

# **„ZWEITE NATUR“ BEI HEGEL UND MARX: VON GEWOHNHEIT, „UNBEWUSSTER“ SITTlichkeit UND DER „NATURGESCHICHTE“ DER GESELLSCHAFT**

Holger Hagen<sup>1</sup>

## **Zusammenfassung:**

In den letzten Jahren wurde mehr und mehr erkannt, dass der Hegel'schen Philosophie in Bezug auf den Begriff der ‚zweiten Natur‘ eine geradezu ‚revolutionäre‘ Rolle zukommt, insofern sie die einschlägigen Diskurse – über ‚subjektive‘ Phänomene wie Gewohnheiten einerseits und ‚objektive‘ wie Gesellschaft, Recht und Sittlichkeit andererseits – zu vereinen und im Zuge dessen zugleich eine systematische Relevanz des Begriffs herauszuarbeiten scheint. Bei näherer Analyse der Hegel'schen Begriffsbildung erweist sich allerdings, dass sie ‚zweite Natur‘ als einen formellen Begriff erfasst, dessen je kontextspezifische Gehalte sich nicht einfach in einer übergreifenden Theorie ein und derselben ‚zweiten Natur‘ integrieren. Durch die hier skizzierte synoptische Analyse der verschiedenen Gegenstandsbereiche lässt sich indes rekonstruieren, was ‚zweite Natur‘ jeweils genau beinhaltet, welche Identitäten und Differenzen dabei zum Tragen kommen und wie Hegel bestimmte ‚subjektive‘ und ‚objektive‘ Aspekte – innerhalb des ‚objektiven Geists‘ – in der Tat zusammenschließt und darüber hinaus auch systematisch entwickelt. Was sich in Hegels Untersuchung der modernen, ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ lediglich andeutet, wird bei Marx zum zentralen Gegenstand der Theoriebildung: die ‚zweite Natur‘ moderner Ökonomien. Scheint Hegels Forschung zu Aspekten ‚zweiter Natur‘ daher bei Marx einerseits eine eminente Fortsetzung zu erfahren – so andererseits aber auch durch die undifferenzierte Rede von ‚Naturzusammenhängen‘ aufgegeben zu werden. Um also der weiteren begrifflichen Entwicklung zu folgen und diesem Widerspruch nachzugehen, wird die synoptische Analyse auf die Marx'sche Theorie ausgedehnt. Unter Berücksichtigung der Differenzen zur ‚Soziologie‘ Comte'scher Provenienz kann schließlich aufgezeigt werden, inwiefern Marx die bahnbrechende Hegel'sche Entwicklung der gesellschaftstheoretischen Aspekte ‚zweiter Natur‘ fortführt und wie er sie in ihren kritischen und historischen Dimensionen konzipiert. Durch eine systematische Rekonstruktion wird so insgesamt ein grundlegender Überblick über die originäre Begriffsentwicklung von Hegels Analyse der ‚zweiten Natur‘ der Gewohnheit bis zur Marx'schen These von der ‚Naturgeschichte‘ der Gesellschaft gegeben.

297

**SCHLÜSSELBEGRIFFE:** zweite Natur, Sittlichkeit, bürgerliche Gesellschaft, politische Ökonomie, Naturgeschichte.

## **‘SECOND NATURE’ IN HEGEL AND MARX: ON HABIT, ‘UNCONSCIOUS’ ETHICS AND THE ‘NATURAL HISTORY’ OF SOCIETY**

### **Abstract:**

In recent years it has been recognized more and more that Hegel's philosophy has an almost ‘revolutionary’ role with regard to the concept of ‘second nature’, insofar as it seems to unite the respective discourses – on ‘subjective’ phenomena such as habits on the one hand and ‘objective’ ones like society, law and ethics on the other – and in the course of that also to work out a systematic relevance to the term. On closer analysis of Hegel's concept formation, however, it turns out that ‘second nature’ is rather to be understood as a formal concept, the context-specific contents of which do not simply integrate into an overarching theory of one and the same ‘second nature’. Nevertheless, the synoptic analysis of the various subject areas outlined here allows us to

---

<sup>1</sup> Holger Hagen ist Professor für Sozial- und Kulturphilosophie an der Hochschule Merseburg. Neben Philosophie studierte er Politik, Germanistik und Pädagogik und promovierte mit einer Arbeit über „Körper, Selbst, Identität“ und die „verdinglichende Selbstreflexion des modernen Subjekts“. Es folgten hochschulex- und -interne Tätigkeiten im sozialwissenschaftlichen und philosophischen Bereich. Anknüpfend an Deutschen Idealismus und Kritische Theorie liegen Forschungsschwerpunkte in den Themengebieten moderne Gesellschaftlichkeit, Subjektkonstitution, Technologieentwicklung, Partizipation und Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften. E-Mail funktional: holger.hagen@hs-merseburg.de.

reconstruct what ‘second nature’ specifically means at each point, which identities and differences come into play and how Hegel indeed combines certain ‘subjective’ and ‘objective’ aspects – within the ‘objective spirit’ – and furthermore develops them systematically. What is merely adumbrated by Hegel in his study of modern ‘civil society’ becomes the central topic of theorizing in Marx’s work afterwards: the ‘second nature’ of modern economies. Therefore, Hegel’s research on aspects of ‘second nature’ seems to be eminently continued in Marx’s thought on the one hand – but also to be abandoned by the undifferentiated talk of ‘natural social relations’ on the other. In order to follow the further conceptual development and to pursue this contradiction, the synoptic analysis is extended to Marx’s theory. Taking into account the differences to the ‘sociology’ of Comteian provenance, it can finally be shown to what extent Marx continues the groundbreaking Hegelian development of the socio-theoretical aspects of ‘second nature’ and how he conceptualizes it in its critical and historical dimensions. Overall, through a systematic reconstruction a basic overview of the original concept development from Hegel’s analysis of the ‘second nature’ of habit to Marx’s thesis of the ‘natural history’ of society is provided.

**KEYWORDS:** second nature, ethical life, civil society, political economy, natural history.

## Einleitung

Dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ ist seit einigen Jahren, vor allem ausgehend von den ‚neoaristotelischen‘ Überlegungen John McDowells in „Mind and World“<sup>2</sup>, in verschiedenen theoretischen Zusammenhängen eine große Aufmerksamkeit zuteilgeworden. Im Zentrum dieses Interesses steht nicht nur die aristotelische Behandlung des Themas, sondern auch jene, die es im Deutschen Idealismus insbesondere bei Hegel erfahren hat. Bezieht sich die von McDowell ausgehende Diskussion zunächst auf den ursprünglich von Demokrit und Platon herkommenden Gedanken,<sup>3</sup> dass Erziehung und Bildung durch Gewohnheiten wesentlich zu einer ‚zweiten Natur‘ führen, so ist allerdings Ryles Warnung zu bedenken, dass „die weitverbreitete Annahme, alle ‚zweite Natur‘ sei bloße Gewohnheit, Unterschiede verwischt, die von grundlegender Bedeutung [...] sind“: Denn Gewohnheiten können zwar als „eine Art, aber nicht die einzige Art ‚zweiter Natur‘“<sup>4</sup> verstanden werden – und das in einem noch weitergehenden Sinne, als Ryle selbst vorschwebte. Auch wenn der Ausdruck also manchmal in einer derart eingeschränkten quasi-terminologischen Weise verwendet wird,<sup>5</sup> ist das Feld seiner Bedeutungen und Kontexte tatsächlich sehr viel größer. So charakterisiert schon Cicero, der zunächst die Formulierung ‚andere Natur‘ – ‚*altera natura*‘ – prägt, nicht nur die Gewohnheiten, sondern auch die Produkte der Arbeit als eine solche; und Augustinus, in dessen Überlegungen die schlechten Gewohnheiten als ‚zweite Natur‘ – ‚*secunda natura*‘ – eine bedeutende Rolle spielen, gilt eine durch den Sündenfall bedingte ‚Natur‘ des Menschen

298

<sup>2</sup> McDowell, 2001; die englischsprachige Erstausgabe ist bereits 1994 erschienen.

<sup>3</sup> Einen Überblick über die Begriffsgeschichte gibt Rath, 1984.

<sup>4</sup> Beide Stellen: Ryle, 1969, 50.

<sup>5</sup> Diese Deutung dominiert traditionell auch oft die lexikalischen Definitionen von ‚zweiter Natur‘. So ist diese z. B. für das Metzler Philosophie Lexikon „im Allgemeinen die Bezeichnung für eine aus Gewohnheit und Erziehung stammende Prägung der Lebewesen, vornehmlich des Menschen“ (Precht et al., 1996, 348).

als eine ‚zweite‘ gegenüber der ursprünglich von Gott gegebenen.<sup>6</sup> Im Deutschen Idealismus überträgt Fichte<sup>7</sup> den Gedanken in die Sitten- und Schelling in die Rechtslehre, so dass hier der auf den Begriff der ‚zweiten Natur‘ bezogene Diskurs auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie explizit beginnt – das indes mit den ursprünglichen, pädagogischen Überlegungen implizit in gewisser Weise längst betreten worden war.<sup>8</sup> Nicht zuletzt unter Rekurs auf die schon bei Hegel – und im Weiteren bei Marx – gesellschaftskritisch gewendete Theoriebildung wird ihm heute schließlich auch in Bezug auf „Aktualisierungsversuche einer kritischen Theorie der Gesellschaft“<sup>9</sup> eine große Bedeutung zugemessen.<sup>10</sup>

Bei Hegel spielt der Begriff der ‚zweiten Natur‘ vor allem in zwei inhaltlichen Kontexten eine Rolle: Zum einen behandelt er ihn in der Theorie vom ‚subjektiven Geist‘, die sich mit Phänomenen auseinandersetzt, die heute größtenteils der ‚Psychologie‘ im weiteren Sinne zugerechnet werden würden, mit Bezug auf die *Gewohnheit* – und zum anderen in der Lehre vom ‚objektiven Geist‘, die mit Gegenständen wie *Recht, Moralität, Sittlichkeit, Erziehung, Ökonomie und Staat* befasst ist. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind in der auf Hegel bezogenen Diskussion des Begriffs „zwei Hauptbereiche [...], auf die der Begriff sich beziehen kann“, unterschieden worden: Er habe „erstens einen subjektiven und zweitens einen objektiven“<sup>11</sup> Bezugspunkt und beachte so „die Struktur des Geistes, insofern sie sowohl Bestimmungen des subjektiven Geistes als auch des objektiven umfasst“<sup>12</sup>. – Werden in der „subjektiven Dimension“<sup>13</sup> dann allerdings sämtliche „Vermögen, Fähigkeiten und Eigenheiten der Individuen, die als zweite Natur charakterisiert werden“<sup>14</sup>, aufgeführt, so ist konsequenterweise festzuhalten, dass „diese konstitutiven inneren Elemente nur als Ergebnis eines Entwicklungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozesses zu verstehen sind“<sup>15</sup>. Müsste damit „das subjektive Moment der zweiten Natur [...] die leibliche und geistige Konstitution

<sup>6</sup> Vgl. Rath, 1984, 485.

<sup>7</sup> Zur Frage, inwieweit sich bereits bei Immanuel Kant ein Konzept der ‚zweiten Natur‘ findet, siehe: ders., 1968a, 44 und ders., 1968b, 275 sowie Khurana, 2017, 220 ff.

<sup>8</sup> So diskutiert z. B. schon Aristoteles Erziehung und Sittenlehre, für ihn ganz selbstverständlich, im Kontext des ‚politischen‘ Gemeinwesens. Wenngleich nicht unter dem Terminus, so sind hier der Sache nach doch bereits einige wesentliche Gedanken späterer Diskurse vorgezeichnet.

<sup>9</sup> Puzic, 2017, 9.

<sup>10</sup> Siehe z. B. bei Menke, 2018.

<sup>11</sup> Beide Stellen: Testa, 2008, 287.

<sup>12</sup> Testa, 2008, 291.

<sup>13</sup> Ranchio, 2016, 29.

<sup>14</sup> Testa, 2008, 287.

<sup>15</sup> Ranchio, 2016, 29.

des Menschen, wie er sie durch Bildungs- und Sozialisationsprozesse erworben hat<sup>16</sup>, bezeichnen, so erweist sich, dass diese Unterscheidung zumindest quer zu der genannten Hegel'schen Systematik verläuft, in deren Rahmen erst im Zuge des ‚objektiven Geistes‘ systematisch Phänomene der Gesellschaft, ihrer Sitten und der Sozialisation thematisiert werden.<sup>17</sup> Die dort in der Tat ebenfalls diskutierten subjektiven Momente des ‚objektiven Geistes‘ scheinen insofern von denen des ‚subjektiven Geistes‘ an sich noch unterschieden werden zu müssen.

Angesichts dieses breiten Themenspektrums, in welchem dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ eine Bedeutung zukommt, scheint allerdings auch die Frage angebracht, ob es sich überhaupt in allen diesen Fällen wirklich stets um ein und denselben handeln kann. Liegt es nicht nahe, dass ‚zweite Natur‘ bei Hegel eher zu „einer Methode [wird], mit deren Hilfe Analysen des Gewordenseins und der historischen und gesellschaftlichen Vermittlungen aller kulturellen Sphären und Hervorbringungen vorgenommen werden können“<sup>18</sup>? Ein solches zunächst plausibel wirkendes Verständnis wird jedoch fraglich, wenn in Betracht gezogen wird, dass Hegel an verschiedenen Stellen eine ‚methodenorientierte‘ Konzeption des Erkenntnisprozesses, d. h. das „Primat der Methode über die Sache“<sup>19</sup>, einer eingehenden Kritik unterzogen hat.<sup>20</sup> Die Methode kann demnach, wenn der Gegenstand nicht nur äußerlich den durch sie an ihn herangetragenen Bestimmungen unterworfen werden soll – so dass er nur noch nach deren Maßgabe erscheinen kann und der Erkenntnisprozess somit *a priori* zum Scheitern verurteilt ist –, „von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes“<sup>21</sup> sein. Die Methode ist daher für Hegel nur der ‚Weg auf das Ziel hin‘ (gr.: μέθοδος), d. h. insoweit das Erkennen dem erforschten Gegenstand folgt, nichts als der begriffliche „Gang der Sache selbst“<sup>22</sup>. Wenn Hegel also von ‚zweiter Natur‘ spricht, so scheint er der Auffassung zu sein, dass die Sache selbst in ihrer Analyse ein Moment derselben zu erkennen gibt.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Es geht Hegel auch „nicht darum, ein System von Gefühlen [...] mit der Frage nach einem guten Leben kurzzuschließen. [...] Denn unsere [...] sittlichen Pflichten und Tugenden [...] lassen sich nach Hegels Überzeugung philosophisch nur in einer Lehre vom objektiven Geist erkennen“ (Fulda, 2001, 111).

<sup>18</sup> Rath, 2012, 364. In demselben Sinne: „Der Begriff der zweiten Natur scheint Hegel lediglich als Instrument zur Registrierung von Antagonismen als solchen zu dienen“ (Puzic, 2017, 66).

<sup>19</sup> SeF, 201.

<sup>20</sup> Siehe hierzu Schick, 2006.

<sup>21</sup> L I, 50.

<sup>22</sup> Ebd.

Welche Sache aber behandelt Hegel, wenn er sowohl die Gewohnheit, als auch Recht und Sittlichkeit explizit als ‚zweite Natur‘ charakterisiert und z. B. Erziehung und Bildung ebenfalls in diesem Zusammenhang bespricht? Ein Blick in die Literatur zeigt, dass in Anbetracht der Vielfalt der angesprochenen Gegenstände und Aspekte der zentrale Gehalt des Begriffs durchaus unterschiedlich interpretiert wird. Während die ‚zweite Natur‘ manchen Positionen offenbar wesentlich der Anthropologie oder Psychologie zugehörig gilt, insofern sie ihnen zufolge für Gewohnheit bzw. umgekehrt „Habitualität für zweite Natur steht“<sup>23</sup>, hat für andere Stimmen im Diskurs der „Begriff der zweiten Natur seinen Platz in der Theorie der Bildung“, so dass er wesentlich „ein paideologischer Begriff“<sup>24</sup> ist; eine wiederum andere thematische Verortung wird vorgenommen, wenn es dabei vor allem um „Institutionalisierung und Invisibilisierung“ gehen soll, d. h. darum, „dass es normativen Strukturen, die sich zu institutionalisieren vermögen, *à la longue* gelingt, die Spuren ihrer Genese so zu verwischen, dass sie fürderhin nicht mehr [...] als Gemachtes erscheinen“<sup>25</sup>. Insofern alle diese Gegenstandsbereiche und Aspekte einen Bezug zum Begriff der ‚zweiten Natur‘ haben, scheint eine Entscheidung hier schwer möglich – zumal sich auch der Bezeichnung selbst kein Hinweis auf einen konkreten Gegenstand entnehmen lässt: Benennt sie doch nur eine ‚Natur‘, die zugleich als ‚zweite‘ formell von sich selbst unterschieden wird.

Vielleicht muss eine Entscheidung zwischen derartigen Alternativen allerdings auch gar nicht getroffen werden. Bei näherer Betrachtung liegt schließlich gerade in der relativen Unbestimmtheit des Ausdrucks eine Antwort auf die Frage nach der im Begriff thematisierten Sache: insofern nämlich, als darin eine gewisse *Allgemeinheit* und *Formalität* zum Ausdruck kommt. Hegel selbst führt in der Theorie des „subjektiven Geistes“ folgendermaßen aus, was mit der Bezeichnung besagt ist: Wenn etwa die Gewohnheit „eine zweite Natur genannt“ wird, dann ist sie demnach „*Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein“, und „eine *zweite*, denn sie ist eine [...] *gesetzte* Unmittelbarkeit“<sup>26</sup>. Die Sache, hier die Gewohnheit, ist also einerseits als „*Natur*“ angesprochen, weil sie *der Form nach* als etwas Unmittelbares, Gegebenes und Vorfindliches erscheint. Andererseits ist sie aber *ihrem Inhalt nach* zugleich keine solche, sondern eine erst durch die Menschen „*gesetzte*“ Wirklichkeit, d. h. etwas von ihnen Gemachtes. Festgehalten wird mit diesem Ausdruck also eine

<sup>23</sup> Magri, 2018, 213.

<sup>24</sup> Beide Stellen: Menke, 2018, 120.

<sup>25</sup> Flügel-Martinsen, 2008, 213.

<sup>26</sup> Alle Stellen: E III § 410 A, 184.

„Gleichheit in der Verschiedenheit“<sup>27</sup>: Allein in Anbetracht des aus der Erfahrung zwar nicht schon erkannten, aber doch in gewisser Weise bekannten Unterschieds von natürlichen und geistigen Gegenständen wird es für bemerkenswert erachtet, dass ein Phänomen der geistig-gesellschaftlichen Welt, wie hier die Gewohnheit, eben „nicht bloße Natur, aber bloß *wie* Natur“<sup>28</sup> ist. Gedacht ist also nicht einfach an das dem Menschen unmittelbar eigene Moment von Natur, das ihm als geistiges Lebewesen zukommt, sondern daran, dass bestimmte geistig-gesellschaftliche Phänomene *als solche* Züge tragen, die Formen der Natur *analog* sind. Insofern sie sich von der Natur unterscheiden, da sie Geist und Gesellschaft angehören, und ihr doch in formeller Hinsicht gleichen, werden diese *geistigen Formen in Analogie zur Natur bestimmt*: als eine Natur, die eigentlich keine Natur ist, sondern bloß *wie* Natur – eine ‚andere‘, eine ‚zweite‘ Natur.

Dass Hegel bei der als Beispiel herangezogenen Gewohnheit übrigens nicht nur in der zunächst erwähnten „Unmittelbarkeit“ eine quasi-natürliche Form ausmacht, sondern ebenso darin, dass sie in gewisser Weise einem „Mechanismus“<sup>29</sup> gleicht, macht deutlich, dass die Analogie der Formen sich, was beide Seiten betrifft, jeweils durchaus auf unterschiedliche und vielfache Momente beziehen kann.

Auf Grund der Formalität dieses Begriffs handelt es sich bei seinem Vorkommen in verschiedenen Themengebieten zunächst wiederum nur um *Analogien*: Hier *wie* dort erscheinen geistig-gesellschaftliche Phänomene *wie* Natur. So konnte der Gedanke und später auch der Terminus historisch von einem Gebiet ins andere *übertragen* werden. In welcher Hinsicht das so ist, d. h. *was* für Momente von Geist und Gesellschaft jeweils *welchen* Zügen der Natur *inwiefern* analog sind, muss daher im Einzelnen untersucht werden. Es kann nicht, wie es oft geschieht, von vornherein davon ausgegangen werden, dass bei Hegel von *einer* übergreifenden Theorie *der* ‚zweiten Natur‘ – und im Weiteren von *deren* subjektiver und objektiver Seite – zu sprechen ist. Dies könnte allenfalls ein *Ergebnis* der näheren Betrachtung der Ausführungen zu den verschiedenen Themengebieten sein: Insofern es Hegel nicht bloß darum geht, diese Phänomene zu beschreiben, sondern sie zu erklären und auf ihren Begriff zu bringen, könnte sich ein *innerer Zusammenhang* unter den *prima facie* recht unterschiedlichen Bedeutungskontexten erschließen. – Dass und inwiefern dies bei einigen Kontexten der Fall ist, wird im Folgenden noch zu zeigen sein.

<sup>27</sup> Rath 1984, 485.

<sup>28</sup> Menke 2018, 138.

<sup>29</sup> E III § 410 A, 184.

Die in der Tat zu konstatierende „hegelsche Revolution“<sup>30</sup> in Bezug auf ‚den‘ Begriff der ‚zweiten Natur‘ scheint auf Grundlage der bisherigen, noch recht formalen Annäherung an seine Position also pro primo darin zu liegen, dass er ihn erstens in seiner Allgemeinheit streng als *formellen Begriff erfasst*, zweitens die verschiedenen Gebiete oder Disziplinen, in denen er von Bedeutung ist, samt seinen *konkreten Fassungen in diesen Kontexten differenziert und analysiert* und auf dieser Basis erstmals sowohl seine *systematische Relevanz* an den verschiedenen Stellen als auch deren *innere Zusammenhänge* erkennt und herausarbeitet. Erst an diesem Punkt kann dann in der Tat „der einzigartige Versuch einer systematischen Vereinigung von [...] einer *subjektiven* und einer *objektiven* Dimension der zweiten Natur“<sup>31</sup> verortet werden – die, da sie, wie bereits angedeutet, nicht den ‚subjektiven‘ und ‚objektiven Geist‘ schlechthin, sondern nur Subjektivität und Objektivität des letzteren betreffen zu können scheint, erst noch näher zu spezifizieren sein wird.

Indem Hegel mit der Entwicklung des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ als systematisch relevanter Kategorie im Zusammenhang der Sittlichkeit die Analyse der modernen Gesellschaft weit vorantreibt, tritt bei ihm auch die ‚zweite Natur‘ moderner Ökonomien deutlich zutage – deren eingehende Erforschung jedoch bleibt im Rahmen seiner Philosophie bloßes Desiderat. Es ist Marx, der die Problematik wieder aufgreift und diesen Gegenstand ins Zentrum seiner Forschung rückt. Spielt so der Begriff der ‚zweiten Natur‘ von seinem Früh- bis zu seinem Spätwerk „dem Sinn nach an entscheidenden Stellen“<sup>32</sup> eine Rolle, so jedoch wirklich nur „dem Sinn nach“: denn gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass er die Bezeichnung selbst weitestgehend vermeidet und stattdessen nur noch etwa von „gesellschaftliche[n] Natureigenschaften“<sup>33</sup> im Kontext „gesellschaftlicher Naturzusammenhänge“<sup>34</sup> spricht. Der bei Hegel bedeutsame Unterschied von ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur scheint insofern von Marx – seiner Befassung mit Aspekten von ‚zweiten Natur‘ zum Trotz – gerade eingezogen zu werden.

Hier stellt sich also die Frage, an welchen Bereich und welche Aspekte der Hegel’schen ‚zweiten Natur‘ Marx genau anschließt, inwiefern er dessen Theorie in kritischer Weise fortführt und warum er dabei die Charakterisierung als ‚zweite Natur‘ aufgibt. – Die in

<sup>30</sup> Testa 2008, 290.

<sup>31</sup> Rancho 2016, 29 in Anschluss an Testa 2008, 291.

<sup>32</sup> Rath 1984, 491.

<sup>33</sup> MEW 23, 86.

<sup>34</sup> Ebd., 126.

gewisser Weise ‚populär‘ gewordene Antwort, dass Hegel die ‚zweite Natur‘ schlichtweg als per se vernünftig ansehe und Marx dem entgegenhalte, dass sie „eher zu beschreiben wäre mit den Begriffen, die er selbst auf die erste anwendet“<sup>35</sup>, kann nämlich kaum überzeugen: Zunächst schon deshalb nicht, weil in der Bezeichnung als ‚zweite Natur‘ explizit eine Analogie zur ‚ersten‘ Natur gezogen wird, so dass dieser Aspekt nicht erst noch eingebracht werden muss. Insofern weiterhin nicht von Natur, sondern Gesellschaft die Rede ist, scheint es sich zudem so oder so nur um eine ‚andere‘, ‚zweite‘ Natur handeln zu können. Schließlich ist aber auch schon bei Hegel die ‚zweite Natur‘ nicht nur ein „Begriff der höchsten Affirmation“<sup>36</sup>, sondern zugleich einer der, in großen Teilen durchaus intendierten, „Gesellschaftskritik“<sup>37</sup>.

Um zu begreifen, wie in diesem Konzept mit Hinblick auf Hegels Theorie der Gesellschaft „Kritik und Affirmation auf komplexe, unauflösbare Weise ineinander verschlungen“<sup>38</sup> sind, ist es wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass seine Position keine ‚normative‘ oder ‚präskriptive‘ in dem Sinne ist, dass seine Erklärungen zur Sache der Frage gälten, „wie sie sein *solle*“ – obgleich ihre Realität vielleicht derart gar „nicht sei“<sup>39</sup>. Durch eine solche „Abtrennung der Wirklichkeit“ von der Theoriebildung werden Hegel zufolge nur nach subjektivem Belieben „Abstraktionen“<sup>40</sup> festgehalten, die das Wesen der Sache verfehlen müssen – und die ihrer Wirklichkeit dann nichtsdestotrotz als „*Ideale*“<sup>41</sup> entgegengehalten werden, denen sie nicht genüge. Während ein solcher ‚Idealismus‘ daher in seiner Vorstellung der Sache „vorschreibt“<sup>42</sup>, was und wie sie zu sein habe, versteht Hegel unter diesem von ihm auch für seine eigene Position verwendeten Titel ganz im Gegenteil zunächst, dass die Philosophie wie jede Wissenschaft die Welt „zu erkennen habe, *wie sie ist*“<sup>43</sup>. Mit diesem Erkennen leiste sie es allerdings zugleich, die Sache „*als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*“<sup>44</sup>, insofern deren *Notwendigkeit* dargelegt werde. Kritik kann daher für Hegel ausschließlich in dem Rahmen der Erkenntnis verortet sein, dass etwas seinem eigenen und als solchen per se vernünftigen *Begriff (noch) nicht entspricht*. –

<sup>35</sup> Schmidt 1993, 37.

<sup>36</sup> Menke 2018, 143.

<sup>37</sup> Ebd., 119.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Beide Stellen: E III § 6 A, 48.

<sup>40</sup> Beide Stellen: ebd.

<sup>41</sup> VPG, 52.

<sup>42</sup> E III §6 A, 48.

<sup>43</sup> R, 15 (Vorrede).

<sup>44</sup> Ebd., 26.

Eine Auffassung, der Marx entgegentritt, insofern er hier eine sachfremde Festlegung der Kritik auf die gegebene ‚Wirklichkeit‘ ausmacht: Die Erkenntnis eines Gegenstands und der in ihm waltenden Notwendigkeiten *könne* denselben zwar in der Tat als etwas ‚Vernünftiges‘ ausweisen, aber *müsse* dies keineswegs; vielmehr könne und müsse in einer Theorie auch „durch die Darstellung Kritik desselben“<sup>45</sup> stattfinden: Diese Frage entscheide sich allein daran, ob der Gegenstand selbst von der Art sei, dass er – und das heißt demnach auch sein Begriff selbst –, sich in der Erkenntnis als vernünftig oder kritikabel erweise; ob also beispielsweise die Notwendigkeit der Sache im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur liege oder aus einer Abstraktion davon hervorgehe und ihn somit sachfremden Kriterien subsumiere.<sup>46</sup> Während für Hegel also die Notwendigkeit der ‚zweiten Natur‘ der bürgerlichen Gesellschaft im Kontext seines Systems – d. h. ihre Herleitung aus dem Willen einerseits und die im weiteren Verlauf entwickelte ‚Aufhebung‘ derselben im Staat bzw. im ‚absoluten Geist‘ andererseits – die trotz aller Kritik letztlich prinzipiell affirmative Rahmung des Begriffs verbürgt, erweist er sich für Marx in Bezug auf bestimmte Kontexte als ein im emphatischen Sinne kritischer Begriff.

Im Folgenden soll daher eine *synoptische Analyse* des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ in den unterschiedlichen Gebieten respektive Disziplinen skizziert werden, in denen er bei Hegel und Marx eine wesentliche Rolle spielt.<sup>47</sup> Es geht dabei nicht um eine eingehende Diskussion der jeweiligen Theoreme, sondern um die demgegenüber grundlegende, sozusagen archäologische Arbeit, die von diversen jüngeren Diskursschichten überlagerte<sup>48</sup> *originäre Begriffsentwicklung* freizulegen und *systematisch zu rekonstruieren*. Der auf diesem Weg hergestellte Überblick sollte maßgebliche begriffliche *Kontinuitäten und Diskontinuitäten* zu erkennen geben. Am Beginn der Darstellung stehen mit *Psychologie*<sup>49</sup> und *Pädagogik* die Aspekte des ältesten und noch heute am weitesten verbreiteten Diskurses; von hier aus tastet

<sup>45</sup> MEW 29, 550.

<sup>46</sup> Mit Adorno könnte so im Falle der „Kritik“ also in der Tat von einem „Bruch“ die Rede sein – allerdings, was die Marx’sche Konzeption betrifft, nicht von einem der „Identität der Sache mit ihrem Begriff“ (ND, 90), sondern einem, der innerhalb des Begriffs der kritikablen Sache selbst zu verorten ist.

<sup>47</sup> Weitere Aspekte werden bei Ranchio, 2016 diskutiert; um eine umfassende Darstellung bemüht sich zudem besonders Puzic, 2017.

<sup>48</sup> Beispielsweise bezieht sich die von McDowells „Mind and World“ ausgehende Diskussion des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ auf neuere Problemkonstellationen, die so für die Hegel’sche Philosophie selbst nicht bestehen.

<sup>49</sup> Die Disziplinen werden zur Erleichterung des Zugangs in der heute üblichen Form bezeichnet. Auch wenn also beispielsweise der Gegenstand der Ethik nach Hegel in die Rechtsphilosophie fällt, werden beide Disziplinen hier formell unterschieden. In der inhaltlichen Darstellung deuten sich allerdings Gründe für Hegels Systematik an.

sie sich über *Ethik* und *Rechtsphilosophie* systematisch zu den Gebieten der neueren Diskursstränge vor – bis schließlich in Abgrenzung zur damals aufkommenden *Soziologie* Comtes mit Marxens *politischer Ökonomie* die historisch jüngste, gesellschaftskritische Wende des Begriffs nachgezeichnet wird, in deren Zuge er schließlich seine Differenz zur ‚ersten‘ Natur einzubüßen scheint. Indem alle Positionen in dieser systematisch orientierten Perspektive in Bezug auf die in Frage stehende Begriffsentwicklung zu fokussieren sind, wird schließlich auch auf die Erörterung ihrer weiteren Elemente, Relationen und Kontexte sowie möglicher Problemstellungen verzichtet.

## **I. Hegel**

### **Psychologie: Die ‚zweite Natur‘ der Gewohnheit**

Der Terminus ‚zweite Natur‘ taucht bei Hegel systematisch betrachtet als erstes in einem Systemteil auf, der von ihm als „Anthropologie“ bezeichnet wird. Bei diesem Titel könnte das Missverständnis bestehen, dass es Hegel um ein den Menschen festlegendes ‚Wesen‘ ginge, das *hinter* den vielfältigen Erscheinungen der menschlichen Welt und ihrer Geschichte als ihr gemeinsamer letzter Grund zu suchen sei. Ein solches Verständnis lehnt Hegel allerdings nicht nur deswegen ab, weil ein Wesen, das nicht erschiene, nicht wesentlich wäre,<sup>50</sup> und so auch ein hinter den geistigen Phänomenen verborgenes, „mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen“<sup>51</sup> sich selbst widerspräche: Vor allem wird hier der Geist in seiner Bestimmtheit als etwas vorgestellt, dass „wie die Naturdinge *ist*“<sup>52</sup> – obgleich er in dieser Vorstellung „sodann aber ebenso sehr *für sich* ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt“. Damit *unterscheidet* sich der Mensch geistig selbst von seinem Inhalt – also z. B. auch von einem imaginierten ihn festlegenden So-Sein oder Wesen – und macht ihn zum *Gegenstand* seiner Reflexion, *über* den er nachdenkt und den er gedanklich *verarbeitet* – so dass angesichts dieser sich hier offenbarenden *geistigen Freiheit* jegliche Vorstellung eines durch sein Wesen oder seine Natur determinierten Menschen sich performativ selbst aufhebt. Der Mensch ist bei Hegel daher zwar durchaus Naturwesen, aber zugleich als *geistiges* Lebewesen über die bloße Natur hinaus. Dass der Mensch „nur durch dies tätige Fürsichsein Geist“ ist,

306

<sup>50</sup> Vgl. E I § 131, 261.

<sup>51</sup> E III § 378 Z, 12.

<sup>52</sup> Diese und folgende Stellen: VÄ I, 51.

hat zur Konsequenz, dass er, überhaupt kein feststehendes ‚Wesen‘ hat,<sup>53</sup> sondern das, „was er ist [...], aus sich selbst für sich macht“ – sowohl „*theoretisch*“ als auch „*durch praktische Tätigkeit*“ in der äußeren Welt.<sup>54</sup>

Wenn der Mensch dabei allerdings sich selbst erst „zum Bewusstsein bringen muss, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt“<sup>55</sup>, dann verweist das nach Hegel darauf, dass der aus der Natur hervorgegangene Geist zunächst eine „Realität“<sup>56</sup> hat, die noch „eine durch die Natur gegebene“ ist. Diesen so noch unmittelbar auf seine eigene Natur, „auf seine Leiblichkeit bezogenen“ Geist nennt Hegel – im Anschluss an den allgemeinen Sprachgebrauch – die „*Seele*“, so dass „in der *Anthropologie*“ diese sozusagen psycho-somatische oder psycho-physische „Grundlage des Menschen“ Thema ist und noch nicht die im engeren Sinne geistigen Phänomene. Diese sind Gegenstand der systematisch erst später folgenden „*Psychologie*“<sup>57</sup>, welche die „*Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen*“ untersucht – zu denen sich dieser, ausgehend von den Widersprüchen seiner unmittelbar gegebenen Form, erst fortentwickeln muss.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Es erscheint mir daher fraglich, ‚den‘ Begriff der ‚zweiten Natur‘ als „einen entscheidenden Schritt in Richtung einer Sozialanthropologie“ zu interpretieren, auch wenn für sie gelten soll, dass „sie die universale und grundlegende Dimension des Geistes, die primär in der sittlichen Totalität zu suchen ist, in den Blick“ nimmt und „von dort aus [bestimmt], was der Mensch sei“ (Puzic, 2017, 25): Hegels Kritik gängiger anthropologischer Denkfiguren mündet schließlich darin, diese nur als unterste Stufe des Geistes zu konzipieren, in der dieser noch unmittelbaren Formen verhaftet und nicht zu sich gekommen ist. Von der Sittlichkeit und insbesondere der Moderne her nach dem Wesen des Menschen zu fragen, birgt zudem die Gefahr, Formen spezifischer Sozialität in die menschliche Natur zu projizieren.

<sup>54</sup> In diesem Sinne ist es anscheinend zunächst zu verstehen, dass diese „*Manifestation*“ (E III § 383, 27) des Geistes einerseits ein „*Setzen der Natur als seiner Welt*“ (E III § 384, 29) – insofern sie nämlich *für ihn* ist –, andererseits aber zugleich ein „*Voraussetzen der Welt als selbständiger Natur*“ (ebd.) darstellt – insofern das, was so für ihn ist, von ihm als ein ihm *Äußerliches* gewusst und praktisch behandelt wird. Der aus der Natur sozusagen „erwachte Geist [...] stellt [...] sich [...] [die] Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande [...]. Der Geist setzt hier die Natur [...] als seine Welt [...]; zugleich aber bleibt dies Andere ein [...] Vorausgesetztes, also ein solches, dessen Gesetzwerden dem reflektierenden Denken vorhergeht“ (E III § 384 Z, 30 f.); vgl. auch Stederoth, 2001, 97 f. Das hier angesprochene Verhältnis von Setzen und Voraussetzen ist daher m.E. nicht unmittelbar mit der „Schaffung einer zweiten Natur“ (Menke, 2018, 143) zu identifizieren, obwohl Hegel dies in gewisser Weise naheulegen scheint. Angesichts dessen, dass die nach wie vor als *äußerlich* vorausgesetzte Natur als der *eigene* Gegenstand gesetzt wird, stellt es vielmehr ein theoretisch erst zu lösendes *Rätsel* dar, warum die praktische Umformung der Natur zu einem Resultat führt, das Züge von quasi-natürlicher *Gegebenheit*, *Fremdheit* usw. trägt.

<sup>55</sup> VÄ I, 51.

<sup>56</sup> Diese und folgende Stellen: E III § 387 Z, 40.

<sup>57</sup> Diese und die folgende Stelle: § 440 A, 229.

<sup>58</sup> Hegel verwendet „*Psychologie*“ allerdings zuweilen auch in dem üblichen, weiteren, übergreifenden Sinn, auf den hier auch in der Kapitelüberschrift Bezug genommen wird und der den Themenkreis des subjektiven Geistes insgesamt bezeichnet. So behandelt er z. B. die aristotelische Schrift „*De anima*“ unter diesem Titel (vgl. VGP II, 199).

In diesem Rahmen also, in dem es noch nicht um den bewussten, erkennenden und handelnden Geist, sondern das sozusagen noch ‚unbewusste‘ seelische Tun geht,<sup>59</sup> behandelt Hegel die Gewohnheit.<sup>60</sup> Bereits Cicero hatte das allgemeinere, psychologische Moment an den pädagogischen und ethischen Überlegungen für sich festgehalten, dass „durch Gewohnheit gewissermaßen eine andere Natur zustande gebracht wird“<sup>61</sup> und damit die dementsprechende Redewendung etabliert, die auch Hegel zustimmend aufnimmt.<sup>62</sup> Und in der Tat: Ob es um „*Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.)“, um „*Gleichgültigkeit* gegen die *Befriedigung*“ von Trieben etc. oder um Phänomene der „*Geschicklichkeit*“<sup>63</sup> geht: In unseren Gewohnheiten agieren wir in gewisser Weise, als handelte es sich weniger um seelisch-geistige Betätigungen als um ein ‚natürliches‘ Geschehen. Die menschliche Psyche ist dabei jedoch nicht zur Natur geworden, sondern gleicht dieser lediglich in *formeller* Hinsicht: Sie wird durch die von ihr angeeigneten Inhalte nicht mehr affiziert, sondern vollzieht ihr Tun in der Weise des „*Mechanischen*“<sup>64</sup>. Zustande kommt dies durch die Wiederholung der, je nach dem, Empfindungen, Befriedigungen oder Übungen, denn über die *vielen einzelnen* Betätigungen kommt der Mensch zu einer „durch ihn selber gesetzten und ihm *eigen* gewordenen *allgemeinen Weise* des Tuns“<sup>65</sup>. Das Resultat ist nicht der Widerspruch einer Determination der Psyche durch den ihr eigenen Inhalt, sondern im Gegenteil die vollzogene Aneignung desselben: Die „aus dem Mittelpunkt ihrer konkreten Wirksamkeit herausgerückte Seele“<sup>66</sup> muss nicht mehr *bei diesem Inhalt* sein, um ihn auszuüben. Sie *befreit* sich in der Gewohnheit von ihrer Versenkung in ihren Inhalt und ist in ihm *bei sich*, insofern sie in ihn „so völlig *eingewohnt* [ist], dass sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt“<sup>67</sup>. Gerade am menschlichen Körper wird dies deutlich: Sind die Bewegungen eines Kindes zunächst noch un gelenk, so erhalten

<sup>59</sup> Die Deutung der Gewohnheit als „epistemologisches Phänomen“ (Menke, 2018, 132) scheint mir insofern problematisch, als die Gewohnheit eine spezifisch seelische Form ist, die als solche noch kein Erkennen bezweckt und kein Wissen hat. Ein „Selbstbewusstsein der Gewohnheit“ (ebd., 135) kommt in der weiteren Entwicklung des Geistes wie auch in Bezug auf andere seelische Formen gewiss zustande, kann aber nichts sein, wodurch sie selbst sich auszeichnet; und ein solches Selbstbewusstsein wäre wiederum nur ein formaler Aspekt gegenüber den spezifischen Inhalten, die bei der „Unbewusstheit der ‚sittlichen Handlung‘“ (ebd. Fn 30), die Hegel in der Phänomenologie des Geistes diskutiert, Thema sind.

<sup>60</sup> Siehe dazu auch Stederth, 2001, 222-245.

<sup>61</sup> Im Original: „*consuetudine quasi alteram quandam naturam effici*“ (Cicero, 1988, V, 74, übers. oben von mir).

<sup>62</sup> Vgl. E III § 410 A, 184.

<sup>63</sup> Alle Stellen: ebd., 185.

<sup>64</sup> E III § 410, 184.

<sup>65</sup> E III § 410 Z, 188.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

sie durch die Wiederholung „einen immer höheren Grad der Angemessenheit“, so dass die Seele in ihren leiblichen „Äußerungen somit immer *heimischer*“<sup>68</sup> wird.

Festzuhalten ist allerdings auch, dass „in der Weise der Naturexistenz“<sup>69</sup> des Gewohnten eine gewisse Festlegung und insofern ‚Unfreiheit‘ liegt – wir sprechen von der ‚Macht der Gewohnheit‘ und sehen uns gelegentlich geradezu als deren „Sklaven“<sup>70</sup>. Allerdings ist es ebenso allgemeine Erfahrung, dass etwa durchaus entgegen „üblen Gewohnheiten“<sup>71</sup> gehandelt werden kann<sup>72</sup> – dies erfordert allein eine gewisse Anstrengung. Indem so der bisherigen Gewohnheit als „Reflexions-Allgemeinheit“ der vielen einzelnen Betätigungen ihre Grundlage entzogen wird, findet einerseits eine *Entwöhnung* statt, während andererseits durch die „Wiederholung“ und „Übung“ der neuen Betätigungen nach und nach eine neue „Erzeugung der Gewohnheit“<sup>73</sup> eintritt. Der psychische Inhalt des Menschen ist dadurch wiederum „zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt“<sup>74</sup>, in das er sich nicht mehr versenken muss, sondern das ihm *eigen* ist, so dass er darin ganz bei sich ist. Die ‚Macht der Gewohnheit‘ ist also zum einen keine der Psyche übergeordnete Instanz, sondern nur ein Moment an ihr selbst.<sup>75</sup>

Zum anderen ist die Unfreiheit, die in diesem Moment, d. h. dem aus der Betätigung der Psyche zum ‚Mechanismus‘ verfestigten „Sein der Seele“<sup>76</sup> liegt, „etwas bloß Anthropologisches“<sup>77</sup> und darin „nur *formell*“<sup>78</sup>, insofern sie sich allein auf diese seelische *Form* bezieht – in die doch höchst unterschiedliche seelische und geistige Tätigkeiten münden. Der Fortschritt zur geistigen Selbstbestimmung liegt in den *Inhalten*, die in der Entwicklung des Individuums diese Form annehmen – so dass die entscheidende Frage ist, *was* den Menschen zur Gewohnheit wird. Der in der quasi-natürlichen Form ausgemachte Widerspruch zur geistigen Freiheit ist in dieser Formalität zu abstrakt und ‚absolut‘ gefasst:

<sup>68</sup> Alle Stellen: Ebd., 191

<sup>69</sup> E III §410, 184.

<sup>70</sup> E III §410 Z, 189.

<sup>71</sup> E III §410 A, 185; Herv. ausgelassen.

<sup>72</sup> So schon Aristoteles: „Gegen ihre Gewohnheit und Natur handeln Menschen ja oft nach Vernunftgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser sei“ (Pol. VII 13, 1332b6-8).

<sup>73</sup> Alle Stellen: E III § 410, 184.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Der Gewohnheit mag insofern wohl ein gewisser „Doppelcharakter“ zugesprochen werden, jedoch nicht im Sinne einer „Unterwerfung der Subjekte“ (beide Stellen: Ranchio, 2016, 219).

<sup>76</sup> E III §410 A, 184.

<sup>77</sup> E III § 410 Z, 189.

<sup>78</sup> Ebd.

Er lässt sich „nur *relativ*“<sup>79</sup> zum seelischen oder geistigen Inhalt begreifen, da wir uns mit Hinblick auf die Gewohnheiten überhaupt nur dort als unfrei ansehen, wo uns die bisherigen in unserer Beurteilung auf einmal zu „*üblen*“ werden und ihnen von uns „ein anderer Zweck entgegengesetzt“<sup>80</sup> wird. Erst hier werden die uns eigenen Betätigungsweisen zu Schranken, die mühsam überwunden und durch Entwöhnung aufgelöst werden müssen. Wo die Vorstellung einer ‚Übermacht‘ der Gewohnheit nicht nur überspitzte Illustration, sondern ernsthafter Topos ist, liegt folglich nicht wirklich ein Kampf gegen die Gewohnheit, sondern gegen die sich in ihr äußernden Inhalte vor, von denen wir trotz anderer Vorstellungen nicht lassen wollen.<sup>81</sup>

Die Gewohnheit umfasst „alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes“<sup>82</sup>: Das bedeutet, dass ganz verschiedene geistige und gesellschaftliche Inhalte diese Form annehmen. Wie sie durch diese Inhalte nicht erklärt werden kann, so sind auch diese umgekehrt nicht durch sie zu verstehen – kommt doch der Gewohnheit bei ihnen nur die Rolle eines formellen Moments zu. Wenngleich also etwa die „Sittlichkeit [...] wesentlich Gewohnheit“<sup>83</sup> ist, so liegt doch das Wesen der Gewohnheit umgekehrt nicht in der Sittlichkeit.<sup>84</sup> Bedient sich beispielsweise die Erziehung mehr oder minder bewusst dieser psychologischen Form, so gibt sie ihr dadurch einen spezifisch pädagogischen Inhalt und Kontext.

310

### **Pädagogik: Von der Transformation der ‚ersten‘ Natur in die ‚zweite‘**

In Bezug auf die Pädagogik greift Hegel den Gedanken einer ‚zweiten Natur‘ zunächst insofern auf, als er festhält, dass es in dieser „Kunst“<sup>85</sup> wesentlich darum geht, dass der Mensch als „vernünftiges Wesen“<sup>86</sup>, d. h. als geistiges Lebewesen nicht nur seine körperlichen, sondern vor allem auch seine geistigen Fähigkeiten entwickelt: Seine „als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht“<sup>87</sup>. Dieser Prozess

<sup>79</sup> E III § 410 A, 184.

<sup>80</sup> Beide Stellen: Ebd., 185.

<sup>81</sup> So erhält die Rede von der Gewohnheit als einer „zweiten Natur ihre ausdrücklich negative Wendung in Richtung einer Gefangenschaft bzw. Versklavung“ (Müller, 2009, 318) nicht zufällig bei Augustinus, der seine grundsätzliche innere ‚Zerrissenheit‘ betont und als ihm immanentes Verhältnis zweier Willen beschreibt (Augustinus, 2009, d. h. Conf., VIII, 5, 10).

<sup>82</sup> E III § 410 A, 186.

<sup>83</sup> Menke, 2018, 135 Fn. 135; ebenso Puzic, 2017, 11.

<sup>84</sup> So führt z. B. der „Schritt übers Leben in besonderen Gefühlen hinaus [...] auch nicht zum Ethos der Selbstbeherrschung, sondern bloß [...] zur *Gewohnheit* als einer ‚zweiten Natur‘“ (Fulda, 2001, 111).

<sup>85</sup> R § 151 Z, 302.

<sup>86</sup> E § 140 Z, 276.

<sup>87</sup> Ebd.

schließt Hegel zufolge ein, dass das „Geistige die zweite Natur des Individuums wird“<sup>88</sup>: Gedacht ist dabei offenbar fürs erste daran, „dass dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird“<sup>89</sup>.

Wie sich bereits bei der Betrachtung der Gewohnheit selbst zeigte, spielt sie bei sehr vielen seelischen und geistigen Betätigungen eine Rolle. Hegel macht darauf aufmerksam, dass sogar so grundlegende Aktivitäten wie das aufrechte Stehen und das eigentliche Sehen erst angewöhnt werden müssen und selbst das „tätige *Denken* [...] der Gewohnheit und Geläufigkeit“ bedarf, damit „Ich als denkendes für mich“<sup>90</sup> *bin* – es zeigt sich hier, wie innerlich der Geist mit ihr und dem ihr eigenen Moment ‚zweiter Natur‘ verbunden ist. Aus dieser vielfach wichtigen Rolle der Gewohnheit folgt für die Pädagogik, die das Kind unterstützt, diese Tätigkeiten zu lernen, dass sie dabei darauf achten und dafür Sorge tragen muss, dass sich über die regelmäßige Übung die entsprechenden Gewohnheiten ausbilden.

Wenn Hegel daran anknüpfend weiter ausführt, dass es in der Pädagogik überhaupt darum gehe, die „erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln“<sup>91</sup>, so kann dies mit Bezug auf die große Bedeutung der Gewohnheit *prima facie* nur konsequent erscheinen. Auf den zweiten Blick weist diese Formulierung jedoch gerade in Anbetracht von Hegels eigenen Erläuterungen eine kleine, aber durchaus bemerkenswerte ‚Verschiebung‘ auf: Während es bislang darum ging, die spezifisch menschlichen, also gerade nicht bloß natürlichen, sondern *geistigen* Möglichkeiten des Kindes zu verwirklichen, werden nun sowohl Ausgangs- als auch Endpunkt als ‚Natur‘ gefasst und so gewissermaßen *zwei Arten von ‚Natur‘* einander gegenübergestellt. Während der Mensch als geistiges Lebewesen über die bloße Natur hinausgeht und der Geist sodann nur an bestimmten Stellen der Natur *analoge* Formen annimmt, die somit einen wesentlich anderen Gehalt als ihre natürlichen Referenzpunkte haben, scheint in dieser Aussage dagegen das Geistige in die widersprüchliche Rolle der Besonderheit einer der beiden Arten von ‚Naturen‘ herabzusinken. Es entsteht mit anderen Worten der Eindruck, als werde die *Analogie der Formen* unter der Hand in eine *Identität der Inhalte* verwandelt und so die substantielle Differenz von ‚erster‘

<sup>88</sup> VPR, 146.

<sup>89</sup> R § 151 Z, 302.

<sup>90</sup> Direkte und indirekt zitierte Stellen: E III § 410 Z, 186.

<sup>91</sup> R § 151 Z, 302.

und ‚zweiter Natur‘ zum Verschwinden gebracht.<sup>92</sup> Da angesichts der Hegel’schen Ausführungen zur Gewohnheit im Allgemeinen und zur Pädagogik im Besonderen jedoch kein Zweifel daran bestehen kann, dass er diesem Missverständnis, Erziehung und Bildung als einen bloßen Transformationsprozess von einer Form der Natur zu einer anderen aufzufassen, nicht unterliegt, stellt sich die Frage, ob hier nur in überspitzter Form auf die große Rolle der Gewohnheit in der Pädagogik hingewiesen werden soll – oder ob vielleicht noch ein anderes Moment von ‚zweiter Natur‘ involviert ist, das eine solche Formulierung nahelegt. Wie also bestimmt Hegel die Pädagogik näher?

Das gesellschaftliche Wissen, praktisches wie theoretisches, hat nach Hegel für das Kind zunächst „die Form eines nur Äußerlichen“ und tritt ihm in Gestalt der erziehenden Instanz „als äußere Autorität“<sup>93</sup> gegenüber. Denn wenngleich es bereits geistiges Lebewesen ist, so ist sein Geist, wie sich bereits in der ‚Anthropologie‘ zeigte, unmittelbar in einem noch ganz in seiner Natur ‚versenkten‘ Zustand, so dass es ihn erst nach und nach entfalten kann und muss, um diesen Widerspruch zu überwinden – wobei es denselben zwar praktisch erfährt, davon jedoch zunächst kein Bewusstsein hat: Das Wissen über die Welt und es selbst fällt vielmehr ganz auf Seiten derer, die es auf- und erziehen. Sie haben in diesem widersprüchlichen Zustand der Kinder einen Grund, sie nicht nur zu versorgen, sondern ihnen auch jene Hilfe zu ihrer Entwicklung zukommen zu lassen, derer sie bedürfen. Sie müssen daher zunächst auch für sie denken und entscheiden. Umgekehrt besteht damit an sich guter Grund auf sie, die insofern das ‚Sagen‘ haben, zu ‚hören‘: Die Kinder, insofern sie auf diese Unterstützung substantiell angewiesen sind, „lassen sich von ihren Eltern bestimmen“<sup>94</sup>. Auch dies wird übrigens eine Gewohnheit – die allerdings mit der sukzessiven Entwicklung des eigenen Willens nach und nach in Frage gestellt wird. Das Ziel der Entwicklung des Kindes impliziert selbst die Überwindung dieses zunächst gegebenen Abhängigkeitsverhältnisses, insofern es sich letztlich Wissen über die Welt und sich selbst erwerben und so in die Lage versetzt werden soll, sich selbst ein Urteil darüber zu bilden, was aus welchen Gründen in der Welt und mit ihm geschieht und wie es sich dazu verhalten will. „Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, dass es das, was es zunächst nur *an sich* und damit für andere (die Erwachsenen) ist, auch *für sich* wird“, so dass, indem es sich die Welt und sich selbst

<sup>92</sup> In gewissem Sinne scheint z. B. McDowell anzunehmen, „dass Natur [...] eine *zweite Natur* einschließt“ (McDowell 2001, 19), und somit „eine Art Kontinuitätsverhältnis“ (Honneth/Seel, 2009, 14) von ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur zu behaupten.

<sup>93</sup> Alle Stellen: E I § 140 Z, 276.

<sup>94</sup> R § 107 Z, 206.

erschließt, die vernünftigen Inhalte die Form der „äußere[n] Autorität“ sukzessive verlieren und es sich derselben „als seines Eigenen und Inneren bewusst“<sup>95</sup> wird – vorausgesetzt, sie erweisen und bewähren sich im gedanklich prüfenden Nachvollzug als solche vernünftigen Inhalte.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass Hegel der in diesem Abhängigkeits- und Sorgeverhältnis liegenden „Macht“<sup>96</sup> der Erziehenden einerseits und der an die zu Erziehenden ergehenden Forderung des „Gehorsam[s]“<sup>97</sup> andererseits eine Bedeutung zumisst, die sich aus dem bislang dargestellten Verhältnis allein nicht nachvollziehen lässt. Dass dies mit einem spezifischen Kontext und Inhalt von Pädagogik zu tun hat, deutet sich an, wenn Hegel für ein „Hauptmoment der Erziehung“ die „Zucht“ erklärt, in der es darum geht, „den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde“<sup>98</sup>. Die „Aufhebung des natürlichen Willens“<sup>99</sup> findet Hegels Analyse zufolge offenbar nicht einfach in dem Sinne statt, dass der kindliche Geist – vermittelt einer *temporären* Unterordnung unter die Erziehenden – lernt, sich von seinem unmittelbaren Inhalt zu *distanzieren, um diesen zu reflektieren* und sich darüber zu einem aus einsichtigen Gründen selbst bestimmenden Willen zu entwickeln. In Form dieser – sich im Resultat selbst aufhebenden Unterordnung – geht es laut Hegel zugleich um ein darüber hinausgehendes Unterordnungsverhältnis anderer Art: Wenn es gilt, den Willen des Nachwuchses durch die ‚Erziehungsgewalt‘ ganz prinzipiell „zu brechen“, *damit jene „äußere Autorität“ vollkommen fraglos gilt*, dann weist diese sich als eine aus, die sich nicht einfach aus dem aus der Welt- und Selbstreflexion resultierenden Wissen ergibt: denn daraus folgt keine derart abstrakt-allgemeine Negation des „Eigenwillens“. Die Autorität, von der hier die Rede ist, scheint sich vielmehr grundsätzlich vom betroffenen Willen und seinen Gründen, also auch *von Einsicht nicht abhängig* zu machen und somit *absolute Geltungsansprüche* zu erheben, die als solche eine *fraglose Unterordnung* verlangen. Wenn es also bei Hegel heißt, dass die „natürliche Seele [...] nicht [ist], wie sie sein soll“<sup>100</sup>, so erweist sich dieses ‚Sollen‘ als doppeldeutig: Drückt es zur einen Seite den immanenten Widerspruch des kindlichen Geistes aus, so bringt es zur anderen zugleich absolut geltende gesellschaftliche Anforderungen zum

<sup>95</sup> E I § 140 Z, 276.

<sup>96</sup> R § 174 N, 326.

<sup>97</sup> R § 175, 327.

<sup>98</sup> Alle Stellen: R § 174 Z, 327.

<sup>99</sup> VPR, 146.

<sup>100</sup> VPR, 146.

Ausdruck. Ein solches ‚Sollen‘ führt Hegel unter der Bezeichnung ‚Sitten‘ ein: Gefordert ist demnach vom Nachwuchs ein durch die Erziehung erst hervorzubringendes und sie überdauerndes „*Sichunterwerfen unter das Sittliche*“<sup>101</sup>. Dass eine Pädagogik mit dem Ziel einer derartigen Unterordnung des kindlichen Willens an erster Stelle auf „Bestrafungen“, die auf „Abschreckung“<sup>102</sup> zielen, verfällt, um das gewünschte Resultat herzustellen, scheint in der Tat nur konsequent.<sup>103</sup> Indem sich Hegels Ausführungen zur Pädagogik so als eine „Theorie der Bildung des Subjekts als sozialer Disziplinierung“<sup>104</sup> erweisen, wird der Gedanke eines Transformationsprozesses von der ‚ersten‘ zu einer ‚zweiten‘ Natur in erhellender Weise neu kontextualisiert:

Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie 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. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen [...].<sup>105</sup>

Unter dem Gesichtspunkt, dass die Sitten der Gesellschaft absolute Geltung beanspruchen, geht es einer sich daran ausrichtenden Pädagogik darum, dem gesellschaftlichen Nachwuchs diese ‚beizubringen‘ und ihn „sittlich zu machen“ – ob der das momentan oder *à la longue*, also überhaupt einsichtig findet und will oder auch nicht. In Anbetracht dieses gegen den eigenen Willen der zu Erziehenden gleichgültigen pädagogischen Programms, das auf dessen quasi ‚sozialtechnologische‘ Installation und Festlegung zielt, gewinnt der Aspekt der ‚zweiten Natur‘ eine qualitativ neue Dimension gegenüber dem bloßen Mechanismus der Gewohnheit – und eine noch weitaus gewichtigere Stellung. In dieser Perspektive scheint es nämlich entscheidend, den gesellschaftlichen Nachwuchs weniger zu einer *Reflexion* der ursprünglich-natürlichen Bestimmung seines Willens durch die Triebe etc. zu bringen als ihn auch von den schon reflektierten eigenen Bedürfnissen und Interessen zu ‚befreien‘ und ihn stattdessen, den jeweiligen sittlichen Anforderungen entsprechend, *auf eine bestimmte Form des Wollens festzulegen* – also seine ‚erste‘ Natur in der Tat gewissermaßen bloß in eine ‚zweite‘ zu transformieren. In diesem Kontext, den kindlichen Willen zum bereits angesprochenen prinzipiellen „Sichunterwerfen unter das Sittliche“ zu bringen –

<sup>101</sup> Ebd.; Herv. von mir.

<sup>102</sup> Beide Stellen: R § 174, 326.

<sup>103</sup> Hegel knüpft auch hier an Aristoteles an, insofern dieser erklärt, dass gegen den ‚leidenschaftlichen‘ Willen nichts als die Gewalt helfe (vgl. EN X 10, 1179b28ff).

<sup>104</sup> Menke, 2018, 129.

<sup>105</sup> R § 151 Z, 302.

individualgeschichtlich demnach „überhaupt Werk der Erziehung und der Bildung“<sup>106</sup> –, erhält dann allerdings auch die ‚zweite Natur‘ der Gewohnheit eine neue Relevanz.<sup>107</sup> Durch sie erst erreicht das fest Vorausgesetzte, durch das das werdende Subjekt bestimmt werden soll, auch in ihm „eine Festigkeit“, die sich bis in die „Vorstellung des Gemüts“<sup>108</sup> erstreckt – und schließlich in die „Ausbildung des ganzen sittlichen Charakters“<sup>109</sup> mündet.<sup>110</sup>

Die Vorstellung, dass sich dieses gewünschte Resultat des an die gesellschaftlichen Sitten angepassten Nachwuchses einfach, wie es oben hieß, „machen“ ließe: dieses „Umgestalten der Seele – nur dies heißt Erziehung“<sup>111</sup> –, drückt dabei jedoch nicht einfach das reale Verhältnis der willentlichen Ausbildung von Gewohnheiten aus, denn hier muss die zu erziehende Subjektivität durchaus ihren eigenen, aktiven Anteil beitragen. Formuliert wird so vielmehr ein *pädagogisches Ziel*, das entgegen seiner techn(olog)ischen Vorstellungsweise nicht einfach durch die Erziehenden selbst herbeizuführen ist. Hegels psychologische Analyse legt damit offen, dass die unter pädagogischen Gesichtspunkten ins Gespräch gebrachte und angestrebte ‚zweite Natur‘ des Nachwuchses durch die in der Zwecksetzung enthaltene Machbarkeitsunterstellung die Züge eines in einer derartigen Pädagogik praktisch verfolgten *Ideals* trägt – dessen Realisierung dann zuweilen buchstäblich ‚mit aller Gewalt‘ erzwungen werden soll.<sup>112</sup>

315

Das Ziel der Schaffung einer solchen ‚zweiten Natur‘ könnte nun insofern als längst obsolet erscheinen, als es in der modernen Gesellschaft darum geht, dass die Erzogenen am Ende, wie Hegel es ausdrückt, zu einer „freien Persönlichkeit“<sup>113</sup> im „Zustande der die Personen und Familien verselbständigenden [...] bürgerlichen Gesellschaft“<sup>114</sup> werden sollen. Zu bedenken ist hier allerdings, dass die sogenannte ‚schwarze Pädagogik‘, die „den eigenen

<sup>106</sup> VPR, 146.

<sup>107</sup> Vgl. ebd.

<sup>108</sup> ReS, 347.

<sup>109</sup> Ebd. 438.

<sup>110</sup> Die oben angesprochene „Unterwerfung der Subjekte“ im engeren Sinne liegt nach Hegel daher nicht in der Gewohnheit selbst, sondern im pädagogischen bzw. sittlichen Zweck, für den sie eingesetzt wird. Als Momente dieses Zusammenhangs erhalten nicht nur die Gewohnheiten und ihre Bildung jenen gewissen „Doppelcharakter“, sondern eine dementsprechende Erziehung und Bildung insgesamt – genauso wie die mit ihr zusammenhängenden Momente von ‚Autorität‘, ‚Disziplin‘, ‚Vernunft‘ etc.

<sup>111</sup> E III § 395 Z, 71.

<sup>112</sup> Dieses Machbarkeitsideal kommt auch bei Aristoteles zum Ausdruck, wenn er bei der Hervorbringung der Tugend durch Gewöhnung an die Gesetze zwar die Absicht von dem realen Resultat des Prozesses unterscheidet – als einzigen Grund für das *Verfehlen* des pädagogischen Ziels jedoch eine *schlechte Umsetzung* anführt (vgl. EN II 1, 1103b3 ff.): als müsste ansonsten der gesetzte Zweck zwangsläufig realisiert werden.

<sup>113</sup> R §175, 327.

<sup>114</sup> R §178, 330.

Willen des Kindes und damit seinen Widerstand gegen die erzieherischen Absichten [...] brechen“ und „es gefügig zu machen“ will, selbst eine Position innerhalb und in Folge der Aufklärung ist und somit selbst dem Denken der modernen Gesellschaft angehört – offenbar bis heute, denn diese „dunkle [...] Seite der Pädagogik“ ist auch nach pädagogischem Urteil „keineswegs aus der Welt [...], auch wenn sie in der pädagogischen Literatur nicht mehr zum Ausdruck kommt“<sup>115</sup>. Und in der Tat: Insofern als absolut geltend vorausgesetzte Sitten für eine solche Pädagogik jenes „Sichunterwerfen unter das Sittliche“ erfordern als wäre es Natur, spielt deren näherer Inhalt zunächst keine Rolle – die sittlichen Normen können sowohl früheren als auch heutigen Verhältnissen angehören.

Handelt es sich allerdings um die Normen der modernen Gesellschaft, so muss es als Widerspruch erscheinen, für das Ziel einer „freien Persönlichkeit“ durch die Brechung ihres Willens der Kindheit und „Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben“<sup>116</sup>. Zwar muss nach Hegel auch von diesen modernen Sitten her „Gehorsam gefordert werden“, aber in Angelegenheiten, die wesentlich „nicht zur Ordnung gehören“, kann und muss der Nachwuchs „frei gelassen“ werden, damit er sich „selbst bestimme“<sup>117</sup>, d. h. an freie Betätigung seines Willens entsprechend der modernen Sitten gewöhnt. Auch eine Pädagogik, die „mehr Unterstützung als Niederdrückung“<sup>118</sup> sein will, kann daher für Hegel durchaus auf die Installation der besagten ‚zweiten Natur‘ zielen: Dies hängt ganz von ihrem Inhalt ab.

Einer modernen sittlichen „Erziehung zur Selbständigkeit“<sup>119</sup> zufolge ist es beispielsweise „erfordert, dass die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rate zu ziehen“<sup>120</sup>, auf dass dieser den Sitten gemäß gebildet werde. Angesichts der für eine solche Pädagogik problematischen Abhängigkeit vom Willen des Nachwuchses, gilt es ihr aber nicht zuletzt auch aktiv zu werden, bevor die Kinder einen eigenen Willen entwickeln: So soll „die Sittlichkeit in ihnen zur [...] *Empfindung* gebracht“ werden und das kindliche „Gemüt darin, als dem *Grunde* des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben“<sup>121</sup> samt der dazugehörigen Gewohnheiten haben. Dafür sei – gemäß den traditionellen Sitten der

<sup>115</sup> Alle Stellen: Sesink, 2001, 67.

<sup>116</sup> ReS, 350.

<sup>117</sup> Alle Stellen: Ebd., 351.

<sup>118</sup> Ebd., 350.

<sup>119</sup> Ebd., 351.

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Beide Stellen: R §175, 327.

geschlechtlichen ‚Arbeitsteilung‘ in der modernen Familie<sup>122</sup> – vor allem „in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig“<sup>123</sup>.

Soll das zu Vermittelnde so abschließend nur, nachdem die Grundlage geschaffen, nämlich die „die Sittlichkeit [...] als Empfindung in das Kind gepflanzt“<sup>124</sup> und sein Wille „gebrochen“ ist, sekundär für den „eigenen Verstand“ als vernünftig einsehbar vorgestellt werden,<sup>125</sup> so lässt es sich kaum halten, dass der Mensch allein oder auch nur im Wesentlichen „auf verständliche Weise durch die ethische Erziehung in diese Dimension des Raums der Gründe eingeführt worden“<sup>126</sup> ist. Wenn in der sittlichen „Formung der Persönlichkeit [...] der praktische Intellekt in eine bestimmten Form gegossen wird“<sup>127</sup>, so scheint dabei der Vernunft die Rolle einer *nachgeordneten* Instanz zugewiesen zu werden, die sittliche Anforderungen der Gesellschaft gegen den Nachwuchs *repräsentiert* und erst für einen Willen, der sich schon auf die jeweiligen Sitten als ‚zweite Natur‘ eingestellt hat, *ex post legitimiert*. Kam in vormodernen Gesellschaften der Religion eine solche Rolle zu, so wird seit der Aufklärung der jeweils *dafür geltende* „Inhalt dessen, was recht und gut ist, [...] Vernunft genannt“<sup>128</sup>, wie Hegel kritisch anmerkt. Die so verstandene ‚Vernunft‘ trägt ihren Teil dazu bei, dass der Nachwuchs „der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit [...] sich als seines Eigenen und Inneren bewusst“<sup>129</sup> wird.

317

Legt Hegels Analyse einer Pädagogik, die aus einer ‚ersten‘ eine ‚zweite‘ Natur der Menschen ‚machen‘ will, dar, dass es in ihr um die ‚Implantation‘ einer als absolut gültig vorausgesetzten Sittlichkeit im Nachwuchs geht, so verweist sie auf diese ihre Prämisse und die damit einhergehende Form von ‚zweiter Natur‘ als ihren spezifischen Kontext, in dem allein sie zu begreifen ist. Die historisch am längsten diskutierte und noch heute vorherrschende pädagogische Bedeutung von ‚zweiter Natur‘ ist daher nicht bloß *per Analogie* auf ein anderes Gebiet zu übertragen: Dieser Fortgang hat ein *fundamentum in re*, indem sich die in der Hegel’schen Philosophie thematisierte Pädagogik dort zugleich als bloßes *Moment* eines größeren Zusammenhangs zu erkennen gibt.

<sup>122</sup> Unterschiedliche Perspektiven bieten hierzu Putschert, 2006, 84-119 sowie Bockenheimer, 2013.

<sup>123</sup> R §175 Z, 329.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Nach Aristoteles können in der Erziehung nur jene vernünftig belehrt werden, deren Geist bereits durch die Gewöhnung – und die darin eingeschlossene sittliche Gewalt – kultiviert worden sei (vgl. EN X 10, 1179b23ff.).

<sup>126</sup> McDowell, 2001, 109.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> VPG, 523.

<sup>129</sup> E I § 140 Z, 276.

**Ethik: Über die ‚sekundäre Natürlichkeit‘ des ‚sittlichen Charakters‘**

Während es im vorigen Kapitel zunächst um den pädagogischen Transformationsprozess in die ‚zweite‘ Natur ging, so ist nun die – dabei sowohl individuell resultierende, als auch gesellschaftlich vorausgesetzte – „*Sitte*“ selbst „als eine *zweite Natur*“<sup>130</sup> zu betrachten. Auch hier ist zunächst an die „*Gewohnheit*“<sup>131</sup> zu denken, auf welche die *Sitte* im Griechischen (ἥθος), wie schon Aristoteles ausführte,<sup>132</sup> auch sprachlich verweist (gr. ἔθος: *Gewohnheit*), genauso wie übrigens im Lateinischen (lat. *mos*). Nach dieser Seite ist in der Tat zunächst festzuhalten, dass die sich in den sittlichen Verhältnissen „ergebenden *Gewohnheiten* des Denkens und Handelns [...] die *zweite Natur* [...] des ethischen Charakters“<sup>133</sup> darstellen.

Wie schon bei der Pädagogik, so geht allerdings auch an dieser Stelle die Bedeutung der ‚zweiten Natur‘ nicht in diesem psychologischen Aspekt auf. Vielmehr betont Hegel, dass die *Sitten*, obgleich sie sich durch „*Vernünftigkeit*“<sup>134</sup> auszeichnen sollen, für das Subjekt allein dadurch, „dass *sie sind*, [...] eine absolute [...] *Autorität und Macht*“<sup>135</sup> haben. Wie schon bei der Erziehung deren Ziel nicht von der Einsicht der Betroffenen abhängig gemacht wurde, so erklärt Hegel auch hier nicht den Nachvollzug der reklamierten Vernünftigkeit der *Sitten*, sondern deren Unwidersprechlichkeit für entscheidend, um ihre absolute Geltung zu wahren. Züge einer ‚zweiten Natur‘ tragen die *Sitten* demnach auch insofern, als sie für die Gesellschaftsmitglieder, die einen ihnen entsprechenden „*sittliche[n] Charakter*“<sup>136</sup> ausbilden, so selbstverständlich und *fraglos gültig* sind wie „das Sein der *Natur*“<sup>137</sup>.

Der so von Hegel dargestellte absolute Gültigkeitsanspruch der *Sitten* muss in Bezug auf die Verhältnisse moderner Gesellschaften allerdings merkwürdig erscheinen: Ist doch der Mensch in ihnen als ‚Subjekt‘ anerkannt, dem als solchem eine „*subjektive* oder *moralische Freiheit*“<sup>138</sup> zukommt, der zufolge die *Sitten* „nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer *Autorität* den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden,

<sup>130</sup> Beide Stellen: R, § 151, 301.

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> Vgl. EN II 1, 1103a17 f.

<sup>133</sup> McDowell, 2001, 109 f.

<sup>134</sup> R § 145, 294.

<sup>135</sup> R § 146, 295.

<sup>136</sup> R § 152, 303; Herv. von mir.

<sup>137</sup> R § 146, 295.

<sup>138</sup> E III § 503 A, 312.

sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre [...] Begründung haben<sup>139</sup> sollen. Hatten die Gesellschaftsmitglieder in früheren Zeiten sittlich einfach „ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht“<sup>140</sup>, so weiß ich mich dagegen als moderner Mensch „selbst als [...] das allein für mich Verpflichtende“<sup>141</sup>. Insbesondere das „Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß“<sup>142</sup>. In diesem uns heute selbst zur ‚zweiten Natur‘ gewordenen „Standpunkt der modernen Welt“, scheint so schließlich alles Gesellschaftliche einem „Untergange“<sup>143</sup> anheimgefallen, d. h. verschwunden zu sein – und alle Normen letztlich den Individuen als solchen zu entspringen. Anders als im Fall der antiken Sittlichkeit bedarf es in Anbetracht der modernen Verhältnisse daher eines Nachweises, dass das moralische Subjekt der Moderne selbst eine spezifische Erscheinungsform der Sitten moderner Gesellschaften darstellt, welche nach Hegel in Wirklichkeit „das Leben der Individuen regieren“<sup>144</sup>. Während die moderne philosophische Ethik hier klassischer Weise ‚normativ‘ danach fragt, wie das in der Moral postulierte Gute näher zu bestimmen und zu begründen sei, widmet sich Hegel – der dies als eine Verwechslung der Untersuchung von Moral mit der ihr immanenten Suche nach Kriterien und Begründungen für sie ablehnt<sup>145</sup> – der Analyse des in dem Gewissen liegenden Anspruchs auf moralische ‚Autonomie‘.<sup>146</sup>

<sup>139</sup> Ebd., 312 f.

<sup>140</sup> R § 136 Z, 254.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> R § 137 A, 255.

<sup>143</sup> Beide Stellen: R § 136 Z, 254.

<sup>144</sup> R § 145, 294.

<sup>145</sup> Es sei eine merkwürdige Vorstellung, dass „die sittliche Welt nur auf ein solches [...] Ausdenken und [...] Begründen gewartet habe“ (R, 15 (Vorrede)) – als habe sie nicht bereits eigene Kriterien und Gründe, die es bei einer Beschäftigung mit diesen Themen gerade zu erforschen gelte.

<sup>146</sup> Wenn, wie es zuweilen geschieht, jene ‚normative‘ Herangehensweise mit der der Philosophie schlechthin identifiziert wird, scheint eine ‚deskriptive‘ Untersuchung der Moral allein die Sache der ‚empirischen‘ Wissenschaften Psychologie und Soziologie zu sein. Am bekanntesten hierfür dürfte die Psychoanalyse Sigmund Freuds sein, die am Beispiel Kant explizit die normative Konzeption eines im Menschen, in der Vernunft selbst zu suchenden Sittengesetzes abweist und „über die Entstehung des Gewissens“ erklärt: „Wenn das Gewissen auch etwas ‚in uns‘ ist, so ist es doch nicht von Anfang an. [...] [Denn] das kleine Kind ist bekanntlich amoralisch, es besitzt keine inneren Hemmungen“; jedoch ist es mit „einer äußeren Macht, von der elterlichen Autorität gespielt“, konfrontiert: „Der Elterneinfluss regiert das Kind durch Gewährung von Liebesbeweisen und Androhung von Strafen [...]. Erst in weiterer Folge bildet sich die sekundäre Situation heraus, die wir allzu bereitwillig für die normale halten, dass die äußere Abhaltung verinnerlicht wird“ (Freud, 1961, 67 f.). Ähnlich in der Soziologie z. B. Durkheim, 1972, 49.

Dieser Analyse zufolge stellt sich zunächst, insofern „das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, [...] die Frage: *was ist Pflicht?*“<sup>147</sup>. Zur Beantwortung derselben steht jedoch nichts zu Verfügung als diese von allem besonderen Inhalt getrennten Abstraktionen, die unmittelbar im Gewissen selbst enthalten sind: Es ist „*Recht zu tun* und für das *Wohl*, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen“<sup>148</sup>. Aus dem Gewissen als dem formellen Selbstbewusstsein und der Gewissheit, selbst zu wissen, was das Gute ist, lässt sich so aber auf Grund seiner *Trennung von der äußeren Welt* und der daraus resultierenden *abstrakten Innerlichkeit* kein bestimmter Inhalt und folglich auch kein Handeln herleiten: Jede Beziehung seines „abstrakten Guten“<sup>149</sup> auf einen Inhalt ist nicht dessen Beziehung, kann daher nur durch „Willkür“<sup>150</sup> hergestellt werden und bleibt so eine demselben *äußerliche Bestimmung*. Für sich festgehalten hat das Gewissen daher die Bestimmung eines „Bestimmungslosen, das bestimmt sein *soll*“<sup>151</sup>, sich aber *nicht* bestimmen *kann*, und so entgegen seinem eigenen Anspruch „*in sich* und als eine Unwirklichkeit bleibt“<sup>152</sup>. Seine *de facto* gegebenen moralischen Inhalte und Maßstäbe muss es daher von außen, nämlich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, „*Gesetze[n] und Einrichtungen*“<sup>153</sup> erhalten, denen es somit in Wirklichkeit angehört.<sup>154</sup>

320

Das sich als *frei* wissende Gewissen entspringt damit Hegel zufolge sowohl dem Inhalt als auch der Form nach der Gewissheit der freien *Person* – als welche die Mitglieder der modernen Gesellschaft durch das *Recht* bestimmt sind – *zur individuellen Selbstbestimmung berechtigt* zu sein. Die im Gewissen liegende subjektive „Gewissheit ihrer Freiheit“ hat in solchem Recht, „in solcher Objektivität ihre *Wahrheit*“<sup>155</sup>. Der im Gewissen thematische, aber zunächst inhaltslose und so stets nur vorausgesetzte Gegensatz von allgemeinem und besonderem Willen hat in der „*Differenz*“ beider Momente, durch die sich

<sup>147</sup> R § 134, 251.

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> R § 144, 293.

<sup>150</sup> R § 149, 297.

<sup>151</sup> R § 141, 286.

<sup>152</sup> R § 149, 298.

<sup>153</sup> R § 144, 294.

<sup>154</sup> Als empirische Erscheinungsform dessen könnte es zu begreifen sein, dass die Moral im „Regelfall [...] mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung und in größerem oder geringerem Ausmaß, den Wertungen des Rechts“ (Neumann, 2017, 13 f.) folgt.

<sup>155</sup> R § 153, 303.

die „bürgerliche Gesellschaft“<sup>156</sup> – als „der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle [...] und [...] gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats“<sup>157</sup> – laut Hegel auszeichnet, seine wahre Form und daher auch seinen näheren Inhalt. Indem die *Moral* an dieser Objektivität ihre „Grundlage und bewegenden Zweck“<sup>158</sup> und die *rechtlichen* Verhältnisse andererseits das ihnen angemessene subjektive Bewusstsein gewinnen, erweisen sich beide als komplementäre Momente desselben Ganzen, das Hegel als „Sittlichkeit“<sup>159</sup> bezeichnet.<sup>160</sup> Die „Formung des ethischen Charakters“<sup>161</sup> findet daher nach Hegel wesentlich im rechtlich geregelten Leben der bürgerlichen Gesellschaft statt und ist im Resultat „als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit*“<sup>162</sup>. Nicht zuletzt auf Grund seiner ‚sekundären Natürlichkeit‘ stellt seine Bildung dabei Hegel zufolge eine „geistige Naturgeschichte“<sup>163</sup> dar.

Diese Bildung beginnt individualgeschichtlich, wie sich zeigte, mit der Erziehung – aber sie endet keineswegs mit ihr: Jene „einfache Angemessenheit“ an die gesellschaftlichen Rechte und Pflichten ist für die Gesellschaftsmitglieder nämlich keineswegs eine ‚einfache‘ Angelegenheit. Fürs erste ist es lediglich ein pädagogisches bzw. nunmehr moralisches *Ideal*, dass die Individuen, nachdem sie durch die Erziehung – in dem oben bereits angesprochenen Sinne – ‚zur Vernunft gekommen‘ sind, durch diese *als ihren ‚Charakter‘, ihr ‚zweite Natur‘ bestimmt* seien. Die Vorstellung sie seien ganz ‚Vernunft‘, ganz „logos geworden“ und dass dieser quasi-automatisch „funktioniert, ohne dass sie etwas getan hätten“<sup>164</sup>, die Foucault exemplarisch bei Plutarch festhält, stellt lediglich eine Idealisierung der ‚zweiten Natur‘ des sittlichen Charakters dar – womit eine Form bloßer

<sup>156</sup> Beide Stellen: R § 181, 338.

<sup>157</sup> R § 289 A, 458.

<sup>158</sup> R § 142, 292.

<sup>159</sup> R § 141, 286.

<sup>160</sup> Hegel unterscheidet also – insbesondere mit Bezug auf moderne Gesellschaften – zwischen Moralität und Sittlichkeit und begreift unter dieser die Einheit jener mit dem ihr zugrundeliegenden Recht: „Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren“, sie sind „beide Momente“ des „Sittliche[n]“ (R § 141 Z, 291).

<sup>161</sup> McDowell, 2001, 110.

<sup>162</sup> R § 150, 298.

<sup>163</sup> R § 150 A, 299. In ihr fasst sich nach Hegel, wie sich dem Verweis sowohl auf die anthropologische Form des ‚Charakters‘ als auch die sittlichen ‚Tugenden‘ entnehmen lässt, die Einstellung des Geistes auf ‚primär‘ und ‚sekundär natürliche‘ Bedingungen zusammen – die Hegel übrigens bereits an früherer Stelle angedeutet hat: Vgl. E III § 391 Z, 51.

<sup>164</sup> Beide Stellen: Foucault, 2005d, 882.

„Naturbestimmtheiten“<sup>165</sup> der Seele zum formalen Ideal des vernünftigen Willens erhoben wird. Die Erzogenen wissen den ehemals durch die äußere Autorität vertretenen sittlichen Willen zwar in der Tat nun als ihren eigenen. Aber auch wenn sie keinen unmittelbaren, ‚natürlichen‘, sondern längst einen ihrer gesellschaftlichen Welt gemäß gefassten Willen haben, so stellen die „sittlichen Gebote“<sup>166</sup> doch die perennierende Forderung dar, auch den so verfassten Willen unterzuordnen und damit jene gegen sich selbst geltend zu machen. In diesem Sinne mussten die Erzogenen, wie Hegel sagt, lernen zu „gehorschen, um gebieten zu lernen“<sup>167</sup>: über sich selbst. Wenn also die ‚Vernunft‘ von ihnen *Selbstbeherrschung* gegenüber den „Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung usf.“<sup>168</sup> verlangt, so sind in dieser kakophemistisch ‚naturalisierenden‘ Form folglich nicht zuletzt ihre eigenen, ebenso geistig-gesellschaftlich konstituierten Bedürfnisse und Interessen angesprochen.<sup>169</sup>

Was in dieser subjektiven Form der modernen Selbstbeherrschung erscheint, ist die zugrundeliegende objektive Herrschaft des ebenso modernen Rechts: Das „freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt“<sup>170</sup>, wie Hegel ausführt. Dass es diese „subjektive [...] Freiheit [...] vornehmlich [ist], welche im europäischen Sinne Freiheit heißt“<sup>171</sup>, bedeutet, dass die durch das Recht definierte Person in der Form des Subjekts nun als die *selbstbestimmte Trägerin der Sitten* erscheint. Anstatt passiv als frei definiert zu werden, versteht sich das Subjekt als das seine Lebensverhältnisse aus seiner eigenen Freiheit heraus Bestimmende. Dieser Fortgang geschieht Hegel zufolge, indem sich der Mensch auf die gegebenen – in der Moderne aus der Freiheit der Person resultierenden – rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einstellt, so dass diese „innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden“<sup>172</sup>. Ungeachtet dessen, dass es sich dabei keineswegs um von ihm selbst gesetzte, sondern ihm vorausgesetzte und ihm

<sup>165</sup> E III § 391, 51.

<sup>166</sup> R § 140 A, 273.

<sup>167</sup> E III § 396 Z, 81.

<sup>168</sup> R § 139 A, 261.

<sup>169</sup> Innerhalb der Psychologie ist es übrigens wiederum zunächst die Psychoanalyse, die es für ein der Erklärung bedürftiges Phänomen hält, dass „das Seelenleben [...] ein Kampf- und Tummelplatz entgegengesetzter Tendenzen“, d. h. von inneren „Widersprüchen und Gegensatzpaaren“ (Freud, 1969, 71) ist, und darin einen Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Theoriebildung hat.

<sup>170</sup> E III § 503, 312.

<sup>171</sup> E III § 503 A, 312.

<sup>172</sup> E III § 503, 312.

gegenüber somit „*an sich* seiende [...] Bestimmungen“<sup>173</sup> handelt, wie Hegel betont, besteht das Resultat dieser subjektiven Aneignung der Sitten darin, dass sie „als seine eigenste Subjektivität in ihm erscheinen“<sup>174</sup>.

Durch diese Identifikation nimmt nicht nur die Person als Subjekt,<sup>175</sup> sondern auch das Recht als „*Recht des subjektiven Willens*“<sup>176</sup> nach Hegel eine neue Form an. Während es im Recht wesentlich um die „äußerlichen“ Bestimmungen des Willens und seiner Verhältnisse geht, die praktisch geltend gemacht werden, ist in der Moral demgegenüber alle „Willensbestimmtheit *im Innern* gesetzt“<sup>177</sup>: Als *sein* Recht und *seine* Pflicht kommt es dem Subjekt darauf an, dass es in diesen Formen seine „*Selbstbestimmung*“<sup>178</sup> hat – und zwar als dieses besondere Individuum, das es ist. Das „Recht des moralischen Willens“<sup>179</sup> dreht sich daher nicht nur um die für das ‚objektive‘ Recht im Prinzip gleichgültige Frage, was in seinem „Herzen“, seiner „Gesinnung“ und seinem „Gewissen“, wie es oben hieß, liegt, sondern, weil die Person als Subjekt „zugleich als ein *besonderer*“<sup>180</sup> Wille gesetzt ist, geht es nicht zuletzt um die „Befriedigung dieses Inhalts“<sup>181</sup>: Den individuellen „Bedürfnissen“<sup>182</sup> der Subjekte soll durch das – davon allerdings abstrahierende – Recht genüge getan werden, so dass es sich in diesem Sinne für sie als ein „*Recht des Wohls*“<sup>183</sup> darstellt.

323

Das moralische Bewusstsein hat also zum einen ein „Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sei in Form nur des Gefühls von *Recht* und *Pflicht* oder in Form weiterer Kenntnis und Erkenntnis davon“, und zum anderen von einem inhaltlich „diesem Allgemeinen widerstrebenden *Besonderen*“<sup>184</sup>, das es z. B. gegen andere Gesellschaftsmitglieder verfolgt. Weil seine „Anerkennung des Rechts“ für es „mit dem entgegengesetzten besonderen Interesse und ebensolcher Ansicht verbunden“<sup>185</sup> ist, legt es

<sup>173</sup> Ebd.

<sup>174</sup> R § 175 Z, 329.

<sup>175</sup> Abgesehen vom Umkreis der Kritischen Theorie finden zentrale Gedanken dieser Analyse erst sehr viel später wieder eine Aufnahme, namentlich in Foucaults Analyse des ‚Subjekts‘, wenn er in Anspielung auf die verschiedenen französischen Wortbedeutungen feststellt, dass es sich bei ihr um eine besondere Form handelt, die das Selbstbewusstsein annimmt, indem es sich einer Herrschaft unterwirft und sich so zugleich an eine spezifische Identität bindet (vgl. Foucault, 2005a, 275 und Foucault, 2005c, 871).

<sup>176</sup> R § 107, 205.

<sup>177</sup> Beide Stellen: E III § 503, 312.

<sup>178</sup> R § 104 A, 199.

<sup>179</sup> R § 114, 213.

<sup>180</sup> E III § 503, 312.

<sup>181</sup> R § 123, 230.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> E III § 505, 314.

<sup>184</sup> Beide Stellen: R § 140 A, 266.

<sup>185</sup> R § 86, 175.

das Recht so aus, dass seine Anliegen – obgleich es im Gegensatz zu ebenso berechtigten anderen Interessen steht und das Recht diesen Gegensatz reguliert – darin prinzipiell enthalten sind. Wenn es mit Blick auf die Realität dann allerdings im Vergleich seiner beiden Momente zu der Feststellung, dass es sich wegen seiner Interessen gegen Recht und Pflicht vergangen hat, und somit zu einem „bösen Gewissen“<sup>186</sup> kommen muss, liegt es für es angesichts der postulierten Identität nahe, das gewollte Gute noch einmal konsequenter in seinem Sinne zu überdenken: Es macht sich daran, für seine „Handlung eine positive Seite und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden“<sup>187</sup> – der wie etwa ein durch Verhalten anderer erlittener und als Ungerechtigkeit reflektierter Schaden sogar eine Übertretung der geltenden Gesetze rechtfertigen soll –, und darüber wieder zu einem guten Gewissen zu kommen. So gesehen gibt es eigentlich keinen Grund für ein schlechtes Gewissen, denn alle wollen „immer etwas [...] Gutes“<sup>188</sup>. Mit dieser für das sich selbst ins Recht setzende Gewissen eintretenden Erleichterung sind im Resultat jedoch „alle wirklichen Pflichten verschwunden“<sup>189</sup> – so dass es nach den geltenden Maßstäben und damit für andere Subjekte im Begriff ist, „ins Böse umzuschlagen“<sup>190</sup>. Zu diesem Bewusstsein gehört daher auch die Klage, dass, was „das Gewissen betrifft, [...] eine große Überzahl von Menschen [...] davon nur ein bescheidenes Maß oder kaum so viel, als noch der Rede wert ist, mitbekommen“<sup>191</sup> habe – was den so Adressierten nach dem Gesagten allerdings kaum gerecht werden dürfte.

324

Ob es sich nun aber bei „Verbrechen und Laster“ um die früheren Zeiten eigene einfache Form des „frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigen“ handelt oder ob an dessen Stelle „das Bewusstsein der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Überzeugung getreten“<sup>192</sup> ist: Es zeigt sich mit Hegel, dass weder die Erziehung des Subjekts noch dessen eigene Bemühungen um die Bildung des rechten ‚sittlichen Charakters‘ maßgeblich sind, damit es „ohne sich irremachen zu lassen [...] in allen seinen Handlungen die Übereinstimmung mit sich selber“<sup>193</sup>, nämlich jene oben angesprochene „einfache Angemessenheit [...] an die Pflichten der Verhältnisse“ bewahrt und so „zu seiner festen

<sup>186</sup> R § 140 A, 267.

<sup>187</sup> Ebd., 271.

<sup>188</sup> Ebd.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> R § 139 A, 261.

<sup>191</sup> Freud, 1961, 67.

<sup>192</sup> Alle Stellen: R § 140 A, 274.

<sup>193</sup> E III § 395 Z, 73.

Bestimmtheit<sup>194</sup> macht. Legt Hegels Theorie der Pädagogik dar, dass schon in der sittlichen Erziehung eine Autorität vonnöten ist, die sich nicht einfach aus ihrem Wissen, sondern aus ihrer Macht begründet, so erweist sich diese nun als bloße „Erscheinung der sittlichen Macht“<sup>195</sup>, die für die Sitten überhaupt maßgeblich ist: Die ihnen substantiell zugrundeliegenden Rechtsnormen haben ihre Gültigkeit nur durch die *Strafe*, die als Negation des das Recht verletzenden Willens „das Aufheben des Verbrechen [...] und [...] die Wiederherstellung des Rechts“<sup>196</sup> ist.<sup>197</sup> Das in der ‚zweiten Natur‘ der Sitten und des sittlichen Charakters liegende Moment einer gewissermaßen *unwidersprechlichen Naturgewalt* verweist insofern nach Hegel auf das der Sittlichkeit und Moral systematisch zugrundeliegende *Recht und seine Zwangsgewalt* zurück.<sup>198</sup> – Folgen wir daher zunächst diesem Hinweis auf einen weiteren wichtigen Kontext der ‚zweiten Natur‘, um von dort aus zu einem Ausblick auf die weitere Entwicklung und damit schließlich zu einer umfassenden Perspektive zu gelangen.

### **Rechtsphilosophie: Zur ‚zweiten Natur‘ des Rechts**

In gewisser Weise sind bei Schelling bereits Momente der Hegel’schen Position zur ‚zweiten Natur‘ des Rechts vorweggenommen. Schelling zufolge ist die „Rechtslehre“ nämlich nicht als „praktische“, sondern als „rein theoretische Wissenschaft“<sup>199</sup> zu fassen, insofern sie es gewissermaßen mit per Naturgewalt durchgesetzten Naturgesetzen zu tun habe: Da es fraglich sei, dass von sich aus „alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien

---

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> R § 174 N, 326.

<sup>196</sup> R § 99, 187.

<sup>197</sup> So argumentiert schon Aristoteles, dass die guten Gewohnheiten, die durch die Erziehung in der Jugend gebildet wurden, nur durch die fortwährende Geltung der Gesetze in der gesellschaftlichen Ordnung ihren Bestand haben, so dass ihm diese folglich unter diesem Gesichtspunkt als Ermöglichung der Tugend erscheint (vgl. EN X 10, 1180a1ff.).

<sup>198</sup> Hegel widerspricht hier also Fichte, insofern dieser umgekehrt die Zwangsgewalt des Rechts auf die – mangelnde – Moral zurückführt: „Der Staat aber, in seiner wesentlichen Eigenschaft als zwingende Gewalt, rechnet auf den Mangel des guten Willens [...]. Wären alle seine Mitglieder tugendhaft, so verlöre er seinen Charakter als zwingende Gewalt gänzlich, und würde bloß der Leiter, Führer und treue Rath der Willigen“ (Fichte, 1971, 168). Auf Grund der Unbestimmtheit des abstrakt guten Willens der Moral für sich genommen bzw. ihrer tatsächlichen Internalisierung des objektiv geltenden Rechts, dessen Harmonisierung mit dem besonderen Willen sie enthält, und schließlich ihres letztlich nur durch Zwang einzulösenden Ge- und Verbotscharakters selbst kann die Moral laut Hegel nur die nachgeordnete ‚subjektivierte‘ Seite der Sittlichkeit sein, welche grundlegend in ihrer objektiven Seite, dem Recht bestehen muss. Aus der Perspektive der Moral selbst indes muss die Strafe in der Tat als Konsequenz des ‚bösen‘ Willens erscheinen, der sich nicht an das Recht halten will.

<sup>199</sup> Beide Stellen: Schelling, 1858, 583.

Handelns aller übrigen einschränken“, müsse, damit die „Freiheit des Individuums“<sup>200</sup> garantiert sei, „das Rechtsgesetz“<sup>201</sup> gelten und damit

eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennütigen Trieb erfolgen.<sup>202</sup>

Hiermit spricht Schelling einerseits aus, dass das Recht durch die Bestrafung seiner Verletzung für die ihm Unterworfenen mit dem „Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes“ gilt und insofern in gewisser Weise formal Naturgesetzen gleicht. Indem sein Ausgangspunkt mit Bezug auf die *sein sollende* Freiheit allerdings normativ ist, kommt mit dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ bei ihm andererseits zugleich ein *Ideal der absoluten Gültigkeit des Rechts* zur Sprache.<sup>203</sup> In dieser Hinsicht gelten seine Zweifel der „Willkür“ des Willens überhaupt – so dass er es für notwendig erachtet, das Recht von diesem theoretisch abzutrennen und es für eine „Maschine“ zu erklären, die, obgleich willentlich geltend gemacht, vom Willen „unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken“ müsse – und ihm als „Naturmechanismus“<sup>204</sup> so keine Wahl mehr lasse, als sich zu unterwerfen. – Zum Ideal der ‚zweiten Natur‘ wird hier wiederum die ‚erste‘.

Auch auf Grundlage seiner Kritik an ‚normativen‘ Positionen hat Hegel diesen unmittelbaren Widerspruch eines nur durch den Willen und zugleich gänzlich unabhängig von ihm geltenden Rechts hinter sich gelassen, wenn er erläutert, dass „das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm *selbst hervorgebracht*, als eine *zweite Natur*, ist“<sup>205</sup>. Wie die Individuen auf die Gesetze der Natur stoßen und sich auf diese einstellen müssen, um sich an die Realisierung ihrer Willensinhalte machen zu können, so ist es – zunächst ganz im Sinne Schellings – auch mit den unverrückbar gültig gemachten

<sup>200</sup> Beide Stellen: Ebd., 582.

<sup>201</sup> Ebd., 583.

<sup>202</sup> Ebd.

<sup>203</sup> Ähnlich Fichte, wenn er das Ideal „einer alle Vergehungen gegen das äußere Recht der Mitbürger streng und ohne Ausnahme systematisch umfassenden Gesetzgebung und einer Verwaltung, welcher nie oder höchst selten die wirkliche Vergehung verborgen und ohne die bestimmte [...] Strafe bleibt“ (Fichte, 1971, 168) formuliert.

<sup>204</sup> Alle Stellen: Schelling, 1858, 583 f.

<sup>205</sup> R § 4, 46; Herv. von mir.

Gesetzen des Rechts.<sup>206</sup> Ihre Geltung erlangen sie jedoch Hegel zufolge in doppelter Hinsicht nur durch fortlaufende Willensakte: Dass sie in Form der Moral willentlich *akzeptiert* werden, setzt voraus, dass sie durch die Bestrafung ihrer Verletzung zunächst ebenso willentlich *durchgesetzt* werden. Zur Sittlichkeit gehört also auch notwendig dieses Formmoment in Analogie zur „*Natur*: Sie enthält notwendigerweise ein Element von Zwang und Gewalt in sich, das in jeder praktischen Anwendung rechtlicher Normen und Gesetze zum Ausdruck kommt“<sup>207</sup>.

Offen ist mit dem zunächst abstrakten Begriff des Rechts für Hegel allerdings noch die Frage, von *welchem* Willen es eigentlich geltend gemacht wird – sein Begriff ist schließlich nicht etwa mit dem des Staates identisch, sondern in seiner unmittelbaren Abstraktheit zunächst eine Bestimmung des gesellschaftlichen Willens überhaupt. Dabei betont Hegel, dass wir es hier nicht mit einem ahistorischen, etwa schon zu aristotelischen Zeiten geltenden Recht zu tun haben, sondern „mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten“<sup>208</sup>. An dessen Anfang steht ein in Anschluss an Hegel oft als „negative Freiheit“<sup>209</sup> angesprochenes Rechtsverhältnis, welches „den Einzelnen isoliert, ihn als solchen gewähren lässt (so dass er wesentlich als Person gilt) und doch [...] alle zusammenhält“<sup>210</sup>. Damit soll nicht behauptet sein, dass es nicht auch einen sozialen Konnex in der „*Teilung der Arbeiten*“<sup>211</sup> gebe, sondern erklärt werden, in welcher *spezifischen Form* sich die Gesellschaftsmitglieder in ihrem Zusammenhang willentlich aufeinander beziehen. In der modernen, der bürgerlichen Gesellschaft treten sie nämlich als „*Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben“, auf, so dass ihnen dafür jeder Zusammenhang mit anderen „als *Mittel erscheint*“<sup>212</sup>, dem sie sich zu ihren je eigenen Gunsten bedienen wollen. Ist die Gesellschaft in den damit gegebenen Austauschverhältnissen der Individuen also ein

<sup>206</sup> Die „Gesetze der Natur sind schlechthin und gelten so, wie sie sind [...]. Wir lernen die Gesetze [des Rechts] ebenso kennen, wie sie schlechthin da sind“ (R, 16 Z (Vorrede)); vgl. ferner R § 146 samt A, 294 f. Auch bei Aristoteles finden sich ähnliche Überlegungen, wenn er etwa der Frage nachgeht, ob es für die Politik gut sei, Gesetze zu ändern: Selbst wenn die bestehenden zu wünschen übrig ließen, müsse bedacht werden, dass damit dem Ungehorsam Vorschub geleistet werde – schließlich werde damit, so die Prämisse, ihre Unverrückbarkeit in Frage gestellt, welche die Grundlage für die Gewöhnung an sie ist. Vgl. Pol. II 8, 1269a20 ff.

<sup>207</sup> Ranchio, 2016, 36.

<sup>208</sup> VGP II, 227.

<sup>209</sup> Honneth, 2013, 44.

<sup>210</sup> VGP II, 227.

<sup>211</sup> R § 198, 352.

<sup>212</sup> Beide Stellen: R § 187, 343.

Ort der Konkurrenz, ein „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“<sup>213</sup>, auf dem allgemeine Institutionen wie Geld und Recht von den entgegengesetzten Parteien je für sich in Anspruch genommen werden,<sup>214</sup> so kann dies nach Hegel nicht nur gegenüber den zugrundeliegenden rechtlichen bzw. sittlichen Formen als in Folge ihrer selbst eintretender „Verlust der Sittlichkeit“<sup>215</sup> erscheinen – die moderne Gesellschaft gleicht mit ihrem gleichgültigen Neben- und Gegeneinander der einander äußerlichen Individuen auch *Formen des Existenzkampfes in der Natur*, wie sie später etwa von Darwin thematisiert wurden. An dieser Stelle tritt somit en passant ein weiterer Aspekt der ‚zweiten Natur‘ moderner Gesellschaften zutage, den Hegel adressiert, wenn er in Bezug auf die sich „äußerlich zueinander verhalten[den]“<sup>216</sup> Einzelnen in Analogie zur Physik von einem „System der Atomistik“<sup>217</sup> spricht oder ein „geistiges Tierreich“ dort ausmacht, wo man allseits „sich [...] bekämpft“ und daher auch zu „gegenseitiger Gewalttätigkeit“<sup>218</sup> tendiert.<sup>219</sup>

Es erhellt jedenfalls, dass dem nicht in den Privatinteressen, sondern in dem Willen zur zugrundeliegenden Freiheit bestehenden „*allgemeinen Zwecke*“ der „Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>220</sup> im Prinzip nur jenseits derselben Wirklichkeit verschafft werden kann; in einer übergeordneten, diesen Gegensätzen enthobenen Institution, die, mit Rousseau ausgedrückt, nicht einen *volonté de tous*, sondern in gewisser Weise einen *volonté général* verkörpert, der nicht mehr die Partikularwillen vermittelt, sondern umgekehrt durch sie vermittelt ist: Der Staat ist so nach Hegel erst „die Wirklichkeit des substantiellen Willens [...], in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“<sup>221</sup>.

Was durch den Staat als „substantiellen“ Willen zur Freiheit durchgesetzt wird, kann sich nach den bisherigen Ausführungen allerdings weder mit den Anliegen noch mit dem sittlichen Bewusstsein der Partikularwillen als solchen decken. Im Anschluss an seine Erläuterungen zur Moral betont Hegel schon zu Beginn seiner Darstellung der Sittlichkeit,

<sup>213</sup> R § 289 A, 458.

<sup>214</sup> In dieser Inanspruchnahme des Allgemeinen als Mittel, macht es sich allerdings bereits als Zweck geltend. Am „System der Bedürfnisse“ verfolgt dies Schick, 2013.

<sup>215</sup> R § 181, 338.

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> E III § 523, 321.

<sup>218</sup> Beide Stellen: PG, 398.

<sup>219</sup> Über die Analogie zu solchen Naturformen ist allerdings nicht zu übersehen, dass sich aus der modernen ‚zweiten Natur‘ auch ein eigentümlicher Blick auf die ‚erste‘ konstituiert, wie Marx anmerkt: „Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluss neuer Märkte, ‚Erfindungen‘ und Malthusschem ‚Kampf ums Dasein‘ wiedererkennt. Es ist Hobbes‘ bellum omnium contra omnes“ (MEW 30, 249).

<sup>220</sup> R § 256, 397.

<sup>221</sup> R § 258, 399.

dass die ‚zweite Natur‘ des Rechts unabhängig von ihren moralischen Beurteilungen ihren eigenen, objektiven Gehalt hat, dass also die „*sittlichen Mächte*“ als „das Objektive“ und objektiver „Kreis der Notwendigkeit [...] das Leben der Individuen regieren“<sup>222</sup>. Die Menschen richten sich nach den rechtlich geregelten Verhältnissen, stellen sich auf sie ein und bilden sich so ihre eigenen Einstellungen zu und Vorstellungen von ihnen, in denen sie diese als ihrem besonderen Willen entsprechend auffassen. Ihren sittlichen Zusammenhang treffen sie der Sache nach zwar so nicht in seiner Objektivität, aber durch sein „über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen“<sup>223</sup> ist dieser davon auch nicht tangiert, sondern auf seine Weise bestätigt. Von der objektiven Seite der Sittlichkeit her betrachtet, kann daher mit Hegel gesagt werden, „der sittliche Mensch sei sich unbewusst“<sup>224</sup>: darüber, welchen wesentlichen Gehalt diese für ihn maßgeblichen gesellschaftlichen Normen und Institutionen<sup>225</sup> eigentlich haben.<sup>226</sup> In dieser Hinsicht gehört zur ‚zweiten Natur‘ bei Hegel auch die Seite, dass der soziale Zusammenhang seinen Mitgliedern inhaltlich geradezu ein „*Fremdes*“ wie die *äußere Natur* ist – als das er ihnen in ihrem Bewusstsein von ihm als ihrem „*eigenen Wesen*“, zu dem sie „*Glaube und Zutrauen*“<sup>227</sup> haben, selbstverständlich zugleich nicht gilt. Während dies in gewisser Weise für alle sittlich verfassten Gemeinwesen zutreffen muss, stellen die modernen Gesellschaften insofern eine Besonderheit dar, als hier nicht nur staatliche Gesetze geltend gemacht werden, deren Wesen jenseits des sittlichen Bewusstseins liegt, sondern durch das individuelle Handeln auch *ökonomische Gesetze* in Kraft treten, die den Beteiligten nur phänomenal bekannt sind und deren Gehalt erst durch die Wissenschaft erforscht werden muss.<sup>228</sup>

329

In der hier nur angedeuteten begrifflichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat betont Hegel dabei zugleich die *fortschreitende Bewusstwerdung*

<sup>222</sup> R § 145, 294.

<sup>223</sup> R § 144, 293.

<sup>224</sup> R § 144 Z, 294.

<sup>225</sup> „Die Institutionen des Rechts sind in ihrem Bestehen und in ihrer Einwirkung unabhängig von unseren subjektiven, moralischen Einstellungen zu ihnen: Ihre geschichtliche Entwicklung erscheint uns handelnden Subjekten in Form [...] einer objektiven Logik, die sich gleichsam hinter unserem Rücken abspielt“ (Ranchio, 2016, 35).

<sup>226</sup> Hegel geht hier also deutlich über Fichte hinaus, der zwar einen gewissen Klärungsbedarf in Bezug auf die Sitten bemerkt, aber daran allein das zwar vorhandene, jedoch nur oberflächliche Moment festhält, dass wir uns des Gewohnten oft nicht mehr vollkommen bewusst sind: Sitte sind nach Fichte „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur gewordenen, und ebendarum im deutlichen Bewusstseyn durchaus nicht vorkommenden Principien der Wechselwirkung der Menschen untereinander“ (Fichte, 1971, 215; Herv. ausgelassen).

<sup>227</sup> R § 147, 295.

<sup>228</sup> Vgl. R § 189 A, 346 f.

dieser ‚zweiten Natur‘: Zum Gesetz etwa gehört, dass es „für das Bewusstsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt“<sup>229</sup> ist – während „die Planeten auch ihre Gesetze“ hätten und sogenannte „Barbaren [...] durch Triebe, Sitten und Gefühle regiert“<sup>230</sup> würden, bringe das Recht also ein Bewusstsein der eigenen Gesetze mit sich. Mit dem Übergang der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat werde die Unbewusstheit und Unfreiheit der ‚zweiten Natur‘ dann bereits ein Stück weit aufgehoben: Denn der Staat sei seinem Begriff nach der „*offenbare*, sich selbst deutliche [...] Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt“<sup>231, 232</sup>. Wenn in ihm zentrale Momente Hegel zufolge „*nicht als ein Gemachtes* angesehen“ werden sollten, glichen sie darin schon weniger der profanen Natur – vielmehr komme in ihnen unmittelbar „das Göttliche“<sup>233</sup> des Staates zum Ausdruck. Letztlich verbleiben aber auch die Staaten und die durch sie bestimmte Weltgeschichte noch im Reich des ‚objektiven Geistes‘, das erst mit dem ‚absoluten Geist‘ endgültig aufgehoben wird.<sup>234</sup>

## II. Marx

An den so entwickelten Staatsbegriff Hegels anknüpfend lässt sich mit Bezug auf die ‚zweite Natur‘ der diesbezügliche Zweifel und die Kritik von Karl Marx skizzieren. Obgleich Hegel „den Staat als die Verwirklichung des freien Geistes darstellen“ wolle, ist nach Marx nicht zu verkennen, dass in ihm doch förmlich dieselbe „Naturnotwendigkeit“<sup>235</sup> zum Tragen kommt, welche die ihm zugrundeliegenden Formen der Sittlichkeit auszeichnet.<sup>236</sup> Der Staat „überwindet“ diese nämlich nur, indem sie „*außerhalb* der Staatssphäre [...] bestehen“ bleibt, wo er sie „anerkennen“, politisch selbst „herstellen“ und dadurch in gewisser Weise auch „sich selbst von ihr beherrschen lassen muss“<sup>237</sup>. Insofern kommt Marx zu dem Schluss, dass auch im „Übergang des Sonderinteresses in das Allgemeine“ und in diesem selbst – bei aller

<sup>229</sup> R § 211, 361.

<sup>230</sup> R § 211 Z, 364.

<sup>231</sup> R § 257, 398.

<sup>232</sup> Die endgültige und vollumfängliche Aufhebung sieht Hegel allerdings erst im absoluten Geist.

<sup>233</sup> R § 273 A, 439.

<sup>234</sup> Dieser Aspekt kann in diesem Rahmen nicht weiterverfolgt werden. Siehe dazu Menke, 2018, 139-145.

<sup>235</sup> MEW 1, 259.

<sup>236</sup> Der Verweis darauf, dass Hegel den Staat „als“ etwas Bestimmtes „darstellen“ „will“ (ebd.) bringt Marxens Vorwurf zum Ausdruck, dass es Hegel nicht einfach um den Begriff gehe, sondern dass er mit einer vorgefassten Beweisabsicht an die Sache herangehe. Weil er sie von vornherein als „das Vernünftige“ begreifen wolle, übersehe er regelmäßig den „*Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit*“ (ebd., 266).

<sup>237</sup> MEW 1, 354 f.

politischen Willensbildung – wesentlich noch eine „blinde Naturnotwendigkeit herrscht“<sup>238</sup>. Er verschiebt so den Fokus vom Staat zurück auf die zugrundeliegende Gesellschaft und widmet seine Analyse den zentralen, von Hegel erkannten Formen der ‚zweiten Natur‘ – die er allerdings nicht als solche bezeichnet.

Insofern Marx die Differenzierung von ‚erster‘ und ‚zweiter Natur‘ terminologisch weitestgehend vermeidet, kann es bei erster Annäherung scheinen, als vertrete er in Bezug auf die Gesellschaft eine naturalisierende Position: etwa wenn er davon spricht, dass er die „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess“<sup>239</sup> untersuchen wolle. Bei eingehender Betrachtung wird jedoch schnell klar, er diese Differenz genau erkennt: Insofern er mit „Vico sagt, [dass] die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben“<sup>240</sup>, steht hier also gewiss „nicht der anthropologischen Naturbegriff“<sup>241</sup> in Rede. Wenngleich daher Marx von der ‚zweiten Natur‘<sup>242</sup> nur ausnahmsweise spricht, so scheint der Gedanke doch „dem Sinn nach an entscheidenden Stellen“<sup>243</sup> seines Werks eine Rolle zu spielen, wenn darunter verstanden wird, dass gesellschaftliche Verhältnisse und Resultate der Form nach *wie* Natur auftreten. Dass er den Begriff der ‚zweiten Natur‘ kaum verwendet und stattdessen vorzugsweise den der ‚Natur‘ schlechthin heranzieht, könnte von daher mit Adorno zunächst als Ausdruck dessen interpretiert werden, dass es sich bei ihm um einen „polemischen [...] Begriff der Naturgesetzlichkeit“<sup>244</sup> handelt, der der aufgeklärten Gesellschaft den Widerspruch ihres Zustands verdeutlichen soll, ihre eigenen *Produkte* wie *Natur* zu behandeln. Aber betrachten wir die Sache näher.

331

### **Soziologie: Von der ‚Natur‘ der ‚Gesellschaft‘**

Wenn Marx also für eine Refokussierung der Theoriebildung vom Staat auf die Gesellschaft steht, so könnte dies als ein Fortgang von der politischen Theorie hin zur Soziologie – der Wissenschaft von der Gesellschaft – aufgefasst werden. Es kommt dabei allerdings ganz darauf an, was unter einer soziologischen Theoriebildung verstanden wird. Aufgebracht wird

<sup>238</sup> MEW 1, 258.

<sup>239</sup> MEW 23, 16 (Vorwort zur 1. Auflage).

<sup>240</sup> MEW 23, 393 Fn. 89.

<sup>241</sup> ND, 347.

<sup>242</sup> MEW 25, 868.

<sup>243</sup> Rath, 1984, 491.

<sup>244</sup> ND, 348.

eine Disziplin unter diesem Titel schließlich von Auguste Comte, von dessen Theorie Marx sich deutlich abgrenzt. Um diese für unsere Frage aufschlussreiche Abgrenzung zu verstehen, ist es sinnvoll, Foucaults Hinweis aufzunehmen, dass die „Idee der Gesellschaft“<sup>245</sup> strenggenommen der modernen Vorstellungswelt angehört. Sie impliziert – neben dem Moment der in der Abstraktion gesetzten Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder –, dass die Staatsgewalt „nicht nur ein Staatsgebiet zu verwalten und sich um ihre Untertanen zu kümmern hat, sondern dass sie sich mit einer komplexen unabhängigen Realität auseinandersetzen muss, die ihre eigenen Gesetze und Reaktionsmechanismen besitzt“<sup>246</sup>. Diesem Wandel im Denken zur Moderne hin liegen praktische Erfahrungen mit den angesprochenen Eigengesetzlichkeiten zugrunde wie etwa die, dass ihre Regulierung „zu Ergebnissen führte, die das genaue Gegenteil der erwünschten Resultate darstellten“<sup>247</sup>. Es ist das daraus erwachsende theoretische Interesse an diesen ‚Mechanismen‘ der Gesellschaft, das Comte zur Begründung der ‚Soziologie‘ führt, die ihm zufolge nach eben jenen ‚den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetzen‘<sup>248</sup> fragen soll. Dass Comte diese neue Wissenschaft auch als ‚Soziale Physik‘<sup>249</sup> bezeichnet und dass es bei ihr darum gehen soll, aus den erkannten Gesetzen auf Basis ‚der Unwandelbarkeit der Naturgesetze [...] zu erschließen, was sein wird‘<sup>250</sup>, macht deutlich, dass die ‚zweite Natur‘ der modernen Gesellschaft in ihr als ‚erste‘ *Natur des Sozialen schlechthin* gedacht und im Interesse der quasi-technologischen Beherrschung der in ihren Gesetzen erkannten Natur in Form des *Ideals eines berechenbaren Mechanismus* vorgestellt wird.

332

Ein solches Nachdenken über die ‚Natur‘ von Gesellschaft gilt Marx als massiver Rückfall<sup>251</sup> hinter die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, die ‚Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfasst“<sup>252</sup>: Diese attributive Konstruktion bringt schließlich zum Ausdruck, dass Hegel die gesellschaftlichen Verhältnisse im Allgemeinen von ihrer modernen Formation im Besonderen unterscheidet, die er auf Grund der maßgeblichen doppelten Rolle

<sup>245</sup> Foucault, 2005b, 327.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> Comte, 1923, 184 Fn. 1.

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Comte, 1994, 20.

<sup>251</sup> So merkte er über Comte, den er „nebenbei“ studierte, an, dass seine Theorie sich „jammervoll gegen Hegel“ (MEW 31, 234) darstelle.

<sup>252</sup> MEW 13, 8.

von Bürger- und Staatsbürgertum als ‚bürgerlich‘ charakterisiert. Dass sich in der Praxis des sozialen Zusammenhangs unabhängig von den Absichten seiner Mitglieder objektive Gesetze einstellen, auf die sich diese wie Natur beziehen, geht dabei nach Hegel von der für die bürgerlichen Gesellschaft spezifischen Konstellation aus, dass es allen Beteiligten im Prinzip um die private „Befriedigung der subjektiven Besonderheit“<sup>253</sup> geht. Erst in einem solchen „Wimmeln der Willkür“ im Bezug aufeinander kann und muss es mit einer „Notwendigkeit [...] die von selbst eintritt“<sup>254</sup>, so sein, dass jenseits aller individuellen Absichten die in ihrem arbeitsteiligen Zusammenhang liegende „Allgemeinheit sich geltend macht“<sup>255</sup> und so auf dem Markt unversehens *ökonomische Gesetze* zustande kommen und sich gegenüber den Beteiligten geltend machen.<sup>256</sup> Der Kern dieses für die moderne Gesellschaft spezifischen – und wie spätestens die Analogie zum Planetensystem<sup>257</sup> deutlich macht: ‚sekundär-natürlichen‘ – Verhältnisses der „äußeren Notwendigkeit“<sup>258</sup> ist daher schon für Hegel ökonomischer Natur und somit Gegenstand der von „Smith, Say, Ricardo“ vertretenen und von ihm als „Staatsökonomie“<sup>259</sup> übersetzten *political economy*. An diese Überlegungen schließt Marx an, wenn er durch seine „kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zu der Auffassung gelangt, dass „die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“<sup>260</sup>.

### **Politische Ökonomie: Über die ‚Naturgesetze‘ des modernen Reichtums**

Im Unterschied zur herkömmlichen Volkswirtschaftslehre, wie die heute im Deutschen übliche Bezeichnung lautet, geht es Marx in seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ nicht nur um die Entdeckung und empirische Bestimmung der Gesetze des ökonomischen Lebens der Gesellschaft, sondern damit zugleich um die Frage, was es heißt, dass und „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“<sup>261</sup> – also um eine Analyse der ökonomischen ‚zweiten Natur‘ der modernen Gesellschaft und ihrer Gründe.

<sup>253</sup> R § 189, 346.

<sup>254</sup> Beide Stellen: R § 189 Z, 347.

<sup>255</sup> R § 189, 346.

<sup>256</sup> Insofern ist m.E. die Aussage nicht unproblematisch, dass „der Begriff der ‚zweiten Natur‘“ bei Hegel zu einem „grundlegenden Begriff der Vergesellschaftung“ (Puzic, 2017, 25) werde: Da hier vom Spezifikum der von Hegel thematisierten Gesellschaftsformen und den ihnen je eigentümlichen Formen ‚zweiter Natur‘ abstrahiert wird, erscheinen diese Formen als universelle Formen der Vergesellschaftung überhaupt.

<sup>257</sup> R § 189 Z, 347.

<sup>258</sup> R § 187 A, 344.

<sup>259</sup> Beide Stellen: R § 189 A, 346 f.

<sup>260</sup> Beide Stellen: MEW 13, 8 (Vorwort).

<sup>261</sup> MEW 23, 95.

Ist etwa die klassische politische Ökonomie zu dem Resultat gelangt, dass die Austauschverhältnisse der Waren auf dem Markt bei allen Fluktuationen im Prinzip durch die für die jeweiligen Warensorten notwendigen Arbeitsmengen bestimmt sein müssen, so dass sie die Ware, insofern sie nicht ‚Gebrauchswert‘, sondern ‚Tauschwert‘ ist, quantitativ durch die Arbeitszeit bestimmt sieht, so geht Marx daran anschließend der Frage nach, was es qualitativ überhaupt bedeutet, dass sich die Arbeit als ‚Tauschwert‘ bzw. ‚Wert‘ der Produkte darstellt und als Maß ihrer Austauschbarkeit gilt – und worin diese Formen begründet liegen. Den „Springpunkt“<sup>262</sup> entdeckt er dabei darin, dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung als „Komplex“<sup>263</sup> „voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten“ existiert: Diese „betätigen sich [...] erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte [...] versetzt“, so dass sich auch die „gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches“ der Produkte *als deren Eigenschaft* geltend machen können und sich in den individuellen Tauschakten als „blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen“<sup>264</sup> müssen. Die Produkte derartig organisierter Gesellschaften haben demnach durch die soziale Praxis Bestimmungen, die nicht im Wissen und den Absichten ihrer Mitglieder liegen, und doch von ihnen in Rechnung gestellt werden müssen – ganz wie Naturbedingungen. Daher spricht Marx von „gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“ und, insofern der Zusammenhang der Gesellschaftsmitglieder und ihrer Arbeiten über den Austausch hergestellt wird, davon, dass er sich praktisch als „außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“<sup>265</sup> darstellt.

334

Bei den Bestimmungen der Arbeit, die für die so Produzierenden die quasi-natürliche Form von Produkteigenschaften annehmen, handelt es sich allerdings nicht einfach nur um Momente von Arbeit schlechthin, wie sie in jeder Gesellschaftsform zu finden sind, sondern konsequenter Weise um die „spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten“<sup>266</sup>. Bemerkenswerter Weise sind diese Marx zufolge allerdings in gewissem Sinne als genau das bestimmt: als „*Arbeit schlechthin*“<sup>267</sup>. Indem die Arbeiten über den Austausch ihrer Produkte ins Verhältnis, in diesem aber als Werte gleichgesetzt werden,

<sup>262</sup> MEW 23, 56.

<sup>263</sup> Diese und die folgenden Stellen: MEW 23, 87.

<sup>264</sup> MEW 23, 117.

<sup>265</sup> Beide Stellen: MEW 23, 86.

<sup>266</sup> MEW 23, 87.

<sup>267</sup> MEW 23, 59; Herv. von mir.

abstrahiert diese Praxis von allen näheren Bestimmungen der Arbeit und lässt sie nur in dieser „Abstraktion“<sup>268</sup> gelten, die folglich keine theoretische, sondern eine real praktizierte ist.<sup>269</sup> Was diese Arbeit dann hervorbringt, ist ein *Wertprodukt*, bei dem es ebenso relativ wie bei ihr selbst auf die konkret nützlichen Eigenschaften ankommt: Es muss sie haben, um auf dieser Grundlage auf dem Markt *austauschbar* zu sein. Die damit geforderte *allgemeine* Austauschbarkeit wird nach Marx angesichts der an spezifische Bedürfnisse appellierenden Gebrauchswerte allerdings erst durch den allseitigen Austausch mit einer Ware erreicht, die den Wert aller anderen Waren wirklich getrennt von ihrer Nützlichkeit zur Darstellung bringt und so das *Maß* allen Warenreichtums darstellt: *Geld*. Dass Menschen durch die Arbeit zu den von ihnen benötigten Produkten kommen, stellt sich durch den Austausch aller Arbeiten in Form der produzierten Waren gegen Geld also als dessen Eigenschaft dar: Weil es „in jede Ware unmittelbar umsetzbar“ ist, die für Geld produziert wurde, erscheint die in der *gesellschaftlichen Arbeit* liegende „gesellschaftliche Macht“ *als die Macht eines Dings* – und damit zugleich als „Privatmacht der Privatperson“<sup>270</sup>, die es besitzt.

Die so zunächst grundlegend konstituierte ‚zweite Natur‘ der Ökonomie verfolgt Marx en détail begrifflich weiter: Fungiert Geld zunächst praktisch als „Zirkulationsmittel“, durch das die Austauschenden zu den Waren kommen, deren Gebrauchswert ihnen nutzt, so bemisst es sich doch als Geld von vornherein nicht am Bedürfnis, so dass der Einkauf bzw. die darauf folgende Konsumtion zugleich einen Verlust darstellt, gegen den es als Wertreichtum festzuhalten ist. – Und das „maßlos“<sup>271</sup>: Denn jede „wirkliche Geldsumme“ widerspricht in ihrer „quantitativen Schranke [...] der qualitativen Schrankenlosigkeit des Geldes [und] treibt den Schatzbildner stets zurück zur Sisyphusarbeit der Akkumulation“<sup>272</sup>. Da die in der *Schatzbildung* erfolgende bloße Anhäufung von Geldreichtum ihm jedoch zugleich die Ausübung seiner Macht über die Warenwelt verwehrt, ist, so argumentiert Marx, eine Form verlangt, in der Geld zunächst gegen Ware ausgegeben wird, um mit Ware schließlich umgekehrt Geld – und zwar mehr davon – einzunehmen: „Geld, das in seiner

<sup>268</sup> MEW 23, 51.

<sup>269</sup> „Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralte. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefasst, ist ‚Arbeit‘ eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen. [...] Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden“ (MEW 42, 38).

<sup>270</sup> Alle Stellen: MEW 23, 146 f.

<sup>271</sup> Ebd., 147.

<sup>272</sup> Ebd.

Bewegung diese letzte Zirkulation beschreibt, [...] ist schon seiner Bestimmung nach *Kapital*<sup>273</sup>. – Der Analyse der durch es bestimmten modernen Ökonomie des „Kapitalismus“ ist das Marx’sche Hauptwerk gewidmet, in dem er es begrifflich durch seinen Produktions-, Zirkulations- und Gesamtprozess, über Formen wie produktives, Handels- und Bankkapital, Kapitalisierung und „kapitalistische Grundrente“ bis hin zu den „oberflächlichen Phänomenen“<sup>274</sup> wie den Revenuen theoretisch zu entwickeln beansprucht.

Wichtige Grundlage für diese theoretischen Fortgänge ist, dass die hier angedeutete Vermehrung des „abstrakten Reichtums“<sup>275</sup> Marx zufolge unterstellt, dass das Kapital auf dem Markt eine Ware vorfindet, die Quelle von mehr Wert ist, als sie selbst hat. Insofern Reichtum begrifflich Produkt der bedürfnisgerechten Umgestaltung von Natur, also von Arbeit ist – die im Wertreichtum abstrakt dargestellt wird –, muss hier die bloße Möglichkeit zur Arbeit, die *Arbeitskraft* als Gebrauchswert figurieren,<sup>276</sup> der angesichts mangelnder Alternativen *als Ware* auf dem Markt angeboten wird; der Lebensprozess der ‚Arbeitskräfte‘ erscheint demnach als Produktion einer Ware und die für deren ‚Reproduktion‘ notwendigen Arbeiten bzw. Werte können nur als Wert dieser Ware auf dem Markt erstritten werden. Der Nutzen dieser Ware ist dabei von vornherein auf das Kapital bezogen, das qua Einkauf über die nötigen Produktionsmittel verfügt, um sie anzuwenden, und auf dieser Grundlage mehr abstrakte Arbeit aus ihr ‚herausholen‘ und so *mehr Wert* mit ihr herstellen kann, als es selbst für sie aufwenden muss in Form des Lohns. Erschien bereits im Geld die gesellschaftliche Arbeit und damit auch ihre ‚Macht‘ in dinglicher Gestalt, so kann das Geld nach Marx nunmehr selbst ‚arbeiten‘ und ‚sich vermehren‘: Die Arbeitskraft „erscheint als Selbsterhaltungskraft des Kapitals, dem sie einverleibt ist, ganz wie [...] die beständige Aneignung der Mehrarbeit [...] als beständige Selbstverwertung des Kapitals“<sup>277</sup>.

Handelt es sich beim Arbeitsverhältnis der Marx’schen Theorie zufolge also um ein ‚unpersönliches‘ ökonomisches Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnis, so wird dieses allerdings auf dem Markt durch einen Arbeitsvertrag konstituiert, der nicht nur auf Seiten der Kapitalbesitzenden, sondern auch auf Seiten der Arbeitskräfte rechtlich *freie Entscheidungen* voraussetzt – genau wie jeder gewöhnliche Tausch-, Kauf- oder Mietvertrag. In der damit

<sup>273</sup> Ebd., 162; Herv. von mir.

<sup>274</sup> MEW 25, 349.

<sup>275</sup> MEW 23, 167.

<sup>276</sup> „Der Gebrauchswert selbst ist hier ökonomische Kategorie (und nicht eine der Warenkunde) sofern er Bedingung der Verwertung und Realisierung des Wertes ist“ (Arndt, 2012, 181).

<sup>277</sup> MEW 23, 633 f.

angesprochenen rechtlichen Elementarform der *Person* erblickt Marx daher die zur Ware bzw. insbesondere zum Wert gehörende Willensbestimmung:

Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. [...] Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.<sup>278</sup>

Da der Zweck des Verhältnisses für Marx rein auf der Ebene der Produkte liegt, erweist sich diese Willensbestimmung anders als bei Hegel – der Eigentum und Warenform aus der Person herleitet – als sekundäre und abgeleitete Form.<sup>279</sup> Das ändert für ihn allerdings nichts daran, dass das Recht, wenn es „entwickelt“ ist, die Form hat, „legal“<sup>280</sup>, also staatlich erlassenes Gesetz zu sein, so dass die ‚Ökonomie‘ in kapitalistischen Gesellschaften nicht nur zu einer eigenen ‚Sphäre‘ verselbständigt ist, sondern dabei durch die ebenso selbständige politische ‚Sphäre‘ qua Gesetzgebung bzw. Ordnungspolitik reguliert wird – weshalb Marx offenbar bewusst an der Bezeichnung „politische Ökonomie“ festhält, um den Gegenstand seiner kritischen Theorie zu kennzeichnen.

Indem sich die Individuen also auf die rechtlich regulierten Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft einstellen und ihrem Willen eine dementsprechende – mit Hegel gesprochen: sittliche – Form geben, machen sie sich nach Marx zu den *Dramatis personae* des modernen ökonomischen Systems. In Anspielung auf die Herkunft der deutschen ‚Person‘ vom lateinischen ‚*persona*‘ in der Bedeutung von ‚Rolle‘ und ‚Schauspielmaske‘ einerseits und auf die traditionelle Rede vom ‚sittlichen Charakter‘ andererseits, führt Marx den Terminus „*Charaktermaske*“ ein und erläutert, „dass die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten“<sup>281, 282</sup>. An vielen unterschiedlichen und wesentlich entgegengesetzten Stellen lässt sich so Marx zufolge die „Menschheit zur Produktion um der Produktion willen“<sup>283</sup> verpflichten, die in Form der endlosen Selbstvermehrung von Reichtum durch

<sup>278</sup> MEW 23, 99.

<sup>279</sup> Vgl. Iber, 2005, 86.

<sup>280</sup> MEW 23, 99.

<sup>281</sup> MEW 23, 101.

<sup>282</sup> Entsprechend der bei Hegel herausgearbeiteten Unterscheidung der objektiven und subjektiven Seite des ‚sittlichen Charakters‘ scheint Marx hier implizit eine Unterscheidung von objektiven ‚Rollen‘ und subjektiv passend gebildeten ‚Identitäten‘ vorzuschweben.

<sup>283</sup> MEW 23, 618.

„Einsaugung lebendiger Arbeit“<sup>284</sup> betrieben wird und dabei „zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“<sup>285</sup>. – Die ‚zweite Natur‘ der modernen Gesellschaft stellt demzufolge nicht ‚nur‘ die Reproduktion der sie buchstäblich Produzierenden selbst in Frage, sondern auch die zugrundeliegenden Lebensbedingungen der ‚ersten‘ Natur.

Während Marxens Verweis auf die gesellschaftliche ‚Natur‘ also zunächst so verstanden werden könnte, als ginge es ihm darum, dass gesellschaftliche Verhältnisse wie Natur aufgefasst werden oder dass sie selbst dies nahelegen, handelt es sich vielmehr um eine Charakterisierung der gesellschaftlichen *Praxis* selbst – werde deren „verselbständigte Macht [...] nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form“<sup>286</sup>. Weil diese Praxis *bewusst* betrieben wird, ist in ihr allerdings zweitens das Moment eines dementsprechend verdinglichenden und naturalisierenden Bewusstseins je schon enthalten. Aus dieser Praxis und ihren Problemen ergeben sich drittens schließlich Fragestellungen, die in ihrem Sinne gelöst werden sollen, wodurch die Naturhaftigkeit der modernen Gesellschaft nach Marx auch im moralischen, religiösen und wissenschaftlichen *Nachdenken* reproduziert wird.<sup>287</sup> In Anbetracht dieser unterschiedlichen, logisch aufeinander aufbauenden und parallel bestehenden Ebenen von sozialer ‚Naturhaftigkeit‘ ist diese für Marx folglich nicht einfach wahr oder falsch, sondern sowohl „Ideologie“<sup>288</sup> als auch Realität, wie Adorno feststellt.<sup>289</sup>

### **Geschichte: Zur ‚ersten‘ Natur in der ‚zweiten‘**

In der ‚zweiten Natur‘ kapitalistischer Verhältnisse herrscht so laut Marx’scher Analyse eine spezifische „Verkehrung von Zwecken und Mitteln“, in der die Menschen und ihre „Zwecke zu bloßen Mitteln derjenigen Mittel“<sup>290</sup> werden, derer sie sich bedienen wollen. Das

<sup>284</sup> MEW 23, 247.

<sup>285</sup> MEW 23, 530.

<sup>286</sup> MEW 42, 127.

<sup>287</sup> Eine ‚Ideologie‘ in Bezug auf die ‚Natur‘ der modernen Verhältnisse muss nach Marx nicht eine buchstäbliche Naturalisierung darstellen: „Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen [...] erhalten, für bloße Zeichen, erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war dies beliebte Aufklärungsmanier [...], um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse [...] den Schein der Fremdheit abzustreifen“ (MEW 23, 105 f.) Analog könnte z. B. auch aus der Gesetztheit der ‚zweiten Natur‘ auf einen Willen zu ihr geschlossen werden – in diesem Fall führte erst die nähere Bestimmung seiner Gründe eine solche Theorie auf eine der ‚zweiten‘ bedürftige ‚erste‘ ‚Menschennatur‘.

<sup>288</sup> MEW 3, 26.

<sup>289</sup> „Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewussten Gesellschaft“ (ND, 349).

<sup>290</sup> Quante, 2018, 97.

impliziert, dass die Verselbständigung des Reichtums gegen das menschliche Bedürfnis zwar nur durch den praktizierten Willen der Subjekte zustande kommt, aber nicht aus diesem an sich folgt – nicht aus dem, was durch sie Marx zufolge gerade verkehrt wird.<sup>291</sup> Er widerspricht durch seine Darstellung folglich nicht nur Ansätzen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse aus der *Natur* des Menschen herzuleiten und in dem Sinne die ‚zweite Natur‘ auf die ‚erste‘ zu reduzieren suchen – ein spezifisch „historisches Resultat“ in eine „Vorstellung von der menschlichen Natur“ zu verwandeln, diese „Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen“<sup>292</sup> –, sondern auch Hegels Ansatz, die modernen Verhältnisse aus dem Begriff des allgemein-menschlichen *Willens* herzuleiten.<sup>293</sup> Der kommt nach Marx zu der von seinem Inhalt abstrahierenden Allgemeinheit nicht von sich aus, sondern nur, indem er sich nach der „realen Abstraktion“<sup>294</sup> des Austauschs und dem darin „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“<sup>295</sup> richtet. Indem es sich dabei jedoch um *ihr* Allgemeines handelt, ist damit zugleich besagt, dass dasselbe nur das Produkt der Gesellschaftsmitglieder selbst ist.

Das so nach Marx zu konstatierende wechselseitige Voraussetzungs- und Begründungsverhältnis lässt sich nicht logisch, sondern nur *historisch* auflösen, wie er in Bezug auf den für die moderne Gesellschaft elementaren Austauschprozess ausführt. Dieser kann nur in einer Gesellschaft entstanden sein, in der die Produktion nicht Austausch, sondern Konsumtion bezweckte, und in der die Individuen sich nicht als Privatpersonen, sondern bloß als Mitglieder des Gemeinwesens verhielten; sein Entstehen erklärt sich auf dieser Grundlage nur durch die *zufällige* Produktion von Überschüssen, die in den Verhältnissen zu *fremden* Gemeinwesen gelegentlich zu einem tauschähnlichen Verhältnis verwendet wurden.<sup>296</sup> Aus diesen noch nicht systematisch selbst produzierten, sondern sozusagen *naturwüchsigen* Bedingungen heraus entwickelt sich der Austausch weiter,<sup>297</sup> wodurch die ursprünglich vorgefundene *Äußerlichkeit* der beteiligten Gemeinwesen und ihrer Produkte *selbst reproduziert* wird – durch die Ausweitung nach innen nicht zuletzt in Form der ökonomischen

<sup>291</sup> Während daher zur einen Seite hin festzuhalten ist, dass der Grund dieser „zweiten Natur als mangelhafter Gestalt des Geistes [...] nur im Geist selbst liegen“ (Menke, 2018, 137) kann, kann er andererseits zugleich nicht aus diesem selbst folgen.

<sup>292</sup> MEW 42, 19

<sup>293</sup> Zu dieser Problematik siehe auch: Iber, 1998.

<sup>294</sup> Simmel, 1989, 57.

<sup>295</sup> ND, 347.

<sup>296</sup> Vgl. MEW 23, 102.

<sup>297</sup> Die Gründe dieser zunächst ebenfalls naturwüchsigen Entwicklung sind damit nicht schon geklärt.

Verselbständigung der Gesellschaftsmitglieder gegeneinander. Die historische Durchsetzung des Kapitalismus setzt schließlich bereits ein System von „unabhängig voneinander betriebenen, aber als naturwüchsige Glieder der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten“<sup>298</sup> voraus und vollendet dieses zugleich. Während sich die Menschen also Marx zufolge ursprünglich auf Bedingungen der ‚ersten‘ Natur eingestellt haben, akkomodieren sie sich jetzt ihren selbst produzierten Verhältnissen – ihrer ‚zweiten Natur‘ samt den ihr eigentümlichen ‚Naturgesetzen‘ und ‚Naturgewalten‘. Auch die genealogische Betrachtungsweise bestätigt daher für Marx zunächst, dass es sich nicht um eine „absolute Notwendigkeit“ des Willens und der Produktion per se, sondern um eine „bloß historische“<sup>299</sup> handelt, die allein in den Gründen liegt, die die Menschen unter den jeweils gegebenen Bedingungen gelten lassen, fassen und geltend machen. Sie betätigen ihren Willen – relativ zu ihren so oder so vorausgesetzten Verhältnissen: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“<sup>300</sup>

Wie sich zeigt, wendet Marx also im Grunde Hegels Kritik ‚anthropologischer‘ Vorstellungen von einem Wesen des Menschen oder des Geistes gegen ihn selbst und kommt so zu einer durchgängigen *Historisierung der gesellschaftlichen ‚Naturverhältnisse‘* – in der er zugleich Fergusons Einsicht aus dem „Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ wieder aufnimmt, dass „sogar in denjenigen Zeitaltern, die man die aufgeklärten nennt“, letztlich alle „Formen der Gesellschaft von einem dunklen und fernen Ursprung“ her sich „mit der gleichen Blindheit“ entwickelt haben, weil die Menschen darin maßgeblich „durch die Umstände geleitet [sind], in die sie versetzt“<sup>301</sup> werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Marx implizit Hegels oben zitierte Anmerkung zur „geistigen[n] Naturgeschichte“ der ‚zweiten Natur‘ des rechtschaffenen Charakters wieder aufgreift und diesen sozusagen als „Charaktermaske“ auf die ihm zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse bezieht, indem er davon spricht, dass er die „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess“<sup>302</sup> auffasst, der keine Frage von individuellen Charakteren ist, sondern diesen umgekehrt erst eine bestimmte gesellschaftliche Form gibt.

<sup>298</sup> MEW 23, 89.

<sup>299</sup> Beide Stellen: MEW 42, 722

<sup>300</sup> MEW 8, 115.

<sup>301</sup> Alle Stellen: Ferguson, 1986, 258.

<sup>302</sup> MEW 23, 16.

Damit ergibt sich schließlich auch ein Grund in der Sache, aus dem heraus Marx kaum auf den Begriff der ‚zweiten‘ Natur rekurriert und es stattdessen vorzieht, unterschiedslos von ‚Natur‘ zu sprechen. Hier lässt sich an die in der Einleitung schon angedeutete These Alfred Schmidts anknüpfen, dass nach Marx „Hegels zweite Natur [...] selbst noch erste“<sup>303</sup> sei – sie muss nur etwas anders verstanden werden: Es geht Marx nicht darum, die ‚zweite Natur‘ „zu beschreiben [...] mit den Begriffen [...] Begriffslosigkeit, [...] blinde Notwendigkeit und blinder Zufall“<sup>304</sup>: Das hat Hegel selbst bereits getan. Sein Anliegen ist vielmehr darin zu sehen, die ‚zweite Natur‘ der von ihm untersuchten gesellschaftlichen Phänomene auf ihren Begriff zu bringen. Dazu gehört für ihn die Einsicht, dass diese zwar der *Form* nach eine ‚zweite Natur‘ bilden, sich ihrem *Inhalt* nach jedoch zugleich als ‚erste‘ erweisen: Er fasst die von ihm untersuchten kritikablen naturhaften Formen als das Werk eines gesellschaftlichen Willens auf, der sich auf seine zunächst gegebenen natürlichen Bedingungen eingestellt hat und dieses Moment in sich und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit reproduziert, wobei er sich wiederum an die so selbst geschaffenen, aber wie Naturgesetze geltenden Bedingungen fortlaufend akkomodiert. Auf diese Weise *kontiniert sich* in der Gesellschaft und der von ihr zustande gebrachten ‚zweiten Natur‘ für Marx ein maßgebliches *Moment von ‚erster‘ Natur*<sup>305</sup> – das ihm zufolge erst durch eine auf Einsicht beruhende Umgestaltung der so trotz aller bewußten sozialen Organisation in gewisser Weise bloß naturhaften Verhältnisse ‚aufgehoben‘ werden könnte.<sup>306</sup> Den auch auf diesem Gebiet noch formellen Begriff der ‚zweiten Natur‘ konkretisiert Marx also mit der Rede von den ‚gesellschaftlichen Naturzusammenhängen‘ als einen enger am Inhalt zu fassenden historischen Begriff – der sich näher als ‚*naturhistorischer*‘ ausweist.

341

Hat sich an unserem Ausgangspunkt, den Ausführungen zu Hegels ‚Anthropologie‘ gezeigt, dass der Geist des Individuums sich zunächst in einer naturgegebenen Form vorfindet und erst sukzessive sich und seine Bedingungen verändert, zu sich selbst kommen und sein unmittelbares Dasein sich selbst gemäß machen muss, so ergibt sich für Marx – wiederum in Anschluss an Hegel<sup>307</sup> – nun eine analoge Entwicklung auf der

<sup>303</sup> Schmidt, 1993, 37.

<sup>304</sup> Ebd., 36 f.

<sup>305</sup> Während Schmidt zwar abstrakt festhält, dass die Menschheit „aus der Naturgeschichte nicht herausgetreten“ (Schmidt, 1993, 37) ist, bestimmt Adorno das Verhältnis näher: Im „naturwüchsige[n] Wesen von Kultur selber [...] perpetuiert sich [...] der blinde Naturzusammenhang“ (EF, 28).

<sup>306</sup> Vgl. MEW 23, 94.

<sup>307</sup> „Der Mensch, der an sich immer schon Mensch ist, muss sich Hegel zufolge dennoch erst ‚zu dem machen, was er ist‘ – und dies kann er nur auf der Basis der körperlichen Arbeit auf der einen Seite und der Arbeit des

Ebene der Gesellschaft.<sup>308</sup> Wird schon durch Hegels Analyse der ‚zweiten Natur‘ auf dem Gebiet der Sittlichkeit die Frage nach deren Wesen und „*wie wir leben wollen*“<sup>309</sup> aufgeworfen, so haben die modernen Menschen nach Marx in ihren Verhältnissen – ihre „eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“<sup>310</sup> – einen Grund zur Selbstreflexion und Umgestaltung ihrer Gesellschaft. Dass Marx dabei auf Seiten der Arbeitskräfte auf Grund ihrer spezifischen Rolle im Kapitalismus eine besondere Notwendigkeit sieht, sich diese Frage zu stellen und sich für ‚vernünftige‘ Bedingungen in den buchstäblich selbst produzierten Verhältnissen einzusetzen, ist bekannt. Dass diese Notwendigkeit bei ihm bisweilen nach einem Auftrag, einer Verpflichtung oder gar einer Determination durch eine teleologisch bestimmte und quasi-automatisch ablaufende Geschichte klingt,<sup>311</sup> lässt diesen als Emanzipation angedachten Akt allerdings wiederum als Dienst an einer fremden ‚zweiten‘ oder gar ‚ersten‘ Natur erscheinen.

## Résumé

Die zur Rekonstruktion des weitläufigen ‚Begriffsfelds‘ der ‚zweiten Natur‘ bei Hegel durchgeführte synoptische Analyse der Themengebiete und Disziplinen, in denen er von einer ‚zweiten Natur‘ spricht, bestätigt die eingangs formulierten Thesen, dass es sich dabei für ihn um einen im Allgemeinen als *formell* zu charakterisierenden Begriff handelt, der sich in unterschiedlichen Gegenstandsbereichen als *Formmoment* auffinden lässt – wobei sich sowohl wesentliche Identitäten als auch Differenzen in Bezug auf seine besonderen Zusammenhänge erkennen lassen. Während der *psychologische* bzw. *anthropologische* Begriff der sich auf die *Gewohnheit* beziehenden ‚zweiten Natur‘ lediglich beinhaltet, dass dem Menschen seine stets wiederholten Betätigungen zu eigen geworden sind, so dass er sie unmittelbar und *quasi mechanisch* ausüben und dabei ganz bei sich sein kann, erweisen sich die Charakterisierungen als ‚zweite Natur‘ in den anderen Kontexten – von der Pädagogik bis

342

---

Geistes auf der anderen. Während die Anthropologie die ‚Selbsterzeugung des Menschen‘ auf der Ebene der Entwicklung des einzelnen Menschen in seiner ‚Naturbestimmtheit‘ thematisiert, geschieht dies in der *Weltgeschichte* auf der Ebene der Entwicklung der ganzen Menschheit“ (Bauer, 2015, 36).

<sup>308</sup> Der „Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern [...] für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muss. [...] Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. [...] Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“ (MEW 40, 579).

<sup>309</sup> Khurana, 2017, 500.

<sup>310</sup> MEW 23, 89.

<sup>311</sup> Vgl. z. B. MEW 13, 9.

zur Staatstheorie – als unterschiedliche, aber systematisch zusammenhängende Aspekte eines und desselben, viel konkreteren Gegenstandskomplexes, den Hegel unter dem Titel ‚*Sittlichkeit*‘ behandelt – und für den eher die Formanalogie zu *Naturgesetzen* zentral zu sein scheint, während die Gewohnheit hier nur als funktional eingeordnetes Moment figuriert. Im Anschluss an diese *grundlegende Differenzierung* gelingt Hegel *innerhalb* des ‚objektiven Geistes‘ sodann „der einzigartige Versuch einer systematischen *Vereinigung* von [...] einer subjektiven und einer objektiven Dimension der zweiten Natur“<sup>312</sup>. Seine daran anknüpfende und vielleicht noch größere Leistung besteht allerdings darin, dass er aus dieser ‚Einheit‘ heraus umgekehrt auch ihre *objektiven und subjektiven Momente begrifflich zu entwickeln vermag*.

Im Einzelnen hat sich erwiesen, dass sich die folgenden ‚sekundär-natürlichen‘ Gegenstände und Aspekte unterscheiden und in ihrem – hier nur noch einmal angedeuteten – inneren Zusammenhang rekonstruieren lassen: Ist mit der Analyse einer *Pädagogik*, deren Ziel der – formell durch die Gewohnheit vermittelte – Transformationsprozess von der ‚ersten‘ in die ‚zweite Natur‘ ist, zunächst laut Hegel Thema, dass und wie die *Sittlichkeit im Nachwuchs der Gesellschaft ‚eingepflanzt‘* wird, so werden die hierbei als absolut gültig vorausgesetzten Sitten auf dem Gebiet der *Ethik* zum Gegenstand. In ihr geht es Hegel um den sich auf der Basis von *Normen, denen ein unwidersprechliches ‚Sein‘ wie Naturgesetzen zukommt*, sich bestimmenden Willen und wie er – wiederum vermittelt der Gewöhnung – einen festen *sittlichen ‚Charakter‘* ausbildet. Während der Inhalt desselben auf die *Rechtsnormen* verweist, so seine Festigkeit auf deren, wenngleich nicht ‚unverbrüchliche‘, so doch durch das *Strafrecht* kontinuierlich wiederhergestellte Geltung. Gibt es auch in vormodernen Gesellschaften gewisse ‚sekundäre‘ ‚Naturgesetze‘, ‚Naturgewalten‘ und ‚Naturbestimmtheiten‘, so gehört es nach Hegel speziell zur modernen *Sittlichkeit der Freiheit*, dass die Gesellschaftsmitglieder sich als einander äußerliche Individuen verhalten: wie ein ‚geistiges Tierreich‘, in dem ein ‚*Kampf ums Dasein*‘ *aller gegen alle* entbrannt ist. Die Implikation, dass der Gehalt des über die Formen von abstrakter Allgemeinheit vermittelten sozialen Prozesses und das individuelle Wollen und Wissen auseinanderfallen, zeigt Hegel zufolge die *sittliche ‚Unbewusstheit‘* über den für das Leben der Gesellschaft maßgeblichen Kreis der Notwendigkeiten in besonders zugespitzter Form als dessen *Fremdheit und Eigengesetzlichkeit* – eine ‚zweite Natur‘, die sich in ihren ökonomischen

<sup>312</sup> Ranchio, 2016, 29 (Herv. von mir) in Anschluss an Testa, 2008, 291.

Aspekten bei Hegel abzeichnet, aber erst bei Marx zum Gegenstand einer eingehenden Analyse wird.

Indem Marx systematisch die Frage verfolgt, warum soziale Verhältnisse die von ihm untersuchten spezifischen Formen ‚zweiter Natur‘ annehmen, setzt er die Hegel’sche Analyse der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ insbesondere mit Hinblick auf ihre *ökonomische Sphäre* fort, deren Eigengesetzlichkeiten er in seiner Theorie aus den ihr eigentümlichen ‚Verkehrungen‘ herleitet. Während für Hegel die Gewohnheit in gewisser Weise zum Modell für die ‚zweite Natur‘ schlechthin wird, insofern er ungeachtet der von ihm betonten kritikablen Aspekte alle Momente ‚zweiter Natur‘ im Gegenstandskomplex der ‚Sittlichkeit‘ als Ausfluss und *systematisch notwendige* Durchgangsform der Entwicklung des Geistes zur Freiheit darstellt, insistiert Marx auf den im Begriff des modernen Reichtums und des zu ihm gehörigen Willens liegenden ‚Brüchen‘ – auf Grund deren er zu einer konsequenten *Historisierung* der seinen Analysen zufolge „verkehrten Welt“<sup>313</sup> und ihrer sozialen Formen gelangt. Die bereits in der Einleitung skizzierte ‚Hegelsche Revolution‘ im Denken über die ‚zweite Natur‘, die sich in dem hier vorgelegten kurzen analytischen Durchgang bestätigt hat, setzt Marx insofern in einer neuen ‚Dimension‘ fort, als er die ‚zweite Natur‘ der von ihm untersuchten Phänomene als Form eines Willens ausweist, der seinem *Inhalt nach bloß* ‚erste‘ Natur ist – so dass sich alles gesellschaftliche Geschehen bis in die Gegenwart für ihn im Rahmen einer erst noch zu überwindenden ‚Naturgeschichte‘ abspielt. Offen bleibt in der Marx’schen Theorie, insofern sie die ‚zweite Natur‘ nur in speziellen Formen und nicht als solche zum Thema hat, ob und gegebenenfalls wie – neben der an sich bloß psychologischen bzw. ‚anthropologischen‘ Form von Gewohnheiten – im Bereich des Sozialen eigene ‚sekundär-natürliche‘ Formmomente möglich, existent oder notwendig sind, die nicht als ‚Verkehrungen‘ ihrer Kritik anheimfallen.

<sup>313</sup> MEW 1, 378.

## Literaturverzeichnis

### Siglen

*Hegel, G.W.F.*

- TW HEGEL, G. W. F. Werke. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969 ff. Bei Quellenangaben steht „A“ für Anmerkung, „Z“ für Zusatz und „N“ für Notiz.
- E Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: TW 8-10 (zit. als I-III)
- L Die Wissenschaft der Logik: TW 5-6 (zit. als I-II)
- PG Phänomenologie des Geistes: TW 3
- R Grundlinien der Philosophie des Rechts: TW 7
- ReS Rede zum Schuljahrschluß am 2. September 1811: TW 4, 344-359
- VÄ Vorlesungen über die Ästhetik: TW 13-15 (zit. als I-III)
- VGP Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 18-20 (zit. als I-III)
- VPG Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12
- VPR Vorlesungen über die Philosophie der Religion: 16-17 (zit. als I-II)

*Marx, Karl*

- MEW MARX, K./ENGELS, F. Werke. Hrsg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (früher: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin: Dietz, 1956 ff.

Im Einzelnen wird auf folgende Texte rekuriert:

- 1 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), 201-333  
Zur Judenfrage, 347-377  
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 378-391
- 3 Die Deutsche Ideologie, 9-530
- 8 Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 111-207
- 13 Zur Kritik der politischen Ökonomie, 3-160
- 23 Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1
- 25 Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3

- 29 Brief von Marx an Lassalle vom 18. Februar 1858, 549-552  
30 Brief von Marx an Engels vom 18. Juni 1862, 248-249  
31 Brief von Marx an Engels vom 7. Juli 1866, 232-234  
40 Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, 465-588  
42 Ökonomische Manuskripte 1857/1858 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)

*Aristoteles*

- AW ARISTOTELES. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Helmut Flashar. Berlin: Akademie Verlag, 1956 ff. Angegeben werden mit den üblichen Siglen Werk, Buch, Kapitel und die Bekker-Paginierung.  
EN Nikomachische Ethik, in: AW, Bd. 6, 1. Hb., übers. und komm. von Franz Dirlmeier  
Pol Politik, Buch II/III in: AW, Bd. 9 Teil II; Buch VII/VIII in: AW, Bd. 9 Teil IV. Beide übers. und erläutert von Eckart Schütrumpf.

*Adorno, Theodor W.*

- GS ADORNO, Theodor W. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.  
EF Der Essay als Form, GS 11, 9-33  
ND Negative Dialektik, GS 6, 7-412  
SeF Soziologie und empirische Forschung, GS 8, 196-216

346

**Weitere Literatur**

ARNDT, A., Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

AUGUSTINUS, A. Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch. Übers., hrsg. und komm. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 2009.

BAUER, C. J. Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: RÖLLI, M. (Hrsg.). Fines Hominis. Zur Geschichte der philosophische Anthropologiekritik. Bielefeld: transcript, 2015, 33-49.

BOCKENHEIMER, E. Hegels Familien- und Geschlechtertheorie (= Hegel-Studien Beiheft 59). Hamburg: Meiner, 2013.

CICERO, M. T. Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Hrsg., übers. und komm. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. München: Artemis, 1988.

COMTE, A. Soziologie. Jena: Fischer, 1923.

COMTE, A. Rede über den Geist des Positivismus. Hamburg: Meiner, 1994.

DURKHEIM, É. Erziehung und Soziologie. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1972.

FERGUSON, A. Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

FICHTE, J. G. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: Ders. Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel H. Fichte, Bd. VII. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

FLÜGEL-MARTINSEN, O. Entzweiung. Die Normativität der Moderne. Baden-Baden: Nomos, 2008.

FOUCAULT, M. Subjekt und Macht. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005a, 269–294.

FOUCAULT, M. Raum, Wissen und Macht. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005b, 324–341.

FOUCAULT, M. Die Rückkehr der Moral. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 2005c, 859–875.

FOUCAULT, M. Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 2005d, 875–902.

FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders. Gesammelte Werke. Bd. 15. Frankfurt a. M.: Fischer, 1961.

FREUD, S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Fischer, 1969.

FULDA, H. F. Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie des subjektiven Geistes“. In: SCHUMACHER, R. (Hrsg.). Idealismus als Theorie der Repräsentation? Mentis, Paderborn, 2001, 101–125.

HONNETH, A./SEEL, M. Einleitung. In: MCDOWELL, J., Wert und Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, 7–29.

HONNETH, A. Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

IBER, C. Moderne Subjektivität und Recht bei Fichte und Hegel. In: Phil. Jahrbuch 105. Jg. / II, 1998.

- IBER, C. Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie. Berlin: Parerga, 2005.
- KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders. Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1968a, 1-164.
- KANT, I. Kritik der Urtheilskraft. In: Ders. (1968), Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1968b, 165-486.
- KHURANA, T. Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- MAGRI, E. Zweite Natur und Sittlichkeit. Über Hegels Auffassung von Inhabitanz. In: OEHL, T./KOK, A. (Hrsg.). Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte. Leiden/Boston: Brill, 2018, 213–232.
- MCDOWELL, J. Geist und Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. (Die englischsprachige Erstausgabe: MCDOWELL, J. Mind and World. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.).
- MENKE, C. Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- MÜLLER, J. Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus. Leuven: University Press, 2009.
- NEUMANN, U. Recht und Moral. In: HILGENDORF, E./JOERDEN, J. C. (Hrsg.). Handbuch Rechtsphilosophie. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017, 7-15.
- PRECHTL, P./BURKARD, F.-P. (Hrsg.). Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1996.
- PUTSCHERT, P. Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche. Frankfurt a. M.: Campus, 2006.
- PUZIC, M. Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.
- QUANTE, M. Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr. Münster: mentis, 2018.
- RANCHIO, F. Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie (= Hegel-Studien Beiheft 64), Hamburg: Meiner, 2016.
- RATH, N. Natur, zweite. In: RITTER, J./GRÜNDER, K./GABRIEL, G. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1984, 484-494.
- RATH, N. Natur, zweite. In: Konersmann, Ralf (Hrsg.). Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart: J.B. Metzler, 2012, 360-365.
- RYLE, G. Der Begriff des Geistes, Stuttgart: Reclam. 1969.

SCHELLING, F. W. J. System des transzendentalen Idealismus. In: Ders. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I, Bd. 3. Stuttgart/Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1858, 329–634.

SCHICK, F. Erkennen vor dem Erkennen. Implikationen eines erkenntnistheoretischen Programms. In: KARÁSEK, J./KUNES, J./LANDA, I. (Hrsg.). Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, 75-86.

SCHICK, F. Bildung in Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft (Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 187-200). In: BRAUNE, A./VIEWEG, K./ZANDER, F. (Hrsg.). Freiheit und Bildung bei Hegel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, 173-216.

SCHMIDT, A. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

SESINK, W. Einführung in die Pädagogik. Münster: LIT, 2001.

SIMMEL, G. Philosophie des Geldes. In: Ders., Gesamtausgabe. Hrsg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

STEDEROTH, D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

TESTA, I. Selbstbewusstsein und zweite Natur. In: VIEWEG, K./WELSCH, W. (Hrsg.). Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, 286-307.