

Selbstbewusstsein als perspektivische Differenzierung

Kristina Musholt

Department of Philosophy, Logic and Scientific Method, London School of Economics

1. Selbstbewusstsein

Selbstbewusstsein ist nicht ohne Grund ein Thema, das traditional im Zentrum vieler philosophischer Theorien steht und zunehmend auch von den Naturwissenschaften in Blick genommen wird. Schließlich ist die Fähigkeit, sich seiner selbst gewahr zu sein und über sich nachzudenken, eine Fähigkeit, die zum Wesen dessen, was wir als menschlich bezeichnen, gehört. Erst mit dem Bewusstsein unserer selbst können wir eine Identität entwickeln, uns zu uns verhalten, über uns reflektieren, Gründe für unser Handeln angeben und uns fragen, wer wir sind und welche Art von Leben wir führen möchten. Erst mit der Fähigkeit zum selbstbewussten Denken stellen sich also diejenigen Fragen, die im Zentrum dieses Bandes stehen – Fragen nach Freiheit und Notwendigkeit, sowie nach Moral.

Wie aber ist der Begriff des Selbstbewusstseins zu verstehen? Selbstbewusstsein lässt sich als die Fähigkeit „ich“-Gedanken haben zu können defininieren. Diese „ich“-Gedanken zeichnen sich durch drei Charakteristika aus: 1. sie beziehen sich notwendigerweise (und für das Subjekt explizit) auf das Subjekt des Gedankens, 2. sie sind unmittelbar handlungsrelevant, und 3. sie sind immun gegen Irrtum durch Fehlidentifikation.

Nehmen wir zur Illustration dieser Definition ein Beispiel: Selbstbewusstsein steht für ein unmittelbares Wissen von den eigenen körperlichen und mentalen Zuständen. Ich weiss beispielsweise, dass ich jetzt gerade an meinem Schreibtisch sitze und darüber nachdenke, was ich als nächstes schreiben möchte. Vielleicht weiss ich auch, dass ich dabei leichte Rückenschmerzen verspüre. Und ich weiss dies sehr unmittelbar, ohne dass ich mich dazu beobachten oder Informationen von Dritten einholen müsste. Diese Art von Wissen wird in der Regel mithilfe des Personalpronomens „ich“ ausgedrückt (daher der erste Teil der Definition).

Nicht jedes Wissen, dass ich über mich haben kann, ist eine Form von Selbstbewusstsein. Jemand kann mir zum Beispiel sagen, dass KM im Lotto gewonnen hat, und obwohl dies faktisch Information über mich selbst ist, kann es sein, dass ich mir dessen nicht bewusst bin (wenn ich etwa meinen Namen vergessen habe). Es kann auch sein, dass ich mich im Vorbeigehen im Spiegel sehe und zu dem Schluss komme, dass die Person im Spiegel mal wieder zum Friseur gehen könnte, ohne dass mir bewusst ist, dass es sich dabei um mich selbst handelt. Habe ich dagegen einen „ich“-Gedanken, kann mir dieses nicht passieren. „Ich“-Gedanken sind daher irreduzibel – sie lassen sich nicht ohne Verlust in Gedanken, die eine Beschreibung oder den Namen des Subjekts enthalten, übersetzen.¹

Diese, sich notwendig auf das denkende Subjekt beziehenden Gedanken, zeichnen sich außerdem, im Gegensatz zu anderen selbsbezüglichen Gedanken, durch eine unmittelbare Handlungsrelevanz aus.² Wenn ich denke, dass *ich* mal wieder zum Friseur gehen könnte, wird mich dieser Gedanke dazu veranlassen, dies auch zu tun. Anders im Fall des Lotteriegewinns – solange mir nicht klar ist, dass ich KM bin, wird mich die Information, dass KM im Lotto gewonnen hat, nicht dazu veranlassen, etwas zu unternehmen (etwa eine Reise zu buchen), auch wenn die Information faktisch mich betrifft.

Wir können aber noch spezifischer werden, und zwar können wir, Wittgenstein³ folgend, zwischen dem objektiven und dem subjektiven „*ich*“-Gebrauch unterscheiden. Letzterer zeichnet sich dadurch aus, dass ich, wenn ich mir eine bestimmte Eigenschaft zuschreibe, mich nicht darüber täuschen kann, wem ich diese Eigenschaft zuschreibe. Wenn ich beispielsweise Schmerzen habe, und aufgrund meiner Schmerzempfindung sage „Ich habe Schmerzen“, dann kann ich mich nicht darüber täuschen, dass ich wirklich das Subjekt dieser Schmerzempfindung bin. Ich kann mich zwar eventuell bezüglich des Prädikats der Schmerzzuschreibung täuschen, nicht aber bezüglich der Frage *wer* Schmerzen hat. Wittgenstein und Shoemaker⁴ (und ihnen folgend auch Tugendhat⁵) führen dies darauf zurück, dass ich mich mit einem solchen Satz nicht identifiziere. Ich muss mich nicht erst anhand von bestimmten Kriterien identifizieren, um wissen zu können, dass ich Schmerzen habe. Entsprechend kann ich mich mit einer solchen Selbstzuschreibung auch nicht *fehl*identifizieren. Anders ist es im Fall des objektiven „*ich*“-Gebrauchs. Wenn ich etwa in einen Unfall mit mehreren Personen verwickelt bin und in meiner unmittelbaren Nähe ein gebrochen aussehendes Bein entdecke, könnte ich irrtümlicherweise zu dem Schluss kommen, dass ich ein gebrochenes Bein habe, obwohl es sich in Wahrheit um das Bein meines Nachbarn handelt. Bei der Zuschreibung des gebrochenen Beins handelt es sich also nicht um eine unmittelbare Form des Selbstwissens. Es ist demnach diejenige Art von „*ich*“-Gedanken, in denen „*ich*“ subjektiv verwendet wird, die konstitutiv für Selbstbewusstsein ist.

2. Theorien des Selbstbewusstseins

Wie lässt sich nun Selbstbewusstsein, also die Fähigkeit, diese Art von „*ich*“-Gedanken zu haben, erklären?

Traditionelle philosophische Theorien gehen davon aus, dass ein Subjekt ein Bewusstsein von sich selbst erlangt, indem es auf sich reflektiert (oder sich wahrnimmt), sich also zum Gegenstand seiner Reflektion oder Wahrnehmung macht. Es zeigt sich allerdings, dass Selbstbewusstsein nicht im Rahmen von Wahrnehmungs- oder Reflektionsmodellen erklärt werden kann, da solche Modelle zirkulär sind. Wenn ein Subjekt erst in einem Akt der

Selbstreflektion oder Selbstbeobachtung zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangen sollte, dann müsste es bereits über Kriterien verfügen, die es ihm ermöglichen, eine bestimmte Eigenschaft, oder einen bestimmten Zustand *als eigenen* zu erkennen. Dies wäre aber bereits eine Form von Selbstbewusstsein, und damit wäre eine solche Theorie zirkulär. Dieses Problem wurde bereits von Kant und Fichte erkannt, und später vor allem von Vertretern der ‚Heidelberger Schule‘⁶, aber auch von Shoemaker⁷ kritisiert. Selbstbewusstsein ist also gerade nicht als eine Form von Gegenstandsbewusstsein zu denken. Zwar kann ich auch zu Wissen über mich kommen, indem ich mich beispielsweise im Spiegel betrachte (oder mich auf Aussagen anderer stütze) – und dies wäre dann Wissen in Analogie zum gegenständlichen Wissen. Aber letztlich muss ich dieses Wissen an ein unmittelbares Wissen über mich anknüpfen können (die Frage nach der Identität muss irgendwo ihr Ende finden), andernfalls bliebe das Modell zirkulär.

Vertreter der Heidelberger Schule (und manche Vertreter der Phänomenologie) haben aus dem Scheitern des traditionellen Modells gefolgt, dass es ein prä-reflexives Selbstbewusstsein geben muss, welches die Grundlage für reflexives Selbstbewusstsein bildet und letzteres erst möglich macht.⁸ Dieses prä-reflexive Selbstbewusstsein ist allerdings diesen Autoren zufolge selbst nicht weiter analysierbar. Eine solche Theorie konstituiert somit aber eher eine Diagnose des Problems als dessen Lösung, und kann daher nicht wirklich befriedigen.

Als Alternative haben einige Autoren (darunter mit Blick auf Wittgenstein Tugendhat) vorgeschlagen, dem Phänomen des Selbstbewusstseins mittels einer semantischen Analyse des Gebrauchs des „ich“-Pronomens auf den Grund zu gehen. Diese Strategie hat zu wichtigen Erkenntnissen geführt. So zeigt sich etwa, wie oben erläutert, dass ich mithilfe des „ich“-Pronomens zwar auf mich *referiere*, mich aber damit nicht *identifiziere* (zumindest was den subjektiven Gebrauch dieses Pronomens betrifft). Folglich kann ich mich auch nicht fehlidentifizieren. Ferner hat Tugendhat anhand seiner Analyse des Gebrauchs des „ich“-Pronomens bereits gezeigt, dass Selbstbewusstsein nur zusammen mit Intersubjektivität gedacht und erklärt werden kann. Denn um das Pronomen „ich“ richtig verwenden zu können, muss ich laut Tugendhat ein Bewusstsein von der Existenz anderer Subjekte haben, da es konstitutiv zur Verwendung von ‚ich‘ gehört, „dass, wer ‚ich‘ sagt, erstens weiss, dass dieselbe Person von anderen Sprechern mit ‚du‘ angesprochen und mit ‚sie/er‘ bezeichnet werden kann, und zweitens, dass er damit eine einzelne Person von anderen, die er mit ‚sie‘ bezeichnen kann, heraushebt.“⁹ Da ich, um das Wort „ich“ richtig verwenden zu können, ferner wissen muss, dass Andere ebenfalls mithilfe dieses Pronomens auf sich referieren können, „sind für mich, sobald ich zu mir ‚ich‘ sagen kann, eine Vielzahl von anderen ‚ich‘-Sagern Wirklichkeit“.¹⁰ Tugendhat verweist ferner darauf, dass die Prädikate, die ich verwende, um mir selbst Zustände zuschreiben zu können,

intersubjektive Bedeutung haben müssen, und also von mir auch dazu verwendet werden können müssen, Anderen diese Zustände zuzuschreiben.¹¹

Allerdings kann Selbstbewusstsein allein mithilfe einer semantischen Analyse des Personalpronomens „ich“ nicht erklärt werden. Denn allein durch die semantische Analyse wird noch nicht klar, wie es möglich ist, dass ein Subjekt ein unmittelbares Wissen von sich selbst (welches es dann mithilfe des „ich“-Begriffes zum Ausdruck bringen kann) haben kann, wie es also möglich ist, die oben beschriebenen „ich“-Gedanken zu haben. Ferner kann die semantische Analyse Tugendhats allein die besondere Handlungsrelevanz von selbstbewussten Überzeugungen nicht erklären.¹² Warum sind selbstbewusste Überzeugungen – im Gegensatz zu solchen, die sich zwar faktisch auf mich beziehen, bei denen ich mir dieser Tatsache aber nicht bewusst bin --, unmittelbar handlungsrelevant? Tugendhats Analyse lässt eine Antwort auf diese Frage offen.

Einen vielversprechenden Ansatz zu einer Lösung dieses Problems liefern Theorien des nicht-begrifflichen Selbstbewussteins, wie sie neuerdings von einigen Autoren vertreten werden. Diesen Theorien zufolge gibt es bereits auf der vor-sprachlichen, nicht-begrifflichen Ebene ‚ich-artige‘ repräsentationale Gehalte, die die Artikulation von ‚ich‘-Gedanken erst möglich, und deren unmittelbare Handlungsrelevanz verständlich machen.¹³

Zunächst möchte ich kurz darauf eingehen, was hier mit nicht-begrifflichen Gehalten gemeint ist. Nicht-begriffliche Gehalte sind solche Gehalte, die wir einem Subjekt zusprechen können, obwohl dieses Subjekt nicht über die Begriffe verfügt, die notwendig wären, um den Gehalt der betreffenden Repräsentation zu spezifizieren. Die Existenz nicht-begrifflicher Gehalte ist in der Philosophie umstritten, es gibt aber gute Gründe dafür, diese anzunehmen. So zeigen Kinder und Tiere, denen man noch keine begrifflichen Fähigkeiten zuschreiben möchte, in bestimmten Situationen intentionales Verhalten, welches sich nicht erklären ließe, ohne davon auszugehen, dass diese die Umwelt in einer bestimmten Art repräsentieren. Nicht-begriffliche Gehalte unterscheiden sich von begrifflichen Gehalten dadurch, dass wir es hier nicht mit einem propositionalen (also kompositionally strukturierten) ‚Wissen-dass‘ zu tun haben, sondern eher mit einem prozeduralen ‚Wissen-wie‘.

Als ein Beispiel für nicht-begriffliches *Selbstbewusstsein* wird nun in der Regel darauf verwiesen, dass wir mittels der externen Wahrnehmung nicht nur Informationen über unsere Umgebung erhalten, sondern gleichzeitig immer auch über uns. Schließlich nehmen wir die Umwelt immer aus einer bestimmten uns eigenen (egozentrischen) Perspektive wahr und erhalten somit immer auch relationale Informationen -- also beispielsweise Informationen über unsere Entfernung zu bestimmten Objekten, oder darüber, welche Art der Interaktion diese Objekte uns ermöglichen. Indem ich also Informationen über die Umwelt erhalte, erhalte ich gleichzeitig immer auch schon Informationen über mich selbst, welche meine

Interaktion mit der Umwelt steuern (und somit unmittelbar handlungsrelevant sind). Ferner, so das Argument, steht bei diesen Informationen außer Frage, auf welches Subjekt sie sich beziehen – sie können sich jeweils nur auf den wahrnehmenden Organismus beziehen, denn das Subjekt kann die Umwelt immer nur aus seiner je eigenen Perspektive wahrnehmen.

Ein weiteres Beispiel für sogenannte nicht-begriffliche ‚ich‘-Gehalte ist die interne Körperwahrnehmung (Propriozeption). Diese liefert mir beispielsweise Informationen über meine Position im Raum oder über die Stellung meiner Gliedmaßen. So kann ich mittels Propriozeption stets nur meinen eigenen Körper (etwa meine gekreuzten Beine) wahrnehmen, nicht den Körper eines Anderen, und die Informationen, die ich über meinen Körper erhalte, sind unmittelbar handlungsrelevant.

Bei genauerer Betrachtung bleiben solche Theorien aber unvollständig. Denn externe Wahrnehmung und Körperwahrnehmung liefern zwar (notwendigerweise) *implizit selbstbezogene Informationen*, sie repräsentieren das Subjekt jedoch nicht *explizit* und verfehlten damit das erste Kriterium für Selbstbewusstsein. Sie verfehlten darüber hinaus aber auch das dritte Kriterium, da nur prädiktiven Urteilen die Eigenschaft der Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung zugesprochen werden kann. Nicht-begriffliche Gehalte können zwar die Basis für solche Urteile bilden, man kann von ihnen aber nicht sagen, dass sie selbst immun gegen Fehlidentifizierung sind.

Lassen Sie mich dies näher erläutern: Es ist zwar richtig, dass Wahrnehmung und Propriozeption mir notwendig immer auch Informationen über mich selbst liefern, dies heisst jedoch nicht, dass sie mich *als* Subjekt der entsprechenden Wahrnehmung oder Körperempfindung auch explizit repräsentieren. Eine Analogie aus dem Bereich der Sprachphilosophie macht das sehr schön deutlich: In Perry¹⁴ findet sich das Beispiel der Z-lander. Z-lander leben isoliert in Z-land und haben keinerlei Bewusstsein von der Existenz anderer Orte. Wenn Z-lander sich nun über das Wetter unterhalten, verwenden sie Ausdrücke wie „es regnet“. Nun machen Perrys Z-lander zwar notwendig eine Äußerung, die sich auf Z-land bezieht, wenn sie etwa sagen, dass es regnet; Z-land kommt jedoch als expliziter Bestandteil der Äußerung nicht vor – wird also nicht explizit repräsentiert (denn eine explizite Repräsentation setzt voraus, dass einen Ausdruck gibt, der sich direkt auf den zu repräsentierenden Sachverhalt bezieht).

Ähnlich ist es bei der Wahrnehmung: sie liefert mir explizit Informationen über das wahrgenommene Objekt, und damit (notwendigerweise) implizit über mich; das Subjekt der Wahrnehmung wird aber selbst nicht explizit repräsentiert. Mit anderen Worten: es ist eine Sache, eine egozentrische Perspektive auf die Welt zu *haben*, es eine andere Sache, diese auch *als solche zu repräsentieren*.

Weiterhin kann man strenggenommen nicht davon sprechen, dass nichtbegriffliche Gehalte immun gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung sind. Denn wie wir vorhin gesehen hatten,

setzt Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung voraus, dass ich die Subjektkomponente eines Ausdrucks von der prädikativen Komponente trennen kann – während die prädikative Komponente fehlgehen kann, referiert die Subjektkomponente notwendigerweise auf das korrekte Subjekt. Dies ist aber bei nichtbegrifflichen Inhalten nicht der Fall, da diese keine kompositionale Struktur haben und keine explizite Subjektkomponente enthalten – man kann also in diesem Fall entsprechend weder davon sprechen, dass die prädikative und die Subjektkomponente voneinander getrennt werden können, noch davon, dass die Subjektkomponente notwendigerweise korrekt referiert. Zwar können nichtbegriffliche Gehalte die Grundlage für explizite „ich“-Repräsentationen, die immun gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung sind, bilden, man kann von ihnen aber nicht sagen, dass sie selbst diese Immunität besitzen.¹⁵

3. *Selbstbewusstsein und Intersubjektivität*

Dies wirft natürlich die Frage auf, wie es zu expliziten „ich“-Repräsentationen kommen kann. Hier kommt nun erneut die bereits durch Tugendhats semantische Analyse stark gemachte Intersubjektivität ins Spiel. Genauso wie die explizite Repräsentation „es regnet *hier*“ oder „es regnet in *Z-land*“ den Kontrast mit dem „*dort*“ (oder *nicht-Z-land*) erfordert, erfordert die explizite Repräsentation „*ich* habe Schmerzen“ den Kontrast zu anderen möglichen Subjekten. Erst wenn wir ein Bewusstsein von der Perspektive anderer erlangen, wird uns auch unsere eigene Perspektive als solche bewusst. Erst in der Abgrenzung zu und Auseinandersetzung mit Anderen werden wir wirklich unserer selbst gewahr und gewinnen ein Bewusstsein dafür, wer wir sind.

Solange ein Individuum oder ein Organismus nur damit beschäftigt ist, sich in der Umgebung zurechtzufinden, benötigt es kein Bewusstsein seiner selbst.¹⁶ Wie wir gerade gesehen haben, muss zwar jeder Organismus, der sich in der Welt bewegt, über *implizit selbstbezügliche Informationen* verfügen, die es ihm ermöglichen, sich in der Welt zu orientieren und mit ihr zu interagieren. So sehe ich beispielsweise den Tisch vor mir als ein Objekt, das sich in einer bestimmten Distanz zu mir befindet, und mit dem ich in verschiedener Weise interagieren kann. Das heisst, indem ich das Objekt vor mir wahrnehme, erhalte ich immer schon auch Information in Relation zu mir, zu meinem Körper (oder vielmehr zu meinem Leib) – aus meiner Perspektive. Ich muss mich selbst aber nicht explizit in Relation zu dem wahrgenommenen Objekt repräsentieren. Vielmehr wird mir meine Perspektive erst *als solche* bewusst, wenn ich ein Bewusstsein von der Existenz anderer Subjekte, mit ihren jeweils eigenen Perspektiven, erlange. Erst im Kontrast zur Perspektive Anderer wird mir meine Perspektive *als meine Perspektive* bewusst, erst dann kann man von *expliziten Selbstrepräsentationen*, und damit von Selbstbewusstsein

sprechen. Dieses findet letztlich Ausdruck in einer gemeinsamen Sprache, jedoch gibt es bereits auf vor-sprachlicher Ebene Stufen der Selbst-Fremddifferenzierung. (Gäbe es diese vor-sprachlichen Formen der Intersubjektivität nicht, wäre es schwer zu sehen, wie wir überhaupt eine Sprache erlernen können.)

Im Folgenden möchte ich ein Stufenmodell dieser perspektivischen Differenzierung präsentieren, welches verständlich machen soll, wie wir von implizit selbstbezüglichen Informationen zu expliziten Selbstrepräsentationen (und damit zu Selbstbewusstsein) gelangen.¹⁷ Das Modell basiert auf der Interpretation entwicklungspsychologischer Studien, und bezieht sich damit zunächst auf die Entwicklung von Selbstbewusstsein und Intersubjektivität. Man kann aber durchaus davon ausgehen, dass primitive Formen der Fremd- und Selbsterfahrung auch bei erwachsenen Menschen noch aktiv sind, dass es also auch bei Erwachsenen verschieden ausdifferenzierte Formen der Selbst- und Fremdrepräsentation (die in unterschiedlichen Situation je unterschiedlich zum Tragen kommen) gibt.

4. Stufen der Selbst-Fremddifferenzierung

Interessanterweise sind Menschen – im Gegensatz zu den meisten anderen Tieren – bereits wenige Stunden nach der Geburt dazu in der Lage, Gesichtsausdrücke zu imitieren.¹⁸ Dies ist deshalb interessant, weil diese Fähigkeit vorauszusetzen scheint, dass das Neugeborene das andere Gesicht automatisch als dem eigenen Gesicht ähnlich erkennt – obwohl es das eigene Gesicht ja noch nie „von außen“ wahrgenommen hat --, so dass die wahrgenommenen Gesichtsausdrücke mit den Bewegungen der eigenen Gesichtsmuskeln in Übereinstimmung gebracht werden können.¹⁹

Obwohl dies eine beeindruckende Leistung ist, zeigt dies aber noch nicht, dass Neugeborene bereits ein Bewusstsein von anderen Subjekten als dem Selbst ähnlich haben, oder dass sie bewusst zwischen sich selbst und Anderen unterscheiden können. Die eben beschriebenen Reaktionen können rein automatisch vollzogen werden, ohne dass damit bereits ein Selbst- oder Fremdbewusstsein einhergeht. Auch muss auf dieser Stufe natürlich noch kein Bewusstsein von anderen Subjekten als solchen, die Wahrnehmungen, Emotionen, Überzeugungen oder Intentionen haben können (also als Subjekten, die propositionale Einstellungen haben können), vorhanden sein. So sind Menschen also zwar von Geburt an in einen sozialen Kontext eingebunden (in welchem der Leib eine wesentliche Rolle spielt), sie erfahren sich aber noch nicht als ein Subjekt unter anderen.²⁰

Ab dem Alter von 9 Monaten erreichen soziale Interaktionen eine neue Qualität (in der

Entwicklungspsychologie spricht man nun von „sekundärer Intersubjektivität“²¹, die interessante neuen Fähigkeiten vermuten lässt. Ab diesem Alter gehen Kleinkinder sogenannte triadische Interaktionen ein, d.h. sie koordinieren ihr objekt-gerichtetes Verhalten mit ihrem personen-orientierten Verhalten. Beispielsweise zeigen sie geteilte Aufmerksamkeit auf einen wahrgenommenen Gegenstand. Sie versuchen etwa, den Blick des Gegenübers aktiv auf diesen Gegenstand zu richten, indem sie wiederholt vom Gegenstand zum Gesicht des Gegenübers blicken oder darauf zeigen.²² Andere Subjekte werden also nun (implizit) als Wahrnehmungssubjekte behandelt. Auch zeigen Kinder ab diesem Alter das Phänomen der „sozialen Referenz“: Wenn Kinder in diesem Alter etwa unsicher sind, wie sich verhalten sollten, orientieren sie sich an den emotionalen Ausdrücken ihrer Bezugsperson.²³ Sie behandeln andere Subjekte nun also (implizit) als emotionale Subjekte. Ferner beginnen Kinder ab diesem Alter proto-deklarative und proto-imperative Zeigegesten zu verwenden.²⁴ Ersteres bezeichnet die Tatsache, dass bestimmte Situationen mit Geräuschen oder durch Zeigegesten „kommentiert“ werden, letzteres die Tatsache, dass Kinder etwa auf einen gewünschten Gegenstand in auffordernder Form zeigen. Sie behandeln Andere damit implizit als epistemische Subjekte sowie Akteure.

Allerdings zeigen auch diese Fähigkeiten weder, dass Kinder in diesem Alter in der Lage sind, Anderen mentale Zustände als solche zuzuschreiben (sie verstehen beispielsweise noch nicht, dass mentale Zustände fehl-repräsentieren können), noch dass sie explizit zwischen sich und Anderen unterscheiden können. Es findet zwar eine automatische Koordination des eigenen Verhaltens mit dem Verhalten der Anderen statt, dies setzt aber noch keine explizite Unterscheidung zwischen Eigen und Fremd voraus. Mentale Zustände werden also faktisch „geteilt“, es muss dafür aber kein explizites Bewusstsein von Fremd und Selbst vorliegen.²⁵

Um sich als ein Subjekt unter anderen zu begreifen und damit zu einem expliziten Selbstbewusstsein zu kommen (welches sich letztlich in „ich“-Zuschreibungen artikuliert), müssen Kinder nicht nur faktisch die mentalen Zustände Anderer teilen können, sondern sie müssen auch verstehen, dass andere Subjekte mentale Zustände haben können, die sich von den eigenen unterscheiden, und sie müssen sich der Tatsache bewusst werden können, dass sie selbst zum Gegenstand der mentalen Zustände Anderer werden können (das Andere sie beispielsweise wahrnehmen, an sie gerichtete Wünsche und Aufforderungen haben, über sie nachdenken und sich eine Meinung bilden können).

Ein Zeichen dafür, dass diese Bewusstseinstufe (zumindest ansatzweise) erreicht wird, besteht im erfolgreichen Bestehen des Spiegeltestes im Alter von 18-24 Monaten.²⁶ Das Kind nimmt sich nun zum ersten Mal sozusagen aus der „Außenperspektive“ – also aus der Perspektive, aus der es auch von anderen wahrgenommen werden kann -- wahr. Bezeichnenderweise treten ab diesem Alter auch zum ersten Mal Zeichen sogenannter „selbstbewusster oder sekundärer Emotionen“, wie etwa Scham und Schüchternheit auf.²⁷

Ferner zeigen Kinder ab diesem Alter erste Zeichen von Empathie.²⁸ Jüngere Kinder reagieren typischerweise gestresst, wenn sie in der Nähe einer anderen Person sind, die Zeichen von emotionaler Belastung zeigt. (Sie fangen beispielsweise selbst an zu weinen, wenn ein Kind in ihrer Nähe weint.) Sie lassen sich sozusagen von der Emotion des Anderen anstecken, ohne zwischen diesen und ihren eigenen Emotionen unterscheiden zu können. In der zweiten Hälfte des zweiten Lebensjahres beginnen Kinder demgegenüber ein tröstendes Verhalten an den Tag zu legen. Sie zeigen also ein Bewusstsein dafür, dass der emotionale Zustand tatsächlich der Zustand eines Anderen ist. Auch sind sie nun zum ersten Mal in der Lage zu verstehen, dass ein Gegenstand, den sie wahrnehmen, nicht unbedingt von einer anderen Person wahrgenommen werden kann.²⁹

Das Verhalten von Kindern in diesem Alter drückt also nun ein gewisses Verständnis davon aus, dass ihre eigenen mentalen Zustände sich von denen Anderer unterscheiden können, und dass sie selbst zum Gegenstand dieser mentalen Zustände werden können. Dieses Verständnis muss aber noch nicht begrifflich-sprachlicher Natur sein. Ferner haben Kinder in diesem Alter noch keinen Begriff von mentalen Zuständen, als solchen, die in einem kausalen Zusammenhang mit anderen mentalen Zuständen stehen, und die fehlrepräsentieren können.

Diese Erkenntnis wird erst im Alter von etwa 4-5 Jahren erreicht, wenn Kinder den sog. „false-belief-task“ bestehen.³⁰ Experimente, die diese Fähigkeit testen, laufen nach folgendem Schema ab: Das Kind wird mit zwei Akteuren (etwa Handpuppen) konfrontiert – z.B. Susi und Maxi. Susi hat einen Ball, den sie einen Korb legt. Sie verlässt nun den Raum. Maxi nimmt den Ball aus dem Korb und legt ihn in eine Box. Anschließend kommt Susi wieder zurück und möchte mit dem Ball spielen. Das Kind wird gefragt, wo Susi nach ihrem Ball suchen wird. Jüngere Kinder antworten typischerweise, dass Susi dort nach dem Ball schauen wird, wo er sich tatsächlich befindet (also in der Box). Erst ab einem Alter von 4-5 Jahren sind Kinder in der Lage dazu, diese Frage richtig zu beantworten. Interessanterweise gilt dies nicht nur für die Überzeugungen Anderer, sondern auch für die eigenen Überzeugungen. Zeigt man Kindern beispielsweise eine Smarties-Box, in der sich überraschenderweise Stifte befinden, und fragt sie dann, welchen Inhalt sie ursprünglich in der Box vermuteten, so antworten Kinder, die jünger als 4-5 Jahr alt sind, dass sie dort immer schon Stifte vermuteten.³¹

Erst im Alter von 4-5 Jahren verstehen Kinder also, dass Überzeugungen fehlrepräsentieren können, und dass Wirklichkeit und Glaube zwei verschiedene Dinge sind. Kinder ab diesem Alter zeigen auch erstmals die Fähigkeit zum absichtlichen Lügen, und zur Unterscheidung zwischen „Sein und Schein“ (beispielsweise lernen sie, dass ein Objekt wie ein bestimmter Gegenstand aussehen kann – etwa wie ein Stein – aber trotzdem ein anderer Gegenstand sein kann – etwa ein Schwamm). Diese Fähigkeiten sind darüber hinaus eng mit

sprachlichen Entwicklungen korreliert.³²

Erst wenn diese Differenzierungsstufe erreicht ist, kann das Kind beginnen, ein Selbstkonzept als jemand mit bestimmten propositionalen Einstellungen (also etwa bestimmten Überzeugungen, Wünschen und Absichten) – in Abgrenzung zu den propositionalen Einstellungen Anderer – entwickeln. Und erst dann kann es Stellung zu den eigenen Überzeugungen, Wünschen und Gründen (sowie zu denen Anderer) beziehen, und sich bewusst mit diesen auseinandersetzen.

Wir sehen also, dass es eine Vielzahl von Formen sozialer Interaktion gibt, die aufeinander aufbauen, und so den Übergang von implizit selbst-bezüglichen Informationen zu expliziten Selbstrepräsentationen möglich machen. Selbstbewusstsein entsteht somit in einem stufenweisen Prozess der Fremd-Selbst-Differenzierung. Dabei werden die implizit selbstbezüglichen Repräsentationen (welche wesentlich für ein Verständnis der Handlungsrelevanz und der Immunität gegen Irrtum durch Fehlidentifizierung von „ich“-Gedanken sind) schrittweise konzeptualisiert und damit explizit gemacht. Wie genau dieser Prozess vonstatten geht, welche Rolle die Sprache dabei spielt, und in welchem Ausmaß die frühen sozial-kognitiven Fähigkeiten auch bei Erwachsenen noch aktiv sind, ist Gegenstand gegenwärtiger und zukünftiger Forschung.

5. Fazit

Nur selbstbewussten Wesen steht der Raum zu Fragen nach Freiheit und Notwendigkeit offen. Selbstbewusstsein und Intersubjektivität können aber nicht getrennt voneinander gedacht werden – erst ein Bewusstsein von der Existenz Anderer eröffnet uns ein Bewusstsein unserer selbst (und gewährt uns damit Einlass in den Raum der Reflektion, des Normativen und der Gründe). Die perspektivische Differenzierung, die uns erst die Abgrenzung zu Anderen, und damit ein Bewusstsein von uns selbst ermöglicht, erfolgt ihrerseits in einem mehrstufigen Prozess. Dabei muss ein besseres Verständnis dieses Prozesses – und damit ein besseres Verständnis unserer selbst und unseres Verhältnisses zu Anderen – keineswegs mit einem wissenschaftlichen Blick auf den Menschen im Widerspruch stehen. Vielmehr können und sollten sich Philosophie und Wissenschaft sinnvoll in der Erforschung dieses Verhältnisses ergänzen.

Anmerkungen

¹ Perry, John 2000: *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. Stanford: CSLI Publications.

² Ebd.

³ Wittgenstein, Ludwig (1958) *The blue and brown books*. Basil Blackwell.

⁴ Shoemaker, Sydney (1968) "Self-reference and self-awareness." *Journal of Philosophy* 65, 555-567.

⁵ Tugendhat, Ernst (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

⁶ Siehe z.B. Frank, Manred (1991) *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sarte*. Frankfuhrt: Suhrkamp.

⁷ Shoemaker (1968).

⁸ Vgl. Frank (1991) sowie Zahavi, Dan (2005) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.

⁹ Tugendhat (1979), S. 74.

¹⁰ Tugendhat, Ernst (2003). Egozentrizität und Mystik: Eine anthropologische Studie. C.H. Beck, S. 29

¹¹ Ähnliche Argumente finden sich bei Strawson, Peter (1959) *Individuals*. London: Methuen und Evans, Gareth (1982) *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.

¹² Rosefeldt, Tobias (2000) Sich Setzen, Oder Was Ist Eigentlich Das Besondere an Selbstbewußtsein? John Perry Hilft, Eine Debatte Zwischen Henrich Und Tugendhat Zu Klären. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 54 (3), S. 425 - 444.

¹³ Siehe z.B. Bermúdez, José L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press; Hurley, Susan L. (1997). Nonconceptual Self-Consciousness and Agency: Perspective and Access. *Communication and Cognition* (Teil 1 des Sonderbandes: *Approaching Consciousness*), 30(3/4), 207–248; und Vosgerau, Gottfried (2009). *Mental representation and self-consciousness: From Basic Self-Representation to Self-Related Cognition*. Paderborn: Mentis.

¹⁴ 2000.

¹⁵ Interessanterweise ist es allerdings gerade die Tatsache, dass das Subjekt in diesem Fällen nur implizit, nicht aber explizit repräsentiert ist, die erklären kann, warum nicht-begriffliche Inhalte dieser Art die Basis für „ich“-Gedanken, die immun gegen Irrtum durch Fehlidentifikation sind, bilden können. Da die Anwendung des „ich“-Begriffs nämlich nur explizit macht, was vorher (notwendigerweise) bereits implizit gegeben war, wird durch die Bildung eines „ich“-Gedankens keine neue Fehlerquelle eingeführt (insbesondere wird keine Identifikationskomponente erforderlich). Für eine ausführlichere Diskussion siehe Recanati, Francois (2009). De re and de se. *Dialectica*, 63(3), 249–269 und Musholt, Kristina (2011). "Self-consciousness and nonconceptual content." *Philosophical Studies*. DOI 10.1007/s11098-011-9837-8.

¹⁶ Was nicht heißt, dass es kein Bewusstsein benötigt – wir sollten die Begriffe Bewusstsein und Selbstbewusstsein von einander trennen. Auch Tiere verfügen über ein Bewusstsein von der Umwelt, ob sie jedoch auch über ein Selbstbewusstsein verfügen ist offen.

¹⁷ Vgl. auch Pauen, Michael (1999). "Selbstbewusstsein: Ein metaphysisches Relikt?" In: Kai Vogeley & Albert Newen (Hg.) *Das Selbst und seine neurobiologischen Grundlagen*. Paderborn: Mentis sowie Musholt, Kristina (2012). Self-consciousness and intersubjectivity. *Grazer Philosophische Studien* 84, 75-101.

¹⁸ Meltzoff, Andrew N. & Moore, Keith (1977). "Imitation of facial and manual gestures by newborn infants." *Science* 198, 75–78.

¹⁹ Die Grundlage dieser Fähigkeit bilden möglicherweise die sogenannten „Spiegelneurone“. Dies sind Neuronen, die sowohl bei der Ausführung einer bestimmten Handlung (beispielsweise einer Greifhandlung) als auch bei der Beobachtung derselben Handlung bei einer anderen Person aktiv sind.

²⁰ Obwohl in der entwicklungspsychologischen Literatur hier von „primärer Intersubjektivität“ gesprochen wird, sollte man also strenggenommen noch nicht von Intersubjektivität sprechen, da letzteres voraussetzt, dass zwei Subjekte sich als solche begegnen (sich also gegenseitig als Subjekte erkennen und anerkennen).

²¹ Trevarthen, Colwyn (1979). "Communication and cooperation in early infancy: A description of

primary intersubjectivity." In: Margaret Bullowa (Ed). *Before speech: The beginning of interpersonal communication*, 321–347

²² Tomasello, Michael et al. (2005). "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition." *Behavioral and Brain Sciences* 28, 675–691.

²³ Feinman, Saul (1982). "Social referencing in infancy." *Merrill-Palmer Quarterly* 28, 445–470.

²⁴ Bates, Elizabeth (1979). *The emergence of symbols: Cognition and communication in infancy*. New York: Academic Press.

²⁵ Vgl. Barresi, John & Moore, Chris (1996). "Intentional relations and social understanding." *Behavioral and Brain Sciences* 19, 107-154.

²⁶ Amsterdam, Beulah (1972). "Mirror self-image reactions before the age of two." *Developmental Psychobiology* 5, 297-305.

²⁷ Lewis, Michael et al. (1989). "Self development and self-conscious emotions." *Child Development* 60, 146–156.

²⁸ Hobson, Peter (2002). *The cradle of thought: Explorations of the origins of thinking*, Oxford: Macmillan.

²⁹ Moll, Henrike & Tomasello, Michael (2006). "Level 1 perspective-taking at 24 months of age." *British Journal of Developmental Psychology* 24, 603–613.

³⁰ Wimmer, Heinz & Perner, Josef (1983). "Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception." *Cognition*, 13, 103–128.

³¹ Gopnik, Alison (1993). "How We Know Our Minds: The Illusion of First-person Knowledge of Intentionality." In: Goldman, A. (Hrsg.), *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge, S. 315-346. Eine detaillierte Meta-Studie zur Parallelität der Entwicklung der Fähigkeit, sich selbst und Anderen Fehlüberzeugungen zuschreiben zu können findet sich in Wellman Henry M. et al. (2001). "Meta-Analysis of Theory-of-Mind-Development: The truth about false belief." *Child Development* 72, 665-684.

³² Eine Übersicht der verschiedenen Fähigkeiten, die in diesem Alter auftreten, findet sich in Rakoczy, Hannes (2008). "Du, Ich, Wir: Zur Entwicklung sozialer Kognition bei Mensch und Tier." In: Ricarda Schubotz (Hg.), *Other minds*, Paderborn: Mentis.