



Adornos Konzept einer ,zweiten Natur'

Norbert Rath

Zitation: Rath, Norbert (2020): Adornos Konzept einer ,zweiten Natur', in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2020 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Im Zentrum des Werkes von Theodor W. Adorno steht eine unnachgiebige Ideologiekritik an Phänomenen und Verhältnissen ,zweiter Natur', das heißt am Schein der Naturwüchsigkeit und Unmittelbarkeit von in Wirklichkeit Gewordenem und Vermitteltem. Schüler Adornos (und Horkheimers) wie Helmut Dahmer, Oskar Negt und Alfred Schmidt haben an diesen Typus von Kritik angeknüpft. Im folgenden Beitrag wird Adornos Ansatz zu einer ,Theorie der zweiten Natur' in ihrem Zusammenhang vorgestellt.

Ideologiekritik als Kritik an ,zweiter Natur''

Die Bandbreite des in Adornos Werk als ,zweite Natur' Bezeichneten ist groß.¹ Als ,zweite Natur' können – im Feld der Ästhetik – bestimmt werden: die Kunst, das Gesamtkunstwerk, überhaupt Kunstwerke, die Elemente der künstlerischen Produktion, der Begriff der Lyrik, das musikalische Material, die musikalische Terminologie, das tonale System, die städtische Landschaft. Im Hinblick auf Einstellungen oder Verhaltensweisen von Menschen werden (unter anderem) als ,zweite Natur' etikettiert: Gewohnheit und Habitus; die Verfolgung ihres Interesses durch die Privilegierten; die Reaktionsformen der Menschen in der neueren Geschichte; die Identifikation mit Machtblöcken; die Angst vorm Ausgestoßenwerden. Ökonomische Verhältnisse können ebenso als ,zweite Natur' bezeichnet werden wie gesellschaftliche Institutionen oder erkenntnistheoretische Konstrukte, z. B. das System der Begriffe.

¹ Einschlägige Publikationen des Verfassers: Adornos Kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten, Paderborn usw. 1982, S. 65-78; Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud, Heidelberg 1994, S. 42-46; Helmut Dahmers Kritik der zweiten Natur, in: Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft (2017), hrsg. von Heinz Gess, Link: www.kritiknetz.de.

Wenn sogar allgemeinste Sphären wie Kultur, Gesellschaft, Geschichte als ‚zweite Natur‘ qualifiziert werden, kann gefragt werden, ob bei einer Anwendung auf derartig heterogene Bereiche überhaupt eine Merkmaleinheit des unter ‚zweite Natur‘ Befassten zu finden ist. Verwendet Adorno diese Formel überhaupt als einen begrifflichen Terminus oder vielmehr als eine Art von prädikativer Bestimmung? Handelt es sich um einen abgrenzbaren Terminus oder um eine abstrakte Metapher? Zur Klärung mag es nützlich sein, auf die Quellen einzugehen, auf die Adorno bei seiner Verwendung dieser Formel selbst Bezug nimmt. Über eine Analyse dessen, was ‚zweite Natur‘ bei seinen Kronzeugen wie Hegel und dem frühen Lukács und was entsprechende Ausdrücke bei Marx und Benjamin bedeuten, lässt sich klären, welche Funktion diese formelhafte Wendung in Adornos Denken hat.²

‚Zweite Natur‘ im Anschluss an Hegel³

Für Hegel gibt es keine verpflichtende, zu einer Rückkehr auffordernde, verbindliche ‚erste Unmittelbarkeit‘ oder ‚erste Natur‘. Für Hegel in seiner Zeit in Jena sind es die Menschen selbst, die die Objekte produzieren, die sich ihnen gegenüber dann zu eigenen Wesenheiten (z.B. anzubetenden Göttern) zu verselbstständigenden scheinen. So gewinnen aus menschlicher Praxis erwachsene Produkte gegenüber ihren Produzenten Eigensinn und Eigengewicht. Die Produzenten verwechseln sogar am Ende die vergegenständlichten Resultate ihrer Tätigkeit mit ihnen vorgeordneten, unabänderlichen Gestalten und Mächten. Sie sehen in den von ihnen (und ihren Vorfahren) geformten Resultaten nicht mehr die vielfältigen Vermittlungen, die Prozesse, aus denen heraus sie geworden sind. Vielmehr stattdessen ihre Gestaltungen mit einem Eigenleben, einer Dynamik aus, die auf ihr eigenes Lebensgefühl und Selbstbewusstsein zurückstrahlt und es fortschreitend verändert, handle es sich nun um die Erstellung von Götterstatuen, von politischen Institutionen oder von Weltbildern.

‚Zweite Natur‘ bzw. ‚zweite Unmittelbarkeit‘ sind Resultanten historischer Prozesse. Für Hegel ist nur die „sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst [...] das Wahre“.⁴ Aus der These, dass „das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist“, folgt für

² Adorno zum Thema der ‚zweiten Natur‘ bei Lukács: Gesammelte Schriften (GS), Bd. 1, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 1973, S. 355-358; Negative Dialektik (ND), Frankfurt M. 1970, S. 349; bei Hegel: ND, S. 46, S. 348; zu verwandten Begriffen bei Marx: ND, S. 345-349; bei Benjamin: GS 1, S. 357-360, ND, S. 351.

³ Die Dissertation von M. Puzic: „Spiritus sive Consuetudo“ (Würzburg 2017) bietet subtile „Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel“ – so der Untertitel – und bezieht auch Adornos Hegel-Rezeption ein (s. z.B. S. 22 f., 233 f.)

⁴ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807). Theorie-Werkausgabe, Frankfurt M. 1970, Bd. 3, S. 23.

die „Wirklichkeit der Individuen“ die Bestimmung der Gewohnheit des Sittlichen „als eine zweite Natur“.⁵ Von diesem Ansatz aus entwickelt er auch eine Definition der Aufgabe der Pädagogik.⁶ Die seit Cicero gängige Gleichsetzung von ‚zweiter Natur‘ mit Gewohnheit oder Habitus wird normativ gewendet. Hegel setzt den Akzent auf den geistigen Charakter der ‚zweiten Natur‘ gegenüber der ‚ersten‘ und bestimmt sie als qualitativ höhere Stufe im Sinne einer ‚zweiten Unmittelbarkeit‘. Das bleibt für die weitere Verwendung der Formel (etwa bei Kierkegaard und Nietzsche) von Bedeutung, auch wenn beide sich polemisch von Hegel abgrenzen.

‚Zweite Natur‘ im Anschluss an Lukács

Adorno hat das Konzept einer ‚zweiten Natur‘ zuerst über ‚Die Theorie des Romans‘ von Georg Lukács rezipiert. Der junge, an Hegel und Simmel orientierte Lukács entwickelt darin eine kulturkritische Konzeption, in der die entfremdete Welt, „die Welt der Konvention“, als „eine zweite Natur“ ohne „lyrische Substantialität“ bezeichnet wird. Er spricht von der „Fremdheit der Natur, der ersten Natur gegenüber“, weil ‚zweite Natur‘ als „die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker“.⁷ Dieser Denkansatz hat den jungen Adorno außerordentlich beeindruckt.⁸ Könnte es für die entfremdete Subjektivität möglich sein, diesen „Kerker“, wie Lukács mit expressionistischem Pathos sagt, der „selbstgeschaffene[n] Umwelt“ aufzusprengen, der ‚zweiten Natur‘, dieser „Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten“ zu entkommen? Ein lebensphilosophischer Impuls ist in diesen Passagen unverkennbar. Nicht zufällig spricht Lukács von einer „Schädelstätte“. Seine Ausführungen wirken wie eine Replik auf die triumphale Schlusspassage der ‚Phänomenologie des Geistes‘. Hier bestimmt Hegel „das absolute Wissen“ als „begriffene Geschichte“, die „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns“ bilde.⁹ Das Lebensgefühl einer vom Ersten Weltkrieg schockierten und dezimierten Generation verlangt nach einer anderen Theorie. Lukács transformiert ihr Erschüttertersein in einen revoluti-

⁵ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820). Theorie-Werkausgabe, Frankfurt M. 1970, Bd. 7, S. 46 (§ 4), S. 301 f.(§151), S. 414 (§ 268). Einige weitere Belege in Hegels Werk: Theorie-Werkausgabe Bd. 9, S. 537-539, Bd. 12, S. 57; Bd. 17, S. 146. Zu weiteren Belegstellen bei Hegel vgl. die ins Detail gehende Studie von Puzic (2017).

⁶ Die Pädagogik zeigt Hegel zufolge den Weg, die erste Natur des Menschen „zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird.“ (Bd. 7, S. 302)

⁷ G. Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik (1920), Neuwied und Berlin 1971, S. 52-55 (nach der Paginierung von 1920).

⁸ Laut Jürgen Habermas liest der junge Adorno „diese Diagnose so, dass sich an der modernen Gesellschaft das Schicksal einer von der Kultur verursachten Entzweiung mit Natur rächt.“ („Ich selber bin ja ein Stück Natur“ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt M. 2009, S. 187-215, hier: S. 205.)

⁹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe, Bd. 3, S. 591.

onären Impuls. Die Rhetorik der Befreiung geht dabei über in eine Rhetorik der Erlösung. Es gelte jetzt, die lebendige ‚erste‘ in der totenhaft erstarrten ‚zweiten Natur‘ wieder zu erwecken.

In ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ stellt Lukács den Begriff der ‚zweiten Natur‘ mit der Kategorie der Verdinglichung zusammen: Demnach kommt es darauf an, die Ware „als Univeralkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ zu begreifen; die „durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung“ gewinnt für Lukács „eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen zu ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewusstseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichung ausdrückt; für die Versuche, diesen Prozeß zu begreifen oder sich gegen seine verheerenden Wirkungen aufzulehnen, sich von dieser Knechtschaft unter der so entstandenen ‚zweiten Natur‘ zu befreien.“¹⁰ Die Ergebnisse des Geschichtsprozesses machen demnach unfrei.

Lukács bezieht die Kategorien der Marxschen Warenanalyse, insbesondere den Begriff des Fetischcharakters der Ware, in seine Analysen ein. Er versucht, die scheinbare Unabhängigkeit der Ergebnisse menschlicher Tätigkeit ihren objektiven und subjektiven Auswirkungen nach zu begreifen; objektiv, insofern die Warenwelt mit ökonomischer Eigengesetzlichkeit ausgestattet erscheint und sich wie eine ‚zweite Natur‘ über die Köpfe der Menschen hinweg durchsetzt; subjektiv, insofern ihre Tätigkeit für die für Lohn Arbeitenden selbst zu einer Ware und damit zu einer ‚zweiten Natur‘ wird, die „gesellschaftlichen Naturgesetzen“ unterliegt. Vom „Naturgesetz“ der Bewegung einer Gesellschaft spricht bekanntlich bereits Marx.¹¹ Lukács leitet die „Atomisierung des Individuums“ als Folge aus der Durchsetzung der Verdinglichung ab, die ihrerseits auf der Subsumierung sämtlicher „Lebensäußerungen“ der Gesellschaft unter die „Naturgesetze“ der kapitalistischen Produktion“ beruhe.¹² Für die Konstituierung der Kritischen Theorie durch Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno (u. a.) in den 1930er Jahren sind diese Überlegungen wichtig geworden. In der ‚Negativen Dialektik‘ bestimmt Adorno dann allerdings Verdinglichung und Entfremdung als „Epiphänomen“ (ND, S. 189, vgl. S. 365).

‚Zweite Natur‘ im Anschluss an Benjamin

Bereits in seinem programmatischen Vortrag ‚Die Idee der Naturgeschichte‘ von 1932 vermeidet es Adorno, ‚Verdinglichung‘ und ‚zweite Natur‘ zu identifizieren. Stattdessen versucht er, den geschichtsphilosophisch aufgeladenen Begriff von ‚zweiter Natur‘ aus der ‚Theorie des Ro-

¹⁰ G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik (1923), Neuwied und Berlin 1971, S. 97 f. (nach der Paginierung von 1923).

¹¹ K. Marx: Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1960, S. 15; dazu Adorno: ND, S. 345 f.

¹² G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 103.

mans' mit Benjamins melancholischer Spekulation im ‚Ursprung des deutschen Trauerspiels‘ zusammenzubringen: „Auf dem Antlitz der Natur steht ‚Geschichte‘ in der Zeichenschrift der Vergängnis.“¹³ Adorno kommentiert: „Der tiefste Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren, ist eben in jenem Moment der Vergänglichkeit gelegen. Wenn Lukács das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt, so gibt sich hier die andere Seite des Phänomens: Natur selber stellt als vergängliche Natur, als Geschichte sich dar.“ (GS I, 357 f.)

Adorno zielt auf nicht weniger als auf eine Dialektik von Natur- und Geschichtsbegriff unter dem Gesichtspunkt der Vergänglichkeit – und das heißt für ihn zugleich unter dem der Veränderbarkeit – von Natur und Geschichte: „Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.*“¹⁴ Schon Pascal und später Nietzsche hatten gefragt, ob nicht die ‚erste Natur‘ in Wahrheit schon eine ‚zweite Natur‘ sei.¹⁵

Adorno nimmt in seinem Vortrag zur ‚Idee der Naturgeschichte‘ mit Hinweisen auf eine Dialektik von Modernem und Archaischem Gedanken der ‚Dialektik der Aufklärung‘ und mit Hinweisen auf eine Dialektik des Scheins Motive der ‚Ästhetischen Theorie‘ vorweg.¹⁶ Damit geht er über Benjamins Spekulation hinaus, bleibt andererseits aber auch hinter ihr zurück. Der in dessen Konzeption von ‚Natur-Geschichte‘ steckende, im Innersten theologische Impuls zielt nämlich auf die Rettung des Vergänglichen, Verfallenden und Abgestorbenen; daher Benjamins Sympathie für Bilder des Verfalls, daher seine Affinität zur barocken Allegorie. Diese messianisch-theologische Intention tritt im Buch zum barocken Trauerspiel (1928) recht deutlich hervor, erscheint in seinen Schriften der Zeit nach 1933 aber nur noch gebrochen und verwandelt. Benjamins Ansatz wird von Adorno methodisch gewendet und damit säkularisiert.¹⁷ Insofern enthält schon der unmittelbare Anschluss Adornos an Benjamin in der ‚Idee der Naturgeschichte‘ Motive seiner späteren Kritik an ihm.

¹³ W. Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928), revidierte Ausgabe, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 21969, S. 197.

¹⁴ GS I, S. 354 f.; vgl. ND, S. 351.

¹⁵ „Die Gewohnheit ist eine zweite Natur, welche die erste zerstört. Aber was ist Natur? Warum ist die Gewohnheit nicht natürlich? Ich fürchte sehr, daß diese Natur selbst nur eine erste Gewohnheit sei, wie die Gewohnheit eine zweite Natur ist.“ (B. Pascal: Gedanken, deutsch von W. Rüttenauer, mit einer Einführung von R. Guardini und einem Nachwort des Übersetzers, Bremen o. J., S. 55, Nr. 110.)

¹⁶ Vgl. GS I, S. 362-365.

¹⁷ Vgl. GS I, S. 354 f.

Während Adorno 1932 seine Überlegungen zu ‚Naturgeschichte‘ und ‚zweiter Natur‘ in Anknüpfung an die von ihm als ‚komplementär‘ verstandenen Positionen von Lukács und Benjamin entwickelt, während noch seine Habilitationsschrift zu Kierkegaard offen an Gedanken Benjamins orientiert ist, der das Buch zustimmend rezensiert hat, schwingt er sich schon 1935, in seiner brieflichen Kritik am Exposé zu ‚Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts‘, zum Kritiker seines Mentors auf.¹⁸ Er moniert, dass „der Hegelsche, von Georg [Lukács] und seitdem aufgenommene und sehr wichtige Begriff der zweiten Natur“ an einer Stelle nicht berücksichtigt sei; er verlangt größere historische Konkretion in Bezug auf den „fürs neunzehnte Jahrhundert *spezifische[n]* Warencharakter“ und rügt „einen gewissen Charakter des Metaphorischen“ an Benjamins Entwurf einer „Urgeschichte“ des 19. Jahrhunderts (ÜWB, S. 119, S. 117.)

Diese Mängel haften aber auch Adornos Ausführungen zur ‚Idee der Naturgeschichte‘ von 1932 an: auch sie sind abstrakt, ohne bestimmte Bezugnahme auf konkrete Geschichte oder spezifische Warencharaktere gefasst, auch ihnen muss man einen „gewissen Charakter des Metaphorischen“ zusprechen, insofern sie Natur und Geschichte quasi als Wesenheiten verschiedener und doch gleicher Art untersucht wissen wollen.

Die Differenz zwischen dem Ansatz Adornos von 1932 und seiner Benjamin-Kritik von 1935 könnte darin begründet sein, dass für ihn seit der Eroberung der Macht in Deutschland durch den Nationalsozialismus kein Weg mehr hinter eine an Marx orientierte (und den Bedingungen des 20. Jahrhunderts entsprechend über ihn hinausgehende) kritische Gesellschaftstheorie zurückführt. In einem Brief an Ernst Bloch aus dem Jahr 1962 schreibt er: „Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antezipation, und erst von einem gewissen Schockmoment an, der mit dem Ausbruch des Hitlerschen Reiches zusammenfallen dürfte, glaube ich eigentlich recht getan zu haben, was ich tat.“¹⁹

Adorno, „gegenüber Benjamin gewiß der bessere Marxist“²⁰, betont einerseits, Benjamin solle sich keinesfalls – hier ist wohl mitgedacht: der Linie des ‚Instituts‘ zuliebe – „einer Art Vorzensur nach materialistischen Kategorien“ unterwerfen (ÜWB, S. 141). Andererseits weist er ihn

¹⁸ Benjamins Rezension rühmt an Adornos erstem Buch: „Und doch wird keine Kulturgeschichte dieses 19. Jahrhunderts es an Bildkraft mit den Konstellationen aufnehmen können, in die hier, aus dem Zentrums seines Denkens, Kierkegaard bald mit Hegel, bald mit Wagner, bald mit Poe, bald mit Baudelaire tritt.“ (Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus, in: W. Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 380-383, hier: S. 381. – Adorno kritisiert Benjamins Entwurf in einem Brief vom 2. 8. 1935 (abgedruckt in: Th. W. Adorno: Über Walter Benjamin, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 1970, S. 111-125).

¹⁹ Zitiert nach: R. Tiedemann: Editorische Nachbemerkung zu GS 1, S. 384.

²⁰ J. Habermas: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: S. Unseld (Hrsg.): Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt M. 1971, S. 142-190, hier: S. 211. Die Formel „bewußtmachende Kritik“ steht in diesem Aufsatz für die Ideologiekritik von Adorno, die Formel „rettende Kritik“ für den auch messianisch-theologisch inspirierten Kritiktypus von Walter Benjamin. Besonders beim späten Adorno, nämlich in der ‚Negativen Dialektik‘ und der ‚Ästhetischen Theorie‘, gibt es aber durchaus auch das Bemühen um eine ‚rettende Kritik‘.

immer wieder entschieden auf den „Fetischbegriff der Ware“ hin, der „mit den zuständigen Stellen dessen belegt werden [müsse] der ihn fand“ (ÜWB, S. 121). Umso erstaunlicher, dass er das 1935 und 1939 als fehlend Gerügte im Nachhinein, und sogar als für Benjamin zentral, 1950 doch noch auffindet: „Der Hegelsche Begriff der zweiten Natur als der Vergegenständlichung sich selbst entfremdeter menschlicher Verhältnisse, auch die Marxische Kategorie des Warenfetischismus gewinnt bei Benjamin eine Schlüsselposition.“ (ÜWB, S. 17) Hier versucht Adorno, die Bestimmung von ‚zweiter Natur‘, die Lukács gibt, bereits bei Hegel zu verorten. Zudem ist Jürgen Habermas‘ kritische Bemerkung zutreffend: „Adorno hat niemals erkennbar gezögert, Benjamin genau die ideologiekritische Intention zu unterstellen, der seine eigenen Arbeiten folgen – zu Unrecht.“²¹. Adorno tendiert dahin, Benjamin auf das hin auszulegen, was er selbst durch ihn gelernt hat: das „Vermögen, Geschichtliches, Manifestationen des objektiven Geistes, ‚Kultur‘ so anzuschauen, als wären sie Natur“ (ÜWB, S. 17).

‚Zweite Natur‘ im Anschluss an Marx

Adorno liest Kant regelmäßig unter dem Gesichtspunkt der Hegelschen Kant-Kritik und Hegel unter dem der Kritik von Marx am Idealismus. Das gilt nicht zuletzt für seine Fassung des Konzepts einer ‚zweiten Natur‘, das er methodisch dazu nutzt, die Illusion ‚zweiter Unmittelbarkeit‘ aufzuheben, den Schein des Unvermitteltseins an Kunstwerken, Begriffen, sozialen Institutionen, geschichtlich Gegebenem zu durchbrechen und die jeweiligen Vermittlungen aufzuweisen. Er betont: Hegels „Theorie der zweiten Natur ist einer negativen Dialektik unverloren. Sie nimmt die unvermittelte Unmittelbarkeit, die Formationen, welche die Gesellschaft und ihre Entwicklung dem 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“ (ND, S. 46).

In den Schlussabschnitten der ‚Negativen Dialektik‘ wird deutlich, wie weitgehend sich Adorno die Kritik von Marx an Hegel zu eigen macht: „Die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte. Marx hat das gegen Hegel erkannt“ (ND, S. 345). Adorno schließt sich der Interpretation von Marx an, nach der Geist, Geschichte und Gesellschaft bislang noch selber naturhaft seien: „Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft“ (ND, S. 347).

²¹ J. Habermas, ebd., S. 209. Man könnte hinzufügen: Adornos Auseinandersetzung mit Benjamin ist immer auch Selbstverständigung und nicht selten Selbstauslegung.

Die Methode, etwas unmittelbar Wirkendes, als ‚Natur‘ Erscheinendes als vermittelt, als ‚zweite Natur‘ aufzuweisen, steht im Zentrum von Adornos Ideologiekritik. Seine scheinbar heterogenen Verwendungsweisen von ‚zweiter Natur‘ kristallisieren sich um diese Intention einer Kritik an scheinhafter Unmittelbarkeit. Seine Marx-Rezeption hat ihre Pointe darin, dass die Analyse des Warenfetischismus aus dem ersten Kapitel des ‚Kapitals‘ für diese Kritik herangezogen wird. Adorno weitet die Warenfetischismus-Analyse auf eine allgemeine Kritik am Schein von Unmittelbarkeit bei sozioökonomischen und vor allem sozialpsychologischen Phänomenen aus; bei Marx ist das nur angelegt. „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt [...]. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“²²

Zu Waren werden die Arbeitsprodukte durch das Tauschverhältnis; dadurch erhalten sie eine Wertgegenständlichkeit, die sich Marx zufolge nach der zu ihrer Produktion notwendigen Arbeitszeit bemisst. Der Austausch führe zum „gegenständlichen Schein“ als zweiter Natur der Waren.²³ Zu den Formen ‚zweiter Natur‘ gehören an erster Stelle das Geld, dann die „Kapitalform“, beide als Ausdruck der „Wertform, also der Warenform“; aber darüber hinaus nehmen auch Formen des „Produktionsorganismus“ den Schein der „Naturnotwendigkeit“ an: Institutionen wie die Sklaven- oder die Lohnarbeit.²⁴ Der Protestantismus wird als „entsprechendste Religionsform“ der warenproduzierenden Gesellschaft aufgefasst.²⁵ Ein Ansatz zur Ausweitung der Analyse des Warenfetischs auf ‚Kultur‘-Phänomene findet sich also nicht erst bei Lukács, sondern schon bei Marx, ist bei diesem aber nicht näher ausgeführt.

Bestimmend für Adornos Anschluss an das Fetischismuskapitel des ‚Kapitals‘ ist immer der folgende Gedanke geblieben: „Der Fetischcharakter der Ware ist keine Tatsache des Bewußtseins, sondern dialektisch in dem eminenten Sinne, daß er Bewußtsein produziert“ (ÜWB, S. 112). Das bedeutet nicht weniger, als dass Bewusstseinsphänomene und Verhaltensweisen ebenso unter dem Gesichtspunkt ihrer gesellschaftlichen Naturwüchsigkeit analysiert werden können wie ökonomische Verhältnisse und soziale Institutionen. So kann Adorno ‚Reaktionsformen‘ der

²² K. Marx: Das Kapital, Bd. 1, Berlin 1960, S. 86. Der letzte Abschnitt des ersten Kapitels trägt den Titel ‚Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis‘ (MEW 23, S. 85-98).

²³ MEW 23, S. 87.

²⁴ MEW 23, S. 90 und 95 f.

²⁵ MEW 23, S. 93. Den umgekehrten Weg einer Herleitung von Denk- und Lebensformen des Kapitalismus aus dem asketischen Protestantismus hat bekanntlich Max Weber beschritten: Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist. In: M. Weber: Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von J. Winckelmann, Stuttgart (5. Auflage) 1973, S. 357-381; sowie Max Weber: Die protestantische Ethik I, hrsg. von J. Winckelmann, Hamburg ³1973.

neuzeitlichen Menschen als ‚zweite Natur‘ bezeichnen, ebenso Angst, Verfolgung des Eigeninteresses, schlechtes Gewissen.²⁶

‚Zweite Natur‘ als Begriff der Ästhetik

Wenn die Erfahrung von Kunstwerken zum Thema wird, so äußert Adorno üblicherweise keine kritisch wertenden Vorbehalte gegen das als ‚zweite Natur‘ Bestimmte, im Gegensatz zu anderen Themenfeldern. Vielmehr kann die Qualifizierung als ‚zweite Natur‘ im Kontext von Ästhetik durchaus positiv gemeint sein. So sagt Adorno von den „authentischen Kunstwerke[n]“, dass sie „der Idee der Versöhnung von Natur nachhängen, indem sie sich vollkommen zu zweiter machen“.²⁷ Wie kommt es zu einer so positiven Bewertung von Versuchen, die Vermittlungen der Produktion zu verschleiern? Kunstwerke dürfen also als quasi natürlich erscheinen, während das für Geist, Kultur, Gesellschaft und Geschichte nicht erlaubt ist?²⁸ Ist Adorno doch im Herzen ein heimlicher Romantiker? Der Kunst jedenfalls nimmt er ein Streben nach Unmittelbarkeit, eine Mimikry an Naturformen nicht übel und erspart ihr die sonst bei ihm an den Nachweis der ‚Pseudonatürlichkeit‘ gekoppelte Kritik. Es sei ja ein einbekannter Schein, durch den die Kunstwerke faszinieren, kein versteckter oder verlogener.

Eine Rolle spielt dabei wohl auch die philosophische Tradition, die derjenigen Gestalt von ‚zweiter Natur‘ oder ‚zweiter Unmittelbarkeit‘, die die Kunst produziert, seit der Renaissance-Ästhetik eine besondere Wertschätzung entgegenbringt. Das gilt besonders für die deutschsprachige Kunsttheorie bei Kant, Schiller, Goethe, Friedrich Schlegel, Hölderlin, Schelling und Hegel, in deren Nachfolge sich auch Adorno noch sieht. Zwar hält er Distanz zu einer Legitimation des Gewordenen von Rechtssystem und Sittlichkeit als ‚zweiter Natur‘, wie Hegel sie in der ‚Rechtsphilosophie‘ vornimmt. Zwar ist er in allen geschichts- und gesellschaftstheoretischen Reflexionen, in denen das Konzept der ‚zweiten Natur‘ bei ihm auftaucht, der kritischen Position des Linkshegelianismus und der Marxschen Fetischismusanalyse verpflichtet. Aber er bleibt doch, was seine Bewertung der ‚zweiten Natur‘ in der ästhetischen Sphäre betrifft, auf dem Boden der idealistischen und romantischen deutschen Tradition und damit bei einer positiven

²⁶ „Das schlechte Gewissen ist seine [des Glaubens] zweite Natur.“ (M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, S. 32.) Schon Nietzsche hatte einen vergleichbaren Gedanken geäußert: „Der Begriff ‚Sünde‘ erfunden [...], um die Instinkte zu verwirren, das Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen!“ (Ecce homo (1888). In Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, München 1980, Bd. 6, S. 374.)

²⁷ Ästhetische Theorie (ÄT). Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Frankfurt M. 1970, S. 100.

²⁸ Vgl. ND, S. 348 f. (zu ‚Geist‘ als ‚zweiter Natur‘), ND, S. 46, 73 f., 345-349 sowie ÄT S. 103, 343 (zu ‚Gesellschaft‘ als zweiter Natur), ND 346 f. (zu ‚Geschichte‘ als ‚zweiter Natur‘).

Stellungnahme. Das Kunstwerk als Gemachtes sei zugleich mehr als Gemachtes. Insofern es in sich zu einer eigenen Sphäre von ‚Natürlichkeit‘ durchgebildet erscheine, ahme es das Naturschöne nach. Als Grenzüberschreitung der gesellschaftlichen Sphäre zur ‚ersten Natur‘ hin stelle jedes wirkliche Kunstwerk ein Stück ihrer selbst bewusst gewordener Natur dar und werde so zum Versprechen der Möglichkeit von geglückter Geschichte. Im Naturschönen schließlich, sagt Adorno, „spielen, musikähnlich und kaleidoskopisch wechselnd, naturhafte und geschichtliche Elemente ineinander.“ (ÄT, S. 111).

Derartige Formulierungen erinnern an den Ausgangspunkt von Adornos Konzept der ‚zweiten Natur‘, der zugleich in manchem der Ausgangspunkt seiner Philosophie insgesamt ist. In der Schlusspassage der Idee der ‚Naturgeschichte‘ heißt es: „Und schließlich: das entscheidende, transzendierende Motiv des Mythos, das der Versöhnung, eignet auch dem Schein. [...] Damit weise ich Sie auf die Struktur des Urgeschichtlichen am Schein selber zurück, wo der Schein in seinem Sosein als ein geschichtlich Produziertes sich erweist: in der üblichen Sprache der Philosophie: wo Schein von der Subjekt-Objekt-Dialektik gezeitigt wird. Es ist in Wahrheit die zweite Natur die erste“ (GS 1, S. 365).

Dass die Philosophie Adornos immer wieder auf den Punkt ihres Einsatzes, auf die bereits 1932 skizzierte ‚Idee der Naturgeschichte‘, zurückkommt und dass sie zumal in den Spätwerken den natürlichen Schein an den Formen menschlicher Tätigkeit und gesellschaftlicher Herrschaft mit neuer Intensität thematisiert, deutet auf durchgängig sich durchhaltende, miteinander korrespondierende Motive dieser Philosophie: das der Kritik an falscher Unmittelbarkeit, das des Interesses an der Konstruktion von Vermittlungen und das der Sehnsucht nach ästhetischer und utopischer Unmittelbarkeit. In den Reflexionen der ‚Negativen Dialektik‘ zur Unvereinbarkeit von ‚Weltgeist und Naturgeschichte‘ (ND 293 – 351) und der ‚Ästhetischen Theorie‘ zum Begriff des ‚Naturschönen‘ (ÄT 97 – 121) schließt sich ein Bogen, dessen Verlauf von der Frühschrift ‚Die Idee der Naturgeschichte‘ vorgezeichnet war. Hier schon weist die Andeutung einer ‚Rettung‘ ästhetischen und metaphysischen Scheins auf die späteren Hauptwerke hin, von der ‚Dialektik der Aufklärung‘ über die ‚Negative Dialektik‘ zur ‚Ästhetischen Theorie‘. ‚Zweite Natur‘ – und das ist ein sich durchhaltendes Moment der Philosophie Adornos – bleibt in allen Verwendungsweisen ein Konzept, das der Analyse von oder der Kritik an scheinhafter Unmittelbarkeit dient und so eine Vermittlung zwischen den Sphären von Natur und Geschichte leisten soll – im Sinne der Utopie einer gewaltlos sich herstellenden neuen Unmittelbarkeit.

Tausch, Schein, ‚zweite Natur‘ als Vermittlungsbegriffe

Der Tausch führt zu einer Entqualifizierung menschlicher Arbeit infolge ihrer Bewertung nach dem quantitativen Maß der Arbeitszeit und zu einer Umformung der hergestellten Dinge zu Waren, die nicht primär als Gebrauchswerte, sondern als Tauschwerte zueinander und zur Äquivalentform des Geldes in Beziehung treten. Die Tauschabstraktion bringt – in der Sicht von Adorno – die Möglichkeit begrifflicher Identifikation mit sich. Erkenntnistheoretische Probleme werden formuliert in Kategorien einer auf der Analyse des Tauschprinzips fußenden Ökonomie und Gesellschaftstheorie. Schon Marx hatte die Logik als „das Geld des Geistes“ bezeichnet.²⁹ Adorno möchte – im Anschluss an Alfred Sohn Rethel – zeigen, dass sich in „der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes [...] gesellschaftliche Arbeit“ verberge³⁰ Dechiffriert wird das transzendente Subjekt als „die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft“ (ND, S. 177), der Hegelsche Weltgeist als Wertgesetz (ND, S. 293). Die „universale Herrschaft des Tauschwerts über die Menschen“ (ND, S. 178) habe psychologische Konsequenzen. Die Berechenbarkeit menschlicher Arbeit und ihrer Produkte in quantitativen Wertgrößen stehe in Zusammenhang damit, dass die Individuen ihre eigene Subjektivität als entqualifizierte, sich selbst als austauschbare Waren anzusehen lernten.

Der Zusammenhang von Tausch und Herrschaft setze sich ins Bewusstsein hinein als Herrschaft von Vorurteilen und Ideologien fort. In diesem Sinn formuliert Adorno einen Zusammenhang von Tausch, Schein und Gesellschaft als ‚zweiter Natur‘: „Ideologie überlagert nicht das gesellschaftliche Sein als ablösbare Schicht, sondern wohnt ihm inne. Sie gründet in der Abstraktion, die zum Tauschvorgang wesentlich rechnet. Ohne Absehen von den lebendigen Menschen wäre nicht zu tauschen. Das impliziert im realen Lebensprozeß bis heute notwendig gesellschaftlichen Schein. Sein Kern ist der Wert als Ding an sich, als ‚Natur‘. Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft ist real und zugleich jener Schein.“ (ND, S. 346)

Entscheidend für Adornos Befassung mit geistigen Phänomenen ist immer wieder die dialektische (bisweilen paradoxe) Wendung seiner Ideologiekritik. Geist sei „wahr und Schein“ zugleich (ND, S. 185). Der ‚Rettung‘ ästhetischen Scheins gilt die Anstrengung der ‚Ästhetischen Theorie‘, der ‚Rettung‘ des Scheins von Metaphysik die Intention des letzten Kapitels der ‚Negativen Dialektik‘. Adorno geht hier so weit zu sagen, dass „Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes“ sei (ND, S. 382). Das eher milde Licht, in dem der Begriff des Scheins in seinem Spätwerk erscheint, mag auch darin begründet sein, dass sich seine negative Dialektik

²⁹ K.Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW-Ergänzungsband, 1. Teil, S. 571.

³⁰ ND, S. 176. Vgl. A. Sohn-Rethel: Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen, Frankfurt M. 1978, S. 73 ff.

selbst als Schein weiß: „Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen.“ (ND 396)

Die Ambivalenz des Scheins thematisiert Adorno in Zusammenstellungen wie Schein und Ausdruck, Schein und Wahrheit, Schein und Sinn.³¹ thematisiert, gewinnt auch für das Offenhalten der Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie in seinen Augen eine Bedeutung: „Theorie vermag die unmäßige Last der historischen Nezesität zu bewegen allein, wenn diese als der zur Wirklichkeit gewordene Schein erkannt ist, die geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig.“ (ND, S. 315) Alles hänge daran, dass der Lauf der Geschichte nicht schon im Vorhinein entschieden sei.

Adorno weiß so gut, wie Marx und Freud es wissen,³² dass rationales Durchschauen z. B. der mangelnden Realitätsfundiertheit von Vorurteilen, Ressentiments, Ideologien, sofern nur ein genügend starkes Interesse mit diesen verknüpft ist, sie noch nicht aus der Welt schafft. „Je unerbittlicher Vergesellschaftung aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit sich bemächtigt, desto unmöglicher, ans Gewordensein des Gespinsts sich zu erinnern; desto unwiderstehlicher der Schein von Natur“ (ND, S. 349). Die Erkenntnis des Scheins von Unmittelbarkeit in einer Sphäre schafft deren Quasi-Natürlichkeit, ihre scheinbare Geschlossenheit und Selbstverständlichkeit zwar noch nicht hinweg. Als ideologiekritisch durchschauter aber, so hofft Adornos, verliert der Schein einen Teil seiner Macht über das Bewusstsein, er wird als produziert und damit als abschaffbar begriffen.

Durch die Tauschabstraktion entstehe der Schein, die Ware sei quasi natürlich, eine Art Naturding, eine ‚zweite Natur‘ eigenen Wesens. Durch die Analyse, die die Entstehung der Ware auf gesellschaftliche Arbeit und das Tauschverhältnis zurückführt, soll die scheinbare Natürlichkeit des ‚Tauscherts‘ und seiner Gestaltwerdung in der Äquivalentform des Geldes als gesellschaftlich produzierter Schein aufgewiesen werden. Eine praktische Konsequenz könnte die Orientierung an einer Ökonomie von Gebrauchswerten sein.

In der Geschichte habe das Heraustreten der Menschen aus den Zwängen der ‚ersten Natur‘ zu einer Selbstdomestizierung in einer ‚zweiten Natur‘ geführt, anders gesagt zu einer neuen Knechtschaft unter selbstgemachten Zwängen. Eine zweite Naturbefangenheit‘ habe sich in der Gefangenschaft der Menschen in der „Apparatur ihres survival“ (ND 180), den verfestigten Mitteln der Selbsterhaltung, hergestellt.³³ Die mit der Bestimmung von Geschichte als ‚zweiter

³¹ Vgl. ÄT, S. 122, 154 ff.; ND S. 384, 394 f.

³²Vgl. etwa K. Marx, MEW 23, S. 88; S. Freud: Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 453.

³³ Das ist gar nicht so weit weg von Martin Heideggers Deutung der modernen Technik als losgelassener, nicht mehr beherrschbarer, nach eigener Gesetzlichkeit laufender Maschinerie.

Natur' vorgetragene Kritik zielt auf ein Ende der ‚Naturgeschichte‘ und eine Überwindung von Herrschafts-, Identitäts- und Totalitätszwängen.

Den Gesellschaftswissenschaften den schlecht ‚natürlichen‘ Charakter ihres Substrats bewusst zu machen, kann als Kern der Position Adornos im sogenannten ‚Positivismusstreit‘ verstanden werden.³⁴ Bewusstseinsformen und Verhaltensweisen der Individuen gelten als ‚zweite Natur‘, deren Vermittlungen aufklärerisch aufgewiesen bzw. durch kritische Pädagogik offengelegt werden müssen, damit nicht ‚hinter dem Rücken‘ der Individuen undurchsicht und daher unangreifbar Anpassungsmuster und Vorurteilsstrukturen das Handeln bestimmen. Mit Arnold Gehlen trifft Adorno sich in der Bestimmung von Institutionen als ‚zweiter Natur‘, wobei für Gehlen die Funktion von Institutionen, die ‚erste Natur‘ zu überwinden und langfristig zu ersetzen, alternativlos ist, während Adorno sie als durchaus problematisch ansieht.³⁵

Bei der Etikettierung als ‚zweite Natur‘ geht es ihm jeweils um Analyse oder Kritik; oft auch um beides zugleich: das ‚Durchschauen des Scheins‘ und das ‚Interesse an seiner Aufhebung‘. Die Qualifizierung als ‚zweite Natur‘ steht somit im Zentrum der ideologiekritischen Reflexion Adornos. Es handelt sich hier um eines seiner Schlüsselkonzepte, mit Hilfe dessen er den Scheincharakter aller Erscheinungsformen der Tauschgesellschaft aufschlüsseln und zeigen will.

‚Zweite Natur‘ wird bei Adorno, trotz der Heterogenität des so Bezeichneten, als eine abstrakte Metapher, und zwar als eine mit einer wichtigen Funktion verwendet: als eine (ursprünglich rhetorische) Formel, die sich zur Methode erweitert. Diese Methode zielt darauf ab, den Anschein der Unvermitteltheit von Bewusstseinsformen, geistigen ‚Wesenheiten‘ und Makrostrukturen aufzuheben und ihre Vermittlungen aufzuweisen. Besonders die in ihrem Ursprung an die Tauschabstraktion und deren Parallel- und Folgeerscheinungen, wie Warenform, formale Gleichheit oder entqualifizierende Rationalität geknüpften Phänomene finden das Interesse Adornos. Von seiner kultur-, gesellschafts- und ideologiekritischen, eher ‚negativen‘ Verwendung des Begriffs ‚zweite Natur‘ lässt sich eine ‚positiv‘ wertende ästhetische Verwendung abheben.

³⁴ Vgl. die Aufsätze des Sammelbandes ‚Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘ von Th. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot und K. R. Popper, Neuwied und Berlin 1969. Insbesondere H. Dahmer führt diese Linie einer soziologisch fundierten Kritik an Pseudonatur bis heute fort. Vgl. z.B.: H. Dahmer: Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert, Wien 2001; Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart, Münster 2013.

³⁵ Vgl. A. Gehlen: „Die Formen, in denen die Menschen miteinander leben oder arbeiten [...] – sie alle gerinnen zu Gestalten eigenen Gewichts, den *Institutionen*, die schließlich den Individuen gegenüber etwas wie eine Selbstmacht gewinnen.“ (A. Gehlen: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek 1961, S. 48.) Vgl. dazu N. Rath: Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud, Heidelberg 1994, S. 56 f.

Die meisten Verwendungsweisen aus der Geschichte der Formel einer ‚zweiten Natur‘ tauchen bei Adorno wieder auf, werden dialektisch gefasst und durch neue Bestimmungen überholt bzw. erweitert. Ein ahistorischer Begriff der ‚ersten Natur‘ wird von Anfang an zurückgewiesen. Einbezogen sind in sein Verständnis von ‚zweiter Natur‘ die Hegelsche Vorstellung einer ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ und die Marxsche Fetischismusanalyse. Übergänge werden geschaffen zwischen Kulturkritik, Ökonomie, Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse, insofern ‚zweite Natur‘ Phänomene aus all diesen Bereichen kritisch in Frage stellen soll. Ein Zusammenhang wird hergestellt zwischen ‚Tausch‘ und ‚Schein‘, insofern der ‚naturwüchsige‘ Schein der Phänomene ‚zweiter Natur‘ immer wieder auf die Tauschabstraktion zurückführt. Deutbar werden viele Phänomene ‚zweiter Natur‘ damit als erstarrter Schein des in ihnen verborgenen Tauschzusammenhangs.

Man fühlt sich an das Bild einer ‚russischen Puppe‘ erinnert: Der geschlossene Schein der Phänomene ‚zweiter Natur‘ wäre dann die zunächst allein wahrnehmbare äußere Puppe. In ihr steckte die Puppe des Tauschzusammenhangs, über den sich die Gesellschaft zusammenschließt. Darunter verborgen wäre die Puppe der menschlichen Arbeit als ‚Stoffwechsel‘ mit der innersten Puppe, der ‚ersten Natur‘. Aber auch dieser Vergleich hinkt, denn jede der genannten ‚Puppen‘ steht ja mit jeder anderen in Verbindung, sie sind nicht derart gegeneinander abgeschottet wie die jeweils kleineren Puppen in einer ‚Matroschka‘.

Schüler Adornos – wie Alfred Schmidt, Hermann Schweppenhäuser, Oskar Negt, Alexander Kluge und nicht zuletzt Helmut Dahmer – haben Adornos Ideologiekritik als Kritik an ‚zweiter Natur‘ bzw. zweiter Unmittelbarkeit aufgenommen und weitergeführt. Jürgen Habermas allerdings äußert sich eher kritisch dazu: Adorno und Derrida, so führt er aus, „treffen sich in einem negativen Extremismus, entdecken das Wesentliche im Marginalen, Nebensächlichen, das Recht auf seiten des Subversiven und Verstoßenen, die Wahrheit an der Peripherie und im Uneigentlichen. Einem Mißtrauen gegen alles Unmittelbare und Substantielle entspricht das intransigente Aufspüren von Vermittlungen, von verborgenen Präsuppositionen und Abhängigkeiten. Der Kritik an Ursprüngen, Originalen, Erstheiten entspricht ein gewisser Fanatismus, in allem das bloß Produzierte, Nachgemachte, Sekundäre nachzuweisen.“³⁶ In der Tat liegt gerade

³⁶ J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt M. 1985, S. 221. – Peter Bürger stellt Vertreter eines an Ursprung und Unmittelbarkeit orientierten Denkens (wie Breton, Bataille, Blanchot, Heidegger) denen eines Vermittlungsdenkens gegenüberstellt (zu denen er Hegel, Adorno und auch sich selber zählt): Das Denken der Unmittelbarkeit und die Krise der Moderne. In: P. Bürger: Ursprung des postmodernen Denkens, Weilerswist 2000, S. 153-168. Bürger gibt hier eine unfreiwillige Bestätigung für Habermas' These von der „Verwandtschaft im Denkgestus“ bei Derrida und Adorno. Am Ende seiner Abhandlung schreibt er: „Diese Radikalisierung der Kritik [im postmodernen Denken] treibt ein spielerisches Moment hervor, das sich in Anlehnung an eine Bemerkung Derridas auf die Formel bringen ließe: Die Philosophie ist das Ernsteste, was es gibt, aber so ernst auch wieder nicht.“ (S. 187). Dieser Satz aber stammt von Adorno: „Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst auch wieder nicht.“ (ND, ³1970, S. 24.)

hier für Adorno ein Nerv dialektischen Denkens: es sei „nichts unbetroffen von der totalen Vermittlung.“³⁷ Von Hegel konnte er sich in diesem „Fanatismus“ bestätigt fühlen: „Alle Lebendigkeit ist Prozeß in sich, ist vermittelt, um so mehr noch geistige Lebendigkeit. [...] Und die Philosophie tut nichts, als dies zum Bewußtsein zu bringen; die Philosophie zeigt die Vermittlung, die der Sache nach darin ist.“³⁸

Habermas' Auseinandersetzung mit Adornos Konzept von Natur und ‚zweiter Natur‘

Jürgen Habermas hat sich in einem Vortrag von 2003 intensiv mit Adornos Überlegungen zu Natur und Freiheit auseinandergesetzt.³⁹ Adorno versuche, der Kantischen „Antinomie von Freiheit und Determinismus durch eine folgenreiche semantische Verschiebung im Begriff der Natur“ zu entkommen: „Er ordnet den szientifischen Begriff von Natur, d. h. den Gegenstandsbereich der kausal erklärenden Naturwissenschaften, dem romantischen Begriff einer Schelling'schen, einer nicht vergegenständlichten *Natura naturans* unter“ (ebd., S. 188). Adorno folge dann der „Konzeption einer entgleisenden Naturgeschichte“: „Auf dem Wege einer Angleichung an die verfügbar gemachte objektivierte Natur soll freilich innerhalb der Sphäre des Geistes selber eine zweite, gleichsam *verkehrte Natur* in Gestalt naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse entstanden sein“ (ebd., S. 189). Adornos „Intuition vom Eingedenken der Natur im Subjekt“ ziele entsprechend „auf Freiheit in dem anspruchsvolleren Sinne einer Emanzipation von Naturwüchsigkeit“ (ebd., S. 189).

Er verschiebe „die Kausalität aus der ersten, erfahrungswissenschaftlich konstituierten Natur in die Sphäre einer zweiten, auf dem Wege der Repression von Freiheit erst *gesellschaftlich konstituierten Natur*.“ (ebd., S. 199). Vernunft ist Adorno zufolge eine „zu Zwecken der Selbsterhaltung abgespaltene psychische Kraft; einmal abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem“.⁴⁰ „Die der Natur entsprungene Vernunft *entzweit* sich aber mit der Natur, sobald sie sich – um einer zum Selbstzweck erhobenen Selbsterhaltung willen – der gesellschaftlich entfesselten Raserei der Unterwerfung der äußeren Natur hingibt und darüber die Natur in sich selbst verleugnet.“ (Habermas 2009, S. 201) Damit komme „ein ganz ande-

³⁷ Adorno: ND, S. 349.

³⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Theorie-Werkausgabe, Bd. 20, S. 328.

³⁹ J. Habermas: „Ich selber bin ja ein Stück Natur“ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt M. 2009, S. 187-215.

⁴⁰ ND, S. 283. Habermas zitiert diesen Satz [Anm. 39], S. 20.

rer, und zwar pejorativer Begriff von Natur ins Spiel – die unbeabsichtigt erzeugte Naturwüchsigkeit der systemisch geronnenen gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (ebd., S. 201)

Adorno übe Kritik an „gesellschaftlichen Zwangsmechanismen“, die sich „in neurotische, also unbewusste Zwänge umsetzen. Naturwüchsige Gesellschaften funktionieren *wie* unter Naturgesetzen.“ (ebd., S. 202). Freiheit interessiere Adorno vor allem „als Emanzipation vom Bann einer naturwüchsigen Gesellschaft“ (ebd., S. 204). Habermas rekonstruiert Adornos Theorie der Natur und spricht in Bezug auf sie von der – in seiner Sicht willkürlichen – „metaphysischen Annahme eines Primats der nicht vergegenständlichten vor der erfahrungswissenschaftlich konstituierten Natur“ (ebd., S. 206). Habermas distanziert sich daher – wie schon in seinem Nachruf auf Adorno (1969)⁴¹ – vom ‚Narrativ‘ der ‚Dialektik der Aufklärung‘: „uns Nachgeborenen mag dieses normativ aufgeladene Konzept einer entgleisenden Naturgeschichte – eines geschichtsphilosophisch in Bewegung gesetzten Naturrechts – nicht mehr ganz geheuer sein. Sobald wir auf diese spekulative Rahmenerzählung verzichten, lässt sich, was wir von der konstituierten Natur wissen, nicht mehr am Schicksal einer vermeintlich ‚anderen‘ Natur relativieren“ (ebd., S. 206). Für ihn gilt es, metaphysischen Ballast abzuwerfen, um normative Postulate der älteren Kritischen Theorie in eine Kritik der Verständigungsverhältnisse integrieren zu können.

Die Fortschritte der biogenetischen Forschung und der Gentechnologie scheinen sogar wiederum für die Diagnose der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zu sprechen: „Die Objektivierung der natürlichen Umwelt treibt im Inneren des Subjekts die Selbstobjektivierung voran“ (ebd., S. 208). Habermas wendet sich in diesem Feld gegen pränatale Genveränderungen, weil eine damit gegebene Wahl „potentiell freiheitseinschränkend“ sei (ebd., S. 209). Er argumentiert prinzipiell gegen die Zuerkennung einer Dominanz an die Naturwissenschaften gegenüber den Sozial-, Geistes- und Geschichtswissenschaften: Das „‚harte‘ naturwissenschaftliche Tatsachenwissen“ beruhe auf ‚Erfahrung‘ mit einer ‚objektiven‘ Welt und sei technisch verwertbar, habe aber keinen grundsätzlichen Vorrang „vor dem ‚weichen‘ Verständnis symbolisch konstituierter Sinnzusammenhänge und Praktiken“, also „vor hermeneutischem Wissen“ (ebd., S. 213). Er kommt – hier durchaus einig mit Adorno – zu dem Schluss: „Die Ontologisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einem naturalistischen, auf ‚harte‘ Fakten geschrumpften Weltbild ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Metaphysik.“ (ebd., S. 215).

⁴¹ Vgl. J. Habermas: Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung. In: J. Habermas: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt M. 1971, S. 184-199, hier: 198: Adorno habe „ein wenig zu rasch die von Marx überlieferten Analysen“ für seine Kritik am Identitätsprinzip und den Pathologien des ‚beschädigten Lebens‘ eingesetzt. „Mit politischer Ökonomie hat Adorno sich nicht befaßt.“

Literatur

Adorno, Th. W.: Gesammelte Schriften (GS), Bd. 1, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 1973.

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik (ND), Frankfurt M. 1970.

Adorno, Th. W.: Ästhetische Theorie (ÄT). Gesammelte Schriften, Bd. 7, hrsg. von G. Adorno, R. Tiedemann, Frankfurt M. 1970.

Adorno, Th. W.: Über Walter Benjamin, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 1970.

Adorno, Th. W., u.a.: ‚Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘, Neuwied und Berlin 1969.

Benjamin, W.: Ursprung des deutschen Trauerspiels (1928), revidierte Ausgabe, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt M. 1969.

Benjamin, W.: Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus (1933). In: W. Benjamin: Gesammelte Schriften, hrsg. von H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann, Bd. III, Frankfurt M. 1980, S. 380-383.

Bürger, P.: Das Denken der Unmittelbarkeit und die Krise der Moderne. In: P. Bürger: Ursprung des postmodernen Denkens, Weilerswist 2000, S. 153-168.

Dahmer, H.: Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert, Wien 2001.

Dahmer, H.: Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart, Münster 2013.

Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek 1961.

Habermas, J.: Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung. In: J. Habermas: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt M. 1971, S. 184-199.

Habermas, J.: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: S. Unseld (Hrsg.): Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt M. 1971, S. 142-190.

Habermas, J.: Habermas: „Ich selber bin ja ein Stück Natur“ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit. In: Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt M. 2009, S. 187-215.

Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Frankfurt M. 1970/1971 (zit.: Bd. 3, 7, 9, 12, 17, 20).

Horkheimer, M., Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947.

Lukács, G.: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik (1920), Neuwied und Berlin 1971, S. 52-55 (nach der Paginierung von 1923).

Lukács, G.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik (1923), Neuwied und Berlin 1971.

Marx, K.: Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1960.

Nietzsche, F.: Ecce homo (1888). In Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, München 1980, Bd. 6.

Pascal, B.: Gedanken, deutsch von W. Rüttenauer, mit einer Einführung von R. Guardini und einem Nachwort des Übersetzers, Bremen o. J.

Puzic, M.: Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel. Würzburg 2017.

Rath, N.: Adornos Kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten, Paderborn usw. 1982.

Rath, N.: Jenseits der ersten Natur. Kulturtheorie nach Nietzsche und Freud, Heidelberg 1994.

Sohn-Rethel, A.: Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen, Frankfurt M. 1978.

Weber, M.: Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist. In: M. Weber: Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, hrsg. von J. Winckelmann, Stuttgart (5. Auflage) 1973, S. 357-381.

Weber, M.: Die protestantische Ethik, Bd. I, hrsg. von J. Winckelmann, Hamburg ³1973.]