

Parahuman

Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik

Herausgegeben
von
Karin Harrasser und Susanne Roeßiger

**ELEKTRONISCHER
SONDERDRUCK**



2016

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Gisela Staupe
Vorwort 7

Karin Harrasser, Susanne Roessiger
Einführung 9

WISSEN WIR, WAS EIN TECHNOKÖRPER VERMAG? Zwischen Inklusion und Upgradekultur

Klaus Birnstiel
Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung.
Eine unsystematische Reflexion 21

Petra Gehring
Pille oder Prothese, Pharmakon oder Symbiont.
Zwei widerstreitende Fassungen für den menschlichen Technokörper 39

Dierk Spreen
Der Körper in der Upgradekultur und die Grenzen des neuen
Technokonservatismus 49

GERÄTE ZUM HÖREN Ko-Evolution, Teilhabe, Zumutung

Jürgen Tchorz
Elektrisches Hören.
Technik, Möglichkeiten und Grenzen von Cochlea-Implantaten 69

Beate Ochsner
Das Cochlea-Implantat oder: Versprechen und Zumutungen sozialer
Teilhabe 78

Ulrike Bergermann

Hören, eine Trajektorie.

„Auditiver Kolonialismus“ und Deaf Ethnicity 91

Geräte zum Hören.

Ko-Evolution, Teilhabe, Zumutung.

Ein Gespräch 105

WIE SPRECHEN WIR ÜBER TECHNOLOGIEN?

WIE BLICKEN WIR AUF KÖRPER?

Neue Erzählungen und Bilder von Körpern und Technologien

Christoph Asmuth

Der verklärte Leib.

Singularität und Technoromantik 121

Kenny Fries

Die Geschichte meiner Schuhe und die Evolution von Darwins Theorie 130

Enno Park

Weil es geht.

Hacking the Body 143

training 155

Thomas Macho

Enge Beziehungen.

Über die Arbeiten von hoelb/hoeb 159

Josef Barla

Verschränkungen von Gewicht.

Von Verbindungen zu Un/Bestimmtheiten 164

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 175

Nachweis der Bilder 180

Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung. Eine unsystematische Reflexion

Die Frage nach der Bedeutung der Möglichkeit technischer Kompensation und Erweiterung körperlichen Vermögens und Unvermögens, insbesondere im Hinblick auf als behindert beschriebene Körper, führt in eine komplexe philosophische Problemlage. Zwar ist es insbesondere ein Zug der modernen Auffassung von Technik, diese als prinzipiellen Überwinder somatischer Defizite zu beschwören, und es ist ein geläufiger Strang im modernen Denken, Technik als Dispositiv zu begreifen, das menschliche Kräfte von ihren physischen Beschränkungen erlöst und damit das Menschliche an sich aus den Restriktionen der eigenen Konstitution befreit. Die tradierte abendländische *Conditio-humana*-Diskussion aber kolportiert schon seit ihren Ursprüngen ein Menschenbild, welches den Begriff des Menschen und des Menschlichen substantiell an die ihm zukommenden Vermögen gebunden sieht – und den Menschen und das Menschliche von Anfang an auf den Werkzeuggebrauch verweist: als *Homo faber* (Henri Bergson/Max Scheler), der beständig gegen die eigene Unbehaustheit im Dasein anarbeitet, ist der Mensch notwendig auf den Gebrauch des Werkzeugs, der Technik, angewiesen.¹ Seine eigene, defizitäre Grundausstattung zwingt ihn dazu, somatisches Unvermögen durch technische Vermögen auszugleichen zu suchen. Technik und ihr Gebrauch erscheinen so als innerweltliches Heilversprechen, welches sich insbesondere immer dann gibt, wenn behinderte Körperlichkeit zum Problem wird: „die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“, lässt Jesus im Evangelium nach Matthäus (Mt 11,5) dem zweifelnden Johannes dem Täufer ausrichten. Heute aber verspricht das „Evangelium der Technik“², vom Glaubenstext zur profanen Lektüre herabzukommen, zur Einkaufsliste und zum Lebensratgeber. Behinderte Körperlichkeit sieht sich dabei mit zunehmender Dringlichkeit vor die Frage gestellt, wie technisch optimierte Vermögen körperliche Unvermögen verändern und infrage stellen. Doch will es scheinen, dass der technikphilosophische Diskussionsstand der Moderne im Moment ihres historischen

1 Der Begriff des „homo faber“ wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Zusammenhängen erprobt, so namentlich bei Henri Bergson 1907: *L'évolution créatrice*. Paris; und bei Max Scheler 1928: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt.

2 Karl Barth 1914: *Die Hilfe* (Rez.). In: *Die christliche Welt* Nr. 33, 774–778, hier 776.

Verlassens, in der „breiten Gegenwart“³ vielfältigster Handlungsoptionen und schwacher normativer Postulate, noch immer kaum über das Plateau des 18. und 19. Jahrhunderts hinausreicht. Weiterhin wird Technik als anthropologisch motivierte Defizitkompensation begriffen, und noch immer ruht das Nachdenken über die Technik einem philosophisch kruden und epistemologisch armen Anthropologem vom Menschen als einem Mängelwesen auf – dessen innerweltliche Perfektibilität qua Technik gleichwohl tröstlicherweise als in Reichweite liegend ausgegeben wird.⁴ Die Spuren dieser Diskussionen führen zunächst in das 19. Jahrhundert und dann weit dahinter zurück. So schreibt etwa der von einem bestimmten Filiationszweig der Technik- und Medienphilosophie zum Gründervater stilisierte Ernst Kapp 1877 in seiner grundlegenden Arbeit über den Gebrauch von Werkzeugen und die Entwicklung der Technik:⁵ „So stehen wir nunmehr vor dem Menschen, wie er sich aus dem ursprünglichen Zustand unablässiger Vertheidigung gegen blutdürstiges Raubgethier zu Angriff und Vertilgung in Stand setzt durch Anwendung von mit eigener Hand gefertigten, die natürliche Arm- und Handkraft mächtig steigernden Vorrichtungen und Werkzeugen.“⁶ Der Werkzeuggebrauch ist es, der das *esse humanum* als solches kenntlich macht, und erst mit ihm beginnt die eigentliche, vom Evolutionären ins Historische voranschreitende Menschheitsgeschichte:

Hier ist die eigentliche Schwelle unserer Untersuchung, nämlich der Mensch, der mit dem ersten Geräthe – seiner Hände Werk – sein historisches Probestück ablegt, dann überhaupt der historische, im Fortschritt des Selbstbewusstseins befindliche Mensch. Dieser ist der einzig sichere Ausgangspunkt aller denkenden Betrachtung und Orientierung über die Welt. Denn das absolut Gewisseste für den Menschen ist zunächst nur er selbst.

- 3 Die Diagnose von der post-historischen Zeit als einer breiten Gegenwart entfaltet Hans Ulrich Gumbrecht 2010: *Unsere breite Gegenwart*. Berlin.
- 4 Nicht nur die philosophische Anthropologie des 18. Jahrhunderts und der Hochmoderne hat den Mängelwesentopos zur Grundfigur ihres Denkens kultiviert. Er bestimmt auch und vor allem das philosophisch-anthropologische Denken der (west)deutschen Nachkriegszeit – welches seine grundlegenden Bestimmungen aus der Diskurslage der Zwischenkriegszeit und des Zweiten Weltkrieges gewinnt: So findet sich die Bestimmung des Menschen über den ihm zugesprochenen Mangel nicht nur bei Helmut Plessner (*Helmut Plessner 1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, Leipzig), sondern auch bei Arnold Gehlen (*Arnold Gehlen 1940: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*. Hg. von Karl-Siegbert Rehberg. Bd. 3 (zwei Teilbände), Frankfurt a.M., 1983) und, in nachkriegszeitlich ernüchterter und deutlich weniger strikter Form, in diversen Arbeiten von Odo Marquard, wobei Marquard selbst die Rolle der philosophischen Anthropologie im Gedankenhaushalt der Moderne kritisch reflektiert, vgl. Odo Marquard 1973: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* [ED 1965]. In: *Ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M., 122–144.
- 5 Vgl. Friedrich A. Kittler 2000: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München, 203 ff.
- 6 Ernst Kapp 1877: *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*. Braunschweig, 39.

Die Mitte einnehmend zwischen den Zielen der Forschung, den geologischen Anfängen und der teleologischen Zukunft, ist der Mensch der feste Punkt, von dem aus das Denken nach rückwärts und nach vorwärts die Grenzen des Wissens erweitert und zu dem es aus den Verirrungen subjectiver Ausdeutung solcher Gebiete, welche jeder Forschung unzugänglich sind zu erneuter Gesundung zurückkehrt.⁷

Der werkzeugmachende und -gebrauchende, der technische Mensch also ist das Maß aller Dinge, mit dem sich die Dimensionen seiner eigenen Entwicklung allererst bemessen lassen: So lautet Kapps epistemologisches Credo, von welchem aus er ansetzt, die technische Entwicklung auf ihren philosophischen Begriff zu bringen. Im Fortgang der Darlegungen entwickelt Kapp seine berühmt gewordene These von der „Organprojection“⁸, wonach technische Dispositive organförmig gegebene menschliche Vermögen gleichsam externalisieren und dadurch ihre beklagenswerten Mängel kompensieren. So weit, so bekannt. Kapps Argument lässt sich aber, so möchte ich nahelegen, nicht nur verstehen als Variation des endlos wiederholten abendländischen Themas vom Mängelwesen, das der Mensch doch sei, sondern recht eigentlich als Anthropologie der Behinderung. Denn für Kapp sind menschliche Körper, gleichgültig ob versehrt oder unversehrt, offenkundig unzureichende somatische Arrangements, biologisch schlicht nicht hinreichend ausgestattet, um ihre Insassen vor den Anbränden der Lebenswelt adäquat zu beschützen. Erst die Entwicklung technischer Werkzeuge, Verfahren und Dispositive stellt für Kapp so etwas wie Chancengleichheit und schließlich die Siechance im darwinistischen Daseinskampf her: Mensch gegen Wetter, Mensch gegen Landschaft, Mensch gegen tierische Mitbewohner. – Wer da gewinnen will, wer die Schranken seiner missgünstigen biologischen Ausstattung hinter sich lassen und die Begrenztheit seiner Behinderungen vergessen machen will, braucht Technik als prothetische Agentur, die ihm beständig unterstützend zur Seite springt.

Von ‚Behinderung‘ spricht Kapps extremistisches Glaubensbekenntnis der Technik nicht; das Wort würde auch nicht dem Sprachgebrauch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entsprechen. Doch drängt sich der uns geläufige Begriff geradezu auf, bedenkt man Kapps Anthropologie recht: Schließlich ist menschliche Existenz für ihn nicht der je individuellen Bedrohung gradueller Behinderung – angeboren oder erworben – ausgesetzt, nein, sie ist an und für sich, *a priori* und auf immer, Behinderung: ärgerliche somatische Beschränkung der an sich unbegrenzten menschlichen Vermögen zu freier Entfaltung unumschränkt rationaler Geistigkeit, beständige Erinnerung an das himmelschreiende Unvermögen, welches menschliches Dasein von Anfang bis Ende bedeutet. Diese cursorische Lektüre von Kapps technikphilosophischem Klassiker ist sicherlich keine gerechte. Doch geht es hier nicht darum, Kapps wirkmächtige Organprojektions-These noch einmal zu wiederholen oder umfassend zu kritisieren. Hinzuweisen ist

7 Kapp 1877: Grundlinien einer Philosophie der Technik, 39.

8 Ebd., passim. Vgl. Kittler 2000: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, 203–214.

lediglich auf die bei Kapp sichtbar werdende – an sich vielleicht ebenfalls nicht sonderlich überraschende – intrikate Verbindung technikphilosophischer Grundfiguren mit der alteuropäischen Auffassung des Menschen als eines Mängelwesens, eines Behinderten also, der technischer Unterstützung bedarf.

Jahrhunderte-, ja eigentlich jahrtausendelang entwirft die europäische Anthropologie ein Bild von *ἄνθρωπος* als einer wesenhaft unterbestimmten Figur, deren eigentliche Qualität, menschlich zu sein, allererst erhellt aus den Vermögen, über die jener *ἄνθρωπος* (man darf mit großer Sicherheit annehmen, dass es sich um einen Mann handelt), verfügt: das Vermögen der Zeugung, das Vermögen des aufrechten Gangs, das Vermögen der Sprache, das Vermögen des Werkzeuggebrauchs usw. Mit diesen Vermögen einher geht die Gefahr ihrer Abwesenheit, das Risiko eines Unvermögens also, welche das beständig Prekäre menschlicher Existenz ausmacht. Technik erscheint in dieser Anthropologie der Behinderung – oder, vielleicht besser gesagt, in dieser behinderten Anthropologie – als ebenso probates wie einziges Mittel, dem beständigen Rückfall in das Dunkel des Unvermögens zu wehren. Insbesondere im Zusammenhang mit tatsächlich behinderter Körperlichkeit wird Technik damit von einer materiellen oder instrumentellen Frage zu einer Frage des Geistes und der Lebensphilosophie. Während die moderne philosophische Anthropologie Max Schelers, Helmut Plessners oder Arnold Gehlens die Mängelwesensthese zur Grundbestimmung menschlichen Daseins nobilitiert,⁹ begreift etwa der Pionier der deutschen Behindertenfürsorge Hans Würtz das Problem der Behinderung 1932 als Aufgabe des Willens, wenn er seiner Darlegung der „Krüppel=Probleme der Menschheit“ den folgenden, bei Epiktet entlehnten „Leitspruch“ voranstellt: „Die Krankheit ist ein Hindernis des Körpers, aber nicht des Willens. Eine Lähmung ist ein Hindernis des Schenkels, aber nicht des Willens.“¹⁰ Aus Mängelwesen also werden Willensmenschen – und welche Mittel böten sich diesen an, ihre behinderten Vermögen zu optimieren, ihr Unvermögen zu überwinden, wenn nicht die Mittel der Technik?

I. Technik der Vermögen / Vermögen der Technik

Diese große Erzählung von menschlichem Vermögen und Unvermögen bedürfte keines weiteren Kommentars, ja nicht einmal der gerafften Nacherzählung, würde ihr weltliches Substrat, auf das sie sich bezieht, nicht gegenwärtig einen radikalen Wandel erfahren, welcher die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Erzählung gehörig durcheinanderwirbelt. Weder hat die moderne Technik seit ihren Anfängen auch nur ansatzweise das ihr unterstellte Versprechen eingelöst, menschliches Unvermögen in ausreichender

9 Vgl. Fußnote 4.

10 Hans Würtz 1932: Zerbrecht die Krücken. Krüppel = Probleme der Menschheit. Schicksalsstiefkin-der aller Zeiten und Völker in Wort und Bild. Leipzig, 3.

Weise zu kompensieren, noch scheint, und dieser Punkt ist gravierender, ihre innere Zieldrift überhaupt darin zu bestehen, Unvermögen zu reparieren und Vermögen zu optimieren. Gegenwärtige Technik füllt zunehmend weniger die Lücken in der anthropologischen Grundausrüstung an sich selbst verzweifelnder Mängelwesen, sondern stellt dieser Grundausrüstung neue, ehemals unvorstellbare sensorische Möglichkeiten zur Seite, gesellt den hergebrachten menschlichen Erfahrungsräumen neue bei und erschließt und bewirtschaftet grundsätzlich andere, neuere Vermögen als die bisher bekannten. Ist sie tatsächlich als Kompensation apriorischer Behinderung zu denken? Ist das Unvermögen behinderter Körper ihr Muster- und Modellfall? Oder sind behinderte Körper und die Verbindungen, die sie mit technischen Dispositiven eingehen, nur spezifische Variationen auf den übergreifenden, wortwörtlich zu verstehenden Ikarus-Komplex, der menschliches Dasein in der Gegenwart bestimmt?¹¹

Die prophetischen Reden der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, in welchen das ehemals analoge Publikum auf die Verheißungen, die Entfremdungen und die Verwerfungen einer ‚digitalen Revolution‘ eingestimmt werden sollte, sie sind in der multimodal vernetzten technischen Gegenwart mittlerweile beinahe verstummt. Angesichts der unhintergehbaren Omnipräsenz netzbasierter elektronischer Anwendungen tritt die Technikphilosophie heute in einen Denkmoment ein, in dem technische Innovationen nicht mehr als Versprechen einer zu gewinnenden Zukunft erscheinen, sondern als einfache gegenwärtige Gegebenheit.¹² Aus der menschheitsgeschichtlichen Prophetie der technischen Erlösung wird deshalb die Frage nach der alltäglichen Lebenskunst – einem technikphilosophischen Ethos also, welches unser Sein in der technischen Welt beschreibt, bestimmt und begleitet. Der Übergang zur neuen, nachindustriellen technischen Welt wird in dieser Hinsicht bereits vielfach konstatiert und kommentiert. Insbesondere rücken dabei die sich verändernden Verhältnisse von Technik und Körper in den Blickpunkt. In einem vor wenigen Jahren auch in deutscher Übersetzung erschienenen Essay setzt der französische Philosoph Michel Serres den „kleinen Däumlingen“ der jüngeren Generation, die ohne Mühe und wie selbstverständlich mit elektronischer Apparatur hantieren, ein ebenso erstauntes wie bewunderndes Denkmal: „Ohne daß wir dessen gewahr wurden“, schreibt Serres, „ist in einer kurzen Zeitspanne, in jener, die uns von den siebziger Jahren trennt, ein neuer Mensch geboren worden. Er oder sie hat nicht mehr den gleichen Körper und nicht mehr dieselbe Lebenserwartung, kommuniziert nicht mehr auf die gleiche Weise, nimmt nicht mehr dieselbe Welt wahr, lebt

11 Mit ‚Ikarus-Komplex‘ meine ich nicht die (veraltete) psychologische Diagnose eines überambitionierten Charakters und damit einer Form von narzisstisch-egozentrischer Persönlichkeitsstörung, sondern die einfache Tatsache, dass gegenwärtiges menschliches Dasein in stets zunehmender Weise in Verbindung tritt mit technischen Dispositiven der Optimierung einerseits, der existentiellen Gefährdung andererseits.

12 Vgl. zum Folgenden auch Klaus Birnstiel 2016: Das Wahr-werden der technischen Welt oder Prolegomena zur Philosophie des iGestells. In: Marie-Hélène Adam, Szilvia Gellai, Julia Knifka (Hg.): Technisierte Lebenswelt. Über den Prozess der Figuration von Mensch und Technik. Bielefeld, 259–276.

nicht mehr in derselben Natur, nicht mehr im selben Raum.“¹³ Nimmt man Serres' Überlegungen so ernst, wie sie es verdienen, dann wird es zunehmend fraglich, technische Dispositive als schlichte Verbesserungen menschlicher Grundausrüstung und die Entwicklung der Technik als den bloßen Versuch der Befriedigung gegebener, aber mangels adäquater somatischer Vermögen unerfüllter Bedürfnisse zu sehen. Welches Organ, welcher Sinn wird denn ‚erweitert‘, wenn Menschen Stunden und Tage in den Weiten elektronischer Netzwerke, künstlicher Spielumgebungen und virtueller Realitäten verbringen? Sind diese Erfahrungen nicht vielmehr so neu, so radikal anders, dass mit ihrem Auftreten ebenso neue, radikal andere Vermögen erscheinen, die nicht zurückzurechnen sind auf die vermeintlich natürlich gegebene anthropologische Grundausrüstung? ‚Erweitert‘ etwa ein direkt in die Hörschnecke eingebrachtes und mit den entsprechenden Nerven verbundenes Cochlea-Implantat¹⁴ die beschränkten Hörfähigkeiten eines Menschen mit angeborener oder erworbener Hörbeeinträchtigung? Oder führt es nicht zu einem jeweilig vollkommen neuen Welteindruck und Seinsgefühl, das für Normalhörige allenfalls in metaphorisch-bildlicher Rede anzunähern ist? Ist die Maschine, welche für die Luft auf den muskelschwachen Stimmbändern des Verfassers dieser kleinen Besinnungsübung sorgt, wirklich ein ‚Be-Atmungsgerät‘, welches einfach eine ausgefallene Organfunktion kompensiert, oder ist es nicht vielmehr so, dass Mensch – Birnstiel – und Maschine – Typ Elisee 150, Hersteller Saime, frühes 21. Jahrhundert – zusammen ein Drittes geben, die Einheit einer systemischen Differenz von Mensch und Maschine also zugleich garantieren und übersteigen? Ist es überhaupt sinnvoll, an der althergebrachten Redeweise von Vermögen, Unvermögen und Technik festzuhalten? Und weiter: Spielt Unvermögen in der technischen Gegenwart und Zukunft überhaupt noch irgendeine Rolle, sei es als ärgerliche Tatsache, sei es als erkenntnisleitende Kategorie? Ist ‚Behinderung‘ und ihr Verhältnis zur Technik überhaupt weiterhin eine als offen zu bezeichnende Frage menschlicher Existenz? Oder rechnet die Gegenwart nicht längst mit ihrer endgültigen, über-menschlichen Überwindung durch die Technik?

II. Anthropologie der Vermögen

Die Kaskade an Fragen, welche die philosophische Berührung mit der technischen Gegenwart auslöst, lässt es sinnvoll erscheinen, einige Schritte zurückzugehen – und sich dann wieder vorwärtszutasten. Die Technikphilosophie Ernst Kapps und anderer, wie sie die Hochmoderne ausgeprägt hat, sieht den Menschen offensichtlich gestellt in eine Bedingung generell beschränkter Vermögen. Diese grundsätzlich beschränkten

13 Michel Serres 2013: Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation [EA 2012]. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Berlin, 15.

14 Vgl. dazu die Aufsätze von Ulrike Bergermann, Beate Ochner, Jürgen Tchorz und Enno Park in diesem Band.

menschlichen Vermögen werden durch die technischen Dispositive, derer sich der Mensch im Lauf seiner Entwicklung zunehmend bedienen kann, optimiert. Menschliches Unvermögen erscheint in dieser Hinsicht einfach als Mangel an Vermögen, dem auf die eine oder andere Weise prothetisch beizukommen ist. Unvermögen als solches ist in dieser Perspektive dem menschlichen Dasein also eigentlich nicht konstitutiv, sondern lässt sich lediglich als abgeleiteter Begriff begreifen – abgeleitet eben aus dem Mangel an eigentlich vorhandenem Vermögen. Ihren historischen Einsatzpunkt findet diese Anthropologie der Vermögen in der griechischen Antike. Im neunten Buch, dem Buch Θ der Metaphysik begreift Aristoteles menschliche und andere Vermögen als bestimmt von einem Wechselverhältnis von Potentialität und Aktualisierung. Ein gegebenes Vermögen ist als Potential auch dann gegeben, wenn es im Moment nicht aktualisiert wird. Die Aktualisierung verändert zwar seine Erscheinungsform in der Welt, nicht aber seinen Begriff. Unvermögen ist in dieser Lesart schlicht als Entgegensetzung zu verstehen, als Wegnahme von Vermögen:

καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. (Aristoteles Met. IX 1 1046a)

Unvermögen und unvermögend ist die einem solchen Vermögen entgegengesetzte Privation; jedes Vermögen ist ein Unvermögen für dasselbe und hinsichtlich desselben.¹⁵

Damit ergibt sich eine quasi symmetrische Anthropologie von Vermögen und Unvermögen; beide sind begrifflich vollständig voneinander abhängig und bestimmen sich wechselweise. Betrachtet man sie materialiter, das heißt ihrem Gehalt nach, konzentriert sich die aristotelische Anthropologie im Weiteren allerdings beinahe ausschließlich auf die Seite des Vermögens: Interessant am Gehör ist ihr selbstverständlich das Vermögen des Hörens in all seinen Einzelheiten, nicht das Unvermögen des Nichthörens; dieses bedarf keiner weiteren differenzierenden Ergründung.

Die Einzelheiten der aristotelischen Seelen- und Vermögens-Anthropologie können hier nicht weiter verfolgt werden.¹⁶ Festzuhalten ist aber, dass die aristotelische Grundlegung der Anthropologie der Vermögen und des Unvermögens über zwei Jahrtausende hinweg wirkmächtig geblieben ist: Entsprechende Reflexe finden sich in der christlichen Anthropologie der Patristik, bei Thomas von Aquin, bei Spinoza und anderen. Doch sind es erst die experimentellen Arrangements der Anthropologie in der klassischen Episteme des 18. Jahrhunderts, in denen auf der Basis eines robusten wissenschaftlichen Positivismus-

15 Die Übersetzung folgt Dirk Setton 2012: *Unvermögen. Zur Potentialität der praktischen Vernunft*. Zürich, 7.

16 Vgl. aber Ludger Jansen 2002: *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik“*. Frankfurt a.M. sowie Christoph Hubig 2006: *Die Kunst des Möglichen I. Grundlinien einer dialektischen Philosophie der Technik. Technikphilosophie als Reflexion der Medialität*. Bielefeld, 48–53.

mus versucht wird, die philosophische Anthropologie der Vermögen in eine praktische Wissenschaft zu verwandeln.¹⁷ Es sind Denker wie der französische Geistliche und Philosoph Étienne Bonnot de Condillac (1740–1780), die sich um eine möglichst vollständige Aufzählung und Erläuterung der menschlichen Vermögen bemühen, um das Wesen des Menschen in enzyklopädisch explikativer Vollständigkeit zu beschreiben. Besondere Aufmerksamkeit erhalten dabei einerseits die verschiedenen Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, andererseits die geistigen Vermögen der Erkenntnis; ein zusätzlich privilegierter Platz kommt dem Sprachvermögen zu, welches die spezifische Differenz des Menschen zu den anderen Bewohnern der Welt ausmacht. Um der Frage nachzuspüren, ob es diesseits der ihm zukommenden Vermögen und Unvermögen einen stabilen Kern des Menschlichen gibt – Descartes hatte diesen in der absoluten Gewissheit des Selbstbewusstseins als einem kognitiven Vermögen gesehen –, sinniert Condillac über die menschlichen Vermögen in additiven und subtraktiven Versuchsanordnungen: Was passiert, wenn man einem Menschen den Sehsinn nimmt? Wie nimmt jemand wahr, der nur über den Geruchssinn verfügt? Ändert sich dadurch etwas am menschlichen Grundvermögen der Erkenntnis, und wenn ja, an der Bestimmung des Menschlichen an und für sich? Als hypothetischer Materialist des 18. Jahrhunderts entwickelt Condillac in seinem 1754 erstmals erschienenen „*Traité des sensations*“ hierzu das Gedankenexperiment einer „Statue“, der er nach und nach Sinnesvermögen zu- und wieder abspricht, um von dort aus auf die Qualität ihrer Erkenntnisvermögen zu reflektieren:

La statue bornée à l'odorat, ne peut connoître que des odeurs

Les connaissances de notre statue bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations, que celles de couleur, de son, de saveur.

§ 1. Die auf den Geruchssinn beschränkte Statue kann nur Düfte kennen

Wenn unsere Statue auf den Geruchssinn beschränkt ist, so können sich ihre Kenntnisse nur auf Düfte erstrecken. Sie kann ebensowenig Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt und etwas außer ihr oder ihren Empfindungen Seiendem haben, wie von Farbe, Ton, Geschmack.¹⁸

17 Auch die Geschichte der Anthropologie des 18. Jahrhunderts kann hier nur in Schlagworten aufgerufen werden. Zur Geschichte der Disziplin im engeren Sinn vgl. Mareta Linden 1976: *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*. Bern, Frankfurt a.M. u.a. sowie Marquard 1973: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (wie Fußnote 4). Zur epistemischen Disposition der Anthropologie im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Michel Foucault 1966: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, passim.

18 Étienne Bonnot de Condillac 1984: *Traité des sensations* [1754 u.ö.]. Paris, 15. Die Übersetzung folgt Étienne Bonnot de Condillac 1983: *Abhandlung über die Empfindungen*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eduard Johnson neu bearbeitet, mit Einleitung, Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen und herausgegeben von Lothar Kreimendahl. Hamburg, 1.

Mutet dieser apodiktisch vorgebrachte Vermögenspositivismus zunächst arg reduktiv an, so leitet Condillac aus seiner hypothetischen Versuchsanordnung doch eine interessante Anschlusshypothese ab. Denn aus der Beschränktheit der Sinnesvermögen seiner „Statue“ ergibt sich in Condillacs Gedankenexperiment eine korrespondierende Zunahme anderer Vermögen, hier namentlich der „Einbildungskraft“:

Son imagination plus active que la nôtre

Mais on a lieu de présumer que son imagination aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est toute entière à une seule espèce de sensation, toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Pour nous, nous sommes partagés entre une multitude de sensations et d'idées, dont nous sommes sans cesse assaillis ; et ne conservant à notre imagination qu'une partie de nos forces, nous imaginons faiblement.

§ 31. Ihre Einbildungskraft ist tätiger als die unsere

Allein man darf annehmen, dass ihre Einbildungskraft tätiger sein wird als die unsere. Ihre Empfindungsfähigkeit ist ganz und gar auf eine einzige Art von Empfindungen gerichtet, alle Kraft ihrer Fähigkeiten wendet sich einzig den Düften zu, nichts kann sie zerstreuen. Wir dagegen sind zwischen einer Menge von Empfindungen und Vorstellungen geteilt, von denen wir beständig bestürmt werden; und da wir für unsere Einbildungskraft nur einen Teil unserer Kräfte behalten, imaginieren wir nur schwach.¹⁹

Condillacs Arithmetik der Vermögen operiert also in subtraktiven und additiven Modi. In der Logik der Wegnahme der Vermögen erprobt sie eine *reductio ad essentiam* des Menschlichen – und kommt zu dem Schluss, dass eine solche Reduktion das Menschliche verfehlt: Die Essenz des Menschlichen bestimmt sich gerade über die Vermögen, die ihm zukommen oder nicht, und diese Vermögensausstattung ist nicht vollständig stabil, sondern von einer Fülle einander korrespondierender Einflussfaktoren abhängig, welche die Form der je individuell vorhandenen Vermögen bis zu einem bestimmten Grad als plastisch erscheinen lassen. Die europäische Hochaufklärung bleibt diesen Konzeptionen zunächst verpflichtet; in einer endlosen Reihe anthropologischer Rechnungen bestimmt sie das Menschliche beziehungsweise die Gradationen des Menschlichen, die verschiedenen Klassen von Lebewesen zukommen, je nachdem, über welche Vermögen sie verfügen oder nicht. Der Diskurs betrifft den Menschlichkeitsgrad der Monstren und der Verrückten (sc. der Behinderten), vor allem aber der höherentwickelten Tiere, der außereuropäischen Völker und der Frauen. Je nachdem, welche Vermögen ihnen zugeschrieben werden können, sind sie auf der anthropologischen Tafel näher oder weniger nah an den Mann-Mensch heranzurücken, und daraus bestimmt sich ihre Schutzwürdigkeit beziehungsweise ihr bürgerlicher Status. Vermögensanthropologie ist

¹⁹ Condillac 1984: *Traité de sensations*, 30 f.; Condillac 1983: *Abhandlung*, 15.

eine intellektuelle Obsession des 18. Jahrhunderts, der bevorzugte Ort reflexiven Selbstbezugs dieser Zeit. In seinem berühmten „Lettre sur les aveugles, à l’usage de ceux qui voient“ (Brief über die Blinden, zum Gebrauch für die Sehenden) entfaltet Denis Diderot die reduktive Logik der Vermögen zunächst ganz ähnlich wie Condillac – um sie ganz am Ende implodieren zu lassen. Diderot geht dabei anfangs von der gängigen Beobachtung aus, dass Menschen, denen das Sehvermögen fehlt, ein erhöhtes taktiles Vermögen entwickeln. Wie bei Condillac muss die Nicht-Gegebenheit eines Vermögens aber auch Kosten haben, die in der anthropologischen Buchführung nicht unterschlagen werden dürfen. Anders als Condillac bedient sich Diderot aber nicht einer simplen Additions- und Subtraktionsrechnung, sondern einer doppelten Buchführung:²⁰ in Diderots Darstellung korrelieren sinnliche Vermögen mit moralischen; was auf der einen Seite als Mangel zu Buche schlägt, ist auf der anderen Seite ebenfalls anzuschreiben, und zwar, wie Diderot erst spät bemerkt, mit umgekehrtem mathematischem Vorzeichen. Aus dem mangelnden Sehvermögen resultiert für Diderot zunächst zwangsläufig ein mangelndes Mitleidsvermögen der entsprechenden Person – welches selbst wiederum wesentliches Merkmal von Menschlichkeit ist. Diderots Argument lautet so:

Comme de toutes les démonstrations extérieures qui réveillent en nous la commisération et les idées de la douleur, les aveugles ne sont affectés que par la plainte; je les soupçonne en général d’inhumanité. [...] Nous-mêmes, ne cessons-nous pas de compatir, lorsque la distance ou la petitesse des objets produit le même effet sur nous, que la privation de la vue sur les aveugles ? Tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir, et du degré auquel les choses extérieures nous affectent! [...] Ah! Madame, que la morale des aveugles est différente de la nôtre?

Da von allen Kundgebungen, die in uns Mitleid und Ideen über den Schmerz hervorrufen, allein die Klage einen Eindruck auf die Blinden machen kann, vermute ich, dass Blinde im allgemeinen inhuman sind. [...] Hört unser Mitleid nicht ebenfalls auf, sobald die Entfernung oder Kleinheit der Gegenstände auf uns dieselbe Wirkung ausübt wie der Mangel des Gesichtssinnes auf die Blinden? Sosehr sind unsere Tugenden abhängig von unserer Empfindungsweise und von dem Grad, in dem die äußeren Dinge uns affizieren! [...] Ach Madame, wie verschieden ist die Moral der Blinden doch von der unsrigen!²¹

20 Zur Geschichte der Buchführung als epistemisches Dispositiv vgl. Jane Gleeson-White 2012: *Double Entry: How the Merchants of Venice Created Modern Finance*. New York; sowie Jacob Soll 2014: *The Reckoning. Financial Accountability and the Making and Breaking of Nations*. Philadelphia.

21 Denis Diderot 1978: *Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient*. [EA 1749] In: *Oeuvres complètes de Diderot. Tome IV: Le nouveau Socrate. Idées II. Édition critique et annotée. Présentée par Yvon Belaval, Robert Niklaus, Jacques Chouillet, Raymond Trousson, John S. Spink avec les soins de Jean Varloot*. Paris, 15–89, hier 27. Die Übersetzung folgt Denis Diderot 2013: *Philosophische Schriften*. Herausgegeben von Alexander Becker. Berlin, 21 f.

Diderots Korrespondenztheorie der Vermögen verknüpft sinnliche Vermögen also auf das Engste mit moralischen Vermögen. Die gesamte philosophische Anthropologie des 18. Jahrhunderts basiert auf solchen Korrespondenzen. Die Analogien werden dabei dem menschlichen Körper selbst eingeschrieben: Baumgarten, Herder, Kant und andere entwerfen eine Anthropologie, in der die ‚unteren Vermögen‘ tatsächlich den unteren Körperregionen zugeordnet sind, während die ‚oberen Vermögen‘ den oberen Körperregionen zugeschrieben sind:²²

	<p>Sinne</p> <p>höhere: Sehen, Hören</p> <p>niedere: Schmecken, Riechen, Tasten</p> <p>Motorik: „wandern“</p>	<p>Anthropologie</p> <p>Kopf</p> <p>Herz</p> <p>Lebenskraft</p>	<p>menschliche Vermögen</p> <p>höhere: Wille, Vernunft, Urteilskraft, Gewissen, Moral, Erkenntnis, Verstand, Genie*, Witz, Scharfsinn</p> <p>niedere: Phantasie, Einbildungskraft, Wille*, Seelenempfindungen, Affekte, Gefühl, Leidenschaften, Neigungen, Triebe, Instinkt</p> <p>Reiz</p>	<p>Seinsbereiche</p> <p>Geisterreich</p> <p>Mensch (Misch-& Sonderklasse)</p> <p>Tierreich</p> <p>Pflanzenreich</p> <p>Elementarreich</p>
	<p>* menschliche Vermögen die im oberen und im unteren Bereich lokalisiert werden</p>			

Schema: *Anthropologie der oberen und unteren Vermögen*²³

Soweit das wissenschaftliche Tableau. Doch kehren wir für einen kurzen Moment zurück zu Denis Diderot. Schließlich bleibt dessen Einschätzung des Humanitätsdefizits der Blinden nicht sein letztes Wort in dieser Sache. In einem etliche Jahrzehnte später verfassten Nachtrag zum Brief über die Blinden, in dem er sich vor allem auf Mélanie de

22 Auch hier müssen erneut cursorische Hinweise genügen, so zunächst auf Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik* (1750–1758). Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einführung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach. 2 Bände. Hamburg 2007. Baumgarten entwickelt seine Grundlegung der philosophischen Ästhetik konsequent aus den vermögensanthropologischen Grundannahmen seiner Zeit. Herder (Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. 4 Bde., 1784–1791, vgl. Herders *Sämtliche Werke*. Hg. von Bernhard Suphan. Bd. 5, Berlin 1891) argumentiert ähnlich, während Kants Systematisierungen die philosophische Anthropologie endgültig zur akademischen Disziplin erheben, vgl. Immanuel Kant 1907: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. *Sämtliche Werke* Bd. 7, Berlin.

23 Für die Erstellung der Grafik danke ich Jelena Engler. Sie stellt eine überarbeitete Version der Darstellung von Volker Hoffmann dar, dem ich für die freundliche Erlaubnis zur Übernahme der wesentlichen Gehalte danke, vgl. https://volker.hoffmann.userweb.mwn.de/Schema_Vermoeingsmanderl.pdf. Foto: Werner Lieberknecht.

Salignac, eine Nichte von Sophie Volland, die seit ihrem zweiten Lebensjahr erblindet war, bezieht, korrigierte Diderot jedoch seine frühere Einschätzung, dass „Blinde im allgemeinen inhuman sind“ – schließlich beweisen die Vernünftigkeit und das Feingefühl der jungen Dame das Gegenteil: „Elle avait un grand fonds de raison, une douceur charmante, une finesse peu commune dans les idées, et de la naïveté.“²⁴ Mélanie de Salignac war bereits 1765 oder 1766 in ihren frühen Zwanzigern verstorben. Dass Diderot noch 1782 auf ihre Geschichte zurückkommt, mag bekräftigen, wie sehr ihn die Begegnung mit ihr beeindruckt hatte. Über mehrere Seiten hinweg schildert Diderot das mathematisch-geometrische Talent Mélanie de Salignacs und ihre außergewöhnliche Bildung und Begabung, zu der die moralische Qualität wie selbstverständlich hinzugerechnet wird. Die persönlichen Einzelheiten der Faszination des zum Zeitpunkt der Niederschrift des Nachtrags über siebzigjährigen Diderot können hier außer acht bleiben. Diderots implizite philosophische Leistung im ‚Nachtrag‘ aber liegt darin, menschlich-moralische Vermögen von körperlichen Vermögen zu trennen, also einer diskursiven Entkoppelung das Wort zu reden, welche die körperlichen Vermögen deskriptiver Rede zugänglich macht, die moralischen Vermögen hingegen der (gelockerten) normativen Rede unterwirft. Der gesamte (Rechts-)Gleichheitsdiskurs der europäischen Hoch- und Spätaufklärung, wie er sich zeitgenössisch in den politischen Postulaten der Amerikanischen und der Französischen Revolution niederschlägt, findet sich in Diderots Anthropologie der Blindheit und anderer Behinderung wieder. Das Nachdenken über die Technik aber schließt auf erstaunliche Weise an die moralisch konnotierte Anthropologie der Körperzonen und die ihr aufruhende Vermögenstheorie an, die mit dem Schaffen der französischen Aufklärer wie Condillac und Diderot eigentlich an ihr inneres Ende gelangt war. Bemerkenswerterweise lässt sich beobachten, dass sich der technikoptimistische Fortschrittsglaube der europäischen und nordamerikanischen Moderne aus den Schichtungen und Korrespondenzverhältnissen der älteren Körperzonenanthropologie herleitet: In den klassisch gewordenen Sozial- und Technikutopien des 18. und des 19. Jahrhunderts übernimmt Technik nicht nur die niederen Arbeiten der wirtschaftlichen und physischen (i.e. sexuellen) Reproduktion; sie setzt darüber hinaus die oberen Vermögen in nicht gekannter Weise frei – und ermöglicht dadurch intellektuelle, philosophische und künstlerische Höchstleistungen.²⁵ Ihre Anhänger träumen den Traum einer auf ewig nicht behinderten Anthropologie, in welcher das Unvermögen keine

24 Diderot 1978: Appendice, 98.

25 Vgl. Matthias Löwe 2012: *Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*. Berlin, New York. Zu den Wechselverhältnissen von Anthropologie und Geschichtsphilosophie vgl. außerdem Lucas Marco Gisi 2007: *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*. Berlin, New York, Kap. 6: *Geschichtsphilosophie und Anthropologie*, 318–91; sowie Andreas Heyer 2006: *Zum Verhältnis von Utopie und Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. In: *Romanische Forschungen* 118, 200–220.

bedenkenswerte Rolle mehr spielt, und die unteren Vermögen zugunsten der Entfaltung der oberen Vermögen zunehmend aus dem Blick geraten.

III. Enhancement

Doch was hat all dies nun mit der Entwicklung der Technik und ihrem Verhältnis zum behinderten Körper zu tun, von dem hier die Rede sein soll? Mit ihrer beständigen Selbstüberbietung immer neuer Techniken des *Enhancements* scheint die technische Entwicklung seit Beginn der Moderne die alteuropäische Vermögensanthropologie in ihrem Grundsatz zu bestätigen.²⁶ Technik erweitert und optimiert die sensorischen, motorischen und kognitiven Vermögen ohne inhärente Grenze. Sie entlastet von den Beschwerlichkeiten der unteren Vermögen und befreit die oberen. In unserer Gegenwart lässt sich dabei eine zunehmende Konvergenz utopischer Ideen mit den tatsächlich gegebenen technischen Möglichkeiten beobachten, ohne dass die zugrundeliegenden anthropologischen Annahmen irgendeiner Form von Überprüfung unterzogen würden. Weite Teile der gegenwärtigen Theoriedebatte um *Enhancement* erscheinen denn auch auf den ersten Blick wie eine vulgarisierte Fortsetzungsgeschichte zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts mit ihren additiven und subtraktiven Vermögenstheorien – *plus ultra*.

Doch sind es gerade die in Rede stehenden allerneuesten Techniken, die sich, so will es scheinen, nicht mehr ohne weiteres in die Tableaus dieser pseudopositivistischen Vermögensanthropologie fügen. Modernste technische Entwicklungen wie das bereits erwähnte Cochlea-Implantat, exoskeletale Prothetik, pharmakologische Interventionen im Sinne des *Neuroenhancement* oder immersive *Virtual-Reality*-Applikationen kompensieren nicht einfach organisch bedingten Erfahrungsmangel, sondern stiften radikal neue, diskontinuierliche Erfahrungen. Als Prothesen ohne organisches Korrelat supponieren sie Erfahrungen ohne somatische Basisvermögen – sie sind, in gewissem Sinne, absolute Prothesen: Die je neuen Vermögen, die sie etablieren, sind nicht mehr restlos zurückzurechnen auf körperlich gegebene Vermögen oder Unvermögen. In der Gegenwart der absoluten Prothese stößt die Denkfigur, technische Entwicklungen als selbstläufiges *Enhancement* zu begreifen, an die Grenzen ihrer Beschreibungskraft. Technische Dispositive etablieren neue Vermögen, die kaum extrapolierbar sind aus der Grundausrüstung menschlicher Vermögen, wie sie die Anthropologie des 18. Jahrhunderts in ihren endlosen tabellarischen Diskussionen verzeichnet hatte. Sie kompensieren nicht einfach verlorene oder niemals entwickelte Vermögen, sondern eröffnen radikal neue Wahrnehmungen, Erfahrungs- und Handlungsräume, die bisher nicht lediglich unzugänglich

26 Zum Begriff vgl. Johann S. Ach, s.v. enhancement. In: Eike Bohlken, Christian Thies (Hg.) 2009: Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart, Weimar, 107–114.

gewesen sind, sondern *sensu strictu* gar nicht existiert haben. Was aber passiert mit den Erfahrungen und Bedingungen des Unvermögens? Verschwindet Unvermögen gänzlich aus dem Tableau? Die unmittelbare Lebenserfahrung schafft sofort Gegenevidenzen. Erfahrungen des Unvermögens bleiben präsent. Nicht nur ist es nicht der Fall, dass technische Adaptionen jegliches menschliche Unvermögen kompensieren könnten: Weder stehen uns biotechnische Verfahren zur Verfügung, welche jeglichem Sinnesdefizit Heilung versprechen, noch ist es uns auf absehbare Zeit möglich, das Schicksal der Gattung komplett in die eigene Hand zu nehmen. Ohne einer quasireligiösen Demut vor der Schöpfung beziehungsweise Einrichtung der Welt, wie sie uns gegeben ist, das Wort reden zu wollen, so legt der schlichte Fortbestand menschlichen Unvermögens also doch nahe, dessen Platz in einem gegenwärtigen Menschenbild erneut zu reflektieren: Ein Rest von Unvermögen lässt sich offenbar nicht tilgen aus der Lebenserfahrung menschlicher Wesen. Er lässt sich nicht nur nicht tilgen aus der Erfahrung von Subjekten, die, diesseits jeglichen technischen *Enhancements*, als ‚behindert‘ beschrieben werden, sondern lässt sich auch nicht wegstreichen aus dem Erfahrungsregister der *able-bodied person*, die noch immer das Referenzsystem biopolitischer Diskurse bildet.²⁷ Schlicht gesagt: Wer laufen kann, kann zwar laufen, aber das mit dem Fliegen ist noch immer so eine Sache. Was aber kann – eben diesseits der Leerformeln metaphysischer Beteuerung der Unverzichtbarkeit der Erfahrung menschlichen Unvermögens in der Begrenzung, im Leid und im Tod – der anthropologische Erkenntniswert der Erfahrung des Unvermögens sein? Lässt sich eine Perspektive auf die Berührung der Grenzen menschlicher Vermögen von innen her entwickeln, die dem Unvermögen einen eigenen Platz zuweist? Es lohnt sich ein zweiter Blick auf Aristoteles, auf dieselbe Stelle am Ende des „Buchs Θ der Metaphysik“, die wir bereits gelesen haben. Hier noch einmal die Stelle, im Griechischen und im Deutschen, wie ich sie weiter oben präsentiert habe:

καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία.

Unvermögen und unvermögend ist die einem solchen Vermögen entgegengesetzte Privation; jedes Vermögen ist ein Unvermögen für dasselbe und hinsichtlich desselben.

Es handelt sich hierbei allerdings um eine korrumpierte Version: In etlichen Fassungen des griechischen Textes, etwa in den Kodizes Laurentianus, Vindobonensis und Parisinus, fehlt ein kleiner Strich, genauer gesagt das dem letzten Buchstaben des Wortes ἀδυναμία im zweiten Satzteil untergeschriebene ι, das sogenannte *iota subscriptum*. Dadurch ändert sich der Kasus vom Dativ zum Nominativ, und heraus kommt die bereits oben verwen-

27 Vgl. Fiona A. Kumari Campbell 2009: *Contours of Ableism. The Production of Disability and Abledness*. New York.

dete Übersetzung. Restituiert man den Text aber um das verloren gegangene *iota subscriptum*, müssten griechischer Text und deutsche Übersetzung eigentlich wie folgt lauten:

καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία.

Unvermögen und das Unvermögende ist die einem so beschaffenen Vermögen entgegengesetzte Privation; daher gehört zu einem Unvermögen immer ein Vermögen für dasselbe und hinsichtlich desselben.²⁸

In dieser Lesart verschiebt sich der Sinn der Aussage: Während die geläufige Textversion Vermögen und Unvermögen quasi-symmetrisch aufeinander bezieht und daran anschließend das Primat des Vermögens zu behaupten scheint, so legt die zweite Variante einen nicht-derivativen Begriff des Unvermögens nahe, in welchem das Unvermögen nicht als Mangel eines Vermögens erscheint, sondern eher, um in den Worten Dirk Settons zu reden, bestimmt von „einer Art konstitutiver Negativität.“²⁹ Spinnt man diesen Gedanken weiter, so meint Unvermögen nicht mehr nur ein gerade, im gegebenen Moment, nicht aktualisiertes Vermögen, sondern einen Bereich eigentlicher Abwesenheit, der dem Vermögen als sein irreduzibles Anderes gleichsam eingeschrieben bleibt. Unvermögen in diesem Sinne verstanden ist nicht der Möglichkeit seiner Aktualisierung anheimgestellt, sondern verbleibt als Konstituens belebter Erfahrung. Es öffnet damit einen Raum der Reflexion des Scheiterns, des Nicht-Gelingenden und der Unmöglichkeit, der in diesen pejorativen Termini kaum angemessen gefasst werden kann.

Verlängern wir den Gedanken ins Technische, in die Anthropologie des Technischen, und in die technische Gegenwart: Wenn es sich so verhält, dass ein eigentlicher Aspekt des Unvermögens dem Dasein lebendiger Wesen mit Notwendigkeit zukommt, dann entzieht sich dieses Unvermögen notwendig dem optimierenden Zugriff technischer Aktualisierung. In dieser Perspektive kann Technik auf zweierlei Weise in der Welt sein: einerseits, so wie Kapp und die klassische Technikphilosophie es deuten, als Verbesserung gegebener menschlicher Vermögen – besser sehen, mehr hören, weiter laufen, und so fort. Andererseits gesellt Technik, und das war die Perspektive, die weiter oben bereits eingeführt wurde, den gegebenen Vermögen neue, bisher ungekannte bei. Sie eröffnet neben oder seitlich zu den bekannten Erfahrungsräumen zusätzliche, noch ungekannte Erfahrungsräume, zu deren Ausmessung wir je neu anzusetzen haben. Was Technik allerdings nicht vermag, ist eine Heilung, eine (mit Hegel gesprochen) Aufhebung menschlichen Unvermögens dem Begriffe nach. Sie optimiert und ergänzt, und das auf vielfältig eindrückliche Weise, ja, doch erlöst sie nicht aus der grundsätzlichen *Conditio*

28 Die Übersetzung entspricht Setton 2012: Unvermögen, 7.

29 Ebd., 8. Wesentliche der hier vorgebrachten Überlegungen zum Begriff des Unvermögens bei Aristoteles gehen auf Settons Untersuchung zurück.

humana, nach der dem Menschen nicht nur eine individuell je anders angemessene Bandbreite an Vermögen und Unvermögen zukommt, sondern derzufolge Erfahrungen des Unvermögens ebenso zu den Wechselfällen menschlichen Daseins zählen wie Erfahrungen vorgeblich grenzenloser Vermögen. Die emergenten Vermögen insbesondere der gegenwärtigen Technik lassen die Bereiche des Unvermögens in den Schatten treten, vermögen sie aber nicht restlos zu erhellen. Technik erlöst nicht von der Bedingung des Unvermögens an sich als Existential; wohl arbeitet sie auf der Seite der beständigen Verbesserung der Vermögen; nicht aber ist es ihr gegeben, menschliches Unvermögen ein für allemal aus der Welt zu schaffen.

Wissen wir also, was ein Technokörper vermag? Wohl kaum. Noch viel weniger aber wissen wir, was ein Technokörper nicht vermag, und im Lichte der hier gemachten Ausführungen könnte es lohnend erscheinen, diesem Unvermögen näher nachzugehen. Damit bestätigt sich nicht unbedingt die optimistische Technikphilosophie Ernst Kapps und seiner Nachfolger in all ihren Einzelheiten, die uns Heutigen anmuten wie eine vergangene Zukunft, wohl aber die ihr implizite Anthropologie der Behinderung. Was auch immer ein Technokörper vermag – wir haben von dieser Frage eigentlich gar nicht gehandelt: Er vermag den Menschen nicht aus einer ganz prinzipiellen Liaison mit dem Unvermögen zu befreien, zumindest solange nicht, wie dieser eine somatische, das heißt lebendige Existenz führt. Mit dieser nüchternen Einsicht in die Verfasstheit des Gegebenen ist, das sei ausdrücklich betont, kein technikethischer Appell zur Mäßigung oder Aufruf zur Beschränkung technischer Vermögensoptimierung verbunden. Sie weist lediglich hin auf die schlichte Tatsache, dass keine technische Optimierung die Grundbedingung allen Seins aus der Welt schafft, mit einem bewegten Bereich, einer existentiellen Dimension des Unvermögens ebenso rechnen zu müssen wie mit einem Bereich wie auch immer optimierbarer Vermögen. ‚Behinderung‘ ist in diesem Licht ein epistemisches Werkzeug: Sie erlaubt es, Fragen an Technik, Körper und Technokörper zu stellen, die in anderen Arrangements weniger deutlich konturiert sind. Diese Fragen in den Zusammenhängen von Vermögen und Unvermögen, Technik und Körperlichkeit – und nicht zuletzt die damit verbundenen Fragen nach den existentiellen Dimensionen von Behinderung – sind dabei keine, die (nur) am philosophischen Schreibtisch zu lösen sind. Sie sind Fragen der Lebenspraxis, Fragen der *Lebenskunst*.

IV. Schluss: Unvermögen oder Auch eine Bedingung der Möglichkeit zur Liebe

Schließen wir mit einem kurzen Ausflug in literarische Gefilde. In seinem 2008 erschienenen phantastischen Roman „Die Abschaffung der Arten“ entwirft der Schriftsteller Dietmar Dath, im Hauptberuf Feuilletonist bei der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, selbst-erklärter Kommunist und nebenamtlicher Sozial- und Technikphilosoph, eine Erzählung

am Ende des Anthropozäns:³⁰ Genetisch oder anderweitig manipulierte, sich zur Sprachfähigkeit erhoben habende Tiere, die sogenannten „Gente“, haben sich des menschlichen Herrschaftsanspruchs über die Schöpfungsordnung entledigt. Sich der biotechnischen Dispositive aus der Spätzeit der menschlichen Epoche bemächtigend, begeben sich die Tiere auf einen Weg beständig transformativer Selbstoptimierung ihrer somatischen Ausstattung: „Wir machen aus der Evolution das schlechthin Willentliche“, heißt es an einer Stelle.³¹ Daths biopolitische Phantasie entwirft eine radikalisierte Moderne, in der die Lebenden – es sind, wie gesagt, Tiere, um die es geht, nicht Menschen – die vollständige Kontrolle über die somatischen Grundlagen des Lebendigen zu erlangen scheinen. Am Ende aber sind es ganz menschliche Probleme, mit denen sie sich konfrontiert sehen, und die sich der technischen Optimierbarkeit entziehen: Es geht um das Vermögen der Liebe. Darum entspinnt sich eine politische Kontroverse zwischen dem Löwen, dem Inhaber der Herrschaftsgewalt, und seinem äffischen Widersacher. Im Vermögen zur Liebe sieht der Affe den Grund für den Untergang des Menschengeschlechts gelegt:

Einige, vor allem Affen, hatten noch im Frühjahr geglaubt, es hätte vielleicht etwas mit der Liebe zu tun gehabt: „Das hatten sie nämlich immer am Hals“, erklärte der Affe Stanz seinen Bewunderern vor einem Gemälde, das er zur Illustration dieses Sachverhaltes gemalt hatte, „diesen Schmus mit der Liebe. Nichts als Ärger. Uns plagt das, wenn ich's richtig sehe, nicht.“

Der Löwe hatte dem Affen auf allen Foren widersprechen lassen (durch die Libelle – er war sich längst zu wichtig geworden, selbst vor die Gente zu treten): „Wir haben Liebe, wie wir Sprache haben. Wir nennen's vielleicht anders – wobei die Wölfe es schon wieder Liebe nennen, und warum auch nicht? Es ist derselbe Zug zum Schönen, dieselbe Leidenschaft, derselbe lebensnotwendige, heilige Quatsch.“³²

So weit, so kitschig die apodiktische Bestimmung in Daths posthumaner Versuchsanordnung. Als Menschen der technischen Gegenwart und ihres antizipierten Danach scheint es uns aufgegeben, über die technische Optimierung und Erweiterung unserer Vermögen in einer Weise nachzudenken, die sich löst von der althergebrachten Rückbindung der Vermögen an vordem bestehendes Unvermögen. Auch in unserer technik-skeptischen Gegenwart sind die mittelfristigen Aussichten technischer Optimierbarkeit und Erweiterung grandios. Vielleicht wird eines Tages ein Muskeldystrophiker über diese Erde wandeln, ohne je die Bedingung seines Unvermögens tatsächlich *in actu* erfahren zu haben. Vielleicht wird es Hörende und Sehende geben, die akustische und

30 Dietmar Dath 2008: Die Abschaffung der Arten. Frankfurt a.M. Für eine erste Einschätzung der philosophischen Gehalte des Romans vgl. Florian Kappeler, Sophia Könemann 2011: Jenseits von Mensch und Tier. Science, Fiction und Gender in Dietmar Daths Roman „Die Abschaffung der Arten“. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 4, H. 1, 38–47.

31 Dath 2008: Die Abschaffung der Arten, 35.

32 Ebd., 14.

visuelle Erfahrungen machen, die weit jenseits dessen liegen, was wir uns unter ‚Hören‘ und ‚Sehen‘ zu begreifen angewöhnt haben. Dem Begriff nach aber lässt sich Unvermögen als das inhärente Andere des Vermögens nicht eliminieren, und aus der Lebenswelt ist es ohnehin nicht wegzudenken. Einer ernstzunehmenden Anthropologie der Behinderung und der Technik müsste es also weniger darum gehen, ständig über die Optimierung der Vermögen nachzudenken, als vielmehr auf die Potentiale des Unvermögens zu reflektieren: Am Ende ist es die Liebe, welche Daths posthumane Figuren erneut zueinander finden lässt. Und ist es nicht gerade die Liebe selbst, die Begegnung mit der Liebe, die letztlich immer auch die Erfahrung mit einem Unvermögen, die Begegnung mit dem Unvermögen selbst bedeutet – und in der sich jede Behinderung dem Begriffe nach aufhebt?