
Jürgen Habermas

Technik und Wissenschaft

als »Ideologie«

edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp

Redaktion: Günther Busch

Jürgen Habermas
Technik und Wissenschaft
als ›Ideologie‹

Suhrkamp Verlag



23. Auflage 2024

Erste Auflage 1995
edition suhrkamp 287

© 1995, Suhrkamp Verlag AG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Druck: Libri Plureos GmbH, Hamburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-518-10287-9

www.suhrkamp.de

Inhalt

- 7 Vorbemerkung
- 9 Arbeit und Interaktion.
Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹
- 48 Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹
- 104 Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt
- 120 Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung
- 146 Erkenntnis und Interesse

- 169 Nachweise

Vorbemerkung

Der Aufsatz über *Technik und Wissenschaft als Ideologie* enthält eine Auseinandersetzung mit der von Herbert Marcuse entwickelten These: »Die befreiende Kraft der Technologie – die Instrumentalisierung der Dinge – verkehrt sich in eine Fessel der Befreiung, sie wird zur Instrumentalisierung des Menschen.« Dieser Aufsatz ist Herbert Marcuse zum 70. Geburtstag gewidmet. Er gehört zu den *Antworten auf Herbert Marcuse*, konnte aber wegen seines Umfangs in das Bändchen, das unter diesem Titel erschienen ist, nicht aufgenommen werden.

Es ist mir lieb, daß ich die Überlegungen, die ich in dieser Arbeit eher experimentierend anstelle, im Zusammenhang mit anderen, an verstreuten Orten bereits publizierten Aufsätzen vorlegen kann. Sie können dazu dienen, einige Voraussetzungen zu präzisieren (das gilt für den ersten und den letzten Beitrag) und Konsequenzen anzudeuten (das gilt für den dritten und den vierten Beitrag). Sie behalten freilich allemal den Charakter von Gelegenheitsarbeiten.

In dem zur gleichen Zeit erscheinenden Buch *Erkenntnis und Interesse* habe ich Gesichtspunkte meiner Frankfurter Antrittsvorlesung (die diesen Band beschließt) ausgeführt.

Frankfurt am Main, im August 1968

J. H.

Arbeit und Interaktion.

Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹

Hegel hat in Jena 1803/04 und 1805/06 Vorlesungen über Natur- und Geistesphilosophie gehalten. Die *Philosophie des Geistes* knüpft an das fragmentarisch ausgearbeitete *System der Sittlichkeit* an. Diese Stücke Hegels¹ stehen noch unter dem Einfluß des Studiums der Politischen Ökonomie, das Hegel damals betrieben hat. Darauf hat die marxistische Hegelforschung stets hingewiesen.² Gleichwohl ist die systematische Sonderstellung der Jenenser *Philosophie des Geistes* bisher nicht zureichend berücksichtigt worden. Nach wie vor dominiert die Auffassung, die schon Lasson im Vorwort zu seiner Edition der Jenenser Vorlesung geäußert hat: man betrachtet diese Arbeiten als eine Vorstufe zur *Phänomenologie* und betont die Parallelen zum späteren System. Demgegenüber möchte ich die These vertreten, daß Hegel in den beiden Jenenser Vorlesungen für den Bildungsprozeß des Geistes eine eigentümliche, später preisgegebene Systematik zugrunde gelegt hat.

Die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familie bezeichnen drei gleichwertige Muster dialektischer Beziehungen: die symbolische Darstellung, der Arbeitsprozeß und die Inter-

¹ Das *System der Sittlichkeit* wird nach der Ausgabe von Lasson, *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, S. W. Bd. 7, Leipzig 1923, S. 415–499 zitiert. Die beiden Fassungen der Jenenser *Philosophie des Geistes* sind ebenfalls von Lasson herausgegeben: *Jenenser Realphilosophie I*, S. W. Bd. 19, S. 195 ff. und *Jenenser Realphilosophie II*, S. W. Bd. 20, S. 177 ff.

² G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin 1954.

aktion auf der Grundlage der Reziprozität vermitteln Subjekt und Objekt je auf ihre Weise. Die Dialektik der Sprache, der Arbeit und des sittlichen Verhältnisses ist jeweils als eine besondere Figur der Vermittlung entfaltet; es handelt sich noch nicht um Stufen, die nach der gleichen logischen Form konstruiert wären, sondern um verschiedene Formen der Konstruktion selber. Eine Radikalisierung meiner These könnte lauten: es ist nicht der Geist in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst, der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt den Begriff des Geistes. Dem widerspräche der systematische Ort der genannten Kategorien; sie treten ja nicht in der Logik, sondern in einer Realphilosophie auf. Andererseits sind damals die dialektischen Beziehungen noch so anschaulich den Grundmustern heterogener Erfahrungen verhaftet, daß die logischen Formen je nach dem materialen Zusammenhang, dem sie entnommen sind, voneinander abweichen: noch weisen Entäußerung und Entfremdung, Aneignung und Versöhnung auseinander. In den Jenenser Vorlesungen ist immerhin als eine Tendenz angelegt, daß erst die drei dialektischen Muster des existierenden Bewußtseins *zusammengenommen* Geist in seiner Struktur durchsichtig machen.³

3 Für diese These spricht übrigens die Konstruktion der Vorlesungen. Die Kategorien *Sprache*, *Werkzeug* und *Familiengut* reichen in die Dimension des äußeren Daseins und gehörten daher nach der später verbindlichen Einteilung des Systems zu Gestalten des *objektiven Geistes*. Gleichwohl treten sie in Jena nicht unter dem entsprechenden Titel des *wirklichen Geistes* auf, sondern bereits im ersten Teil der *Philosophie des Geistes*, für den der Herausgeber die systematische Bezeichnung *Subjektiver Geist* wählt. Nun sind nach dem enzyklopädischen Sprachgebrauch subjektiver Geist nur

I.

In der Einleitung zur *subjektiven Logik* erinnert Hegel an jenen Begriff des Ich, in dem seine Grunderfahrung von Dialektik beschlossen ist: »Ich [...] ist diese erstlich reine, sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahieren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtheit in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität Einzelheit, absolutes Bestimmtheit, welches sich Anderem gegenüberstellt und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzeltung ist, und ein An- und Fürsichsein, welches schlechthin Gesetzsein und nur dies An- und Fürsichsein durch die Einheit mit

solche Bestimmungen, welche die Beziehungen des erkennenden und des handelnden Subjekts zu sich selber charakterisieren. Die Objektivierungen der Sprache (überlieferte Symbole), der Arbeit (Produktivkräfte) und des Handelns auf Gegenseitigkeit (soziale Rollen) gehören nicht dazu. An ihnen demonstriert aber Hegel das Wesen des Geistes als einer Organisation von Mitten. Die Jenenser Darstellung gehorcht offensichtlich noch nicht der späteren Systematik. Dem »wirklichen Geist« ist nicht die Stufe des subjektiven vorangestellt, sondern ein Abschnitt, der angemessener den Titel »abstrakter Geist« tragen könnte: Darin gibt Hegel die abstrakten Bestimmungen des Geistes im Sinne einer Einheit von Intelligenz und Willen, die im fundamentalen Zusammenhang von symbolischer Darstellung, Arbeit und Interaktion hergestellt ist – und nicht im Sinne jener Abstraktionen, die als subjektiver Geist übrig bleiben, wenn wir vom Bildungsprozeß des Geistes alle seine Objektivierungen abziehen, an denen er sein äußeres Dasein hat.

dem Gesetzsein ist, macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffes aus; von dem Einen und dem Anderen ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden.«⁴ Hegel nimmt seinen Ausgang von jenem Begriff des Ich, den Kant unter dem Titel der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption entwickelt hat. Hier ist Ich vorgestellt als die »reine, sich auf sich beziehende Einheit«, als das »Ich denke«, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß. Dieser Begriff artikuliert die Grunderfahrung der Reflexionsphilosophie: nämlich die Erfahrung der Ich-Identität in der Selbstreflexion, also die Selbsterfahrung des erkennenden Subjekts, das von allen möglichen Gegenständen der Welt abstrahiert und sich auf sich als einzigen Gegenstand zurückbezieht. Die Subjektivität des Ich ist als Reflexion bestimmt – sie ist die Beziehung des sich wissenden Subjekts zu sich selber. In ihr stellt sich die Einheit des Subjekts als Selbstbewußtsein her. Kant interpretiert diese Erfahrung der Selbstreflexion zugleich unter Voraussetzungen seiner Erkenntnistheorie: er reinigt die ursprüngliche Apperzeption, die die Einheit des transzendentalen Bewußtseins verbürgen soll, von der empirischen.

Fichte treibt die Reflexion der Selbstreflexion *vor* ihrer Aufteilung auf die Sphären, zu deren Begründung sie doch dienen muß, weiter und stößt auf das Problem der Begründung, und zwar der Letztbegründung des Ich. Dabei folgt er der Dialektik des Verhältnisses von Ich und Anderem innerhalb der Subjektivität des Sich-Wissens.⁵ Hegel hingegen überläßt sich

4 Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 14.

5 Vgl. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

der Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Inter-subjektivität des Geistes, in dem nicht Ich mit sich als seinem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert.

Die Dialektik der *Wissenschaftslehre* von 1794, die darin ausgesprochen ist, daß Ich sich schlechthin selbst setzt, bleibt an das Verhältnis der einsamen Reflexion gebunden: als *Theorie des Selbstbewußtseins* gibt sie eine Antwort auf die Aporien jenes Verhältnisses, in dem Ich sich dadurch konstituiert, daß es bei einem als es selbst identifizierten Anderen sich weiß. Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins überschreitet das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen. Die Erfahrung des Selbstbewußtseins gilt nicht länger als ursprünglich. Sie ergibt sich vielmehr für Hegel aus der Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjektes sehen lerne. Das Bewußtsein meiner selbst ist Derivat einer Verschränkung der Perspektiven. Erst auf der Basis wechselseitiger Anerkennung bildet sich Selbstbewußtsein, das an der Spiegelung meiner im Bewußtsein eines anderen Subjektes festgemacht sein muß. Deshalb kann Hegel die Frage nach dem Ursprung der Identität des Ich nicht wie Fichte mit einer Begründung des in sich zurücksteigenden Selbstbewußtseins beantworten, sondern allein mit einer *Theorie des Geistes*. Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, in dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und *aus* dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden. Bewußtsein existiert als die Mitte, in der die Subjekte sich treffen, so daß sie, ohne sich zu treffen, als Subjekte nicht sein könnten.

Kants transzendente Einheit des Selbstbewußtseins wird von Fichte gleichsam nur vertieft; die abstrakte Einheit der Synthesis löst sich in einer ursprünglichen Handlung auf, die die Einheit des Gegensatzes von Ich und Anderem, als welche das Ich sich weiß, produziert. Hegel hält demgegenüber an Kants leerer Identität des Ich fest; aber er setzt dieses Ich zu einem Momente herab, indem er es unter der Kategorie des Allgemeinen faßt. Ich als Selbstbewußtsein ist Allgemeines, weil es abstraktes Ich ist, nämlich hervorgegangen aus der Abstraktion von allen Inhalten, die für ein erkennendes oder vorstellendes Subjekt gegeben sind. In gleicher Weise wie von der Mannigfaltigkeit der äußeren Objekte muß ein Ich, welches sich als ein identisches festhält, von der Folge der inneren Zustände und Erlebnisse abstrahieren. Die Allgemeinheit des abstrakten Ichs zeigt sich darin, daß durch diese Kategorie *alle möglichen* Subjekte, also *jeder*, der Ich zu sich sagt, als ein Individuum bestimmt sind. – Andererseits ist aber die gleiche Kategorie Ich auch Anweisung, jeweils ein bestimmtes Subjekt zu denken, das, indem es Ich zu sich sagt, sich als ein unveräußerlich individuelles und einmaliges behauptet. Die Identität des Ich meint also nicht nur jene abstrakte Allgemeinheit des Selbstbewußtseins überhaupt, sondern zugleich die Kategorie der Einzelheit. Ich ist Individualität nicht nur im Sinne der wiederholbaren Identifizierung eines Diesda innerhalb angebbarer Koordinaten, sondern im Sinne des Eigennamens, der ein schlechthin Individuiertes meint. Ich als Kategorie der Einzelheit schließt die Reduktion auf eine endliche Anzahl von Elementen, z. B. auf die heute bekannte Zahl elementarer Bestandteile der Erbsubstanz, aus.

Während Fichte den Begriff des Ich als Identität von Ich und Nicht-Ich faßt, begreift Hegel es von Anbeginn als Identität

des Allgemeinen und des Einzelnen. Ich ist Allgemeines und Einzelnes in einem. Geist ist die dialektische Entfaltung dieser Einheit, nämlich sittliche Totalität. Hegel wählt den Terminus nicht willkürlich, denn »Geist«, den wir alltagssprachlich als Geist eines Volkes, einer Epoche, einer Mannschaft kennen, ist über die Subjektivität des einsamen Selbstbewußtseins immer schon hinaus. Das Ich als die Identität des Allgemeinen und des Einzelnen läßt sich nur begreifen aus der Einheit eines Geistes, der die Identität des Ich mit einem Anderen, welcher mit ihm nicht identisch ist, zusammenschließt. Geist ist die Kommunikation Einzelner im Medium eines Allgemeinen, das sich wie die Grammatik einer Sprache zu den Sprechenden oder wie ein System geltender Normen zu den handelnden Individuen verhält und nicht das Moment der Allgemeinheit gegenüber der Einzelheit hervorkehrt, sondern deren eigentümliche Verbindung gestattet. Im Medium jenes Allgemeinen, das darum von Hegel ein konkretes genannt wird, können sich die Einzelnen gegenseitig miteinander identifizieren und sich doch untereinander zugleich als nicht-identisch festhalten. Die ursprüngliche Einsicht Hegels besteht darin, daß Ich als Selbstbewußtsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d. h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nichtidentisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind. Weil Ich in diesem genau explizierbaren Sinne Identität des Allgemeinen und des Einzelnen ist, kann die Individuierung eines Neugeborenen, das im Mutterleib als vorsprachliches Lebewesen Gattungsexemplar ist und biologisch aus einer Kombination endlich vieler Elemente zureichend erklärt werden mag, nur als ein Vorgang der Sozialisierung begriffen werden. Dabei darf freilich Sozialisierung ihrerseits nicht als Vergesellschaftung

eines gegebenen Individuums gedacht werden, sie selbst bringt vielmehr ein Individuiertes erst hervor.⁶

II.

Das sittliche Verhältnis hat der junge Hegel am Verhältnis der Liebenden zueinander deutlich gemacht: »In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes – als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige.«⁷ In der zweiten Jenenser Vorlesung erläutert Hegel die Liebe als das Erkennen, das sich im Anderen erkennt. Aus der Vereinigung Unterschiedener resultiert ein Wissen, das durch ›Doppelsinn‹ charakterisiert ist: »Jedes ist darin dem Anderen gleich, worin es sich ihm entgegengesetzt hat. Sein Sichunterscheiden vom Anderen ist daher sein Sichgleichsetzen mit ihm und es ist Erkennen ebendarin [. . .], daß ihm für es selbst seine Entgegensetzung in die Gleichheit umschlägt oder dies, wie es im Anderen sich anschaut, als sich selbst weiß.«⁸ Freilich expliziert Hegel das Verhältnis des Sich-Erkennens-im-Anderen, von dem wiederum der Begriff des Ich als einer Identität des Allgemeinen und des Einzelnen abhängt, nicht unmittelbar aus Beziehungen der Intersubjektivität, in der das komplementäre Übereinkommen einander sich entgegensetzender Subjekte gesichert ist. Er stellt vielmehr Liebe als Resultat einer Bewegung dar, Liebe als die Versöhnung eines voran-

6 Emile Durkheim hat unter diesem Gesichtspunkt, daß der Individuierungsvorgang nur als Sozialisation, und diese wiederum nur als Individuierung zu denken sei, schon in seinem ersten großen Werk *De la division du travail social* (1893) die Grundzüge einer soziologischen Handlungstheorie entwickelt.

7 *Jugendschriften*, ed. Nohl, S. 379.

8 *Realphilosophie* II, S. 201.

gegangenen Konfliktes. Der eigentümliche Sinn einer in reziproker Anerkennung ruhenden Ich-Identität erschließt sich nur unter dem Gesichtspunkt, daß das dialogische Verhältnis der komplementären Vereinigung entgegengesetzter Subjekte gleichzeitig ein Verhältnis der Logik *und* der Lebenspraxis meint. Das zeigt sich in der Dialektik des sittlichen Verhältnisses, die Hegel unter dem Titel des *Kampfes um Anerkennung* entfaltet. Sie rekonstruiert Unterdrückung und Wiederherstellung der Dialogsituation als des sittlichen Verhältnisses. In dieser Bewegung, die allein dialektisch heißen darf, üben die logischen Beziehungen einer durch Gewalt verzerrten Kommunikation selber praktische Gewalt. Erst das Resultat dieser Bewegung tilgt die Gewalt und stellt die Zwanglosigkeit des dialogischen Sich-Erkennens-im-Anderen her: Liebe als Versöhnung. Dialektisch ist nicht die zwanglose Inter-subjektivität selbst, sondern die Geschichte ihrer Repression und Wiederherstellung. Die Entstellung des dialogischen Verhältnisses steht unter der Kausalität abgespaltener Symbole und vergegenständlichter, d. h. dem Kommunikationszusammenhang entzogener, nur mehr hinter dem Rücken der Subjekte geltender und so zugleich wirkender logischer Beziehungen. Der junge Hegel spricht von einer Kausalität des Schicksals.

Er demonstriert sie in dem Fragment über den *Geist des Christentums* am Beispiel der Strafe, die den trifft, der eine sittliche Totalität zerstört. Der ›Verbrecher‹, der die sittliche Grundlage, nämlich die Komplementarität zwangloser Kommunikation und wechselseitiger Interessenbefriedigung aufhebt, indem er sich als Einzelner an die Stelle der Totalität setzt, bringt den Prozeß eines auf ihn zurückschlagenden Schicksals in Gang. Der zwischen den streitenden Parteien entbrennende Kampf und die Feindseligkeit gegenüber dem

verletzten und unterdrückten Anderen machen die verlorene Komplementarität und die vergangene Freundlichkeit fühlbar. Der Verbrecher wird mit der Macht des mangelnden Lebens konfrontiert. So erfährt er seine Schuld. Der Schuldige muß unter der von ihm selbst provozierten Gewalt des verdrängten und abgeschiedenen Lebens so lange leiden, bis er in der Repression des fremden den Mangel des eigenen, in der Abkehr vom fremden Leben die Entfremdung von sich selbst erfährt. In der Kausalität des Schicksals wirkt die Macht des unterdrückten Lebens, die nur versöhnt werden kann, wenn aus der Erfahrung der Negativität des entzweiten Lebens die Sehnsucht nach dem verlorenen aufsteigt und dazu nötigt, in der bekämpften fremden Existenz die verleugnete eigene zu identifizieren. Dann erkennen beide Parteien ihre verhärtete Stellung gegeneinander als das Resultat der Loslösung, der Abstraktion von ihrem gemeinsamen Lebenszusammenhang – und in ihm, dem dialogischen Verhältnis des Sich-Erkennens-im-Anderen, erfahren sie den gemeinsamen Grund ihrer Existenz.

In den Jenenser Vorlesungen wird die Dialektik des Kampfes um Anerkennung aus dem Kontext des ›Verbrechens‹ gelöst; Ausgangspunkt ist hier das empfindliche Verhältnis von Subjekten, die ihr ganzes Wesen an jede Einzelheit eines von ihnen erarbeiteten Besitzes heften. Den Kampf um Anerkennung führen sie als einen Kampf auf Leben und Tod. Die abstrakte Selbstbehauptung der einander mißachtenden Parteien löst sich dadurch auf, daß die Kämpfenden ihr Leben riskieren und so ihre zur Totalität aufgespreizte Einzelheit aufheben: »Dieses, was wir erkennen, daß das anerkannte totale Bewußtsein nur ist, indem es sich aufhebt, ist nun ein Erkennen dieses Bewußtseins selbst; es macht selbst diese Reflexion seiner selbst in sich selbst, daß die einzelne Totalität,

in dem sie als solche sich erhalten, sein will, sich selbst absolut aufopfert, sich aufhebt, und damit das Gegenteil dessen tut, worauf sie geht. Sie kann selbst nur sein als eine aufgehobene; sie kann sich nicht erhalten als eine seiende, sondern nur als eine als aufgehoben gesetzte.«⁹ Das Schicksal vollzieht sich an den Kämpfenden nicht zwar wie das Schicksal am Verbrecher als Strafe, aber doch in der gleichen Weise als die Vernichtung der vom sittlichen Zusammenhang losgelösten Selbstbehauptung. Das Resultat ist nicht das unmittelbare Sich-Erkennen des Einen im Anderen, also Versöhnung, aber eine Stellung der Subjekte zueinander auf der Basis gegenseitiger Anerkennung – nämlich auf der Grundlage der Erkenntnis, daß die Identität des Ich allein durch die von meiner Anerkennung ihrerseits abhängige Identität des Anderen, der mich anerkennt, möglich ist.¹⁰ Das nennt Hegel die absolute Rettung der Einzelheit, nämlich ihre Existenz als Ich in der Identität von Einzelheit und Allgemeinheit: »Dies Sein des Bewußtseins, das als einzelne Totalität ist, als eine, die auf sich Verzicht getan hat, schaut sich eben darin in einem anderen Bewußtsein an [. . .]. In jedem andern Bewußtsein ist sie, was sie unmittelbar für sich selbst ist, indem sie in einem andern ist – eine aufgehobene Totalität; dadurch ist die Einzelheit absolut gerettet.«¹¹

Hegels Begriff des Ich als der Identität des Allgemeinen und des Einzelnen ist gegen jene abstrakte Einheit des reinen, sich

9 *Realphilosophie* I, S. 230.

10 Unter naturalistischen Voraussetzungen des Pragmatismus wiederholt G. H. Mead in seinem posthum erschienenen Werk *Mind, Self, Society* (1934) die Einsicht Hegels, daß sich die Identität des Ich erst durch Einübung in soziale Rollen, nämlich in die Komplexität von Verhaltenserwartungen auf der Basis gegenseitiger Anerkennung, konstituieren kann.

11 *Realphilosophie* I, S. 230.