

Zweite Natur.

Kritische und affirmative Lesarten bei John McDowell und Theodor W. Adorno

Von Philip Hogh

(Goethe Universität Frankfurt und Carl von Ossietzky Universität Oldenburg)

Falsche Entgegensetzungen aufzuheben, Gegensätze als falsch zu bestimmen, das ist nicht erst seit Hegel, aber doch spätestens seit ihm eine der zentralen Aufgaben der Philosophie. In Absicht und Ergebnis mögen sich die jeweiligen Versuche, die es dazu in der Philosophiegeschichte seitdem gegeben hat, unterscheiden, jedoch kann eine solche minimale Gemeinsamkeit noch bei Autoren unterschiedlichster theoretischer Provenienz festgestellt werden, so auch bei John McDowell und Theodor W. Adorno.¹ Beiden geht es um die Auflösung von Gegensätzen – um den von Geist und Welt, Vernunft und Natur, Subjekt und Objekt – und beide verwenden für dasjenige, was sie als Ergebnis ihrer Kritiken anvisieren, den Begriff der Versöhnung. Nun ist jeder auch nur halbwegs aufmerksamen Leserin philosophischer Texte zweifelsohne bekannt, dass die Verwendung derselben sprachlichen Ausdrücke in zwei verschiedenen philosophischen Ansätzen nicht darauf hinweisen muss, dass damit dieselbe Sache gemeint ist, ja noch nicht einmal darauf, dass die Ausdrücke für dieselben Begriffe stehen.

Das hat für meinen im Folgenden darzustellenden Versuch, McDowell und Adorno hinsichtlich des Begriffs der zweiten Natur in eine Auseinandersetzung zu bringen, natürlich Konsequenzen. Es geht mir nicht darum, eine theoretische Zwangsjacke zu konstruieren, in die die McDowellsche und die Adornosche Fassung des Begriffs der zweiten Natur dann hineinpassen müssen. Ein solches Drittes setze ich also nicht. Partielle Identitäten lassen sich dagegen nur vor dem Hintergrund von Differenzen feststellen und umgekehrt. Ich untersuche den Begriff der zweiten Natur bei McDowell und Adorno nicht so, dass ich sage: McDowell versteht darunter A, Adorno versteht darunter B, jetzt müssen diese beiden Bedeutungen mittels Äquivokationskritik auseinandergehalten werden. Stattdessen glaube ich mit Adorno, dass überall dort, wo mit demselben Wort Verschiedenes gemeint wird, „die Einheit des

¹ Vergleiche von Adorno und McDowell hinsichtlich des Begriffs der zweiten Natur wurden seit dem Erscheinen von McDowells „Geist und Welt“ immer wieder angestellt. Vgl. dazu Jay M. Bernstein, *Re-enchanting Nature*, in: Nicholas H. Smith (Hrsg.), *Reading McDowell. On “Mind and World”*, London 2002, 217-245.; Roger Foster, *Adorno. The Recovery of Experience*, New York 2007. Zum Verhältnis der erkenntnistheoretischen Ansätze der beiden Autoren vgl. Andrea Kern, *Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens*, in: Axel Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt/Main 2005, 53-82.

Worts an eine wie sehr auch verborgene in der Sache mahnt“², dass die Differenzen zwischen der McDowellschen und der Adornoschen Verwendungsweise des Begriffs der zweiten Natur also nicht als unterschiedliche definitorische Festlegungen verstanden werden dürfen, sondern als differente sprachliche und begriffliche Sedimentierungen der Sache, die mit dem Begriff der zweiten Natur gemeint ist. Das heißt, dass der Vergleich, den ich hier anstellen möchte, nicht um seiner selbst willen vorgenommen wird, sondern um die Sache, die da zweite Natur genannt wird, besser bestimmen zu können.

Ich werde in einem ersten Schritt zunächst in aller Kürze auf die Traditionsbestände zu sprechen kommen, in denen der Begriff der zweiten Natur eine Rolle spielt (1). Daran anschließend fertige ich eine Skizze davon an, welcher Momente der Tradition sich McDowell und Adorno bedienen und sie dabei transformieren (2), was ich abschließend vergleichend zuzuspitzen versuche (3).³

1. Eine kurze Begriffsgeschichte

Die Traditionsbestände, auf die McDowell und Adorno sich in ihren Lesarten des Begriffs der zweiten Natur beziehen, sind im Wesentlichen in der „Nikomachischen Ethik“ von Aristoteles und in Hegels „Philosophie des Geistes“ und „Rechtsphilosophie“ zu finden. In der Aristotelischen Tugendkonzeption findet sich die Feststellung: „Darum werden uns die Tugenden weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.“⁴ Die menschlichen Anlagen, die erste Natur des Menschen also, ermöglicht es, ein tugendhaftes Verhalten, in das uns selbst schon tugendhafte Menschen einüben, zu internalisieren. Dazu besitzen wir Menschen nach Aristoteles von Natur aus ein Vermögen. Ob wir aber wirklich tugendhafte Menschen werden bzw. ob die Tugend in unserem Verhalten wirklich wird, hängt davon ab, ob wir das Internalisierte auch wieder externalisieren, d.h. unsere Praxis gemäß des Internalisierten gestalten und dies können wir nur, wenn wir uns daran gewöhnen, die tugendhafte Praxis zu unserer Praxis zu machen.

² Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1997, 31.

³ Aus Platzgründen kann ich hier nicht alle Momente der Tradition, die für Adornos und McDowells Theorien der zweiten Natur relevant sind, thematisieren. Weitgehend außen vor bleiben Karl Marx, Walter Benjamin und Georg Lukács. Ebenso finden McDowells moralphilosophische Überlegungen zum Begriff der zweiten Natur keine genauere Berücksichtigung (vgl. dazu John McDowell, *Zwei Arten von Naturalismus*, in: ders., *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt/Main 2009, 30-73). Dasselbe gilt für die ästhetischen Kontexte, in denen Adorno auf diesen Begriff zu sprechen kommt (vgl. dazu Norbert Rath, *Adornos Kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn 1982; ders., *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*).

⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien, Hamburg 1995, 1103a.

Mit dem Begriff der Gewöhnung deutet Aristoteles an, dass die Genese des tugendhaften Charakters nicht plötzlich, sondern prozessual geschieht und zwar als ein Prozess des Lernens: „Die Tugenden dagegen erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun.“⁵ Unsere erste Natur gestattet es uns also, bestimmte Praktiken zu erlernen, durch deren Ausübung wir uns von Tieren unterscheiden, die zwar auch etwas erlernen können, nicht aber ihr Handeln gemäß tugendhafter Praktiken gestalten und leiten können. Dies nun, das eigene Handeln tugendhaft zu gestalten, wird menschlichen Wesen im Sinne der Aristotelischen Theorie zur zweiten Natur. An dieser Stelle berührt sich Aristoteles mit Hegel, der den Gedanken, dass etwas Erlerntes zur Unmittelbarkeit wird, mit dem Begriff der Gewohnheit fasst. In der „Philosophie des Geistes“ heißt es entsprechend: „Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – Natur, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- und Willensbestimmungen als verleiblichten zukommt.“⁶ An Hegels Bestimmung sind folgende Punkte wichtig:

1. Die zweite Natur ist Resultat einer Verleiblichung. Sie ist also nur als Formung der materiellen ersten Natur des Menschen.

2. Eben deswegen weil sie an den Leib gebunden ist, ist sie nicht mehr zu hintergehen bzw. hinter sie kann nicht mehr zu einem ursprünglichen Zustand zurückgekehrt werden, da jedes Vorstellen und Wollen nur noch auf der Grundlage der zweiten Natur stattfindet. In diesem Sinne ist die zweite Natur ein „unmittelbares Sein der Seele“.

3. Zugleich ist diese zweite Natur aber eine „gesetzte Unmittelbarkeit“, darum ist sie keine erste Natur, sondern das Resultat einer „Ein- und Durchbildung“, einer Internalisierung bereits bestehender Bestimmungen, die von einem bestimmten Subjekt auf je individuelle Weise angeeignet werden.

Die Bestimmungen, die sich bei Aristoteles und Hegel bis hierhin finden lassen, möchte ich in dem Begriff einer subjektiven zweiten Natur zusammenfassen. Gemeint ist damit, wie sich die erste Natur eines menschlichen Subjekts durch die Gewöhnung an bestimmte Praktiken und durch ihre gewohnte Ausübung zu einer dann nicht mehr hintergehbaren zweiten Natur umformt. Des Weiteren wird in der oben zitierten Hegelschen

⁵ Ebd.

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, in: ders. Werke in 20 Bänden (WW), Bd. 10, Frankfurt/M. 1986, 184. Zu Hegels Begriff der Gewohnheit im Kontext seiner Theorie der zweiten Natur vgl. Christoph Menke, Zweite Natur. Kritik und Affirmation, unveröffentlichtes Manuskript, Goethe Universität Frankfurt/Main 2011.

Bestimmung der zweiten Natur sichtbar, dass die subjektive zweite Natur sich nur herausbilden kann, dass die erste Natur also nur zu einer zweiten transformiert werden kann, wenn das werdende Subjekt sich bestimmte schon bestehende Praktiken unter Anleitung durch andere Subjekte selbst aneignet, sie – wie Hegel sagt – sich einbildet. Das heißt, dass die Transformation der ersten zur zweiten Natur nur in einem sozialen Raum stattfinden kann, der bereits nach bestimmten Regeln und Normen strukturiert ist und es von seinen Mitgliedern verlangt, ihr Handeln gemäß dieser Regeln und Normen auszurichten. Diese Regeln und Normen existieren Hegel zufolge nicht nur als mehr oder weniger abstrakte Vorstellungen in den Subjekten – nicht allein als Moralität also – und auch nicht nur als deren auch ihren Leib betreffende Formung ihres tugendhaften Charakters, sondern sie existieren in der gesellschaftlichen Praxis und ihren Institutionen, in dem also, was Hegel das System der Sittlichkeit nennt.

Hegel zufolge ist das System der Sittlichkeit, das die menschlichen Praktiken normativ strukturiert, aus dem freien Willen einer jeden Person hervorgegangen und kann so als Objektivierung des Geistes verstanden werden. Die Normativität und die Institutionen der Sittlichkeit bilden dann den Rahmen, innerhalb dessen ein jedes Subjekt, das sich als ein freies weiß, sein Leben bestreitet. Obgleich das System der Sittlichkeit aus den Einzelwillen der Subjekte hervorgegangen ist und somit zumindest potentiell in jedem Moment hinterfrag- und kritisierbar bleibt, ist es diesen gegenüber doch selbständig: „Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und ihre Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur.“⁷ Das System der Sittlichkeit besitzt den Subjekten gegenüber also den Charakter eines Fremden und Absoluten, das gerade unabhängig von ihren eigenen Willen ist. Das rechtfertigt es, auch hier von Natur, aber eben im Sinne einer zweiten Natur zu sprechen. Da das System der Sittlichkeit aber doch zugleich Ausdruck der Freiheit des Subjekts ist, steht es diesem andererseits nicht als ein Fremdes gegenüber, sondern ist das „in welchem [das Subjekt] sein Selbstgefühl hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt.“⁸ Staat und Gesellschaft, und mit ihnen die Praktiken, durch die sie sich am Leben erhalten, sind dann in diesem Sinne als objektive

⁷ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, WW 7, 294/95.

⁸ Ebd., 295.

zweite Natur zu bestimmen, die für werdende Subjekte notwendig ist, damit diese selbst eine subjektive zweite Natur ausbilden und so am sozialen Leben teilhaben können.⁹

2. McDowells und Adornos Lesarten

McDowells Versuch der Versöhnung von Vernunft und Natur möchte nun vor allem von der Auffassung wegkommen, als sei die erste Natur des Menschen dasjenige „realm of law“, als das sie von den Naturwissenschaften gefasst wird, in dem dann für das, was McDowell „Empfänglichkeit für die Bedeutung“¹⁰ oder „Empfänglichkeit für einige Forderungen der Vernunft“¹¹ nennt, kein Platz ist. Denn nur wenn die Natur so verstanden wird, gerät sie mit der Vernunft in ein Verhältnis des gegenseitigen Ausschlusses. Da wir als menschliche Wesen aber sowohl natürliche Wesen sind, da wir wie die Tiere über Wahrnehmung und Empfindung verfügen, uns aber auch gegenseitig als vernünftige Wesen behandeln, scheint dieses Ausschlussverhältnis bloß eine theoretische Konstruktion zu sein, die eine adäquate Beschreibung der menschlichen Lebenspraxis nicht zulässt. Um eine solche zu erreichen, bemüht McDowell das von mir oben unter Rekurs auf Aristoteles und Hegel bestimmte Moment der subjektiven zweiten Natur. Dass wir erst durch die Anleitung durch andere Menschen, die von unserer ersten Natur lediglich zugelassen wird, lernen, uns wie Menschen zu verhalten, macht aus McDowells Perspektive den tugendhaften oder ethischen Charakter zur zweiten Natur des Menschen: „Doch die Menschen sind auf verständliche Weise durch die ethische Erziehung in diese Dimension des Raums der Gründe eingeführt worden. Die sich ergebenden Gewohnheiten des Denkens und Handelns sind dann die zweite Natur.“¹² Das Ganze dieses Prozesses, in dem „wir uns eine zweite Natur aneignen“, nennt McDowell schließlich Bildung.¹³

Was McDowell so scheinbar gelingt, ist die soziale Genese vernünftiger menschlicher Wesen als einen natürlichen Prozess zu begreifen, ohne die sich darin entwickelnde Natur als die Natur zu verstehen, die Gegenstand der Naturwissenschaften ist.¹⁴ Eine Theorie, die die menschliche Natur gemäß eines „realm of law“ zu erklären versucht, stellt für McDowell darum das dar, was er „unverblühten Naturalismus“¹⁵ nennt. Die Naturalisierung des

⁹ Zum Verhältnis von subjektiver und objektiver zweiter Natur bei Hegel vgl. Filippo Ranchio, *Autonomie und zweite Natur in der Rechtsphilosophie Hegels*, unveröffentlichtes Manuskript, Goethe Universität Frankfurt 2010.

¹⁰ John McDowell, *Geist und Welt*, Frankfurt/Main 2001, 151.

¹¹ Ebd., 104.

¹² Ebd., 109.

¹³ Ebd., 110.

¹⁴ Vgl. Georg W. Bertram und Jasper Liptow, *John McDowells nicht-szientifische Naturalisierung des Geistes*, in: *Philosophische Rundschau*, 50/2003, 221.

¹⁵ McDowell, *Geist und Welt*, 20.

Menschen, die McDowell vorgeschlägt, ist also nicht mit der identisch, die gegenwärtig beispielsweise in manchen Sparten der Neurowissenschaften vorgenommen wird, wo Vernunft und Freiheit zur Illusion erklärt werden.¹⁶ Indem McDowell die genannte Empfänglichkeit zur Naturanlage des Menschen erhebt, die dann in Bildungs- und Erziehungsprozessen sozial geformt und entfaltet werden muss, scheint sich der Gegensatz von Vernunft und Natur, der die Philosophie in ihrer Geschichte so lange in Atem hielt, aufzulösen. Vernunft ist nun schlicht ein konstitutiver Teil der menschlichen Natur, wodurch der Naturalismus, den McDowell vertritt, zu einem Naturalismus der zweiten Natur wird.

Nun sind, wie McDowell selbst sagt, auch gewöhnliche Tiere dazu in der Lage, bestimmte Dinge zu lernen. Auch sie müssen sich in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt in bestimmte Verhaltensweisen einüben und auch dieses Erlernte wird für sie zu einer zweiten Natur, die sich jedoch für McDowell von ihrer ersten Natur nicht signifikant unterscheidet. „It can be second nature to a dog to roll over, say, on the command ‚Roll over‘. And the intelligibility of this behaviour is not in any interesting sense *sui generis*, by comparison with the intelligibility of, say, pricking up the ears in response to a noise or chasing a squirrel. Apart from how it originates, the second nature of dogs is just like their first nature.”¹⁷ Im Unterschied zu gewöhnlichen Tieren ist die vernünftige Praxis, in die menschliche Subjekte durch eine „gediegene Erziehung“¹⁸ eingeübt werden, jedoch von der ersten Natur des Menschen unterschieden, denn durch die „Empfänglichkeit für einige Forderungen der Vernunft“¹⁹ kommen Menschen dazu in die Lage, sich von den biologischen Zwängen, denen ihre erste Natur unterliegt, zu distanzieren, d.h. einen Abstand zu ihnen herzustellen. Tiere sind dazu nach McDowell nicht in der Lage, was im Umkehrschluss aber nicht heißt, dass Menschen, weil sie eine zweite Natur ausbilden, die von ihrer ersten unterschieden ist, darum keine natürlichen Wesen mehr wären. Im Unterschied zu gewöhnlichen Tieren ist die Natur eines erwachsenen Menschen nur ihrerseits durchsetzt mit Rationalität, so dass die zweite Natur des Menschen als Vermögen zur Ausführung rationaler Handlungen die Grundlage für jede Handlung darstellt, von der nicht mehr zu einer ersten, noch arationalen Natur zurückgekehrt werden kann. In diesem Sinne sind nach McDowell Vernunft und Natur in

¹⁶ Als Beispiel dafür können die Arbeiten von Wolf Singer gelten. Vgl. z.B. Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Ch. Geyer (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/Main 2004, 30-65. Zu einer auf dem Begriff der zweiten Natur gründenden Kritik des neurowissenschaftlichen Reduktionismus vgl. Philip Hogh und Julia König, Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 59 (2011) 3, 419-438.

¹⁷ McDowell, Responses, in: Marcus Willaschek (Hrsg.), John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999, Münster 2000, S. 98.

¹⁸ McDowell, Geist und Welt, 107.

¹⁹ Ebd., 104.

jedem erwachsenen menschlichen Subjekt versöhnt. Zu dieser Einsicht kommt McDowell jedoch ohne einen genaueren Blick auf das zu werfen, was ich oben objektive zweite Natur genannt habe. Die Einrichtung der Gesellschaft spielt für die Versöhnung von Vernunft und Natur im Subjekt somit eine nachgeordnete Rolle.

Für Adorno ist das Verhältnis von Vernunft und Natur wesentlich durch Herrschaft geprägt. Phylogenetisch wie ontogenetisch ist es für menschliche Wesen notwendig gewesen, sich die äußere Natur durch Arbeit anzueignen, um die eigenen Bedürfnisse, die innere Natur also, in ausreichendem Maße befriedigen zu können. Dies geschah und geschieht immer schon vermittelt durch soziale Herrschaft. Die Transformation der ersten Natur des Menschen zu einer zweiten ist für Adorno im Anschluss an Aristoteles und Hegel als Gewöhnung an Praktiken zu verstehen, in die werdende Subjekte eingeübt werden. In dieser Transformation richtet sich die erste Natur des Menschen gemäß dieser normativ strukturierten Praktiken aus. Diese Ausrichtung ist für Adorno jedoch ihrerseits als ein herrschaftsförmiger Prozess zu verstehen, denn die erste Natur des Menschen, seine Bedürfnisstruktur, mag zwar, wie Aristoteles und McDowell betonen, aufnahmefähig sein für Forderungen der Vernunft, nur dass dieses Aufnehmen selbst mit Entsayungen verbunden ist, die erste Natur sich diesen Forderungen also nicht ohne Weiteres fügt. Dieser Prozess ist für Adorno keine „natural realization of a slumbering potential“²⁰, wie Robert Pippin das genannt hat; das wäre er nur dann, wenn die an die Natur herangetragenen Forderungen der Vernunft lediglich den Potentialen der Natur zur Entfaltung verhelfen würden, ihnen gegenüber der Natur also nicht das Maß an Fremdheit eignete, das Hegel dem System der Sittlichkeit gegenüber seinen Insassen attestierte. Das Werden der subjektiven zweiten Natur ist für Adorno ohne sozialen Zwang nicht zu denken, der die subjektiven Bedürfnisse in die Bahnen sozialer Anerkennung lenkt.

Das heißt, dass Adorno das Verhältnis von Vernunft und Natur im Subjekt, die subjektive zweite Natur also, in höherem Maße von der Einrichtung der Gesellschaft, von der objektiven zweiten Natur bestimmt sieht, als dies bei McDowell der Fall ist. Die Spannung, die Hegel zwischen dem Subjekt und dem System der Sittlichkeit beschrieben hatte, dass dieses dem Subjekt einerseits als ein Fremdes und Absolutes gegenüberstehe, das Subjekt aber zugleich darin als in seinem von ihm ununterschiedenen Element lebt, wendet Adorno gesellschaftskritisch um. Seiner Theorie der zweiten Natur, die explizit primär hinsichtlich der objektiven zweiten Natur entfaltet wird, geht es um Folgendes: „Sie nimmt die unvermittelte Unmittelbarkeit, die Formationen, welche die Gesellschaft und ihre Entwicklung dem

²⁰ Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, 62.

Gedanken präsentiert, tel quel an, um durch Analysis ihre Vermittlungen freizulegen, nach dem Maß der immanenten Differenz der Phänomene von dem, was sie von sich aus zu sein beanspruchen.“²¹ Dass die Gesellschaft als Natur erscheint, dass sie über die Menschen jedoch eine größere und zugleich fremdere Macht ausübt als die erste Natur, wird für Adorno deswegen zum Problem, weil die Regelung der menschlichen Angelegenheiten, die Art und Weise wie die Subjekte ihr soziales Leben gestalten, dem Einfluss der Subjekte in einem immer höheren Maße entzogen wird, sie darin ihre Freiheit nicht in ausreichendem Maße realisieren können. Der Begriff der zweiten Natur ist bezüglich seiner objektiven Komponente für Adorno vor allem ein Mittel, um die Verselbständigung der sozialen Verhältnisse gegenüber den Subjekten zu betonen.

Die Konstitution der subjektiven zweiten Natur als Aneignung der objektiven zweiten Natur kann somit für Adorno – im Unterschied zu Aristoteles, Hegel und McDowell – nicht als Prozess verstanden werden, in dem die soziale Ordnung es den Subjekten ermöglicht, ihre eigenen Potentiale gesellschaftlich zu entfalten. Stattdessen ist der genannte Konstitutionsprozess innerhalb einer gegenüber den Subjekten verselbständigten Gesellschaft zugleich als ein Deformationsprozess, als Beschädigung in Permanenz zu verstehen. Wie McDowell begreift Adorno diesen Prozess ebenfalls als Bildungsprozess, nur dass die Realität dieses Prozesses das Potential, das in seinem Begriff liegt, verrät. „Die philosophische Bildungsidee auf ihrer Höhe wollte natürliches Dasein bewahrend formen. Sie hatte beides gemeint, Bändigung der animalischen Menschen durch ihre Anpassung aneinander und Rettung des Natürlichen im Widerstand gegen den Druck der hinfälligen, von Menschen gemachten Ordnung.“²² Bildung, so ließe sich das Zitierte zusammenfassen, zielt auf die Versöhnung von Vernunft und Natur im Subjekt ab, aber diese Versöhnung ist nur möglich, wenn die objektive zweite Natur nicht durch einen andauernden Druck zur Anpassung in den Subjekten genau diejenigen naturhaften Aggressionen reproduziert, die aufzuheben gerade die Aufgabe der Bildung wäre.

3. Kritische und affirmative Schlussfolgerungen

Vergleicht man nun McDowells und Adornos Theorien der zweiten Natur miteinander, so fällt auf, dass sie beide die subjektive zweite Natur als Produkt der Aneignung einer objektiven zweiten Natur verstehen. Darin sind sich beide ebenso mit Aristoteles und Hegel einig. Kommt McDowell aber aufgrund der Tatsache, dass es menschlichen Wesen im

²¹ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, 48.

²² Adorno, Theorie der Halbbildung, GS 8, 95.

Rahmen von Erziehungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozessen möglich wird, vernünftig zu denken und zu handeln, zu dem Schluss, dass dies als Ausdruck der Versöhnung von Vernunft und Natur im Subjekt zu begreifen sei, so erscheint dies aus Adornos Perspektive als höchst abstrakt, denn erstens kommt die erste Natur für McDowell nur in den Blick, insofern sie für Forderungen der Vernunft empfänglich und entsprechend transformierbar ist, nicht aber in ihrem Entzugscharakter und ihrer Unkontrollierbarkeit; zweitens bleibt McDowells Versöhnung auch dann intakt, wenn die soziale Realität terroristische Formen annimmt, was McDowells Begriffen der Vernunft und der Versöhnung einen seltsam ahistorischen Charakter verleiht, gegen den er in „Geist und Welt“ selbst streitet.²³ Zwar ist McDowell Recht zu geben, wenn er die „Empfänglichkeit für einige Forderungen der Vernunft“²⁴ zur zweiten Natur des Menschen erhebt, die in keinem Widerspruch zu seiner ersten steht, sondern diese transformiert, aber er unterlässt es, die konkrete Gestaltung dieser zweiten Natur in sozialen Prozessen, d.h. durch die objektive zweite Natur, in den Blick zu nehmen.²⁵

Aus McDowells Perspektive hält Adorno dagegen unnötig an dem Ausschlussverhältnis von Vernunft und Natur fest. Allerdings trüfe eine solche Kritik McDowells an Adorno diesen nur bedingt, denn Adorno betont ja, dass das Verhältnis von Vernunft und Natur einem historischen Wandel unterliegt, so dass das philosophische Problem ihres Gegensatzes eben nicht allein ein durch die Philosophie zu behebendes Problem ist, sondern seinerseits Ausdruck einer bestimmten sozialgeschichtlichen Situation ist, in der es noch nicht möglich ist, Vernunft und Natur im Subjekt und damit auch gesellschaftlich zu versöhnen. Zielt McDowell mit dem Begriff der Versöhnung somit auf die Auflösung eines philosophischen Problems, das unnötig die Gemüter erregt, so begreift Adorno das genannte Problem als begriffliche Sedimentierung einer realgeschichtlichen Konstellation, die sich nicht philosophisch lösen, sondern nur gesellschaftlich verändern lässt.

Das bedeutet für die kritischen und affirmativen Momente von McDowells und Adornos Lesarten des Begriffs der zweiten Natur Folgendes: Kritisch ist McDowells Theorie,

²³ Vgl. dazu die allerdings auch nur recht kurzen Bemerkungen McDowells zur Bedeutung der Tradition für den durch die Sprache vermittelten Erwerb der zweiten Natur: McDowell, *Geist und Welt*, 151-153.

²⁴ Ebd., 104.

²⁵ Dies war unter anderem auch Gegenstand der Debatte, die McDowell und Pippin über den Begriff der zweiten Natur geführt haben. Vgl. dazu Pippin, *Leaving Nature behind: Or Two Cheers for „Subjectivism“*, in: Nicholas H. Smith (Hrsg.), *Reading McDowell. On „Mind and World“*, London 2002, 58-75; McDowell, *Response to R. B. Pippin*, in: Nicholas H. Smith (Hrsg.), *Reading McDowell. On „Mind and World“*, London 2002, 274-277; Pippin, *Postscript: On McDowell's Response to „Leaving Nature behind“*, in: ders., *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge 2005, 206-220; McDowell, *On Pippin's Postscript*, in: *European Journal of Philosophy*, vol. 15, 3, 2007, 395-410; Pippin, *McDowell's Germans: Response to „On Pippin's Postscript“*, in: *European Journal of Philosophy*, vol. 15, 3, 2007, 411-434.

insofern sie einem „unverblühten Naturalismus“²⁶ ebenso die theoretische Grundlage zu entziehen versucht wie dualistischen Konzeptionen des Verhältnisses von Vernunft und Natur. McDowells Naturalismus begreift das menschliche Subjekt als eine natürliche Einheit von Vernunft und Natur. Diese affirmative Auffassung des gegenwärtigen historischen Stands der menschlichen Subjektivität ist für McDowell der Ausgangspunkt, um dualistische, idealistische oder im genannten Sinne naturalistische Theorien zu kritisieren. Die McDowellsche Kritik, die primär eine Kritik philosophischer Theorien ist, hat somit die Affirmation der gelingenden Einheit von Vernunft und Natur im menschlichen Subjekt – die subjektive zweite Natur – zur Voraussetzung.

Zwar begreift Adorno seine eigene Theorie zugleich als Erkenntnis- und Gesellschaftskritik, die philosophische Theorien über das Verhältnis von Vernunft und Natur auf ihren gesellschaftlichen Erfahrungs- und Wahrheitsgehalt hin liest, doch auch sie kommt nicht ohne ein minimales affirmatives Moment aus, das sich ebenfalls bezüglich der subjektiven zweiten Natur findet. So spricht Adorno hinsichtlich des Spracherwerbs davon, dass die Sprache dem zur zweiten Natur werde, der in ihr aufwachse.²⁷ Er betont weiter, dass das zur Sprache Finden die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit sei,²⁸ indem das menschliche Subjekt durch die Einübung in die sprachliche Praxis erst dazu in die Lage kommt, autonom zu handeln. Insofern führt der Spracherwerb als Teil sozialer Praktiken, die das Subjekt in seiner Sozialisation erlernt, zur Ausbildung einer subjektiven zweiten Natur, an der auch Adorno festhält. Dieses Festhalten führt bei Adorno jedoch zu keiner positiven Bestimmung der subjektiven zweiten Natur wie bei McDowell, die dann die Grundlage für seine Kritik der objektiven zweiten Natur bildet. Festgehalten wird bei Adorno nur daran, dass das Subjekt eine zweite Natur ausbilden muss, um seine Freiheit gesellschaftlich verwirklichen zu können. Diese Verwirklichung hängt jedoch wiederum von der Einrichtung der Gesellschaft, von der objektiven Natur ab. Solange diese primär durch Herrschaft bestimmt ist, verbietet es sich nach Adorno, bestimmte sozial und historisch erworbene Eigenschaften des Subjekts gegenüber der objektiven zweiten Natur positiv festzuhalten. Denn dann würde zur Natur erklärt, was lediglich das gegenwärtige Resultat der Sozialgeschichte ist. Für Adorno führt die Einsicht in die subjektive zweite Natur als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit stattdessen dazu, die objektive zweite Natur dahingehend normativ zu analysieren, ob sie dazu beiträgt, aus Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Freiheit soziale Verwirklichungen menschlicher Freiheit folgen zu lassen.

²⁶ McDowell, Geist und Welt, 20.

²⁷ Vgl. Adorno, Auf die Frage: Was ist deutsch, GS 10.2, 700.

²⁸ Vgl. Adorno, Fortschritt, GS 10.2, 622.

Der Begriff der zweiten Natur wird demnach von beiden Autoren verwendet, um die Transformation der ersten Natur des Menschen zu einem gesellschaftlichen und vernünftigen Wesen zu bestimmen, und eben darin, dass dieser Begriff sich dazu eignet, subjektive und objektive Transformationen zu bestimmen, scheint mir generell seine Stärke zu liegen. Vielleicht ließe er sich darum für eine Theorie verwenden, deren normativer Kern darin bestünde, die Transformationsfähigkeit sozialer Ordnungen im Verhältnis zur Transformationsfähigkeit der Subjekte zu bestimmen, mit dem Ziel zu einem Begriff von Gesellschaft zu gelangen, die ihre Substanz im einzelnen Subjekt hätte, im Gegensatz zur gegenwärtigen, in der das einzelne Subjekt lediglich ein akzidentelles Moment ist, das genauso gut nicht sein könnte.