

PLENARVORTRÄGE

AXEL HONNETH

»Zweite Natur«

Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs

Als Hegel in seiner Rechtsphilosophie von den ethischen Sitten als einer »zweiten Natur« des Menschen sprach,¹ war er sich über die philosophische Vorgeschichte dieses Begriffs wohl weitgehend im Klaren. Schon in der Antike, mit welcher der Philosoph sehr gut vertraut war, hatte man mit der Idee gespielt, dass sich die ursprüngliche, erste »Natur« des Menschen in den Bereich unserer alltäglichen Verrichtungen und Einstellungen hinein ausdehnen könne, wenn es gelänge, durch Einübung und Gewöhnung stabile Verhaltensmuster des Umgangs mit Dingen und Personen zu schaffen; solche Habitualisierungen sowohl im körperlichen Tun wie auch in den moralischen Gesinnungen wurden als Verlängerungen natürlich-organischer Prozesse auf der Stufe unserer humanen Lebensform begriffen, so dass zwar noch nicht dem Begriffe, aber doch schon der Sache nach von einer »zweiten Natur« des Menschen die Rede war.² Auch Aristoteles verwendet, wenn ich die Forschungsliteratur richtig überblicke, den Begriff selbst noch nicht ausdrücklich, zitiert ihn allerdings – zumindest nach einigen Übersetzungen – bereits an einer für seine Argumentation wichtigen Stelle.³ Hier – es handelt sich um den 11. Abschnitt im Siebten Buch der *Nikomachischen Ethik* – fasst Aristoteles noch einmal zusammen, was er bereits im Zweiten Buch seiner Schrift ausgeführt hatte: Im Unterschied zu unseren epistemischen Tugenden, für die wir die entsprechenden Anlagen bereits besitzen, so dass sie zur Entfaltung nur der gelehrten »Unterrichtung« bedürfen, bildet sich unser »charakterliches Gutsein« erst heraus, wenn wir mittels geeigneter Erziehungsmaßnahmen durch Wiederholung der immer gleichen Praktiken daran »gewöhnt« werden, bei den richtigen

¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1970 (Theorie-Werkausgabe Bd. 7), § 151.

² J. H. Waszink, »Die Vorstellungen von der ›Ausdehnung der Natur‹ in der griech.-römischen Antike und im frühen Christentum«, in: *Pietas*, Festschrift B. Kötting, *Jahrbuch Antike Christentum*, Erg. Bd. 8 (1980), S. 30–38.

³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1152a (in der Übersetzung von Rolfes heißt es »zweite Natur«, Ursula Wolf verwendet »zur Natur werden«).

Handlungen Lust zu empfinden, bis wir schließlich eine dauerhafte Disposition zum ethisch angemessenen Verhalten entwickelt haben; und von dieser »Disposition« heißt es dann in dem von Aristoteles herangezogenen Zitat, sie werde sich »als die zweite Natur des Menschen erweisen«. Von hier aus führt ein ziemlich direkter Weg zur römischen Kultur, in der im Anschluss an die griechischen Vorläufer nun von der »zweiten Natur« des Öfteren auch explizit die Rede ist: bei Cicero findet sich zum Beispiel der nach Aristoteles klingende Gedanke, dass im Menschen durch Einübung von Gewohnheiten stabile Verhaltensdispositionen herausgebildet werden könnten, die sich als eine andere Natur, eine »altera natura«, begreifen ließen. Mit all dem dürfte Hegel, wie gesagt, entweder durch eigene Lektüre oder durch Hörensagen wohlvertraut gewesen sein. Ob er auch mit der ganz anderen Wendung, die die Idee der zweiten Natur ebenfalls bereits in der römischen Kultur angenommen hat, ebenso vertraut war, lässt sich dagegen eher bezweifeln; denn diese alternative Bedeutung hätte ihm vielleicht doch in einem stärkeren Maße zu denken geben müssen, als sein durchweg positiver Gebrauch des Begriffs der »zweiten Natur« vermuten lässt.

Schon bei Augustinus zeichnet sich nämlich ab, dass von der zweiten Natur des Menschen auch in einem negativen und daher gar nicht mehr affirmativ-ethischen Sinn die Rede sein kann. Durchaus im Anschluss an den Gewohnheitsbegriff von Aristoteles, allerdings mit einer typisch christlichen Wendung, spricht der Kirchenvater davon, dass es die fortgesetzte, gleichsam kulturell tradierte Einübung in die durch den Sündenfall bedingten Laster der Unkenntnis und der Selbstbezogenheit sei, die in uns Menschen eine »quasi secunda natura« habe entstehen lassen; und diese zweite Natur, wie bei Aristoteles mit hin ebenfalls durch Praktiken der Gewöhnung auf Dauer gestellt, ist dann aber die »böse«, moralisch verwerfliche Disposition, sich aufgrund der Vernachlässigung Gottes nur noch um die Steigerung des je eigenen Nutzens und Wohlergehens zu sorgen.⁴ In einer solchen negativen Form, allerdings ohne die christlichen Präsuppositionen und vermittelt durch die französischen Moralisten, findet sich die Idee der zweiten Natur, obwohl nicht dem Begriff nach, dann bei Rousseau wieder; in seinem Zweiten Diskurs nimmt er die Unterscheidung von Augustinus wieder auf, indem er die »amour de soi« als Garant einer sicheren Verhaltensorientierung der natürlichen, ersten Natur von uns Menschen zurechnet, während er die uns zur Geltungssucht antreibende »amour propre« für ein Produkt der sozialen Vergesellschaftung und damit für ein Element unserer »zweiten Natur« hält.

⁴ Vgl. Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*, Leuven 2005, S. 317 ff.

In beiden Traditionslinien, der positiven wie der negativen, finden sich jeweils andere Argumente dafür, warum für das, was durch kulturelle Einübung oder Gewohnheitsbildung an Dispositionen entstanden sein soll, also das »Angewöhnte«, der Ausdruck einer zweiten »Natur« gewählt wird: Bei Aristoteles heißt es in der *Rhetorik*, dass »das, was man sich angewöhnt hat, (...) sich schon wie von Natur aus« ereigne. Und er fährt fort: »Denn die Gewohnheit ist etwas der Natur Ähnliches. So steht nämlich das *Oft* dem *Immer* nahe. Es gehört aber die Natur in den Bereich des *Immer*, die Gewohnheit in den Bereich des *Oft*.«⁵ Hier, bei Aristoteles und in der auf ihn zurückgehenden Tradition, wird also zunächst vordringlich auf das Moment der zeitlichen Wiederkehr abgehoben, um die Rede von der »zweiten Natur« zu rechtfertigen; das, was die ethischen Gewohnheiten mit den Naturprozessen derart vergleichbar macht, dass beide unter ein und die gleiche Oberkategorie fallen können, ist vorweg der Umstand, dass jene zwar nicht mit derselben Konstanz wie diese, aber doch mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederkehren, wir also das Angewöhnte zwar nicht immer, aber doch »oft« in unserem Handeln wiederholen. Von größerer Bedeutung ist in unserem Zusammenhang allerdings, was Aristoteles gleich im nächsten Satz betont, dass nämlich auch die Zwanglosigkeit ein Gemeinsames zwischen unseren Gewohnheiten und den Naturprozessen bilde; so, wie alles Gewaltsame der Natur »zuwider sei«, kenne auch das Angewöhnte oder Eingeeübte keinerlei »Nötigung«, wie es in den deutschen Übersetzungen im allgemeinen heißt; sobald etwas, was zunächst schwerfällt oder der zwanghaften Anstrengung bedarf, so lautet die Begründung dafür, zur eingeeübten Gewohnheit geworden ist, verlöre es an Zwanghaftigkeit und ginge uns daher sozusagen leicht von der Hand. Diese zweite Charakterisierung ist deswegen bemerkenswert, weil sie in krassstem Widerspruch zu der Begründung steht, die in der anderen, negativen Traditionslinie für die Verwendung des Begriffs der »zweiten Natur« herangezogen wird; hier lautet das zentrale Argument nämlich, dass die schlechten, lasterhaften Gewohnheiten deswegen als Prolongierungen der ersten Natur aufgefasst werden können, weil sie mit dieser das Moment des uns versklavenden Zwangs teilen; durch die stete Ausübung bösen Verhaltens, so ist Augustinus überzeugt, verstricken wir uns immer tiefer und immer weiter in die einmal praktizierte Sünde, so dass das Sündigen schließlich zur impulshaften Notwendigkeit und in diesem Sinne zur »zweiten Natur« wird⁶ – und mit ähnlichen Formulierungen beschreibt Rousseau denn auch die Wirkung der »amour propre« in seinem Zweiten Diskurs, in dem er von dieser Leidenschaft als einer »pétulante activité« spricht, einer ungestümen,

⁵ Aristoteles, *Rhetorik*, München 1980, übersetzt von Franz G. Sieveke, 1370a.

⁶ Vgl. Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter*, a.a.O., S. 317ff.

schwer bezähmbaren und uns daher beherrschenden Tätigkeit.⁷ In den beiden Traditionslinien wird mithin die erste Natur, in deren Eigenschaften man den Grund dafür erblickt, das kulturell Eingeeübte oder Angewöhnte als deren Weiterführung begreifen zu können, nahezu entgegengesetzt charakterisiert: Bei Aristoteles ist es neben der Wiederkehr des immer Gleichen vor allem die Zwanglosigkeit natürlich-organischer Prozesse, die es erlaubt, von den ethischen Gewohnheiten als einer »zweiten Natur« zu sprechen, bei Augustinus hingegen das Nezessitierende, Zwanghafte an den Wiederholungen natürlicher Vorgänge, was es rechtfertigt, unsere sündigen Gewohnheiten als »zweite Natur« zu bezeichnen.

Hegel nun, um auf ihn zurückzukommen, hat wohl keinen wirklichen Anlass gesehen, sich mit der zweiten, negativen Traditionslinie in der Verwendung des Begriffs der »zweiten Natur« ausführlicher auseinanderzusetzen; wie selbstverständlich geht er im Anschluss an Aristoteles davon aus, erstens von den Gewohnheiten nur in einem positiven, häufig ethischen Sinn sprechen zu können, und zweitens deren Ähnlichkeit mit natürlichen Vorgängen in der ihnen gemeinsamen Regelmäßigkeit und Zwanglosigkeit erblicken zu dürfen. Für die erste dieser beiden Prämissen, nach der es sich bei unseren Gewohnheiten gewöhnlich um eine für unser Wohlergehen zuträgliche Routinisierung unseres Verhaltens, Denkens und moralischen Tuns handelt, gibt Hegel in seiner »Philosophie des Geistes« folgenden Grund an: Dadurch, dass wir es dank wiederholter Übungen lernen, im leiblichen, kognitiven und ethischen Verhalten mit »bewusstloser« Willensanstrengung unser ideales Selbst oder, wie er sagt, unseren »Genius« dauerhaft zum Ausdruck zu bringen, befreien wir uns von der Zufälligkeit einzelner Vorstellungen und Begierden und machen uns damit schrittweise zu Repräsentanten eines »vernünftigen Allgemeinen«.⁸ Die Schritte, die Hegel dabei vor Augen hat, beginnen ganz elementar mit der Einübung basaler Körpertechniken wie dem Aufrechtgehen oder der Abhärtung gegenüber äußerlichen Erschwernissen, setzen sich fort im Erlernen der zentralen Kulturtechniken wie dem Schreiben oder dem Rechnen, finden eine weitere Fortsetzung in der Habitualisierung des logisch korrekten Denkens und münden schließlich, nicht anders als bei Aristoteles, in der Verinnerlichung des ethisch angemessenen Verhaltens; und da auf jeder Stufe eines solchen Prozesses der »Verleiblichung« unserer »innerlichen Bestimmungen«⁹ die Macht, die der Zufall bloß natürlicher Regungen über uns zurückbehält, ein Stück weit

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit* (Edition Meier), Paderborn 2008, S. 192 f.

⁸ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. III, Frankfurt/M. 1970 (Theorie-Werkausgabe, Bd. 10), § 410, S. 183–191.

⁹ Ebd., S. 191.

schwinden soll, müssen an seinem Ende, also dann, wenn das Subjekt sich auch die ethischen Regeln eines vernünftigen Zusammenlebens habituell angeeignet hat, auch die letzten Reste einer Bestimmung durch die äußere Natur von ihm abgefallen sein, so dass es nun mittels der Gewohnheitsbildung zur vollständigen Freiheit eines »Beisichselbstseins« gelangt ist – denn, so sagt Hegel beinahe lakonisch, »die Gewohnheit des Rechten, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit«, ¹⁰ ein Gedanke, der sich dann prominent auch in der »Rechtsphilosophie« wiederfindet. ¹¹ Nur an einer einzigen Stelle erwähnt Hegel in diesem Zusammenhang, als wolle er der alternativen Sicht auf die »zweite Natur« kurz doch noch Reverenz erweisen, die Möglichkeit »übler Gewohnheiten«; ¹² aber die Aussicht auf eine solche Habitualisierung des moralisch Unbotmäßigen oder Bösen wird sofort wieder abgetan, weil sie nicht auf der Linie einer Herausbildung vernünftiger Subjektivität liegt, an deren Rekonstruktion Hegel ja gemäß seines systematischen Programms allein interessiert ist.

Nach dem bisher Gesagten muss sich Hegel nun allerdings mit der zweiten Prämisse, die er mit der aristotelischen Auffassung der »zweiten Natur« zu teilen scheint, um Einiges schwerer tun; diese zweite Annahme sollte ja, wie gesagt, darin bestehen, dass wir deshalb von unseren Gewohnheiten als einer »zweiten Natur« sprechen dürfen, weil sie mit der ersten Natur die Momente einer regelmäßigen Wiederkehr und der Zwanglosigkeit teilen. Nun ist aber auf den ersten Blick gar nicht klar, wieso Hegel das Naturhafte an unseren Gewohnheiten in deren Zwanglosigkeit erblicken können soll, wenn er doch gleichzeitig behauptet, dass mit Ausnahme unserer ethischen Tugenden alle anderen habitualisierten Vollzüge stets noch Reste eines äußerlichen Naturzwangs in sich tragen – wieso, so ließe sich dann nämlich fragen, dürfen solche vorethischen Gewohnheiten darin der ersten Natur als ähnlich oder vergleichbar angesehen werden, dass sie sich wie diese ohne Zwang oder, wie Aristoteles gesagt hatte, ohne jegliche Nötigung vollziehen? Die Antwort, die Hegel in seiner »Philosophie des Geistes« auf die Frage gibt, fällt relativ kurz aus und bezieht sich augenscheinlich nur auf die vorethischen, also auf unsere entweder körpernahen oder kognitiven Gewohnheiten: »Der Mensch ist«, so heißt es dort, »in der Gewohnheit (...) von Naturexistenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen die-

¹⁰ Ebd., § 410, S. 185.

¹¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 151, Zusatz, S. 300.

¹² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. III, a.a.O., § 410, S. 185.

selbe ist«.¹³ Offenbar möchte Hegel sagen, dass der Begriff der »zweiten Natur« deswegen auf die eingeübten Gewohnheiten unserer Körperbeherrschung, unserer Triebmodellierung und unserer Denkopoperationen Anwendung finden kann, weil wir in ihnen zwar an natürliche oder leibliche Bedingungen gebunden bleiben, diese aber kraft der Gewohnheitsbildung zu beherrschen gelernt haben, so dass wir nicht mehr unter ihrem Diktat stehen; insofern wäre alles, was sich an uns Menschen als »zweite Natur« bezeichnen lässt, stets ein Amalgam aus natürlichen, uns einschränkenden Prozessen und unserem freiem Willen, aber so, dass die ersten soweit unter der Kontrolle des zweiten stehen, dass sie uns nicht mehr nötigen oder wie von außen bestimmen können. Mit einer solchen Deutung stimmt auch überein, was Hegel ein paar Sätze später behauptet, wo er eine an Kant erinnernde Formulierung verwendet: Dass nämlich die bereits erwähnten Stufen der Gewohnheitsbildung einer Linie der wachsenden »Befreiung« folgen, weil jedes Mal eine weitere Empfindung, durch die wir gewöhnlich »affiziert«, also kausal beeinflusst werden, in einer Weise »ein- und durchgebildet« wird, dass sie zwar nicht verschwindet, aber doch in etwas von uns Gekonntes transformiert wird. Fassen wir beide Bestimmungen zusammen, so bedeutet Gewohnheitsbildung für Hegel geistige Formgebung und dadurch Läuterung natürlichen Zwangs; anders als Aristoteles begreift er diese »zweite Natur« nicht einfach als Weiterführung oder Fortsetzung natürlich-organischer Prozesse auf der Stufe menschlicher Praktiken, sondern als Sublimierung natürlichen Zwangs in Gestalten bedingter Freiheit. Der Unterschied ergibt sich daraus, dass für Hegel die erste Natur, wird sie aus der Perspektive des subjektiven Geistes betrachtet, gerade nicht die Eigenschaft der Zwanglosigkeit aufweist; für uns Menschen stellt sie zunächst einmal einen Raum kausaler Abhängigkeiten und Beeinflussungen dar, den es durch Bildung einer »zweiten Natur« schrittweise in eine Vorform der uns gemäßen Freiheit umzugestalten gilt.

Folgen wir einer solchen Deutung, so ergibt sich allerdings das Problem, dass nicht mehr recht zu verstehen ist, warum auch die ethischen Sitten von Hegel noch als eine Domäne unserer »zweiten Natur« begriffen werden; denn in dieser Sphäre sollen wir uns doch endgültig allen Naturzwangs entledigt haben, weil das, was wir uns hier durch Gewohnheitsbildung angeeignet haben, selber bereits die Freiheit »zum Inhalt« haben soll, wie es geheißsen hatte.¹⁴ Insofern ist dann im Zusatz zu Paragraph 151 der »Rechtsphilosophie« auch davon die

¹³ Ebd., S. 184.

¹⁴ Zu Hegels Vorstellung einer »zweiten Natur« im Sittlichen vgl. insgesamt die vorzügliche Studie von: Andrea Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge/UK 2017.

Rede, dass in den Sitten dank Bildung und pädagogischer Maßnahmen dem Menschen »das Geistige« zur Gewohnheit geworden sei, so dass er, verhält er sich entsprechend, nicht mehr nur im bedingten, sondern im substantiellen Sinn als »frei« bezeichnet werden könne.¹⁵ Gerade diese Formulierung unterstreicht nun aber, dass mit Bezug auf das Sittliche von einer »zweiten Natur« in der zuvor umrissenen Bedeutung nicht mehr die Rede sein kann; hier fehlt ersichtlich das, was die »zweite Natur« für Hegel erst zur zweiten »Natur« macht, nämlich die Umformung einer natürlichen Abhängigkeit in ein Stück gekonnter Freiheit. Einen Ausweg aus dieser begrifflichen Schwierigkeit bietet vielleicht der Hinweis, dass Hegel, wenn er vom Sittlichen als einer »zweiten Natur« spricht, häufig eine weitere Qualifizierung hinzufügt; er verwendet nämlich gerne den Zusatz des »geistigen«, redet also von der »zweiten geistigen Natur«,¹⁶ wie um deutlich zu machen, dass sich die Gewohnheitsbildung hier nicht an unseren natürlichen Regungen und Empfindungen, sondern an bereits geistigen Gegebenheiten vollzieht. Dann aber stellt sich verstärkt die Frage, warum Hegel mit Bezug aufs Sittliche überhaupt noch von einer »zweiten Natur« spricht, ist doch weggefallen, was den Begriff zuvor rechtfertigen sollte, nämlich die Verhaftung in beidem, in der ersten Natur und im Geistigen unserer Freiheit – und warum es angesichts dessen dann nicht viel näher gelegen hätte, statt von der »zweiten Natur« einfach von »Kultur« oder Ähnlichem zu sprechen und damit die unklare Bindung des Sittlichen an kausale Abhängigkeiten vollkommen preiszugeben? Gewiss, Hegel ist irgendwie überzeugt davon, dass die unterschiedlichen Klassen sittlicher Gewohnheiten stets auch natürliche oder naturnahe Bedürfnisse der Beteiligten befriedigen müssen – in der Familie sollen Bedürfnisse nach Fürsorge und leiblichem Wohlbefinden, in der »bürgerlichen Gesellschaft« individuelle Interessen des wirtschaftlichen Erfolges und des Arbeitsstolzes, und im Staat schließlich das persönliche Verlangen nach Ehre befriedigt werden; aber die Gewohnheitsbildung, die hier jeweils stattfindet, soll sich doch allein an bereits geistigem Material vollziehen, nämlich an den normativen Regeln des institutionell objektiviertem Geistes, so dass von einer läuternden Durchbildung natürlicher Antriebe in diesem Fall nicht die Rede sein kann. Der Grund, warum Hegel mit Bezug auf die Sittlichkeit gleichwohl weiterhin von einer zweiten geistigen »Natur« spricht, ist daher möglicherweise ein anderer; er scheint sich dabei offensichtlich an der aristotelischen Vorstellung zu orientieren, nach der unsere ethischen Ge-

¹⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 151, Zusatz (S. 300).

¹⁶ Im Zusatz zu § 151 heißt es: »Die Pädagogik ... betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so dass dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird« (ebd., S. 302).

wohnheiten deswegen »Verlängerungen« oder Ausweitungen der ersten Natur bilden, weil sie mit dieser in abgeschwächter Form die zwanglose Teleologie allen organischen Lebens teilen; und es ist dann eine solche, am Vorbild des Organismus gewonnene Idee, die Hegels Vorliebe für den Begriff des »Lebens« erklärt und ihn immer wieder vom ungezwungenen »Leben« des Geistigen sprechen lässt – nur dass hier eben im Begriff des »Lebens« eine vollkommen andere »erste« Natur imaginiert wird als dort, wo Hegel von der »zweiten Natur« unserer vorethischen Gewohnheiten spricht und die Natur nichts uns zwanglos Entgegnkommendes besitzt.

Diese Unstimmigkeiten in der Terminologie Hegels, der Umstand, dass er die »erste« Natur in zwei verschiedenen und miteinander unverträglichen Weisen zur Vorlage seines Begriffs der »zweiten Natur« macht, bringen ungewollt zum Vorschein, auf welch schwankendem Boden die ganze hier verfolgte Idee steht; je nach dem, welche Eigenschaften vorgängig der Natur in ihrer Gänze zugeschrieben werden, muss die Vorstellung von dem, was wir unter einer »zweiten Natur« verstehen sollen, vollständig anders ausfallen; werden an natürlichen Prozessen die Momente des Zwanghaften, des blind Gesetzmäßigen oder des uns kausal Bestimmenden hervorgehoben, so müssen sich Reste dessen auch in den quasinatürlichen Habitualisierungen sozialer Praktiken und Einstellungen finden, wird die Natur hingegen vorzüglich als ein organischer und damit sich harmonisch erweiternder Lebensprozess begriffen, so werden, wenn wir von unserer »zweiten Natur« sprechen, solche Momente des zwanglosen Ineinandergreifens aufeinander angewiesener Glieder im Vordergrund stehen müssen. Hegel scheint in seinem Gebrauch des Begriffs der »zweiten Natur« von beiden Möglichkeiten Gebrauch machen zu wollen, indem er die Vorlage der ersten Natur das eine Mal mit Aristoteles als einen zwanglos-organischen Lebensprozess, das andere Mal aber mit Kant als ein naturgesetzliches Reich kausaler Abhängigkeiten beschreibt; denn mit Blick auf die Sittlichkeit redet er so, als handle es sich dabei um die Wiederbelebung natürlicher Zwanglosigkeit auf der Stufe geistiger Operationen, während er mit Blick auf die vorethischen Gewohnheiten ganz im Geiste Kants davon spricht, sie stellen Möglichkeiten oder Gestalten der Sublimierung unserer Abhängigkeiten von natürlichen Zwängen und Nötigungen dar.

In diesem Spannungsreichtum der Hegelschen Lehre von der »zweiten Natur« dürfte einer der Gründe liegen, warum es vorzüglich seine Überlegungen waren, die schon bald zum Ausgangspunkt und zur Austragungsstätte eines Disputs über den Sinn, den Gehalt und die angemessene Verwendungsweise des Begriffs einer »zweiten Natur« wurden. Schon kurz nach Hegels Tod entbrennt zum Teil im Anschluss an sein Werk, zum Teil in Absetzung davon, ein untergründiger Streit darüber, was es eigentlich bedeuten soll, von einer

»zweiten Natur« mit Bezug auf die menschliche Geschichte und Gesellschaft zu sprechen. Sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrer methodischen Rechtfertigung sollte die Kategorie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Zündstoff einer bis heute nicht abgebrochenen Debatte werden.

So bildet sich in der kritisch an Hegel anschließenden Tradition des historischen Materialismus schon bei Marx die Tendenz heraus, die sozialen Lebensverhältnisse der Menschen und ihre bisherige Geschichte als »naturwüchsig« hinstellen und damit dem Begriff der »zweiten Natur« eine Wendung ins Polemische zu geben; denn mit dem »Naturwüchsigen« ist bei seinem Schüler gerade nicht gemeint, was bei Hegel die »zweite Natur« geheißen hatte, sondern ganz im Gegenteil der Umstand, dass die von diesem gemeinte »geistige« Durchbildung der »ersten Natur« noch gar nicht stattgefunden habe: Weil die Geschichte der Menschheit bislang, so argumentiert Marx, ohne jegliche bewusste Kontrolle der wirtschaftlichen Angelegenheiten verlaufen sei, habe sich in ihr auch das, was für die erste Natur als charakteristisch zu gelten habe, nämlich ihre blinde, gesetzmäßige Prozesshaftigkeit, bis in die jüngste Gegenwart ununterbrochen Geltung verschafft. In vielerlei Weise variiert Marx in seinem Werk diesen Gedanken, indem er entweder von der tatsächlichen Naturhaftigkeit, also sinnentleerten Gesetzmäßigkeit, oder vom »dinglichen Schein« des sozialen Lebens spricht, wie im berühmten Kapitel über den »Warenfetischismus« im ersten Band des »Kapital«. ¹⁷ Ist in all diesen Wendungen, wie gesagt, nur von einer Fortsetzung natürlicher Prozesse im Sinne scheinbar unbeeinflussbarer Gesetzmäßigkeiten die Rede, also ganz im neuzeitlich-scientistischen Verständnis, so mobilisiert Marx an anderen Stellen seines Werks, vornehmlich in seinen Frühschriften, gleichzeitig aber auch aristotelische Vorstellungen von »Natur«; dort heißt es dann etwa, vollkommen unvereinbar mit den zuvor genannten Bestimmungen, dass die »Wesenskräfte« des Menschen Hervorbringungen des natürlichen Lebensprozesses seien und seine Gattungsanlagen als »Weiterungen« organischen Wachstums angesehen werden könnten. ¹⁸ Implizit – denn ausdrücklich verwendet er den Ausdruck nicht – tritt daher bei Marx die Idee der »zweiten Natur« in zwei verschiedenen Gestalten auf, einmal als kritische Bezeichnung des unglücklichen Sachverhalts eines Fortwirkens natürlicher Gesetzmäßigkeiten innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, das andere Mal als positiver Hinweis auf den glücklichen Umstand, dass »die Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte« ¹⁹

¹⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1971, S. 85–98.

¹⁸ Zu diesen Formulierungen vgl.: Karl Marx, »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« (1844), in: *Marx-Engels Werke (MEW), Ergänzungsband I*, Berlin 1968, S. 465–588, hier: S. 541–543.

¹⁹ Ebd., S. 542.

sei und damit ein historisches Zeugnis der natürlich hervorgebrachten und schrittweise entfalteten Befähigungen des Menschen darstelle – und: zwischen beiden Begriffen von dem, was die erste Natur eigentlich ausmachen soll, findet, ähnlich wie bei Hegel, keinerlei kategoriale Vermittlung statt.

Von einer tatsächlichen Wiederaufnahme des Hegelschen Gedankens einer »zweiten Natur« kann innerhalb des historischen Materialismus dann aber wohl erst bei Georg Lukács gesprochen werden; er verleiht der Idee in seinen Schriften eine polemische Wendung, die für den westlichen Marxismus insgesamt von wegweisender Bedeutung werden sollte. In der *Theorie des Romans*, dem Frühwerk von Lukács, wird die Welt der bürgerlichen »Konventionen« und Sitten, also all das, was für Hegel den Inbegriff der »zweiten geistigen Natur« des Menschen gebildet hatte, bekanntlich als eine »Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten« beschrieben; und wie, als wolle er die ironische Umkehrung auf die Spitze treiben, heißt es bei Lukács mit einer Hegelschen Formulierung weiter, dass »die naturhafte Einheit der metaphysischen Sphären« der Sittlichkeit »für immer zerrissen« sei.²⁰ In der Konsequenz dieser Diagnose, mit der die Verkrustung und das Erstarren alles kulturell Eingewöhnten behauptet wird, ist dann die These angelegt, dass die moderne Sittlichkeit dem Menschen heute nicht mehr als das »Vaterhaus« (Lukács) seiner geistigen Bestrebungen dienen könne, sondern nur noch als deren »Kerker« fortbestehe.²¹ Die Theorie der »Verdinglichung«, die Lukács drei Jahre später in seiner Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* ausgearbeitet hat, stellt im Grunde genommen eine radikalisierte Fortsetzung dieser frühen Umkehrung Hegels dar; denn darin wird über das, was eigentlich »zweite Natur« im von Hegel gemeinten Sinn sein soll, behauptet, dass es sich aufgrund des kapitalistischen Warentauschs inzwischen längst zur »ersten Natur« zurückentwickelt habe; je dauerhafter wir durch die Teilnahme an Praktiken des Austauschs von Waren daran gewöhnt wurden, so lautet die Diagnose jetzt, unsere Mitmenschen, unsere Umwelt und schließlich sogar unser eigenes Inneres als auf dem Markt verkäufliche Größen aufzufassen, desto stärker bewegen wir uns in unserer eigenen Kultur, der sittlichen Welt Hegels, als sei diese ein Stück erster Natur, nämlich ein Raum bloß zu beobachtender Kausalbeziehungen zwischen dingähnlichen oder zu Dingen gewordenen Elementen.²² Wohlge-merkt, hier ist von der ersten Natur nicht im aristotelischen Sinn als einem zwanglos-organischen Prozess die Rede, was dem Fichteaner Lukács auch

²⁰ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Darmstadt und Neuwied 1971, S. 29.

²¹ Ebd., S. 55.

²² Georg Lukács, »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats«, in: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács Werke, Bd. 2, Neuwied und Berlin 1968, S. 257–397.

ganz fern gelegen hätte; vielmehr ist mit »Natur« nichts anderes gemeint als das, was im neuzeitlich-szientistischen Verständnis darunter verstanden wird, nämlich ein kausaler Nexus raumzeitlicher Vorgänge. Die bitterböse Wendung gegen Hegel besteht in Lukàcs' Verdinglichungsanalyse dann darin, dessen »zweite geistige Natur« der modernen Sittlichkeit als eine Schimäre zu entlarven, hinter der sich nichts anderes verbirgt als eine Wiederbelebung der ersten Natur mit ihren uns unverfügbaren Gesetzmäßigkeiten.

Auf die Spitze getrieben wird dieses Spiel mit begrifflichen Verkehrungen in der marxistischen Tradition schließlich von Theodor W. Adorno, der zwar an die Verdinglichungsanalyse von Georg Lukàcs anknüpft, sie aber mit einer weiteren Drehung versieht. Für Adorno verhält es sich mit dem Kapitalismus zunächst scheinbar genauso wie für Lukàcs, hier sind soziale Bedingungen gegeben, die uns zwingen, soziale Beziehungen so wahrzunehmen und zu erleben, als seien sie der Ausfluss rein naturgesetzlicher Notwendigkeiten und damit Produkte der »ersten Natur« im neuzeitlichen Sinn; aber das Fatale an diesem verdinglichenden Wahrnehmungs- und Erlebnisschema, so real es auch sein mag, ist für Adorno nicht primär, dass es sittliche Kultur, geistiges Leben oder dergleichen unmöglich macht, sondern dass es verhindert, an jener »ersten Natur« das in Erfahrung zu bringen, was in ihrem szientistischem Begriff nicht aufzugehen vermag. »Verdinglichung« heißt daher für Adorno nicht, wie für Lukàcs, Rückkehr oder Wiederbelebung einer ersten Natur inmitten von Gesellschaft, sondern sich zuspitzende Fortsetzung eines schon lange misslingenden Verständnisses von Natur im Ganzen; weder ist die sittliche Welt der Gegenwart, so befürchtet Adorno, »zweite Natur« im von Hegel gemeinten Sinne, also geistig umgebildete Natürlichkeit, noch ist das, was sich an ihrer Stelle mit der Verdinglichung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft breit gemacht hat, tatsächlich wieder »erste Natur«, weil wir davon eine gebührende Vorstellung noch gar nicht besitzen können; die ganze Entgegensetzung von »erster« und »zweiter« Natur ist für Adorno vielmehr solange problematisch, wie dabei ein Begriff der »Natur« Verwendung findet, unter dem nichts anderes verstanden werden kann als ein Raum gesetzmäßiger Notwendigkeiten oder kausal verknüpfter Ereignisse.²³ Ich will damit nicht sagen, dass Adorno in Folge dieses Gedankens zur Wiederanknüpfung an eine aristotelische Auffassung der »Natur« genötigt gewesen wäre; aber er muss nach meinem Eindruck mit einem Grenzbegriff operieren, der die Möglichkeit offenhält, dass

²³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Bd 6*, Frankfurt/M. 1973, S. 7–408, bes. S. 262–267. Vgl. auch: Jürgen Habermas, »Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, S. 187–215.

jene bislang als »erste« titulierte »Natur« anderes und mehr umfasst, als ihre szientistischen Bestimmungen es zulassen. In dieser, und nur in dieser Problemdiagnose berührt sich Adornos Verdinglichungsanalyse mit jenen Debatten, die heute innerhalb der Philosophie im Anschluss an John McDowell wieder über die Voraussetzungen eines Begriffs der »zweiten Natur« geführt werden.²⁴

Im Unterschied zur marxistischen Tradition, bei deren besten Köpfen Hegels Idee einer »zweiten Natur« sofort auf kritische Resonanz stieß, wurde diese in der akademischen Philosophie nach dem Ende des Deutschen Idealismus zunächst einmal nicht aufgegriffen; aber diese Nichtbeachtung war nicht etwa Ausdruck von Unkenntnis oder mangelnder intellektueller Umsicht, sondern enthielt, wenn auch meistens implizit, deutlich eine negative Stellungnahme. Weder der Neukantianismus noch die damals entstehende, sich zu Beginn stark an die zeitgenössische Philosophie anlehrende Soziologie können der Vorstellung etwas abgewinnen, soziale Gewohnheiten oder Sitten nach dem Muster einer geistigen Durchbildung natürlicher Antriebe zu denken; und auch die zweite, aristotelisch beeinflusste Idee Hegels, nach der die Sittlichkeit als eine Fortbildung organisch-zwangloser Prozesse auf der Stufe gesellschaftlicher Institutionen vorzustellen sei, findet in der damaligen Philosophie und Soziologie keine nennenswerten Nachfolger. Der Grund für dieses Desinteresse, wenn nicht sogar eine solche Zurückweisung, ist in beiden Fällen der gleiche, man bewegt sich viel zu sehr im Fahrwasser der Kantischen Zwei-Welten-Lehre, um die Natur anders denn szientistisch in Begriffen von kausalen Abhängigkeiten auffassen zu können. In den zwei Disziplinen zieht man es daher vor, an die Stelle des von Hegel verwendeten Ausdrucks der »zweiten Natur« schnell Begriffe wie »Kultur« oder »Zivilisation« zu setzen, teils, um der unklaren Bindung an die Natur abzuschwören, teils, um den ontologischen Sonderstatus des jeweiligen Gegenstandsbereichs hervorzuheben; häufig ist nun auch von den »Wertsphären« die Rede, die zwar ebenfalls das Resultat einer kulturellen Gewohnheitsbildung sein sollen, aber eben nicht mehr als mit der ersten Natur irgendwie vermittelt oder als aus ihr hervorgegangen begriffen werden. Selbst bei den Neohegelianern, sei es nun deutscher oder britischer Provenienz, spricht man mit Vorliebe nur noch puristisch vom objektiven »Geist« und hat damit der Hegelschen »Sittlichkeit« jegliche Anlehnung oder Berührung mit der »Natur« genommen.²⁵ An dieser Lage ändert

²⁴ Vgl. etwa: Italo Testa, »Criticism from within nature: The dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno«, in: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, 4, 2007, S. 473–497.

²⁵ Einen sehr guten Überblick über die gesamte Epoche bietet weiterhin: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. 1983.

erstaunlicherweise auch die in den 1920er Jahren entwickelte Philosophische Anthropologie nichts, der das Natürliche an unseren gesellschaftlichen Lebensbedingungen doch eigentlich besonders am Herzen gelegen haben müsste: Helmuth Plessner verwendet in seinen »Stufen des Organischen« den Begriff der »zweiten Natur« zwar im Zusammenhang einer Erläuterung der »natürlichen Künstlichkeit« des Menschen, lässt dessen vielfältigen Möglichkeiten erstaunlicherweise aber ungenutzt,²⁶ Arnold Gehlen benutzt den Ausdruck gelegentlich, sieht aber keinerlei Unterschied zum Begriff der »Kultursphäre« und will die Verwandtschaft mit irgendetwas Natürlichem gerade gestrichen wissen.²⁷ Die große Ausnahme von dieser Tendenz, »Natur« und »Kultur« strikt voneinander abzugrenzen und als zwei kategorial getrennte Bereiche zu behandeln, bildet zu Beginn des 20. Jahrhunderts der amerikanische Pragmatismus; vor allem im Werk von John Dewey finden sich – wenn auch wieder weniger dem Begriffe als der Sache nach – reichhaltige Anregungen zur Erneuerung einer Idee der »zweiten Natur« im Geiste Hegels.

Der gedankliche Schritt, der es Dewey erlaubt, wieder Anschluss an die Hegelsche Idee zu finden, ist natürlich von gänzlich anderer Art als derjenige, mittels dessen man von marxistischer Seite aus diese Idee erneut aufgegriffen hatte. Dort, bei Marx, Lukàcs oder auch Adorno, waren es ja zunächst ausschließlich gesellschaftskritische Motive gewesen, die den Anlass zur Wiederbeschäftigung mit dem althergebrachten Begriff gegeben hatten; aufgrund der kapitalistischen Realität misstraute man zutiefst dem Versöhnungsversprechen, welches die Idee einer »zweiten Natur« bei Hegel enthalten hatte, und war dann in Folge dessen im nächsten Schritt gezwungen, sich eigene Gedanken über die historische Vermittlung von Natur und Gesellschaft oder natürlichen Prozessen und geistigen Vollzügen zu machen; und im Fall von Adorno führte diese gesellschaftskritisch motivierte Rückbesinnung schließlich dazu, mit dem Grenzbegriff einer nicht mehr instrumentell gedachten »Natur« zu operieren, von dem aus sich auch die zweite Natur des Menschen gänzlich neu bestimmen lassen sollte. Im Unterschied zu solchen höchst vermittelten und verschlungenen Versuchen, wieder produktiv Anschluss an den Hegelschen Gedanken zu finden, ist der Zugang von John Dewey ungleich direkter; ermutigt durch das, was er als Resultat der neueren, reflexiv gewordenen Naturwissenschaften wahrnimmt, entwickelt er eine Vorstellung der kreativen Prozessualität von

²⁶ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975, S. 311 (den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Hans-Peter Krüger).

²⁷ Vgl. etwa: Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt/M. 1971, S. 80.

Natur, die es sofort nahelegt, sich die gesellschaftliche Entwicklung als eine intelligente oder geistige Fortbildung natürlicher Vorgänge zu denken.²⁸

Nichts liegt Dewey dabei ferner, als noch einmal die antike, aristotelische Idee wiederzubeleben, die Natur folge einer ihr innewohnenden Teleologie der Entfaltung eigener Potenziale; eine solche Annahme bedeutet für ihn, zu viel an vorherbestimmter Richtung in natürliche Prozesse hineinzuprojizieren und damit die Möglichkeit unvorhersehbarer Entwicklungen und kreativer Hervorbringungen auszuschließen. Zwar sind »Potenziale« – ein Ausdruck, den er häufig verwendet – für Dewey in der natürlichen Wirklichkeit stets vorhanden, sie gehören ontologisch gewissermaßen zur Realität der Natur, aber ihre Freisetzung und Realisierung verdankt sich erst dem In-Kontakt-Treten oder, wie er sagt, der Assoziation von zunächst isolierten Einzelphänomenen; und je weiter eine solche Kommunikation zwischen vorweg getrennten Elementen innerhalb der Natur voranschreitet, desto komplexer werden die Gestalten der Wirklichkeit, die sich aus der Freisetzung der bislang brachliegenden Potenziale jeweils ergeben können. Auf der Basis einer derartigen Vorstellung natürlicher Prozessualität gelangt Dewey dann zu der für seine Philosophie im Ganzen ausschlaggebenden These, nach der das organische Leben auf der Stufe der menschlichen Vergesellschaftung dank des Hinzutretens bedeutungsvoller Interaktionen die Form des Geistigen angenommen und damit ungleich größere Spielräume des Verhaltens hinzugewonnen habe; denn jetzt, nachdem das Organische durch seine Einbeziehung in den Bereich der sprachlich vermittelten Kommunikation transformiert worden ist, stehen der Entbindung von latent vorhandenen Potenzialen weit mehr Möglichkeiten zur Verfügung als jemals zuvor in der Naturgeschichte. Für unsere Zwecke ist an dieser Schlussfolgerung entscheidend, dass sie es Dewey erlaubt, die Entgegensetzung von Natur und Kultur beziehungsweise Geist strikt zurückzuweisen und doch zugleich eine qualitative Modifikation des organischen Substrats durch das Hinzutreten bedeutungsvoller Interaktionen zuzulassen: »Die Mitglieder der Gesellschaft sind lebende Menschen mit den Eigenschaften lebender Geschöpfe; aber in dem Maße, wie sie in charakteristische menschliche Assoziationen eintreten, werden strikt organische Eigenschaften modifiziert und sogar transformiert ... Das Soziale bietet uns ein beobachtbares Beispiel eines ›Reich des Geistes‹, das für einen Einzelnen objektiv ist, dessen organische Aktivitäten dadurch zu geistigen Akten werden, dass er als teilnehmendes Mitglied in dieses Reich eintritt.«²⁹ Das klingt alles sehr nach Hegel und ist gewiss von Dewey auch so

²⁸ John Dewey, *Erfahrung und Natur*, übersetzt von Martin Suhr, Frankfurt/M. 1995.

²⁹ John Dewey, »Die umfassende philosophische Idee«, in: ders. *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M. 2003, S. 79–93, hier: S. 86 f., S. 89.

gemeint; aber anders als jener vermeidet er jegliche Zweideutigkeit im Begriff der »natürlichen Wirklichkeit« oder »Natur«, spricht also nicht so, als handle es sich dabei das eine Mal um etwas uns kausal Nötigendes oder Einschränkendes, das andere Mal um etwas uns zwanglos Befähigendes oder Entgegenkommendes, sondern sieht darin je nach Umständen das eine oder das andere am Werk, so dass es von unseren Zwecken abhängt, ob die Natur uns, wie er sagt, fördert oder behindert.³⁰ Aber ganz unabhängig davon, welche Ziele wir jeweils verfolgen und ob uns subhumane Gegebenheiten dabei unterstützen oder im Wege stehen, für Dewey bleibt entscheidend, dass wir, wie immer wir handeln, das stets in intelligenter Fortsetzung natürlicher Prozesse tun. Insofern mag die Annahme sogar begründet sein, dass hier die Vorstellung einer »zweiten Natur« nicht mehr so recht passt, weil mit dieser ein Schnitt behauptet wird, wo nach Dewey doch eher ein Kontinuum herrscht; denn je nach dem, wie in unserem Handeln jeweils natürliche Antriebe, reflexive Überlegungen und physische Bedingungen zusammenspielen, wird ihm zufolge der Anteil dessen, was erste Natur und was Kultur genannt werden kann, ein sehr verschiedener sein.

Damit bin ich in meiner kurzen begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion an den Punkt gelangt, um den heute die mittlerweile wieder heftig geführte Diskussion im Wesentlichen kreist, ob und inwiefern es sinnvoll wäre, im Anschluss an die aristotelische Tradition erneut von einer »zweiten Natur« des Menschen zu sprechen. Es war wohl vor allem der Vorschlag von John McDowell, die uns sozialisatorisch vermittelten Tugenden eines ethisch richtigen Verhaltens noch einmal mit diesem antiken Begriff zu belegen, der die philosophische Debatte vor etwa zwanzig Jahren in Gang gesetzt hat;³¹ ihre Brisanz erhielt diese Anregung damals durch die mitlaufende Unterstellung, dass wir unser ganzes ethisches Verhalten nur dann als sinnliches Vermögen einer Wahrnehmung moralischer Tatsachen und damit als unsere »zweite Natur« deuten können, wenn wir gleichzeitig den herkömmlichen, szientistischen Begriff der Natur als einen Raum kausaler Abhängigkeiten einzuklammern vermögen, um derart den naturgeschichtlichen Prozess wieder als einen Vorgang der kontinuierlichen Herausbildung unserer gattungsspezifischen Lebensform interpretieren zu können; gelingt das nämlich nicht, so hieß es mit Recht in *Mind and World*, wird die neuzeitliche, »entzauberte« Vorstellung der Natur einfach beibehalten, so ist nicht plausibel zu machen, warum wir unser moralisches Wahrnehmungsvermögen als eine Aktualisierung von Potenzia-

³⁰ John Dewey, *Erfahrung und Natur*, a.a.O., S. 393.

³¹ John McDowell, *Geist und Welt*, übersetzt von Thomas Blume, Holm Bräuer und Gregory Kass, Paderborn 1996.

len verstehen sollten, mit denen unser leiblicher Organismus auf »natürliche« Weise ausgestattet ist. Es würde hier zu weit führen, die Debatte noch einmal Revue passieren zu lassen, die sich an diesen Vorschlag schon nach kurzer Zeit und mit wachsender Intensität angeschlossen hat; sie dreht sich vor allem um die Frage, was es heißen soll, eine Kontinuität zwischen natürlichen Prozessen und unseren ethischen Tugenden in einer Weise zu denken, dass diese aus jenen auf selbst noch einmal natürlichen Wegen irgendwie hervorgegangen sein sollen; glaubt man das, so lautet ein häufig formulierter Einwand, so müsste man entweder den szientistischen Naturalismus der Neuzeit im Ganzen verwerfen oder für ein friedliches Nebeneinander von zwei Naturauffassungen plädieren, deren Inkompatibilität mit den Bedingungen eines einheitlichen Weltbildes dann nicht mehr vereinbar wäre.³² Anstatt also diesen Diskussionsstand hier noch einmal zusammenzufassen, will ich am Ende kurz andeuten, welche Einsichten aus der zuvor grob umrissenen Geschichte der Idee der »zweiten Natur« auf jeden Fall zukünftig in Erinnerung bewahrt werden sollten.³³

Zunächst und vor allem scheint es mir wichtig, sich vor Augen zu führen, dass schon bei Hegel mit der Vorstellung einer »zweiten Natur« zwei durchaus verschiedene Phänomene unseres sozialen Lebens gemeint sein können: Einmal die uns gegebene Möglichkeit, durch die Wiederholung dafür geeigneter Praktiken kausale Abhängigkeiten von natürlichen Antrieben derart beherrschen zu lernen, dass diese ihre ungestüme, willkürliche Macht über uns verlieren und dadurch zu dienlichen Kräften für unser Wohlergehen werden; das andere Mal die Chance von menschlichen Gesellschaften, die jeweils eigenen, vernunftbestimmten Funktionen durch das angemessene Ineinandergreifen und Zusammenwirken aller Einzelglieder derart spielerisch-zwanglos auszuüben, dass von einer Wiederholung organischen Lebens auf der Stufe der sozialen Evolution gesprochen werden kann. Beide Vorstellungen operieren, wie leicht zu sehen ist, mit jeweils anderen Begriffen einer ersten Natur, mit der die »zweite« eine Ähnlichkeit in den bestimmenden Eigenschaften teilen soll: Im ersten Fall, der Hegels Beschreibung unserer vorethischen Gewohnheiten entspricht, wird die erste Natur als ein Raum kausaler Abhängigkeiten gedacht, dessen Gesetzmäßigkeiten auch in der »zweiten Natur« bestehen bleiben sollen,

³² Zur Diskussion um McDowells Begriff der »zweiten Natur« vgl. u. a.: Marcus Willaschek (Hg.), John McDowell: *Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster*, 1999, Münster 2000; Nicholas H. Smith (Hg.), *Reading McDowell. On »Mind and World«*, London and New York 2002.

³³ Einen interessanten Überblick über die gegenwärtige Diskussion, der auch die Psychoanalyse mit einbezieht, geben: Philip Hogh/Julia König, »Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 3/2011, S. 419–438.

nur dass sie jetzt zu unseren Gunsten beherrschbar geworden sind; im zweiten Fall, der Hegels Idee der Sittlichkeit entspricht, wird die erste Natur als eine Sphäre des organischen Lebens bestimmt, mit der die »zweite Natur« unseres sozialen Lebens unter glücklichen Umständen die Zwanglosigkeit eines harmonischen Zusammenspiels aller Einzelglieder zu teilen vermag. Sprechen wir von der »zweiten Natur«, so müssen wir also deutlicher markieren, als das gelegentlich geschieht, in welchen dieser beiden Bedeutungen wir den Begriff verwendet wissen wollen.

Von dauerhafter Relevanz scheint mir zweitens aber auch der historische Befund zu sein, dass es neben der positiven, auf Aristoteles zurückgehenden Beschreibung unserer eingeübten Gewohnheiten seit der römischen Antike immer auch eine Tradition gegeben hat, in der die Ergebnisse solcher Gewohnheitsbildungen mit stark negativen Vorzeichen versehen wurden; hier redet man also statt von den ethischen Tugenden von den schlechten, böartigen Gewohnheiten als einer »zweiten Natur« des Menschen, um hervorzuheben, dass die pädagogische Unterweisung in die gesellschaftlichen Praktiken auch an den falschen, untauglichen Bestandteilen einer Kultur ansetzen kann. Diese Doppelgesichtigkeit unserer »zweiten Natur« – verstanden nun im ersten Hegelschen Sinn – sollte nach meinem Eindruck schon deswegen nicht ganz aus den Augen verloren werden, weil sie es ermöglicht, auch den Unglücksfall eines Misslingens der ethischen Sozialisation zu erklären; wer sich aufgrund einer begrifflichen Vorentscheidung systematisch blind dafür gemacht hat, dass die Einübung in die sozialen Praktiken einer Gesellschaft auch bedeuten kann, böartige, übelwollende oder menschenverachtende Gewohnheiten auszubilden, wird größte Mühe haben, zu verstehen, warum Gemeinschaften mit solchen Charakterzügen Stabilität und inneren Zusammenhalt erlangt haben können.

Damit hängt drittens eng zusammen, was sich in meinem kurzen Überblick als ein Grundzug der marxistisch inspirierten Vorstellungen einer »zweiten Natur« erwiesen hat. Nicht, dass ich die Idee allzu plausibel finde, in kapitalistischen Gesellschaften regierten unter der Oberfläche kultureller Errenschaften einzig bloße Naturgesetzmäßigkeiten weiter, so dass hier die angeblich »zweite Natur« nur im Fortbestehen der »ersten«, kausal wirkenden »Natur« bestehe; solche Bilder oder Beschreibungen zehren konstitutiv von Überdramatisierungen, die weder der Analyse des sich ständig wandelnden Kapitalismus dienlich sind noch einer Klärung des mit dem Begriff der »zweiten Natur« Gemeinten zugute kommen. Aber der in solchen Diagnosen notorisch eingelagerte Verdacht, dass das, was im Begriff der »zweiten Natur« in gleich welcher Bedeutung stets an Glauben über den Erfolg unserer moralischen Anstrengungen mitschwingt, auch nur Illusion und Täuschung sein könnte, scheint mir

ein unverzichtbares Element jeder ernsthaften Beschäftigung mit dem Zustand unserer Kultur und Gesellschaft zu sein; gewöhnen wir es uns ab, machen wir es also zu unserer Gewohnheit, ethische Verhaltenspraktiken nicht mehr daraufhin zu prüfen, ob sie tatsächlich motivationalen Halt besitzen oder bei der leisesten Erschütterung schnell wieder verloren gehen können, geben wir leichtfertig ein wichtiges Instrument unserer kulturellen Selbstverständigung aus der Hand. Insofern scheint es mir vollkommen richtig, mit der Tradition des westlichen Marxismus darauf zu bestehen, von der »zweiten Natur« stets nur mit einem gesellschaftskritischen Vorbehalt zu sprechen.

Schließlich und abschließend sei in Erinnerung an John Dewey noch kurz erwähnt, dass die gegenwärtige Diskussion über die Möglichkeiten eines Begriffs der »zweiten Natur« möglicherweise darunter leidet, nur mit zwei, und darüberhinaus strikt unvereinbaren, Vorstellungen der ersten Natur operieren zu müssen. Wenn wir uns unsere Befähigung, ethische Verhaltenspraktiken zu entwickeln und dementsprechend an unserer Umwelt moralische Sachverhalte wahrzunehmen, nur unter Rückgriff auf aristotelisch geprägte Vorstellungen einer natürlichen Teleologie erklären können, wird ein solches Unterfangen auf Dauer keine große Erfolgsaussichten haben; denn es hätte zur Konsequenz, uns entweder die Rede von einem naturgesetzlichem Raum kausaler Abhängigkeiten vollkommen abzugewöhnen, oder aber mit einem Nebeneinander von zwei Naturvorstellungen zu leben, die aus Gründen unseres tiefverankerten Wunsches nach einem einheitlichen Weltbild längerfristig wohl nicht miteinander harmonieren könnten. Warum aber sollten wir unter diesen misslichen Aussichten nicht noch einmal an Deweys Versuch anknüpfen, unter Einbeziehung der neueren Entwicklungen in den Naturwissenschaften eine Vorstellung der natürlichen Prozessualität zu entwickeln, in der Platz für die Idee wäre, dass unsere intelligenten Befähigungen Fortbildungen einer in der Natur immer schon stattfindenden Kommunikation darstellen – ein Gedanke im übrigen, mit dem auch Theodor W. Adorno gelegentlich in seinen philosophischen Schriften gespielt hat, wenn er an seltsam klingenden, geradezu rührend anmutenden Stellen auf die »neueren Naturwissenschaften« verweist, die mit der Quanten- und Relativitätstheorie »über die Mauer« blickten, um »ein Zipfelchen dessen« zu erhaschen, »was mit ihren eigeschliffenen Kategorien nicht übereinstimmt«.³⁴

³⁴ Theodor W. Adorno, »Zu Subjekt und Objekt«, in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2, Frankfurt/M. 1977, S. 740–758, hier: 748. Vgl. ebenfalls: Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme. Vorlesung 1965. Nachgelassene Schriften*, hg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Bd. 14, Frankfurt/M. 1998, S. 118 ff. Zu diesem ganzen, äußerst spannenden Themenkomplex vgl. jetzt auch: Ming-Chen Lo, *Jenseits des Leidens. Adornos Beitrag zu einer Denkpsychologie*, Berlin 2020, Kap. 4.5.