standen.

“While 20th-century experimental culture was seized by a recombinatorial delirium, which made it feel as if newness was infinitely available, the 21st century is oppressed by a crushing sense of finitude and exhaustion. It doesn’t feel like the future. Or, alternatively, it doesn’t feel as if the 21st century has started yet. We remain trapped in the 20th century.”<sup>10</sup>

Fisher makes reference to the anarchist theorist and activist Franco Bifo Berardi, who characterized the twentieth century as both the century that had once trusted the future, and the century in which the basis for the “slow cancellation of the future” had been laid. This began in the late 1970s and fully burgeoned at the beginning of the twenty-first century.<sup>11</sup>

In the discourse of the progressive, pop-culture-oriented left, the late 2000s was the time when a “melancholy for the future” (Armen Avanessian & Suhail Malik) or a “future nostalgia” (Dua Lipa) emerged. This nostalgia for the future is part of the dominant pop-

cultural structure of feeling of the early twenty-first century; but it can also connect to a long-standing self-diagnosed tradition of a specifically “left-wing melancholy” which sets in at times of major left-wing defeats.<sup>12</sup> Left-wing melancholy represents a fundamental peril of the radical left: that they often love their analyses and convictions more than the world they want to change.

2009, zur grossen Finanzkrise, die das Ende der kurzen Nullerjahre eingeleitet hatte, beschrieb der Popkritiker Mark Fisher das Phänomen des kapitalistischen Realismus.<sup>9</sup> Damit meint er eine Wahrnehmung oder ein Gefühl zunehmender Alternativlosigkeit gegenüber der neoliberalen Hegemonie. Es sei einfacher, so Fisher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus. Weil es unmöglich geworden sei, solche Alternativen zu denken, werde Zukunft als Ganzes verunmöglicht – und damit auch wirklich originelle kulturelle Kreativität, denn der kapitalistische Realismus ist auch eine ästhetische Form:

„While 20th-century experimental culture was seized by a recombinatorial delirium, which made it feel as if newness was infinitely available, the 21st century is oppressed by a crushing sense of finitude and exhaustion. It doesn’t feel like the future. Or, alternatively, it doesn’t feel as if the 21st century has started yet. We remain trapped in the 20th century.“<sup>10</sup>

Fisher bezieht sich auf den anarchistischen Theoretiker und Aktivistin Franco Bifo Berardi. Dieser hatte das 20. Jahrhundert als das Jahrhundert charakterisiert, das zunächst der Zukunft vertraute, in dem jedoch auch die Grundlage für die schleichende Beendigung der Zukunft, die „slow cancellation of the future“, gelegt wurde. Diese hätte in den späten 1970ern eingesetzt und sei im beginnenden 21. Jahrhundert zur vollen Entfaltung gekommen.<sup>11</sup>

Im Diskurs der progressiven, popkulturr affinen Linken taucht in den späten Nullerjahren eine „Melancholie für die Zukunft“ (Armen Avanessian & Suhail Malik) oder eine „Future Nostalgia“ (Dua Lipa) auf. Diese Nostalgie für die Zukunft ist Teil der dominanten popkulturellen Gefühlsstruktur des frühen 21. Jahrhundert, kann aber an eine langanhaltende selbstdiagnostische Tradition einer spezifisch „linken Melancholie“ anknüpfen, die in Zeiten grosser Niederlagen der Linken einsetzt.<sup>12</sup> Die linke Melancholie beschreibt ein Grundrisiko der radikalen Linken: Dass sie ihre Analysen und Überzeugungen oftmals mehr liebt als die Welt, die sie verändern will.

Die Melancholie für die Zukunft ist, wie Reynolds und Fisher es beschreiben, geradezu körperlich fühlbar, als eine Form von

As Reynolds and Fisher describe it, melancholy for the future is well-nigh a feeling in the body, one of exhaustion and loss of energy. Fisher notes an “overall energy crisis in culture,” a general crisis of cultural energies.<sup>13</sup> Once upon a time, “pop’s metabolism buzzed with dynamic energy,” creating a “surging-into-the-future feel”<sup>14</sup> – today that energetic, overwhelming sense of future-ness is gone: “it is the very sense of future shock which has disappeared.”<sup>15</sup> “Future shock” designates not only the experience of listening to something that feels so new that it can hardly be described with preexisting categories, but also an immediate, bodily participation in the promise of the future: “Teleology became a physical sensation, something you felt as the ever-accelerating beats impacted your body and the harsh blasting riffs buffeted your nervous system.”<sup>16</sup>

What these authors mourn in their nostalgia for the future is less a concrete vision of the future than the absence of further “future shocks”; it’s an emotion felt for a disrupted future, one that has become lost in a present deformed by the neoliberal lack of alternatives. The notion of future shock reformulates the temporal sensibilities of modernistic avant-gardes into the mode of subcultural innovations: for the avant-garde, “time” is an intense, condensed new era. This “new era” is not a careful transformation, but rather a radical break with the old, which had been marked by boredom and the separation of art and life, in short: too little energy. The “new era” on the other hand brings with it new forms of simultaneity, in particular the simultaneity of the political and the aesthetic; the search for new (more appropriate, contemporary) artistic forms can also answer questions about new (more appropriate, contemporary) forms of living-together, and vice versa.

If we imagine future nostalgia as a sort of future-oriented, restorative nostalgia, then we are faced with a paradoxical emotion. How is it possible to go back to the good new times? The “new age,” the possible future, must not be a static, normative, ahistorical state – equivalent to the “good old days,” but in the opposite direction of movement. If, however, we understand the “future” of future nostalgia as a *dynamic form*, one which restores access to the physical-sensorial experience of futurity, and as a *speculative archeology*,

nistischer Avantgarden im Modus subkultureller Innovationen: Die Zeit der Avantgarde ist eine intensive, verdichtete, neue Zeit. Diese „Neue Zeit“ ist keine behutsame Transformation, sondern ein radikaler Bruch mit dem Alten, das sich durch Langeweile, Entmischung der Lebensbereiche, allgemein: zu wenig Energie, auszeichne; die „Neue Zeit“ bringt hingegen neue Formen der Gleichzeitigkeit mit sich, insbesondere der Gleichzeitigkeit des Politischen und Ästhetischen; die Suche nach neuen (angemesseneren, zeitgemässen...) künstlerischen Formen beantwortet auch Fragen nach neuen (angemesseneren, zeitgemässen...) Formen des (Zusammen-)Lebens und umgekehrt.

Erschöpfung und Energieverlust. Fisher konstatierte eine „overall energy crisis in culture“, eine allgemeine Krise der kulturellen Energien.<sup>13</sup> Einst hätte „pop’s metabolism buzzed with dynamic energy“, die ein „surging-into-the-future feel“ geschaffen hätte<sup>14</sup> – heute sei dieses energetische, überwältigenden Gefühls von Zukünftigkeit verschwunden: „it is the very sense of future shock which has disappeared.“<sup>15</sup> Der Zukunftsschock, „future shock“, bezeichnet nicht nur die Erfahrung, erstmals etwas zu hören, das sich so neu anfühlt, dass es nicht mit etablierten Kategorien beschrieben werden kann, sondern eine unmittelbare, körperliche Teilnahme am Versprechen der Zukunft: „Teleology became a physical sensation, something you felt as the ever-accelerating beats impacted your body and the harsh blasting riffs buffeted your nervous system.“<sup>16</sup>

Was sie in der Nostalgie für die Zukunft betrauern ist weniger eine konkrete Zukunftsvorstellung, sondern das Ausbleiben des „future shocks“; es geht um ein Gefühl von disruptiver Zukünftigkeit, das der von neoliberaler Alternativlosigkeit deformierten Gegenwart abhandengekommen sei. Die Vorstellung eines Zukunftsschocks reformuliert temporale Sensibilitäten moder-

one which loosens (instead of binding) the unredeemed from the layers of past futures, then this could help us imagine plausible paths away from (and ways of dealing with) energy loss and melancholic attachments to objects.

In light of current crises, it remains to be seen whether the form of “future shock” described by Fisher and Reynolds is still appropriate. At a moment when the normality of everyday life is increasingly called into question by shocks and crises, it may be preferable to think of the future in other, less agitated intensities. Thus perhaps in these uncertain times, nostalgia

does offer us a form in which to think about the future. Namely, future nostalgia can be understood not only as nostalgia for an irredeemable future, but as a promising nostalgia-to-be that is inherent in every present. Future nostalgia can thus become an ambivalent, ambiguous, indeterminate emotion, one which eludes melancholy, for it is unclear whether the future lies ahead of or behind us.

Maximilian Jablonowski is a cultural scientist working at the Institute for Social Anthropology and Empirical Cultural Studies at the University of Zurich. His main research interests are in visual culture, pop culture and media.

36

Stellt man sich Future Nostalgia als eine Art zukunftsbezogener, restaurativer Nostalgie vor, ist sie eine paradoxe Emotion: Wie soll das gehen, zurück zur guten „Neuen Zeit“ zu kommen? Die „Neue Zeit“, die mögliche Zukunft, darf kein statischer, normativer geschichtsloser Zustand sein, ein Äquivalent zur „guten alten Zeit“ mit anderer Laufrichtung. Versteht man die Zukunft der Future Nostalgia jedoch als eine dynamische Form, um wieder Zugänge zu einem körperlich-sinnlichen Erleben von Zukünftigkeit zu schaffen, als eine spekulative Archäologie, die das Uneingelöste aus den Schichten vergangener Zukünfte löst, statt es zu binden, könnte sie Ausgänge aus und Umgangsweisen mit Energieverlust und melancholischen Objektbindungen vorstell- und lebbar machen.

Ob dafür die Form des „future shocks“, wie sie Fisher und Reynolds beschreiben, angesichts gegenwärtiger Krisen noch zeitgemäß ist, muss man herausfinden; wenn die Normalität des Alltags zunehmend durch Schocks und Krisen in Frage gestellt wird, mag die Zukunft eher in anderen, geruhsameren Intensitäten gedacht werden. Vielleicht bietet sich die Nostalgie deshalb als eine Form an, Zukunft in diesen unsicheren Zeiten zu denken. Denn Future Nostalgia kann nicht nur als Nostalgie für eine nicht eingelöste Zukunft verstanden werden – sondern auch als eine verheissungsvolle zukünftige Nostalgie, die jeder Gegenwart inhärent ist. Future Nostalgia kann so eine ambivalente, doppeldeutige, unentschiedene Emotion werden, die sich der Melancholie entzieht: Es ist unklar, ob die Zukunft vor- oder hinter einem liegt.

Maximilian Jablonowski forscht und lehrt am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich zu visueller Kultur, Popkultur und Medien.

1 Cf. Carolyn Kiser Anspach, “Medical Dissertation on Nostalgia by Johannes Hofer, 1688,” *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 2, 6 (August 1934), pp. 376–391.

2 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001.

3 Svetlana Boym, “Nostalgia,” *Atlas of Transformation*, 2011, <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/n/nostalgia/nostalgia-svetlana-boym.html>.

4 Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main 1999, p. 244.

5 Simon Reynolds, *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, London 2011, p. xi.

6 *Ibid.*, p. 408.

7 *Ibid.*, p. 407.

8 *Ibid.*, p. xiii.

9 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is there No Alternative?*, Hampshire 2009.

10 Mark Fisher, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Hampshire 2013, p. 8.

11 Franco Berardi, *After the Future*, Edinburgh 2011, esp. pp. 17–18.

12 Wendy Brown, *Resisting Left Melancholia*, *boundary 2* 26, 3 (1999), pp. 19–27.

13 Mark Fisher, “Running On Empty”, *The New Statesman*, April 30, 2009, <https://www.newstatesman.com/long-reads/2009/04/culture-technology-energy-rave>.

14 Reynolds, *Retromania*, p. x.

15 Fisher, *Ghosts*, p. 7.

16 Simon Reynolds, “(No) Future Music?”, *New Perspectives* 28, 3 (2020), pp. 305–313, here p. 309.

1 In englischer Übersetzung online zugänglich, vgl. Carolyn Kiser Anspach, “Medical Dissertation on Nostalgia by Johannes Hofer, 1688”, *Bulletin of the Institute of the History of Medicine* 2, 6 (August 1934), S. 376–391.

2 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, New York 2001.

3 Svetlana Boym, “Nostalgia”, *Atlas of Transformation*, 2011, <http://monumenttotransformation.org/atlas-of-transformation/html/n/nostalgia/nostalgia-svetlana-boym.html>.

4 Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main 1999, hier S. 244.

5 Simon Reynolds, *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, London 2011, hier S. xi.

6 *Ebd.*, S. 408.

7 *Ebd.*, S. 407.

8 *Ebd.*, S. xiii.

9 Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is there No Alternative?*, Hampshire 2009.

10 Mark Fisher, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Hampshire 2013, S. 8.

11 Franco Berardi, *After the Future*, Edinburgh 2011, insb. S. 17–18.

12 Wendy Brown, *Resisting Left Melancholia*, *boundary 2* 26, 3 (1999), S. 19–27.

13 Mark Fisher, “Running On Empty”, *The New Statesman*, 30. April 2009, <https://www.newstatesman.com/long-reads/2009/04/culture-technology-energy-rave>.

14 Reynolds, *Retromania*, S. x.

15 Fisher, *Ghosts*, S. 7.

16 Simon Reynolds, “(No) Future Music?”, *New Perspectives* 28, 3 (2020), S. 305–313, hier S. 309.

# Re-reading Sigmund Freud's *Mourning and Melancholia* in the Age of Instagram Face

## Sigmund Freud's *Trauer und Melancholie* im Zeitalter von Instagram Face

Meret Kaufmann

Just a little over a century ago, in 1915, the founder of psychoanalysis, Sigmund Freud, wrote in *Mourning and Melancholia* that the work of mourning must occur not just upon death “of a loved person,” but equally the loss “of some abstraction which has taken the place of one, such as one’s country, liberty, ideal, and so on.” Freud, of course, was writing in the midst of World War I, when devastating news of the death of a loved person were part of the daily order. Without wishing to obscure this fact of war, I wish to tap into the workings of mourning and melancholia as they are simultaneously (and never wholly unrelatedly) at work in the everyday business of desire and identification. For following Freud, mourning and melancholia pertain just as much to the trade of a multitude of abstractions which have taken the place of a loved person, or what in psychoanalysis are plainly called “objects”—be they human or not human, real or imagined, animate or inanimate.

If Freud with view to warring nations enlists “one’s country, liberty, ideal”, I here want to test how his “so on” may simultaneously relate to the panoply of objects that suffuse the everyday of a techno-capitalist order: the ready-made commodities and images that through new technologies of mass reproduction have increasingly come to infiltrate our most intimate corners of desire and identification. At once, I wish to question the oft-purported loss of ego and the individual as faces, bodies, lives appear increasingly streamlined through capitalist advertising and social media. To do so, I will re-read Freud against himself: his initial distinction of mourning as a normal process versus melancholia as pathology is troubled as we turn to the psychoanalyst’s writing about desire and identification. In bringing in Juliet Mitchell’s concept of seriality, ideals of uncompromised individuality further come to waver. Instead, we may experiment with more reciprocal and potentially subversive relations in negotiating the minimal differences, in which our existence as social beings plays out.

Trauerarbeit muss nicht nur beim Tod „eines geliebten Menschen“ erfolgen, sondern stellvertretend auch beim Verlust „einer Abstraktion, wie z. B. das eigene Land, die Freiheit, ein Ideal und so weiter.“<sup>1</sup> Dies schrieb Sigmund Freud, der Begründer der Psychoanalyse, vor etwas mehr als einem Jahrhundert, 1915, in *Trauer und Melancholie*. Freud schrieb während des Ersten Weltkriegs, als verheerende Nachrichten vom Tod eines geliebten Menschen zur Tagesordnung gehörten. Ohne die Tatsache des Krieges verschleiern zu wollen, möchte ich die Funktionsweise von Trauer und Melancholie ergründen, wie sie gleichzeitig (und nie ganz unabhängig davon) alltägliche Praktiken des Begehrens und der Identifikation beeinflussen. Denn in Anlehnung an Freud beziehen sich Trauer und Melancholie ebenso auf eine Vielzahl von Abstraktionen, die an die Stelle einer geliebten Person treten können, oder dessen, was in der Psychoanalyse schlicht „Objekte“ genannt wird – seien sie menschlich oder nicht menschlich, real oder eingebildet, belebt oder unbelebt.

Während Freud in Bezug auf die kriegsführenden Nationen über „das eigene Land, die Freiheit, das Ideal“ schreibt, möchte ich hier untersuchen, wie sich sein „und so weiter“ auf eine Vielzahl von Objekten beziehen kann, die den Alltag einer techno-kapitalistischen Ordnung durchdringen: die vorgefertigten Waren und Bilder, die durch neue Technologien der Massenproduktion zunehmend in unsere intimsten Bereiche von Begehren und Identifikation eingedrungen sind. Gleichzeitig möchte ich den oft behaupteten Verlust des Ichs und des Individuums hinterfragen, der aufgrund einer beobachteten Gleichförmigkeit aller Gesichter, Körper und Leben in kapitalistischer Werbung und sozialen Medien postuliert wird. Dazu werde ich Freud neu lesen und seine Überlegungen benutzen, um sie gegen seine Ergebnisse zu wenden: Seine anfängliche Unterscheidung zwischen Trauer als einem normalen und Melancholie als einem krankhaften Prozess gerät dann ins Wanken, wenn wir uns seinen Schriften zu Begehren und Identifikation zuwenden. Ziehen wir zudem Juliet Mitchells Konzept der Serialität herbei, scheint auch das Ideal einer kompromisslosen Individualität an Überzeugungskraft zu verlieren. Stattdessen können wir in der Verhandlung von minimalen Unterschieden, in denen sich unsere Existenz als soziale Wesen abspielt, mit wechselseitigen und potenziell subversiven Beziehungen experimentieren.

Freud himself famously wanted nothing to do with the machinery of the mass-cultural image. Yet I will here uphold, as Luce Irigaray did in 1987, that psychoanalysis must be considered as part of “this technological era of ours:” in its concern with the formation of individual and collective desires and identities, psychoanalysis is inevitably entangled with daily transactions of representations as shaped through technologies and economies of the image. Indeed, while Freud crucially insisted on the irrational remaining intrinsic to human reason, housed as it were in the unconscious, in his ambition to validate psychoanalysis as new science and gain insight into the psychic apparatus, his writings would not always escape the rationalist rhetoric of a modern age of machines. We may find an echo thereof in his 1915 text; namely, in the clear line which Freud sought to draw between mourning as “normal” process and melancholia as its “pathological” counterpart.

Compared to melancholia as figured by Freud, mourning presents a transparent and linear process. There is supposedly “nothing that is unconscious” about what is lost, Freud writes. “Bit by bit,” the libido detaches itself from its lost object of love and, once “reality (has passed) its verdict that the object no longer exists,” it successfully latches onto a new object of desire. What is crucial to the work of mourning, however, is to find a symbolic replacement for what has been lost. Upon this achievement, Freud concludes, the ego “becomes free and uninhibited again.” Melancholia, then, follows the less straightforward, circuitous route. Freud’s melancholic is unable to determine what or who exactly has gone adrift, and so too, fails to grapple with the ambivalence between love and hate that is instigated by its casualty. Negative feelings held against the lost object are turned

40

Freud selbst wollte bekanntlich nichts mit der Maschinerie von massenmedialen Bildern zu tun haben. Dennoch möchte ich Luce Irigaray (1987) folgend einbringen, dass die Psychoanalyse als Teil „unseres technologischen Zeitalters“<sup>2</sup> betrachtet werden muss: In ihrer Beschäftigung mit der Bildung von individuellen und kollektiven Begehren und Identitäten ist die Psychoanalyse unweigerlich mit täglichen Formen von Repräsentation verwoben, die durch Bildtechnologien und -ökonomien geformt werden. Obwohl Freud maßgeblich darauf bestand, dass die menschliche Vernunft von Irrationalität geprägt und diese im Unbewussten beheimatet sei, entkamen seine Schriften nicht immer der rationalistischen Rhetorik einer technologischen Moderne. Eine ebensolche Rhetorik dringt in seinem 1915 veröffentlichten Text an die Oberfläche, worin er eine klare Linie zwischen der Trauer als „normalem“ Prozess und der Melancholie als ihrem „pathologischen“ Gegenstück zu ziehen versucht.

Im Gegensatz zur Melancholie stellt Freud die Trauer als einen transparenten und linearen Prozess dar. Es gebe „nichts Unbewusstes“<sup>3</sup> an dem, was verloren sei, so Freud. „Stück für Stück“ löse sich die Libido von ihrem verlorenen Liebesobjekt, und sobald „deutlich wird, dass das Objekt nicht mehr existiert“, halte sie erfolgreich an einem neuen Objekt der Begierde fest. Entscheidend für die Trauerarbeit sei jedoch, einen symbolischen Ersatz für das Verlorene zu finden. Wenn dies gelingt, so Freud, werde das Ich „wieder frei und enthemmt“. Die Melancholie hingegen folge einem weniger klaren und umständlicheren Weg. Freuds Melancholiker ist nicht in der Lage zu bestimmen, was oder wer genau verloren gegangen ist, und so gelingt es ihm auch nicht, sich mit der Ambivalenz zwischen Liebe und Hass auseinanderzusetzen, die durch den Verlust ausgelöst wird. Negative Gefühle gegenüber dem verlorenen Objekt werden auf das Selbst zurückgeworfen, was zu einer negativen Identifikation des Ichs mit dem führt, was „arm und leer“ geworden ist. Das verlorene Objekt wiederum wird als tadelnde Instanz bewahrt, die das Ich für seine Schuld verantwortlich macht – das Ich-Ideal fungiert als (schlechtes) Gewissen, oder wie Freud es später nannte, als Über-Ich.

back on the self, resulting in a negative identification of the ego with that which is “poor and empty.” The lost object is in turn preserved as a reprimanding agency that holds the ego responsible for its debt—the ego ideal comes to act as (bad) conscience, or as Freud later called it, super-ego.

Freud’s description of the normal process of mourning in contrast to the pathological complications of melancholia feels a little too neat. Determining what exactly it is one has lost—in a person, an ideal, an image in which one has mirrored oneself—is hardly ever that clear and its symbolic replacement precarious; grief, in my experience, tends to come in waves and entail a wash of ambivalent feelings that much rather fit with melancholia. Read in the context of technocapitalist production in the 1910s and 1920s, Freud’s definition of mourning uncannily resonates with the order of Taylorist assembly lines: where the libido as driving force of human instincts is neatly streamlined with an efficiency- and profit-driven apparatus, which upon the loss of one object of desire, awaits with a catalogue of ready-made commodities to be latched onto in turn.

Writing around the same time as Luce Irigaray, Frederic Jameson suggested we may—upon the sense of pervasive imposition of a techno-capitalist commodity culture in postmodernism—dispense with Freud’s *Mourning and Melancholia* altogether:

“Postmodernism presumably signals [...] the end of the bourgeois ego, or monad [...] the end of the psychopathologies of that ego—what I have been calling the waning of affect. But it means the end of much more—the end, for example of style, in the sense of the unique and the personal [...] the disappearance of the individual subject [...] which may mean not merely the liberation from anxiety but a liberation from every other kind of feeling as well, since there is no longer a self present to do the feeling [...] Instead (feelings) are now free-floating and impersonal and tend to be dominated by a peculiar kind of euphoria.”

Jameson vor, dass wir – angesichts des Gefühls der allgegenwärtigen Auferlegung einer techno-kapitalistischen Warenkultur in der Postmoderne – gänzlich auf Freuds *Trauer und Melancholie* verzichten können:

„Die Postmoderne signalisiert vermutlich [...] das Ende des bürgerlichen Ichs oder der Monade, [...] das Ende der Psychopathologien dieses Ichs – was ich das Schwinden des Affekts genannt habe. Aber es bedeutet das Ende von viel mehr – das Ende zum Beispiel des Stils im Sinne des Einzigartigen und Persönlichen, [...] das Verschwinden des individuellen Subjekts, [...] was nicht nur eine Befreiung von Angst bedeuten kann, sondern auch eine Befreiung von jeder anderen Art von Gefühl, da es kein Ich mehr gibt, das das Gefühl hervorbringt. [...] Stattdessen sind (die Gefühle) jetzt freischwebend und unpersönlich und von einer besonderen Art von Euphorie beherrscht.“<sup>4</sup>

Im Gegensatz zu seinen Ausführungen in Bezug auf die pathologischen Komplikationen der Melancholie wirkt Freuds Beschreibung des normalen Trauerprozesses ein wenig zu aufgeräumt. Die Bestimmung dessen, was genau verloren ging – in einer Person, einem Ideal, einer Vorstellung von sich selbst –, ist nie eindimensional und ihr symbolischer Ersatz prekär; Trauer, so meine Erfahrung, kommt in Wellen und bringt einen Schwall ambivalenter Gefühle mit sich, was viel eher in Freuds Verständnis von Melancholie passen würde. Vor dem Hintergrund der techno-kapitalistischen Produktion der 1910er und 1920er Jahre weist Freuds Definition von Trauer eine unangenehme Nähe zur Ordnung tayloristischer Fließbänder auf: wo die Libido als treibende Kraft menschlicher Instinkte einem effizienz- und profitorientierten Apparat gleicht, der nach dem Verlust eines Objekts der Begierde mit einem Katalog fertiger Waren aufwartet, auf die man sich stürzen kann.

Ungefähr zur selben Zeit, in der Luce Irigaray ihre Kritik an Freud äußerte, schlug Frederic

Yet not unlike Freud's earlier description of the process of mourning, Jameson's depiction of a mediatic and capitalist spectacle that has come to occupy the most intimate corners of the human psyche feels like all too neat a theory. Rather than being liberated from the "psychopathologies of the (bourgeois) ego," mental (ill) health appears to have been on the rise since. Research suggests a particular link between depression—often associated with melancholia as pathology—and the use of social media, in which a sense of "the unique and personal" is consistently, paradoxically, undermined by its being validated by the number of likes and followers mirroring themselves in them. Indeed, it seems that the concern with the "individual subject" have all but waned, but much more flared as new digital technologies of reproduction threaten to spell their loss.

Jia Tolentino has written extensively on millennial Angst in relation to the incessant (re-)imaging of the self fuelled by digital technologies and social media. In *The Age of Instagram Face* she tracks the "gradual emergence of a single, cyborgian face" most prominently sported by the Kardashians.

"It's Instagram Face, duh": a digitally (through FaceTune) and ever more often surgically sculpted look that illustrates the monotony and hyper-visibility of social media platforms. The journalist herself recognises that few are resistant to the desire to look—and be—alike. It is, however, not only the realisation that technology is rewriting our bodies and psyches to cash on its own interests—rearranging our identities according to whatever increases engagement and likes—that terrifies Tolentino. It is ultimately the hard-to-bare ambivalence between resentment and admiration for the one who looks almost the same, but not quite, on which her piece ends. It is a sentiment to which, I believe, many (not just) social media users can relate: it is a melancholic mood, marked by an ambivalence about what we lose, or gain, in the stream of objects of desire ready for consumption—ego ideals brought to us by machines that increasingly pledge to do not just the looking and thinking, but also the feeling for us.

Doch ähnlich wie Freuds frühe Beschreibung des Trauerprozesses wirkt auch Jamesons Darstellung eines medialen und kapitalistischen Spektakels, das die intimsten Winkel der menschlichen Psyche besetzt hat, etwas zu einfach. Anstatt von den „Psychopathologien des (bürgerlichen) Ichs“ befreit zu sein, scheinen wir immer mehr von einer Sorge um die psychische Gesundheit erfüllt zu werden. Wissenschaftliche Untersuchungen weisen auf einen besonderen Zusammenhang zwischen Depressionen – die oft mit der Melancholie als Pathologie in Verbindung gebracht werden – und der Nutzung sozialer Medien hin, in denen das Gefühl des „Einzigartigen und Persönlichen“ paradoxerweise immer wieder dadurch untergraben wird, dass es durch die Anzahl der Likes und Follower, die sich in ihnen spiegeln, bestätigt wird.<sup>5</sup> In der Tat scheint es, als habe die Sorge um das „individuelle Subjekt“ alles andere als nachgelassen, als flamme sie vielmehr in dem Maße auf, wie neue digitale Reproduktionstechnologien dessen Verlust zu bedeuten drohen.

Jia Tolentino hat ausführlich über die Angst der Millennials im Zusammenhang mit unaufhörlichen (Neu-)Konzeptionen des Selbst geschrieben, die durch digitale Technologien und soziale Medien angetrieben werden. In *The Age of Instagram Face* geht sie dem „allmählichen Aufkommen eines einzigen, Cyborg-haften Gesichts“ nach, das in prominenter Weise von den Kardashians getragen wird.<sup>6</sup> „It's Instagram Face, duh“: ein digital (durch FaceTune) und immer häufiger auch chirurgisch modellierter Blick, der die Monotonie und Hyper-Visualität der Social-Media-Plattformen veranschaulicht. Die Journalistin stellt fest, dass nur wenige dem Wunsch widerstehen können, gleich auszusehen – und gleich zu sein. Angst macht Tolentino allerdings nicht nur die Erkenntnis, dass die Technologie unsere Körper und unsere Psyche umgestaltet, um ihre eigenen Interessen zu befriedigen – indem sie unsere Identitäten so anordnet, dass sie zu mehr Engagement und Likes führen. Es ist letztlich die schwer zu ertragende Ambivalenz zwischen Unmut und Bewunderung für diejenigen, die fast – aber nicht ganz gleich aussehen, mit der ihr Essay endet. Es ist ein Gefühl, das, so glaube ich, (nicht nur) Social-Media-User nachvollziehen können: Es ist eine melancholische Stimmung, geprägt von der Ambivalenz gegenüber dem, was wir im Strom der konsumfertigen Objekte der Begierde verlieren oder gewinnen – Ich-Ideale, die uns von Maschinen vorgelegt werden, die zunehmend versprechen, nicht nur das Schauen und Denken, sondern auch das Fühlen für uns zu übernehmen.

It is, interestingly, in relation to cycles of desire and consumption—as defining operations of identification—that Freud came to reconsider his earlier formulations on mourning and melancholia. “‘I should like to eat this’, or ‘I should like to spit it out’”; or, more generally, “‘I should like to take this into myself and to keep that out.’” This is how Freud described the language of the oldest drive, the oral, whereby incorporation in psychoanalysis has become the model for identification at large. The rudimentary ego constitutes itself by appropriating, that is, identifying with a desired object deemed good, whilst trying to keep at bay the bad persecutory other. Through this assimilation, however, the loved object is annihilated, lost as such. Having cannibalistically devoured its object, the love of the ego may easily turn into hate and persecutory fears that now circle back to itself. In failing to let go of its lost object and grapple with ambivalent feelings, a splitting in the ego takes place. The external object of love it formerly pined for is re-lodged as super-ego; an ideal the ego admires as much as it fears its voice reprimanding the subject's devouring appetite. If the ego fails in installing a more well-disposed symbolic replacement, it remains un-forgiven in its desires and stuck in the place of the lost object feeling morally “poor and empty”—a state from which it may intermittently free itself by schizophrenically reverting once more, to mania and paranoia that projects all evil onto an external enemy.

We have ultimately arrived back at Freud's earlier definition of melancholia, in which the patient is unsuccessful in defining and letting go of what is lost. And yet such condition now marks the foundation of the subject itself: it is a lost object that sits at the heart of the ego as ambivalent ideal, a loss it must deny to protect its fortification, however tenuous this now appears. Freud describes the “ego's character” as “a precipitate of abandoned object-cathexes”; Judith Butler more poignantly calls it “the residue of desire [...] an archaeological remainder, as it were, of unresolved grief.” Melancholia can then no

Interessanterweise veranlasste Freud die Auseinandersetzung mit dem Kreislauf von Begehren und Einverleibung – ein bestimmender Vorgang der Identifikation – dazu, seine früheren Formulierungen über Trauer und Melancholie zu überdenken. „Das möchte ich gerne essen“, oder „das möchte ich gerne ausspucken“; oder, allgemeiner ausgedrückt, „dieses möchte ich in mich aufnehmen und jenes draußen lassen“.<sup>7</sup> So beschrieb Freud die Sprache des frühesten Triebes, der oralen Phase, wobei die Einverleibung in der Psychoanalyse zum Modell für Identifikationsprozesse schlechthin geworden ist. Das rudimentäre Ich konstituiert sich durch Aneignung, das heißt, indem es sich mit einem begehrenswerten, als gut empfundenen Objekt identifiziert, während es versucht, das böse Andere in Schach zu halten. Durch die Aneignung des geliebten Objekts wird dieses aber vernichtet und geht als solches verloren. Hat das Ich sein geliebtes Objekt in einem kannibalistischen Akt verschlungen, kann die Liebe leicht in Hass und Verfolgungswahn umschlagen, die es dann auf sich selbst richtet. Wenn es ihm nicht gelingt, das verlorene Objekt loszulassen und sich mit ambivalenten Gefühlen auseinanderzusetzen, kommt es zu einer Spaltung des Ichs. Das äußere Objekt des Begehrens, nach dem es sich früher gesehnt hat, wird als Über-Ich

wieder aufgenommen; ein Ideal, welches das Ich ebenso bewundert, wie es seine Stimme fürchtet, die das verzehrende Verlangen des Subjekts tadelt. Gelingt es dem Ich nicht, einen adäquaten symbolischen Ersatz zu finden und bleibt sein Begehren – unfähig den Verlust des verlorenen Objekts zu überwinden – unerfüllt, so fühlt es sich moralisch „arm und leer“ – ein Zustand, aus dem es sich vorübergehend nur dann befreien kann, wenn es in schizophrener Weise wieder zur Manie und Paranoia zurückkehrt und alles Böse auf einen äußeren Feind projiziert.

Letztlich sind wir wieder bei Freuds früherer Definition der Melancholie angelangt, bei der es dem Patienten nicht gelingt, das Verlorene zu definieren und loszulassen. Paradoxerweise markiert dieser Zustand nun die Grundlage des Subjekts selbst: Es ist ein verlorenes Objekt,

longer be considered simply the pathological and aberrant form of mourning yet founds the condition for the process of becoming: a process in which an ego comes to reckon with its many others—once desired, then lost in their consumption and now lingering as ambivalent, internalised ideals—that constitute its identity.

By way of melancholia, the ego may thus learn to claim an “I” in relation to a “We”; however, tensions between the self and its others are thereby all but resolved. “Identification is the earliest expression of an emotional tie,” Freud states in *Group Psychology*, the text that instigated his own revisions of mourning and melancholia. This libidinal bond, he stresses, is “ambivalent from the very start. It can turn into an expression of tenderness as easily as into a wish for someone’s removal”—for a killing of that someone or something other that threatens the ego in its place. In the hyper-connected and -visual age of Instagram Face, the threat of a real or virtual other that threatens to displace the ego is ubiquitous. We are confronted with an infinite stream of avatars, brought to us by a profit-driven techno-capitalist apparatus that is powered by our own appetite.

I however wish to escape the hopeless place of the melancholic who (self-)destructively blames themselves for failing to meet their ideal or paranoically expels all evil onto an external enemy. Rather, I want to dwell on the ambivalence that characterises melancholia and see how it points us to more constructive ends in dealing with those many others that populate a self. Juliet Mitchell’s concept of seriality and the lateral axis in psychoanalysis here opens an escape hatch, which allows us to tie a subversive knot between the techno-capitalist logic of commodities and the basic premise of our existence. The lateral axis, following Mitchell, designates the relationship between siblings and peers. Long neglected in favour of the vertical axis that marks the parent-child relationship and thus relatively fixed

das im Herzen des Ichs als ambivalentes Ideal sitzt, ein Verlust, den es verleugnen muss, um seine Existenz zu schützen, wie zerbrechlich diese nun auch erscheinen mag. Freud beschreibt den „Ich-Charakter“ als das, was von einstigen Besetzungen von Objekten aller Art übrig geblieben ist; Judith Butler nennt ihn treffender „den Rest des Begehrens [...] ein gleichsam archäologischer Rest von ungelöstem Kummer“.<sup>8</sup> Melancholie kann dann nicht mehr nur als pathologische und abnorme Form der Trauer betrachtet werden, sondern bildet die Bedingung für den Prozess des Werdens: ein Prozess, in dem ein Ich mit vielen anderen – einst begehrten, dann in der Einverleibung verlorenen und nun als ambivalente, verinnerlichte Ideale verweilenden – Objekten in Berührung kommt, die seine Identität ausmachen.

Mithilfe von Melancholie kann das Ich demnach lernen, ein „Ich“ in Bezug auf ein „Wir“ herauszubilden; allerdings werden die Spannungen zwischen dem Ich und den Anderen dadurch alles andere als aufgelöst. „Identifikation ist der früheste Ausdruck einer emotionalen Bindung“, stellt Freud in *Massenpsychologie* fest; dem Text, der seine eigenen Überarbeitungen von Trauer und Melancholie veranlasste. Diese triebhafte Bindung, so betont er, sei „von Anfang an ambivalent. Sie kann sich ebenso leicht in einen Ausdruck von Zärtlichkeit wie in den Wunsch nach der Beseitigung eines anderen verwandeln“ – ein Wunsch nach Tötung einer anderen Person oder einem anderen Objekt, das das Ich bedroht.<sup>9</sup> Im hochvernetzten und -visuellen Zeitalter von Instagram Face ist die Bedrohung durch ein reales oder virtuelles Anderes, das das Ich zu verdrängen droht, allgegenwärtig. Wir sind mit einem unendlichen Strom von Avataren konfrontiert, die uns von einer profitorientierten techno-kapitalistischen Maschinerie geliefert werden, die von unserem eigenen Appetit angetrieben wird.

terms of identification, the lateral axis offers significantly different structures of fantasy and experimentation with shifting roles. It is the place where gender is played out as “minimal difference”, Mitchell writes, as opposed to the “maximal difference” imposed by the Oedipal between the male and female sex. Put more simply, and most evidently in the age of Instagram Face: beside us, there is an infinite number of peers, or siblings—human or not human, real or virtual—that are the same, yet different.

What the sibling experience importantly shows us, Mitchell highlights, is that hatred first arises not for an other that is clearly different, but that “hatred is for one who is the same: it is this hatred for a sameness that displaces which then generates the category of ‘other’ as a protection.” Seriality, usually considered to rule out subjectivity, in Mitchell’s theory conversely becomes key to articulating it in ways that escape a vicious cycle of competition and aggression that is schizophrenically turned against the melancholic self, or then paranoically marshalled against an externalised other. As Mitchell states: “Representing seriality is crucial to turn the sense of the death of itself into a mourning process for its unique self so that it can be re-created as one among others—a part of a series.”

The logic of seriality may finally open ways that subvert straight-lined exploitative and destructive machinations of a techno-capitalist apparatus from within. Rather than putting ourselves under a knife to look like the aspired “good” ideal other or shoot against a model turned “bad”, we may occupy those loopholes of minimal differences

Ich möchte hier jedoch der hoffnungslosen Lage des Melancholikers entkommen, der sich (selbst)zerstörerisch die Schuld dafür gibt, sein Ideal nicht erreicht zu haben, oder der in paranoider Weise alles Böse auf einen äußeren Feind schiebt. Vielmehr möchte ich der Ambivalenz nachgehen, die die Melancholie kennzeichnet, und sehen, wie sie uns dabei helfen kann, einen bereichernden Umgang mit den vielen anderen zu finden, die dem Selbst innewohnen. Juliet Mitchell’s Konzept der Serialität und der horizontalen Achse in der Psychoanalyse öffnet hier einen Fluchtweg, der es uns erlaubt, einen subversiven Knoten zwischen der techno-kapitalistischen Logik der Waren und der Grundvoraussetzung unserer Existenz zu knüpfen. Die horizontale Achse bezeichnet nach Mitchell die Beziehung zwischen Geschwistern und Gleichaltrigen.<sup>10</sup> Lange vernachlässigt zugunsten der vertikalen Achse, die die Eltern-Kind-Beziehung und damit vergleichsweise feste Identifikationsbedingungen markiert, bietet

die horizontale Achse deutlich andere Freiräume für Fantasie und Experimente mit wechselnden Rollen. Mitchell zufolge ist es der Ort, an dem sich Geschlecht als „minimale Differenz“ abspielt, im Gegensatz zur „maximalen Differenz“ zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht, das durch das Ödipale auferlegt wird.<sup>11</sup> Vereinfacht gesagt und im Zeitalter von Instagram Face verdeutlicht: es gibt abgesehen von uns eine unendliche Anzahl von Peers oder Geschwistern – menschlich oder nicht menschlich, real oder virtuell – die gleich und doch anders sind.

Mitchell betont, dass die Erfahrung mit Geschwistern uns vor allem zeigt, dass der Hass nicht zuerst auf ein eindeutig Anderes entsteht, sondern dass „der Hass auf ein Gleiches gerichtet ist: Es ist dieser Hass auf das Gleiche, der verdrängt wird, und der die Kategorie des ‚Anderen‘ als eine Art Schutz erzeugt.“<sup>12</sup> Serialität, normalerweise als etwas betrachtet, das Subjektivität nicht zulässt, wird in Mitchell’s Theorie aber gerade zum Schlüssel, um die Subjektivität auf eine Weise zu artikulieren, die dem Teufelskreis aus Konkurrenz und Aggression entgeht, der sich entweder in schizophrener Art gegen das melancholische Selbst wendet oder in paranoider Weise gegen ein externalisiertes Anderes ankämpft. Mitchell stellt fest: „Die Darstellung von Serialität ist entscheidend, um den Prozess der Trauer um das einzigartige Selbst herbeizuführen, ein Prozess, der dazu beiträgt, das Selbst als eines unter anderen wieder herzustellen – als Teil einer Serie.“<sup>13</sup>

within a potentially infinite series of sibling objects—be they human or not-human—by engaging different kinds of desires and imagination. To do so means to dwell in the ambivalence of melancholia to begin with: where the clear distinction between self and other, real and virtual, desire and destruction is blurred; where the signs and symbols employed to mask the loss at the heart of the ego appear flimsy and life is felt its precarity.

Meret Kaufmann is an art historian teaching at Zurich University of the Arts (ZHdK) and works as research assistant at the Kunstmuseum Solothurn.

46

Die Logik der Serialität kann folglich Wege bereiten, um die zielgerichteten, ausbeuterischen und zerstörerischen Machenschaften eines techno-kapitalistischen Apparats von innen heraus zu unterlaufen. Anstatt uns unter das Messer zu legen, um wie das angestrebte „gute“, ideale Andere auszusehen oder gegen ein „böses“ Modell zu schießen, können wir die Schlupflöcher minimaler Unterschiede innerhalb einer potenziell unendlichen Reihe von Geschwisterobjekten – seien sie menschlich oder nicht-menschlich – besetzen, indem wir uns auf verschiedene Arten von Begehren und Imaginationen einlassen. Dies bedeutet, dass wir zunächst in der Ambivalenz der Melancholie verweilen: wo die klare Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen, dem Realen und dem Virtuellen, dem Begehren und der Zerstörung verschwimmt; wo die Zeichen und Symbole, die den Verlust im Herzen des Ichs verschleiern sollen, fadenscheinig erscheinen und das Leben in seiner Prekarität spürbar wird.

Meret Kaufmann lehrt als Kunsthistorikerin an der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK) und ist als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kunstmuseum Solothurn tätig.

- 1 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," (1915/1917) in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14 (London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1955), 243
- 2 Luce Irigaray, "The gesture in psychoanalysis," in *Between feminism and psychoanalysis* (London: Routledge, 1989), 130
- 3 This paragraph cites Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," especially 251
- 4 Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), 15-16
- 5 See, for example, Betül Keles, Niall McCrae & Annmarie Grealish, "A systematic review: the influence of social media on depression, anxiety and psychological distress in adolescents," in: *International Journal of Adolescence and Youth*, 25:1, 2020.
- 6 Jia Tolentino, «The Age of Instagram Face», in: *The New Yorker*, 12.12, 2019, <https://www.newyorker.com/culture/decade-in-review/the-age-of-instagram-face>
- 7 This paragraph cites Sigmund Freud, "Negation" (1925), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 19 (London: Hogarth Press), 237
- 8 Sigmund Freud, "The Ego and the Id" (1923) in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol 19 (London: Hogarth Press, 1955), 28; Judith Butler. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 194 /133.
- 9 Sigmund Freud, "Group Psychology and the Analysis of the Ego," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol 18 (London: Hogarth Press, 1955), 104
- 10 Juliet Mitchell, *Siblings* (Cambridge: Polity Press, 2003)
- 11 Ibid, 111.
- 12 Ibid, 48.
- 13 Ibid, 200.

- 1 Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", (1915/1917), in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14 (London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1955), 243.
- 2 Luce Irigaray, "The gesture in psychoanalysis", in: *Between feminism and psychoanalysis* (London: Routledge, 1989), 130.
- 3 Vgl. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," insbesondere S. 251.
- 4 Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), 15-16.
- 5 Vgl. Betül Keles, Niall McCrae & Annmarie Grealish, "A systematic review: the influence of social media on depression, anxiety and psychological distress in adolescents", in: *International Journal of Adolescence and Youth*, 25:1, 2020.
- 6 Jia Tolentino, "The Age of Instagram Face", in: *The New Yorker*, 12.12, 2019, <https://www.newyorker.com/culture/decade-in-review/the-age-of-instagram-face>.
- 7 Vgl. Sigmund Freud, "Negation" (1925), in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 19 (London: Hogarth Press), 237.
- 8 Sigmund Freud, "The Ego and the Id" (1923), in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol 19 (London: Hogarth Press, 1955), 28; Judith Butler. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 194 /133.
- 9 Sigmund Freud, "Group Psychology and the Analysis of the Ego" in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol 18 (London: Hogarth Press, 1955), 104.
- 10 Juliet Mitchell, "Siblings" (Cambridge: Polity Press, 2003).
- 11 Ebd., 111.
- 12 Ebd., 48.
- 13 Ebd., 200.



*may I be damned*



*if I don't love you*

Impressum

Editorial

Valerie Keller, Matthias Liechti

Grafik

Vera Kaspar

Druck

Druckerei Hofer Bümpliz AG, Bern

Auflage

100 Stück

Autor\*innen

Orna Donath, Olakitán Adéolá, Maximilian Jablonowski, Meret Kaufmann

Übersetzungen

Valerie Keller, Joshua Monten, Theresa Patzschke, Noëmi Steffen

Fotografie

Gina Folly

Cover

Giulia Essayad, *Familiar*, 2020

Credits

S. 2–3 Pauline Julier, S. 4–5 Petra Cortright, S. 6–7 Giulia Essayad,  
S. 8–15 Aneta Grzeszykowska, S. 16–29 Elin Gonzalez & Callum Ross,  
S. 30–37 Rita Stegried, S. 38–49 Pauline Julier, S. 50–51 Simon Wyss

Finanzierung

Abteilung Kultur Basel-Stadt, Christoph Merian Stiftung, Ernst Göhner Stiftung,  
Guggenheim-Stiftung, Pro Helvetia, Schweizer Kulturstiftung,  
Swisslos-Fonds Basel-Stadt, Stiftung Temperatio, ISEK Universität Zürich



Kanton Basel-Stadt

Kultur

**cms**

Christoph Merian Stiftung

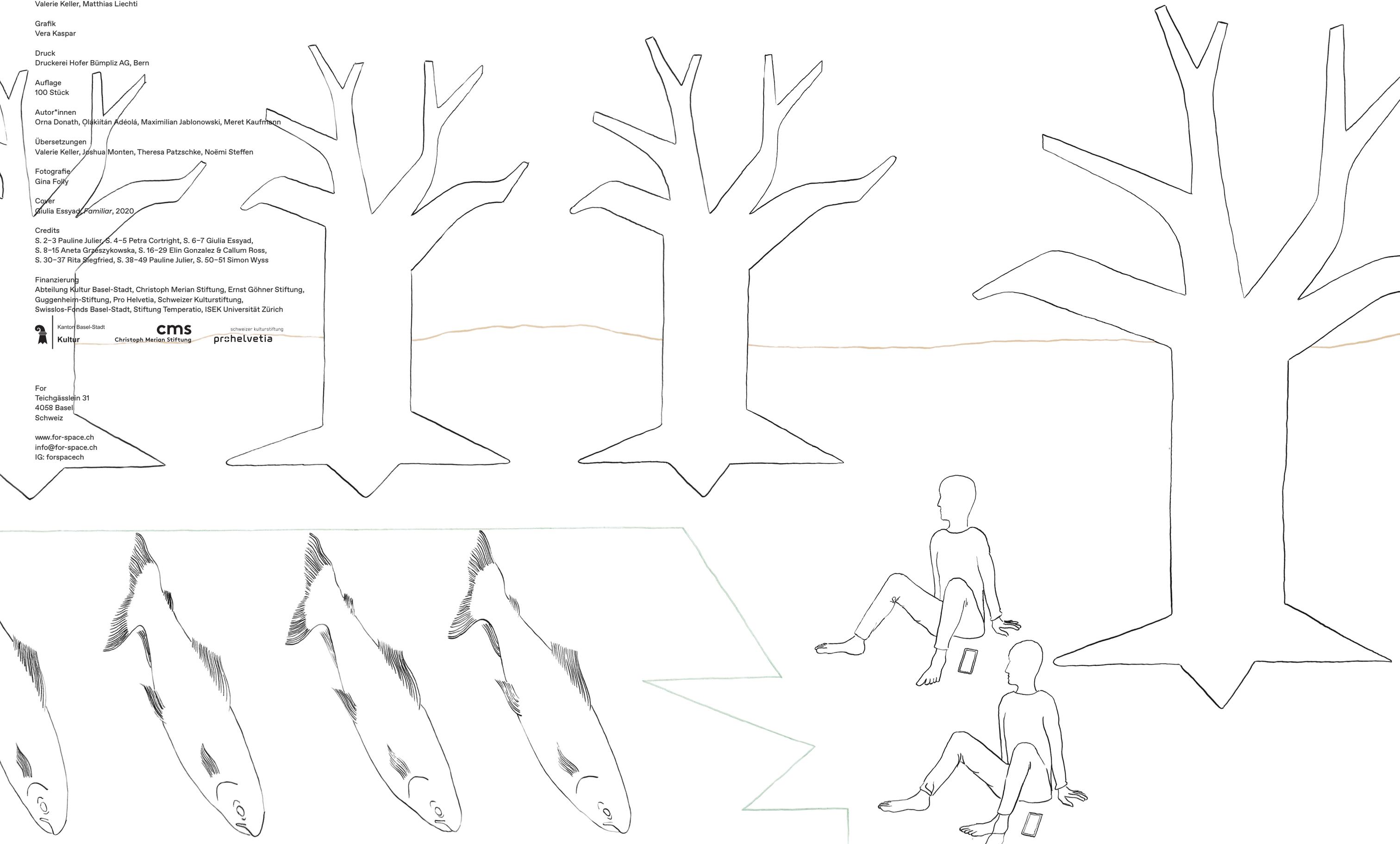
schweizer kulturstiftung

**prohelvetia**

For

Teichgässlein 31  
4058 Basel  
Schweiz

www.for-space.ch  
info@for-space.ch  
IG: forspacech





1  
NO

*For*



ISBN 978-390742800-9

9 783907 428009