

## Wie das Subjekt aufs Fahrrad kommt Christoph Asmuth (Berlin)

Philosophie ist Aufklärung. Zu einer ihrer wesentlichen Aufgaben gehört die Aufklärung von Begriffen. Diese Aufgabe nimmt sie auch in inter- oder transdisziplinären Zusammenhängen wahr. Sie versucht nicht nur zu klären, wie gesprochen wird; sie bemüht sich auch darum, die sinnlogischen Implikationen der Begriff zu entfalten. Sie verlässt dann den Bereich bloß aufklärender Deskription und wendet sich der Präskription zu. Dies entspricht dem Verhältnis von rekonstruktiver Argumentanalyse zu konstruktiver Argumentation. Der Wechsel zwischen beiden Vorgehensweisen geschieht beispielweise bei der Bildung einer Theorie, besonders aber bei der Bildung philosophischer Theorien, zu deren Eigenart es gehört, Argumentstrukturen mit thetischem Charakter zu entwickeln. Philosophie ist insofern Aufklärung von Begründungszusammenhängen. Philosophie ist Prinzipienwissenschaft.

Eine besondere Aufmerksamkeit kommt dabei den begrifflichen Verschiebungen, den Differenzen, Analogien und Kombinationen von Begriffen zu. Begriffe schließlich können sich auf verschiedene Arten und Weisen voneinander unterscheiden. Zunächst und zumeist ist die *Bedeutung* der erste Kandidat für einen Unterschied zwischen Begriffen. Semantische Differenzen können aber selbst sehr verschiedenartig sein, je nachdem welche Bezugspunkte akzentuiert werden. Da wären *funktionale* Bezüge genau so zu nennen wie *genetische* oder *explikative*. Ferner lassen sich Begriffe ihrer Extension nach unterscheiden. Sie lassen sich in Gefügen ordnen nach dem Grad ihrer Abstraktion oder Konkretion. Sie lassen sich auch unterscheiden nach der Art des Gegenstandes, den sie als Begriff repräsentieren oder nach dem Bereich, dem sie als Begriff zu gehören, wie etwa bei biologischen, juristischen oder theologischen Begriffen. Begriffe lassen sich schließlich auch anhand ihrer Lösungskapazität unterscheiden, die sie etwa innerhalb bestimmter Erklärungsansätze oder Problemstellungen aufweisen können.

Man stelle sich vor, Wörter könnten nicht Verschiedenes bedeuten, sondern bezögen sich immer auf einen einzelnen Gegenstand. Dann müsste jeder in der Welt vorkommende Gegenstand ein eigenes Wort haben. Ja, nicht nur jeder Gegenstand, sogar jede Tatsache müsste durch eigene, nur dieser Tatsache zukommende Wörter bezeichnet werden. Wörter würden nur noch auf Einzelnes referieren. Die Sprache, die diese Wörter benützte, wäre hochpräzise. Es wäre eine absolut exakte Sprache, völlig ohne die Möglichkeit eines Missverständnisses. Sie könnte alles, was auch immer nur vorkäme, genau bezeichnen.

So schön das wäre, die Sache hat doch einen Haken: Es wäre damit nämlich das Ende des Sprechens gekommen. Wir müssten nämlich so viele dieser Wörter besitzen, wie es Gegenstände und Tatsachen und deren Kombinationen gibt, also unzählig viele. Ferner folgt aus diesem Gedankenexperiment, dass die Wörter keine Beziehung untereinander haben könnten, da sie ausschließlich mit ihrer Referenz verbunden wären. Das ergäbe eine Art Semantik ohne Syntax. Es wäre uns unmöglich, ein Wort mit einem zweiten zu verbinden; es gäbe keine Propositionen, keine ‚kleinen Wörter‘ wie ‚sondern‘, ‚aber‘, ‚und‘ usw. ‚Kleine Wörter‘ besitzen nämlich nichts, auf das sie sich beziehen könnten. Sie bedeuten nichts außerhalb des Bezugs, den sie innerhalb des Satzes selbst herstellen. Aus einzelnen Wörtern oder Begriffen könnten dann keine Sätze gebildet werden. Denn die ‚kleinen Wörter‘ bedeuteten nichts und könnten die *bedeutenden* Wörter nicht zu *einer* Bedeutung verbinden. Um dieses Problem zu lösen, müsste man weiter folgern: Nicht die einzelnen Begriffe bedeuteten etwas, sondern nur

ganze Sätze. Sie müssten zu Bildern der Welt verbunden sein, sie müssten komplexe Repräsentationen von Tatsachen bilden. Unser Sprechen müsste durch eine implizite Struktur mit der Wirklichkeit korreliert sein, die nur durch Reflexion explizit zu machen wäre.<sup>1</sup> Dadurch ergäben sich allerdings weitere schwer zu lösende Probleme, z. B. mit einer Theorie der Wahrheit; denn es wären nur wahre Sätze möglich, die zugleich Bilder der Wirklichkeit sind; aber weder Fiktion noch Unwahrheit, weder Ironie noch Lüge, deren Bezug zur Welt ungeklärt bliebe.<sup>2</sup>

Es bleibt keine andere Alternative übrig, als eine Abbildtheorie der Sprache abzulehnen. Wörter und Begriffe sind keine Bilder der Wirklichkeit mit formaler Zuordnung, sondern Zeichen; sie weisen keine verborgene strukturelle Isomorphie mit der Wirklichkeit auf, sondern bezeichnen die Wirklichkeit mit konventionellen, zugleich mit spracheigentümlichen Regeln.<sup>3</sup> Mit einem Wort: Die Wörter unserer Sprache sind hinreichend ungenau; sie bilden Bedeutungsflächen, die Ränder haben, aber keine scharfen Grenzen. Diese notwendige hinreichende Ungenauigkeit der sprachlichen Ausdrücke ist eine Möglichkeitsbedingung des Sprechens. Daraus folgt, dass es nicht darum gehen kann, diese konstitutive Ungenauigkeit zu eliminieren, sondern einzig darum, im Bewusstsein dieser notwendigen Ungenauigkeit sprachliche Prozesse der Präzisierung und Klärung anzustoßen. Missverständnisse können tragisch sein – oder produktiv. Eines sind sie jedoch nicht: – in ihrer Möglichkeit prinzipiell zu vermeiden. Gerade bei unseren fachsprachlich verwendeten Begriffen kommt es häufig zu erheblichen Bedeutungsunterschieden. Ein Begriff meint in einer Disziplin dies, in einer anderen das. Hier ist es besonders wichtig festzustellen, worum es geht. Zum Beispiel hat der Begriff *Natur* ganz unterschiedliche Bedeutungen, je nachdem ob ein Biologe, ein Jurist oder ein Theologe von ihr spricht. Der eine meint die natürliche Welt, der andere die von der Menschen- und Personenwelt unterschiedene Wirklichkeit, der dritte die Schöpfung, oder er benutzt es im Sinne von Wesen oder Eigenart – wie in dem Ausdruck ‚die Natur des Menschen‘. Der erste ist Naturforscher, der zweite entwickelt Naturschutzrichtlinien, dem dritten ist die Natur des Menschen durch Gott aufgegeben. Bei solchen Begriffen handelt es sich um Äquivokationen oder, um es griechisch auszudrücken, um Homonymien. Natürliche Sprachen zeichnen sich durch solche Äquivokationen aus. *Äquivokation* heißt eine Aussage oder ein Wort, das kategorial verschiedene Dinge bezeichnen kann. Äquivokationen können daher zu Missdeutungen und

---

<sup>1</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe. Bd. 1. Frankfurt a. M 1984; vgl. vor allem S. 11-22.

<sup>2</sup> Der erste, der dies feststellte, war nicht etwa Wittgenstein, sondern bereits Platon, der in seinem *Sophistes* eine Korrektur der Parmenideischen Erkenntnis- und Sprachphilosophie vornahm. Vgl. dazu Partee, Morriss Henry: „Plato’s Theory of Language“. In: *Foundations of Language* 8 (1972), S. 113-132 (hauptsächlich bezogen auf den *Kratylos*); Demos, Raphael: „Plato’s Philosophy of Language“. In: *The Journal of Philosophy* 61 (1964), No. 20, S. 595-610; Wilmet, Renaud: „Platonic Forms and the Possibility of Language“. In: *Revue de Philosophie Ancienne* 8 (1990), S. 97-118. – Ferner grundlegend: Rudolf Rehn: *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie*. Hamburg 1982; Burkhard Mojsisch: „Platons Sprachphilosophie im ‚Sophistes‘“. In: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.-4. Juni 1982*. Hg. von Burkhard Mojsisch. Amsterdam 1986, S. 35-62; Asmuth, Christoph: „Die Begründung falscher Rede. Platon und Protagoras“, in: *„Dichter lügen“*. (Philosophisch-literarische Reflexionen; 3) (Hg.) Schmitz-Emans, Monika – Röttgers, Kurt. Essen 2001, S. 89-106.

<sup>3</sup> Zum Verhältnis Bild-Zeichen vgl.: Scholz, Oliver R.: *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildhafter Darstellung*. Freiburg/München 1991, <sup>2</sup>Frankfurt 2004; Sachs-Hombach, Klaus: *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln 2006, insb. S. 73-99. – Dagegen: Asmuth, Christoph: „Bild – Negation – Kreativität“, in: *Kreativität. XX. Kongress für Philosophie*. (Hg.) Abel, Günter. Bd. 2, Berlin 2005, S. 193-204.

Fehlschlüssen führen, beispielsweise der Ausdruck „rote Birne“. Er kann eine Frucht, eine Glühbirne oder einen von körperlicher Anstrengung oder Scham rot angelaufenen Kopf meinen.<sup>4</sup>

Äquivokationen folgen aus der notwendigen hinreichenden Ungenauigkeit von Wörtern. Analog sind auch unsere Begriffe hinreichend ungenau, um damit Verschiedenes bezeichnen zu können. Äquivokationen sind dabei nicht nur etwas, das in der Philosophie zu eliminieren wäre. In der Philosophie gibt es nämlich – nebenbei bemerkt – auch einen positiven Gebrauch von äquivoken Begriffen. Große Bedeutung hat der Begriff der *Erscheinung* gewonnen: Er besagt zweierlei, einerseits bezeichnet er eine Täuschung, etwas das mir nur in verfälschter Weise zugänglich ist und von dem sein eigentliches Sein, das, was es seinem Wesen nach ist, verschieden ist. Andererseits bezeichnet der Begriff der *Erscheinung* auch ein Zugänglich-Werden, etwas, das sich mir offenbart, indem es vorher unzugänglich war. Die Bedeutung des Begriffs *Erscheinung* ist also nicht nur äquivok, sondern auch ambigue. Es wird *mit* diesem Doppelsinn benutzt und als doppelsinnig eingesetzt. Die Feststellung von Äquivokationen, wie sie zu den Aufgaben der Philosophie gehört, führt daher nicht notgedrungen zu einer eliminativen Strategie. Das Aufweisen einer Äquivokation kann auch zur Konsequenz haben, dass eine Äquivokation in ausgezeichneten Zusammenhängen beibehalten und als solche genutzt wird. Hegel etwa war ein Meister in der Ausnutzung natürlicher Äquivokationen.

Zum Schluss dieser Einleitung möchte ich noch darauf hinweisen, dass es nicht um Beurteilung eines 'richtigen' oder 'falschen' Sprechens geht. Das wäre eine normative Sprachbetrachtung, wie sie vielleicht ein Stilkritiker vorbringen könnte, wenn er bestimmte Wortzusammensetzungen oder Stilblüten bemängelt. Ein bloßer Wortgebrauch kann strenggenommen gar nicht richtig oder falsch sein, höchstens unangemessen, wenn einem z. B. ein falsches Wort herausrutscht. Wahrheit und Falschheit – in einem ganz elementaren Sinn – kommen nämlich erst Sätzen zu, d. h. Verbindungen von Wörtern. Mir geht es vielmehr darum, eine Lanze zu brechen für die Unterscheidungen, die wir mit den Begriffen treffen, bezeichnen, hervorbringen und erhalten können. Die Unterscheidungen der Wörter, besonders aber der Begriffswörter, sind Unterscheidungen der Sache, hier der Sache des Denkens. Verzichtet man auf diese Unterschiede, ergeben sich auch mangelhaft unterschiedene Sachen; man verzichtet auf Differenzierungstiefe und damit auf einen Teil der Phänomene.

Äquivokationen aufzuschlüsseln ist seit Aristoteles unter Philosophen gang und gäbe. Er ist zugleich Erfinder und erster Nutzer einer Theorie der Äquivokation. Und er ist Erfinder eines ersten Begriffs von Subjekt, nämlich Subjekt im Sinne von Substanz. Tatsächlich sind beim Gebrauch des Wortes *Subjekt* heute zahlreiche Äquivokationen zu beobachten. Neben der Bedeutung *Satzgegenstand* drückt 'Subjekt' zunächst auch eine bestimmte *suspekte Person* aus oder den *denkenden Menschen* überhaupt. In der letzten Bedeutung spielt es in der Philosophie eine prominente Rolle. Allerdings besitzt auch der Begriff *Subjekt*, wie er in der Philosophie vorkommt, sehr verschiedene Bedeutungen. Im folgenden möchte ich durch eine genetische Begriffskonstruktion eine sinnlogische Klärung des Subjektbegriffs versuchen, und zwar in einer narrativen Stufung. Ich möchte nämlich, dass das Subjekt aufs Fahrrad steigt.

---

<sup>4</sup> Aristoteles beginnt nicht ohne Grund seine Kategorienschrift mit dem Hinweis auf das sprachliche Phänomen der *Äquivokation*, denn es ist von größter Bedeutung für *alle* Wissenschaften, Äquivokationen zu eliminieren oder zu beherrschen. Vgl. Aristoteles, Cat. 1.

## 1. Das Subjekt

Der Begriff des Subjekts ist ein philosophisches Kunstwort. In der Grammatik ist er früh benutzt worden und ist dann wohl erst im 18. Jahrhundert mit der Philosophie Kants zu jener besonderen Konjunktur gelangt, die sich bis heute – affirmativ oder polemisch – durchzieht. Allerdings ist diesem Begriff eine gewisse Verkehrung seines Sinns zugestoßen. Das Subjekt hieß zunächst soviel wie das Zugrundeliegende: *subiectum* war eine mögliche Übersetzung des Aristotelischen Begriffs des ‚Hypokeimenon‘, des Zugrundeliegenden. Erst in der Zeit Kants gewinnt der Begriff eine Bedeutung, die ihn in die Nähe der modernen Subjektivität rückt. Aber auch hier bedeutet er etwas Grundlegendes. Dies ist mit Beginn der Neuzeit nicht mehr das Ding (*ens*), das mit allen seinen Eigenschaften in eine durch Gott geschaffene und garantierte Ordnung gestellt ist, sondern der Mensch, genauer, diejenige Seite des Menschen, die allgemeine, transindividuelle Kompetenzen erwerben und dauerhaft erhalten kann: die Vernunft. Seit der Zeit Kants aber geistert der Begriff *Subjekt* durch das philosophische Unterholz und ist eine kaum fixierbare Größe. Ich möchte zunächst betonen, dass der Subjektbegriff, wie er anfänglich in der Transzendentalphilosophie gebraucht wurde, sehr abstrakt ist. Daran will ich mich anschließen, denn es ist sinnvoll, von einfachen abstrakten Begriffen zu höherstufigen und komplexeren, wenn man so will, volleren Bestimmungen fortzuschreiten. Dabei ist klar, dass man auch den umgekehrten Weg oder auch ganz andere Wege gehen kann.<sup>5</sup>

Dieser frühe Subjektbegriff hat einen technischen Sinn: Er bedeutet zunächst das *Erkennende*. Hier fällt zunächst auf, dass es wohl keine Gelegenheit gibt, einen Satz zu äußern wie: „Das Erkennende fährt Fahrrad“ oder „ein Subjekt steigt aufs Fahrrad“. Warum? Zunächst ist klar: Wenn man vom *Erkennenden* spricht, dann fehlt jede praktische Dimension, es fehlen also Handlungsmöglichkeiten. Jemand, der Fahrrad fährt, braucht einen Körper, muss sich entschließen können, hat etwas gelernt, etwas habitualisiert, besitzt technische Kompetenzen. Alles dies sind Eigenschaften, die dem nackten Begriff des Subjekts gar nicht zukommen. Das *Erkennende* ist zunächst offensichtlich ein Relationsbegriff; es fordert ein Objekt, ein zu Erkennendes. Erst in dieser Grundrelation und nur in dieser macht es Sinn von einem Erkennenden, einem Subjekt, zu sprechen. Ferner ist das Subjekt, wie es uns in der transzendentalen Urteilstheorie Kants entgegentritt, kein Begriff, der Einzahl oder Mehrzahl zuließe. Man kann nicht sagen, *ein* Subjekt erkennt etwas. Es ist auch nicht möglich von *Subjekten* zu sprechen,

---

<sup>5</sup> So etwa beginnt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (1801) mit einem reichen und vollgültigem Subjekt, das sich selbst in intellektueller Anschauung setzt, um sich in immer weiteren Potenzen zu entlassen – ein umgekehrter Weg. Der *Subjektbegriff*, wie er etwa in der neueren französischen Philosophie gebraucht wird, schließt sich an Descartes an und denotiert vornherein die individuelle und personale Seite des Subjekts, – ein anderer Weg, der stets Quelle des Missverständnisses gewesen ist. Vgl. dazu etwa den unkritischen Gebrauch des Subjektbegriffs bei J. Butler: "Will das Subjekt weiterleben, muß es sein eigenes Begehren durchkreuzen. Und damit das Begehren triumphieren kann, muß das Subjekt von Auflösung bedroht sein. [...] Das ‚Ich‘ entsteht unter der Bedingung, daß es seine Formierung in Abhängigkeit, daß es seine eigenen Möglichkeitsbedingungen verleugnet.[...] Anders gesagt: im Rahmen der Subjektivation ist Unterordnung der Preis der Existenz. [...] Die Auffassung, daß Moral auf einer bestimmten Art Gewalt beruht, ist bereits vertraut; überraschender aber ist, daß eine solche Gewalt auch das Subjekt begründet. Die Moral vollzieht diese Gewalt immer wieder in der Heranbildung des Subjekts als reflexiven Wesens. Unter anderem deshalb hielt Nietzsche die Moral für eine Art Krankheit." (in: Butler, Judith : *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/Main 2001, S. 14; 25; 63. – Interessant ist hier vor allem die für transzendentalphilosophisch geschulte und an Kant geschärfte Ohren bizarre Vermischung von erkenntnistheoretischen, psychoanalytischen und sprachanalytischen Kategorien.

als gäbe es etwa mehrere. Das transzendentalphilosophische Subjekt ist transnumeral. Ohne Beziehung zu Einzahl und Mehrzahl ist der Begriff des Subjekts sehr abstrakt, d. h. es fehlen ihm viele konkretisierende Bestimmungen. Das ist wichtig, weil gerade diese Unterbestimmtheit des Begriffs *Subjekt* beispielsweise von Kant strategisch genutzt wird, indem er im *Subjekt*begriff alle Möglichkeitsbedingungen vereinigt, welche die Erkenntnis eines endlichen Vernunftwesens *überhaupt* betreffen. Ein solches transzendentes Subjekt ist nicht aus lauter übermäßigem Intellektualismus abstrakt und körperlos, sondern aus klaren wissenschaftstheoretisch notwendigen Gründen.

Der Subjektbegriff kann, in einer zweiten, einer etwas bestimmteren Form, auch das *Handelnde* heißen. Dabei ist vorausgesetzt, dass das *Handelnde* auch ein *Erkennendes* ist, denn ohne irgendetwas zu erkennen, kann man auch nicht von Handeln sprechen. Dieses Subjekt bezieht sich aber gar nicht auf eine wirkliche Welt, in der es wirkliche Dinge zu tun hätte, sondern es enthält alle strukturellen Eigenschaften, die für ein endliches Vernunftwesen nötig sind, um überhaupt handeln zu können. Auch ein solches transzendentes Subjekt, das nun praktisch geworden ist, fährt nicht Fahrrad. Es verfügt nun zwar über eine Willens- und Neigungsstruktur und ist autonom, das heißt selbstgesetzgebend, aber diese Bestimmungen sind bei weitem zu abstrakt, als dass es eine konkrete Welt mit ihren konkreten Zwecksetzungen vor Augen haben könnte. Das ist wiederum zunächst kein Mangel: Es entspricht der Vorstellung der Philosophie Kants von einer praktischen Grundlegungsphilosophie, der es – außer der Klärung von handlungsrelevanten Grundbegriffen, wie *Freiheit*, *Wille*, *Neigung*, *Maxime* und *Imperativ* – vor allem darauf ankommt, das philosophische Problem der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit zu lösen angesichts einer kausal determinierten physischen Welt.

## 2. Individuum und Körper

Ohne weiteres steigt ein Subjekt also nicht auf ein Fahrrad. Die leere transzendentalphilosophisch-abstrakte Bestimmung des Subjekts muss also bereichert werden. Es soll zunächst numerisch *eines* sein. Da das *Subjekt* durch seine abstrakte Verfasstheit zugleich eine sinnlogische Begründungsfunktion für alle Formen von menschlichen Aktivitäten ausübt, muss auch die Individualität des Individuums in gewisser Hinsicht im *Subjekt* verankert sein. Tatsächlich ist es eine Bedingungsmöglichkeit für Erkenntnis überhaupt, dass es zwischen einzelnen Erkenntniselementen einen Zusammenhang gibt. Bereits Kant hat diese Bedingung als Basis allen Erkennens gedeutet. Zusammenhang ist dabei nicht etwas, das immer nur zwischen verschiedenen materialen Erkenntnissen entsteht, sondern auch zwischen verschiedenen Erkenntnisformen. Dieser Zusammenhang verbindet Erkenntnisse nicht nur synchron, sondern auch diachron. So bildet dieser Zusammenhang ein Netz zwischen gleichzeitigen und sukzessiven Erkenntnissen. Was heißt aber Zusammenhang? Zusammenhang ist etwas *zwischen* den Erkenntniselementen, das aktiv hergestellt oder aufrechterhalten werden muss. Zusammenhang setzt einen Identitätspunkt voraus, auf den alles, was Zusammenhang hat, bezogen sein muss. Diese Bezogenheit auf einen Identitätspunkt macht gerade den Zusammenhang aus und erzeugt ihn. Dieser Identitätspunkt ist ein Ichpunkt. Und die Möglichkeitsbedingung, die das Subjekt ausmacht, ist in ihrer grundlegendsten Funktion Ichpunkthaftigkeit. Vom Subjekt – als kleinstem gemeinsamen Nenner für Erkenntnis und Handlung – braucht nur Ichpunkthaftigkeit *schlechthin* gefordert zu werden. Darin liegt keine Einzahl, keine Mehrzahl, wohl aber die Möglichkeit einer Vielzahl jeweils einzahlicher Ichpunkte. Das Subjekt als

transnumerale Ichpunkt kennzeichnet einzig einer erkenntnistheoretische Funktion, von der die Behauptung in methodischer Hinsicht unerheblich ist, ob sie jeder Einzelne besitzt, wenn denn klar ist, dass sie als Möglichkeitsbedingung für Erkenntnis überhaupt schlechthin notwendig ist. Damit ist zugleich eine Instanz benannt, die aufgrund ihrer transnumerale Stellung zugleich Allgemeinheit verbürgen kann, ohne deshalb außerhalb des Individuums als besondere Substanz angesiedelt zu sein. Möglichkeitsbedingungen haben kein ontologisches Substrat weder im Einzelnen noch im Allgemeinen, gelten aber unbedingt unter den Bedingungen der Wirklichkeit.

Der Übergang vom Subjekt zum Individuum ist daher kein realer Setzungsakt, sondern ein methodischer Perspektivwechsel. Ist die Möglichkeit nämlich zugleich Wirklichkeit, dann ist das Subjekt ein Individuum, wenn aber Individuum, dann – eines unter vielen oder eines von vielen. Ein Subjekt, das Individuum ist, gewinnt die Bestimmung numerisch eines zu sein im Gegensatz zu möglichen oder wirklichen anderen. Damit hört es zugleich auf, Subjekt im scharfen Sinn des Wortes zu sein. Es ist dann *auch* Subjekt, aber nicht *nur* Subjekt. Es hat als Erkennendes und Handelndes eine weitere Bestimmung, die es zugleich vom bloßen Subjekt unterscheidet. Es hört damit auf *Subjekt* zu sein und gewinnt die inhaltsreichere Bestimmung des Individuums.

Seit jeher wird die Individualität mit der Körperlichkeit bzw. mit der Materialität zusammengedacht (*principium individuationis*). Für diese Verbindung von Bestimmungen spricht sehr viel, auch dann, wenn wir nicht mehr genötigt sind, diese Verbindung metaphysisch zu deuten, sondern sie als sinnlogischen Zusammenhang darstellen. Wichtig ist dabei, dass auch der Begriff der Körperlichkeit und des Körpers Abstraktionen darstellen, die in ihrer Bedeutung stark von der theoretischen – oder kulturellen – Konstruktion abhängen, in der sie stehen und durch die sie entstehen.<sup>6</sup> Dass hier von einer Beziehung von Bestimmungen, genauer von einer *Wechselbestimmung* die Rede ist, besagt nur, dass sich Körperlichkeit ohne Individualität so wenig denken lässt wie Individualität ohne Körperlichkeit. Es ist – nebenbei gesagt – wenig hilfreich, den Begriff des Menschen durch den des Körpers zu ersetzen, wie es in den letzten Jahren von Hans Belting, dem wortstarken Verteidiger der Bilder,<sup>7</sup> versucht wurde. Dadurch erreicht man nur, dass ein ohnehin abstrakter, aber doch immerhin verpflichtender Begriff – *Mensch* – durch einen noch weitaus abstrakteren ersetzt wird, wie es der Begriff *Körper* ohne Zweifel ist. Wir haben alle einen Körper und wir sind alle Individuen. Erinnern Sie sich an den schönen Witz, als Monty Pythons *Brian* dem Volk zuruft: ‚Ihr seid alle Individuen‘ und jemand zurückruft: ‚Ich nicht!‘ Daran zeigt sich augenfällig, dass der Begriff des Körpers und der Begriff des Individuums so allgemein und zugleich abstrakt sind, dass sie in allen konkreten Zusammenhängen schnell sinn- und witzlos werden. Sie besagen dann alles und eben auch nichts. Jeder ist ein Individuum, so wie jeder zu sich ‚ich‘ sagt; ein Begriff, der etwas ganz Konkretes meint, kann zugleich außerordentlich abstrakt sein, ja sogar so abstrakt, dass die Verneinung ‚Ich nicht!‘ zu einem performativen Widerspruch führt.

Der Körperbegriff kann genau so wenig vorschnell auf einen – hier deplatzierten – physikalischen Körperbegriff festgelegt werden. Ein solcher Körperbegriff hat schon bestimmte Äquivokationen hinter sich gelassen; er ist seiner Verwendung nach zwar abstrakt, aber eingeschränkt auf einen bestimmten perspektivischen Ausschnitt der Wirklichkeit. In dieser Hin-

---

<sup>6</sup> Vgl.: Asmuth, Christoph: „Authentizität und Konstruktion. Körperbegriffe zwischen historischer Relativität und unmittelbarer Gegenwärtigkeit“, in: *Das Harte und das Weiche. Körper – Erfahrung – Konstruktion*. (Hg.) Stache, Antje. Bielefeld 2006, S. 119-142.

<sup>7</sup> Vgl. Belting, Hans: *Bild-Anthropologie*. München 2001, <sup>2</sup>2002.

sicht zählt auch der menschliche Körper als physikalischer Körper, ohne dass allerdings das spezifisch Menschliche dabei eine Rolle spielt. Tatsächlich gilt auch hier, dass Individualität und Körperlichkeit in Bezug auf die raum-zeitliche Bestimmtheit korrelieren. Allerdings enthält dieser Begriff der Körperlichkeit noch nichts von der Vorstellung eines empfindenden, beweglichen organischen Körpers. Weder der Körper noch das Individuum steigen daher aufs Fahrrad. Dazu gehören weitere Bestimmungen, die hinführen zu einem konkreten Lebewesen, das Fahrradfahren kann. Diese Bestimmungen weist der Begriff des Körpers so wenig auf wie der des Individuums. Beide Begriffe sind noch viel zu nackt und roh, um sie auf ein Fahrrad loszulassen.

Das Individuum ist einzeln. Es ist einzeln in Bezug auf andere Einzelne. Dieser Bezug ist doppelt: Das Individuum kann Eines sein *unter* Vielen, und es kann Eines *gegen* Vieles sein. Was ist ein Individuum, wenn es Eines ist unter Vielen? Eines unter Vielen zu sein, heißt: Es gibt mehrere andere Individuen, denen die gleiche begriffliche Bestimmtheit zukommt. Es fügt sich dadurch ein in das Schema von Ganzheit und Teil. Das Ganze, dem das Einzelne, insofern es Individuum ist, zugehört oder dem es angehört, ist zunächst die Gattung. Das hat logische, aber auch biologische Implikationen. Eben so sehr ist es aber auch die Gesellschaft, die ein Ganzes bildet, dem das Individuum korreliert ist. Das hat sittliche, aber auch soziale Implikationen. Der Begriff des Individuums gewinnt hier die *Möglichkeit*, sowohl als biologisches Gattungswesen angesprochen zu werden als auch als gesellschaftliches Wesen. Was ist aber ein Individuum, wenn es Eines ist gegen andere? Offenkundig muss das Individuum auch etwas für sich sein, etwas, das es bestimmt im Unterschied zu Anderen, etwas, das nicht in der Gleichheit der Individuen aufgeht. Im Individuum vereinigen sich also zwei Momente, Gleichheit und Unterschiedenheit. Die Unterschiedenheit bestimmt das, was der Einzelne für sich selbst ist. Was er für sich selbst ist, ist er aber gegen andere.<sup>8</sup> Dies bestimmt das Individuum als *Selbst*.

### 3. Das Selbst und sein Anderes

Ein Selbst ist also ein Individuum, das nicht nur Eines unter Vielen, sondern zugleich auch Eines gegen Viele ist. Die Beziehung auf den Anderen ist für das Selbst verwoben mit der bestimmenden Beziehung auf sich. Ein Selbst ohne Andere ist kein Selbst. Zugleich ist ein Selbst mehr als ein biologisches Gattungswesen, eben deshalb, weil es zugleich auch gegen die Anderen bestimmt ist, denen es doch – seiner Begriffsbestimmung nach – gleich ist. Das Selbst ist ein reicherer Verwandter des Individuums. Es ererbt aus dem Subjektbegriff die Grundstruktur des Erkennens und Handelns und aus dem Begriff des Individuums Einzelheit und Körperlichkeit. *Für sich* selbst hat es, dass es diese Bestimmungen für sich *selbst* hat. Die Ichpunkthaftigkeit ist nicht nur individuell und körperlich geworden, sie hat sich nach innen gewandt und kehrt sich damit gegen ihre bloß äußerliche Bestimmtheit. Dies ist das Selbst selbst.

Aber auch das Selbst steigt nicht aufs Fahrrad. Es fehlt ihm nicht nur – wie schon dem Subjekt und dem Individuum – an Konkretion; vielmehr ermangelt es dem Selbst noch an einer wichtigen Differenz: Das, was das Selbst ist, ist es eben nur. So mag ein jedes Individuum ein Selbst sein, insofern es sich in seiner eigenen Bestimmung gegen Andere stellt. Aber das, was es ist,

---

<sup>8</sup> Vgl. Hegels Grundgedanke, Logik I

besitzt es noch nicht für sich. Das Selbst ist ein Individuum, insofern es sich von anderen Individuen unterscheidet. Nun muss es sich auch von sich selbst unterscheiden, es wäre sonst nur selbst, aber niemals Selbst *für sich selbst*, wie Hegel sich ausdrückte. Die Ichpunkthaftigkeit ist im Individuum *Unterschiedenheit* von Individuen; im Selbst aber *Unterschiedenheit* vom Selbst. Das Selbst *ist* dann nicht nur selbst, sondern *hat* sich auch selbst. Selbst-Sein und Selbst-Habe unterscheiden sich durch die Selbst-Unterscheidung des Selbst.

Eine merkwürdige Selbstbeziehung ist damit ausgedrückt: Etwas, das in aller *Einheit*, die ein Selbst gegen Andere ist und sein muss, doch *unterschieden* ist, und zwar in sich selbst. Dies ist ein Bewusstsein, das zugleich Selbstbewusstsein ist: ‚Selbstbewusstbewusstsein‘. In diesem Zugleich von Bewusstsein und Selbstbewusstsein drückt sich die Einsicht aus, dass ein Bewusstsein, welches sich des Bewusstseins nicht bewusst sein kann, nicht zutreffend Bewusstsein genannt werden kann. Das Selbst gewinnt sich im Bewusstsein *selbst* und gewinnt zugleich damit Bestimmung und Konkretion.

#### 4. Bewusstsein und Leib

Bewusstsein ist ein Basisterminus. Die Philosophen, die dem Bewusstseinbegriff Prinzipiencharakter zusprechen, apostrophieren es häufig als *Bewusstsein überhaupt*, um klarzumachen, dass es sich nicht um dieses oder jenes konkrete Bewusstsein handelt. In den vergangenen Jahrzehnten gab es in der Philosophie eine Überbietungsstrategie, die man getrost unter die Rubrik: *die Hintergebarkeit des Prinzipiellen* fassen kann. Abwechselnd wurden unterschiedliche Basisbegriffe gewählt, Kultur, Gesellschaft, Sprache, Individuum, Diskurs, System oder auch die Natur (*physis*), und zwar im Sinne der szientifischen Objektivität. Das grenzt den Begriff der Natur ein auf das, was sich quantifizieren oder operationalisieren lässt. Für eine Theorie szientifischer Objektivität ist daher nur das real und damit relevant, was sich messen oder sich aus Messungen schließen lässt. Für sie sind alle nicht naturalistischen Erklärungsmodelle unzulässig, weil unwissenschaftlich. Sie wendet sich damit vor allem gegen metaphysische Erklärungsmodelle, an denen sie kritisiert, dass sie auf nicht begründeten oder nicht ausreichend begründeten Annahmen beruhten. *Bewusstsein* muss sich – dieser Theorie zufolge – ebenfalls auf natürliche Vorgänge zurückführen lassen, da sonst etwas in der Welt geschehen würde, das nicht auf natürliche Weise zu erklären wäre. Auf welche Weise methodisch diese Reduktion geschehen kann, wird durchaus unterschiedlich diskutiert. Die Grundannahmen bleiben indes die gleichen: Bewusstsein wird als natürliches Phänomen aufgefasst, Natur als *Physis*, *Physis* aber als szientifische Objektivität.<sup>9</sup>

Durch diesen Ansatz, der einem schlecht verstandenen Cartesischen Dualismus abgetrotzt ist, wird das Problem des Bewusstseins zugleich unerklärlich, – es sei denn, man begnügt sich mit der Auskunft, Bewusstsein sei eine Tätigkeit des Gehirns. Dies mag ausreichen als Beschreibung des Menschen, insofern er ein natürlicher Organismus ist, der als Gattungswesen der

---

<sup>9</sup> Zur verzweigten Diskussion sei nur hingewiesen auf: *Bewusstsein*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. (Hg.) Thomas Metzinger. Paderborn u. a. 1995; vgl. kritisch: Grüneberg, Patrick: *Grundlagen und Voraussetzungen der Leib-Seele- /Körper-Geist-Dichotomie in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes*, in: *Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung*. Transzendentalphilosophie und Person. (Hg.) Asmuth, Christoph. Bielefeld voraus. 2007, S. 000-000; ders.: *Fichtes transzendentalphilosophische Methode und die Leib-Seele-/Körper-Geist-Dichotomie*, in: a. a. O., S. 000-000.

Evolution entstammt und als biologisches Einzelwesen den unabänderlichen Gesetzen der Natur gehorcht. Das reicht aber schon nicht mehr aus, um die Biologie oder die Evolutionstheorie als Disziplinen oder Wissenschaftszweig zu begründen. Die Schwierigkeiten beginnen also nicht nur damit zu erklären, wie Gefühle, Empfindungen, die Erste-Person-Perspektive oder etwa Handlungen zustande kommen; es reicht noch nicht einmal aus, um zu erklären, wie die Wissenschaft, die diese Theorie vertritt, selbst zustande gekommen ist. Dazu müsste nämlich eine Motivation oder ein Bedürfnis angegeben werden, dies sowohl für die ganze Wissenschaft als auch für den einzelnen Forscher. Eine Theorie des Bewusstseins hat deshalb viel für sich, vor allem, was ihre Erklärungskapazität betrifft. Denn eine Bewusstseinstheorie erklärt nicht nur, dass und wie Bewusstseinsinhalte vorkommen, sondern auch, dass sie niemals ohne emotive Qualitäten sind und dass sie eines Ichpunktes bedürfen und einen Ichpunkt voraussetzen. Damit bezieht die Bewusstseinstheorie einen umfassenderen Standpunkt: Sie erklärt auch den Standpunkt des szientifischen Naturalismus und begründet seine Geltung, allerdings in klar umrissenen Grenzen. Außerdem zeigt sie, dass andere Bereiche unseres Wissens nicht etwa transzendent, das heißt etwa metaphysisch, sind, sondern ebenfalls natürlich, das heißt dem menschlichen Bewusstsein zugehörend. Bewusstseinstheorie ist damit zugleich kritisch.

Die Allgemeinheit, mit der die Bewusstseinstheorie über das Bewusstsein spricht, ist nötig, weil es die Philosophie des Bewusstseins mit generellen Problemen zu tun hat. Bewusstsein als Basisterminus umfasst daher verschiedene Formen, in denen das Bewusstsein vorkommen kann. Dazu zählen Empfindung, Gefühl, Schmerz und Lust ebenso wie Wissen, Kognition und Propositionalität, ja, genau genommen zählt dazu auch das Unbewusste. Bewusstsein ist nämlich nicht mit Bewusstheit zu verwechseln. Keinem wirklichen Menschen ist alles bewusst, was er tut, denkt, vorstellt oder träumt. Man kann sogar getrost behaupten, dass das meiste im Wirken und Tun des Menschen in diesem Sinne unbewusst ist. Selbst die Philosophen des Bewusstseins wünschen sich nicht, dass alles, was nicht bewusst ist, nun bewusst werden sollte. Dieser Form des Unbewussten entspricht als Gegenstück nämlich die *Bewusstheit*, die ausdrückt, dass wir uns der Absicht etwa einer Handlung voll bewusst sind. Bewusstsein dagegen besagt nur, dass Bewusstheit möglich ist. Darum ist eine Bewusstseinstheorie keine Psychologie. Es zeigt sich vielmehr: *Bewusstsein* im Sinne der Bewusstseinstheorie ist kein Gegenstand der Psychologie, das *Unbewusste* aber durchaus Gegenstand der Bewusstseinstheorie. Bewusstsein in diesem Sinne ist daher ein Basisbegriff, dem in Bezug auf das Begründungswissen Unhintergebarkeit und Prinzipiencharakter zukommt.

So wie das Individuum eine raum-zeitliche Stelle besitzt, die sein Körper ist, so korreliert das Bewusstsein mit seinem Leib. Der Begriff des Leibes ist daher reicher bestimmt als der Körperbegriff. Leib ist ein empfindsamer, beweglicher, gefühliger Körper. Zum Körper tritt sozusagen eine Innenseite hinzu, und aus dem Körper wird ein erfahrener und erfahrender Leib. Der Leib ist also nichts anderes als der Körper, sondern ist Körper, dem Bewusstsein, Empfindung, Gedanke zukommt. Der Leib ist nicht das Innere zu einem äußeren, sondern ist ein Gegenstand mit Ichpunkthaftigkeit. Das Bewusstsein ist ebenso wenig der Gegenspieler des organisierten, konkreten menschlichen Leibes, sondern dessen begriffliches Komplement. Bewusstsein und Leib sind nicht ontologisch disjunkt, sondern epistemisch different. Wenn wir Bewusstsein und Leib zu bestimmten Gelegenheiten unterscheiden, so meinen wir dabei nicht zwei verschiedene Gegenstände, zwei verschiedene Dinge, die Ding-Ding-Verhältnis haben könnten, sondern wir machen einen gedanklichen Unterschied, an einem einzigen Gegenstand. Gedankliche Unterschiede unterscheiden sich von ontologischen Unterschieden durch

die Hinsichtnahme. Die Hinsichtnahme drückt die deutsche Sprache verschieden aus, z. B. durch ein *Als* oder durch ein *Insofern*. Ein solches *Insofern* ist der – häufig stille – Begleiter der Unterscheidung von Bewusstsein und Leib. Man spricht vom Leib und meint aber: Der Mensch, *insofern er Leib ist*; man spricht vom Bewusstsein und meint aber: Der Mensch, *insofern er Bewusstsein ist*. Bewusstsein und Leib sind komplementäre gedankliche Unterschiede *ein und desselben*.

Damit ist indes kein Aspekt-Dualismus im Spiel. Zwar ist es richtig, dass Körper, Leib und Bewusstsein gedankliche Unterschiede sind; sie bilden aber gerade keinen *Dualismus*. Der Körper ist eine Abstraktion, die aus der Wirklichkeit einen bestimmten Aspekt herausgreift und z. B. Objekte bezeichnet, die Raum einnehmen und Masse haben. Der Leib ist überhaupt nur denkbar als Ganzes, dem Empfindung oder Bewusstsein und Körperlichkeit zukommt. Für den menschlichen Leib ist es sogar eigentümlich, dass er nicht empfunden, sondern auch gewusst wird, dass für den Menschen deshalb sowohl die reflexive Haltung zu sich, beispielsweise als Sorge um den eigenen Leib, als auch die unmittelbare Welthabe *vermittelt* des Leibes konstitutiv ist.<sup>10</sup>

Der Leib erweist sich dabei als Erbe des Selbst, dem nun Irritabilität, Bewegung, Empfindung und Gefühl zukommt. Gleichzeitig ist die Seite des Individuums weiterbestimmt zum Bewusstsein, wie der Körper weiterbestimmt ist zum Leib. Bewusstsein und organisierter Leib sind dabei Wechselbegriffe, nur durcheinander zu begreifen und nur durcheinander bestimmt. Beide sind allerdings bei weitem nicht ausreichend, um einen konkreten Menschen zu beschreiben. Weder das Bewusstsein noch der Leib steigt aufs Fahrrad. Zu beiden muss eine konkrete Einheit hinzutreten, die anzeigt, dass es sich um einen konkreten Menschen handelt, mit konkretem Leib und konkretem Bewusstsein. Für eine solche konkrete Einheit hat die philosophische Sprache den Begriff der Person gebildet.

## 5. Person

Man lasse sich zunächst nicht durch einen sophistischen Nebengedanken täuschen. Auch der Begriff der Person ist ein Allgemeinbegriff. Aber er bezeichnet etwas Konkretes. Das erkennt man daran, dass Personen *Namen* haben. Eine Person kann z. B. Heinz Heinzbert heißen. Personen haben einen Charakter, sie haben Rechte, sie können ihren Personenstand ändern, eine Wohnung mieten und Auto fahren. Personen haben nicht nur *sex*, sondern auch *gender*. Und natürlich können Personen auf ein Fahrrad steigen. Personen können gezählt werden; sie haben Wünsche und Absichten, sie können tanzen, sprechen und Mathematikaufgaben lösen. Mit einem Wort: Konkrete Personen verfügen über ein komplexes Geflecht von leiblichen, kognitiven und praktischen Fähigkeiten und Aspekten, die unter bestimmten Hinsichtnahmen herausgelöst und für sich betrachtet werden können. Die konkrete Person kann *insofern* betrachtet werden *als* organisierter Körper, *als* Element einer Sozialität, *als* jemand, der etwas weiß, und *als* jemand, der etwas kann, *als* jemand, der Rechte und Pflichten hat.

Die Person ist auch Subjekt, aber Subjekt mit vielen weiteren Bestimmungen, die es ihr ermöglichen, Teil einer komplexen Welt zu sein. Die Person ist auch Individuum, insofern sie eine einzelne unter vielen ist. Die Person ist auch Selbst, denn sie kann Rechenschaft abgeben

---

<sup>10</sup> Vgl. Asmuth, Christoph: „Authentizität und Konstruktion“, a. a. O.

über ihr Tun und Lassen, und sie ist verantwortlich für das, was sie mit dem Fahrrad anstellt. Das Subjekt kommt also nur so aufs Fahrrad, wenn es weiter bestimmt wird, und diese Bestimmungen Konkretionen ausmachen.

Umgekehrt – und im Rückblick auf den anfänglichen Begriff des Subjekts – bedeutet dies: Es macht nur dann Sinn von *Subjekt* zu sprechen, wenn in einer erforderlichen Abstraktionen über Erkenntnis und Handeln gesprochen wird. Ohne diesen abstrakten Rahmen wird der Subjektbegriff sinnlos. Mit anderen Worten: Wird dennoch in konkreten Beziehungen vom Subjektbegriff gesprochen, so muss eine Äquivokation im Spiel sein. Ist die Rede etwa vom ‚Tod des Subjekts‘, so kann nicht vom Subjekt in erkenntnistheoretischem und auch nicht in handlungstheoretischem Sinn die Rede sein. Man meint damit vielmehr, dass die Handlungsoptionen des modernen Menschen in Gesellschaft und Staat stark eingeschränkt sind und dass die strukturellen Prozesse in Wirtschaft und Geschichte die Macht des Einzelnen unterhöhlt haben. Es ist also strenggenommen nicht vom Subjekt, sondern von der Person die Rede, und zwar unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Relevanz.

Eine Theorie des Subjekts, die sich bewusstseinstheoretischen Überlegungen verdankt, behandelt daher kategorial andere Themengebiete als eine Theorie der Person. Insofern Personen auch Subjekt sind, gibt es Gemeinsamkeiten. Das aber, was Personen eigentümlich ist, das, was sie konkret macht, unterscheidet sie aber gerade vom abstrakten Subjekt. Dazu gehört auch, dass nur Personen Fahrradfahren können. Nur eine Person kann also auch aufs Fahrrad steigen und ist *insofern* Fahrradfahrer. Meine Erzählung hat das Ende erreicht. Aber noch fehlt etwas: – nämlich das Fahrrad.

## 6. Fahrrad und Schluss

Nun könnte man denken, mit dem Fahrrad sei es leichter: Heinz Heinzbert müsste nur aus der Tür treten und vor ihm stünde ein Fahrrad. Das entspricht der Auffassung, ein Fahrrad sei ein Ding. Tatsächlich ist ein Fahrrad *auch* ein Ding, aber das Wichtigste am Fahrrad ist nicht dinghaft. Und damit die konkrete Person aufs Fahrrad steigen kann, ist gerade das Nicht-Dinghafte besonders gefordert. Nun will ich das Spiel hier nicht weitertreiben und Ihnen erzählen, wie abstrakt und allgemein der Begriff *Fahrrad* ist. Ich finde diesen Begriff nämlich ziemlich konkret und auch sehr benutzerfreundlich. Mir kommt es auf etwas anderes an.

Wenn wir jeden Tag mit bestimmten Dingen zu tun haben, drängt sich uns die Vorstellung auf, das, was sie eigentlich ausmachen, bestünde darin, dass sie *da sind*. Man steigt schnell aufs Fahrrad und fährt Besorgungen machen. Schlimm, wenn das Fahrrad *nicht da ist!* Das *Dasein* dieser bestimmten Dinge spielt in unserer Vorstellung von ihnen fast immer die Hauptrolle. Aber darin ist etwas Täuschendes. Denn manche Dinge wuchern in unsichtbarer Weise in ganz andere Bereiche hinein, als ihr bloßes Dasein uns glauben macht. Ein Fahrrad ist nicht nur ein Artefakt, also von Menschen gemacht, sondern auch ein *technisches* Artefakt.<sup>11</sup> Es ist nicht nur für bestimmte Zwecke hergestellt, wie z. B. ein Stück Käse, sondern der Zweck ist auch in das Artefakt übergegangen. Die Teile des Fahrrads stehen in Zweckbeziehung zuein-

---

<sup>11</sup> Vgl. Poser, Hans: Perspektiven einer Philosophie der Technik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 25 (2000) 99 - 118.

ander. Man kann einem Stück Natur Zwecke zuweisen, z. B. einem Berg mit einem schneebedeckten Abhang. Das tut man, wenn man darauf Ski fährt. Aber Berg, Schnee und Abhang sind einfach da (auch wenn sie präpariert sind). Berg, Schnee und Abhang greifen nicht ineinander wie Kurbel, Kette und Rad. *Wie* dieser Zusammenhang im einzelnen aussieht, das können Ihnen andere viel besser erklären als ich; *dass* dieser Zusammenhang das Fahrrad ausmacht, ist für mich allerdings von großer Bedeutung. Denn wer auch immer auf ein Fahrrad steigt, handelt damit in einem Raum unüberschaubarer und nicht sichtbarer, weil nicht materieller Zweckrelationen.

Dazu gehört nicht nur das technische Artefakt selbst, seine mechanische Konstruktion, sondern seine ganze Logistik. Von der Fahrradfabrik bis zum Flickzeug, vom Lager bis zur Liste, von der Speiche bis zum Baudenzug: das ganze Fahrrad hängt an den unsichtbaren Fäden von Bereitstellung und Lagerung und ist integriert in das komplexe Netz technischer Innovation, kultureller Akzeptanz und – sieht man genau hin – auch in das Gestrüpp der Straßenverkehrsordnung. Alles dies, und noch viel mehr, kommt in der Beschreibung des Fahrrads als eines daseienden Dings nicht vor und ist doch konstitutiv, damit jemand Fahrradfahren kann. Nicht nur das Subjekt muss daher Bestimmungen gewinnen, damit es aufs Fahrrad kommt, auch das Fahrrad muss seine isolierende Konkretion als bloßes *Dasein* verlieren und muss in gewisser Hinsicht subjektiv werden, muss sich von seinem blossen Dasein zu einem in vielfacher Hinsicht in die Kulturalität verwobenen Artefakt mausern. Denn nichts anderes bedeutet es, wenn das Fahrrad als technisches Artefakt Zwecksetzungen in sich selbst aufweist. Ein Naturding mag zu etwas da sein, wenn eine Person es zu etwas nutzt, aber das technische Artefakt *Fahrrad* ist überhaupt nur da, weil es aus einer Reihe von Teilen besteht, deren Funktionen zweckhaft ausgerichtet sind. Diese Zweckhaftigkeit weist aber weit über das daseiende Fahrrad hinaus, *ist*, um es emphatisch zu formulieren, über sich selbst hinaus, um das zu sein, was es ist: Fahr-Rad. Damit ist das technische Artefakt eine eigenständige Kategorie neben dem Organismus und der unbelebten Natur.

Die Erzählung, wie das Subjekt aufs Fahrrad kommt, ist zu Ende und es beginnt ein neues Thema, nämlich die Philosophie der Technik, ein weiterer großer Bereich voller interessanter Fragen. Allerdings beansprucht diese Geschichte keineswegs, ein reales Szenario abzubilden. Denn dann müsste jeder, der ein Fahrrad besteigt, zunächst lange nachdenken, ob er nun Subjekt, Individuum, Selbst oder Person ist, bevor er losfahren kann. Die Erzählung bezweckte vielmehr, die Aufmerksamkeit auf die Kulisse zu lenken, d. h. im vorliegenden Fall: auf die methodischen Grundannahmen, die bei der Verwendung von Begriffen im Spiel sind. Außerdem wollte ich mich damit – durchaus polemisch – gegen eine Vermischung bewusstseinstheoretischer Elemente mit empirischen Forschungsprogrammen aussprechen. Häufig geschieht das, um vermeintlich profanen Projekten einen nach theoretischem Tiefsinn aussehenden Deckmantel überzustreifen. Dabei übersieht man leicht, dass wirkliche Empirie selten profan und Bewusstseinsphilosophie selten anders als abstrakt ist.

Die methodisch ausgezeichnete Position der Transzendentalphilosophie besteht gerade darin, dass ihre Begründungsfunktion auf einem apriorischen Konstrukt beruht und keiner empirischen Erdung bedarf. Gleichwohl ist sie der Empirie gegenüber nicht transzendent, sondern – immanent. Was sie zu empirischen Forschungsprogrammen beiträgt, ist daher struktureller oder methodischer Natur. Wird die Unterscheidung von Subjekt und Personen eliminiert, lassen sich Grundstrukturen und empirische Konkretionen nicht mehr voneinander trennen.

Dadurch ginge das Subjekt im Empirischen auf, und einer theoretischen Legitimation des Subjektiven wäre jede Grundlage entzogen. Es bliebe einzig eine Metaphysik des Empirischen, die sich auf die unbegründete Macht des Faktischen berufen müsste und keinen anderen Inhalt hätte, als das bloß Faktische wiederzugeben. Das wäre in der Tat gleichbedeutend damit, jeden Erklärungsanspruch aufzugeben. Dazu besteht solange kein Grund, wie man bereit ist, Unterscheidungen fest- und aufrechtzuerhalten.

Manuskript