Birgit Recki

Sinnlichkeit – Unvernunft – Melancholie? Mutmaßungen über die „Nachtseite der Vernunft“

16. August 2007

Festspiel-Dialoge 2007

© Copyright Birgit Recki

Sinnlichkeit – Unvernunft – Melancholie?
Mutmaßungen über die „Nachtseite der Vernunft“
Salzburg, 16. August 2007
von Birgit Recki, Hamburg[1]

1. Exposition: Probleme mit der Vernunft?

Nachdem zum Motto der diesjährigen Festspiele inzwischen schon manches assoziiert, differenziert und kontextualisiert worden ist, scheint eine grundsätzliche Vergewisserung angebracht: Die Vernunft – steht sie nun eigentlich in gutem oder schlechtem Ruf? Ohne Vernunft, soviel trauen wir uns vor jeder philosophischen Analyse zu sagen, gäbe es weder logische und sprachliche Regeln, auf die wir in unserem Interesse an Erkenntnis und Verständigung angewiesen sind, noch exakte Berechnungen, die für Bewässerungsanlagen, Tunnelbau und Transplantationen ebenso gebraucht werden wie für produktives Wirtschaften, noch moralische und politische Grundsätze, auf die wir in unserem humanen Umgang miteinander und mit allen unseren pragmatischen Errungenschaften bauen. Ohne Vernunft kein gegenseitiges Verstehen, kein gesichertes Wissen, keine Regeln, keine Grundsätze, kein Gesetz, aber auch keine selbständige Abwägung möglicher Ausnahmen, kein Kompromiss, keine Diplomatie. Die größten Errungenschaften der menschlichen Kultur – methodisches Sprechen, Wissenschaft, Technik, Recht und Moral; Staatsgründungen, Friedensschlüsse, Prinzipien der gerechten Verteilung – erkennen wir ohne weiteres als Leistungen der Vernunft. Und doch zeigt sich bei vielen eine auffällige Berührungsscheu vor der Vernunft. Liegt es daran, dass mit einer so leistungsstarken Potenz für das Allgemeine noch lange *nicht gut Kirschen essen* ist? Fehlen uns im Blick auf all das, was wir der Vernunft verdanken, in letzter Instanz dann doch – die Kirschen? Ist uns mit anderen Worten das, was sich nicht aus Vernunft ableiten und vernünftig begründen lässt, das Individuelle und sinnlich Konkrete, so wichtig, dass wir die Vernunft dafür anklagen, nicht auch dafür noch zuständig zu sein? Liegt es daran, dass die Vernunft in ihrer egalitären, prinzipi-

[1] Der Text gibt im wesentlichen die Vortragsfassung, ist aber um einige Anmerkungen und einen kurzen Abschnitt [6.] ergänzt.

ellen und universalen Ausrichtung viel zu stark auf Einheit aus ist, als dass die Vielfalt, die wir allenthalben schätzen, bei ihr gut aufgehoben wäre? Wir werden sehen.

Das erste, was auffällt, wenn wir die säkulare Gretchenfrage der Vernunft stellen, ist eine alltagspsychologische Gesetzmäßigkeit: So wie viele unserer Zeitgenossen sich unter Ethik vor allem eine wissenschaftliche Disziplin des Argumentierens vorstellen, die einem bei Bedarf die Mittel und Wege eröffnet, *anderen etwas zu verbieten*, so kommt ihnen die Vernunft vorwiegend als eine Art von Zensurbehörde mit Verbotslizenz in den Blick: Man beruft man sich immer dann auf die Vernunft, wenn einem die Willkür, die Schädlichkeit, ja, und da sagen wir dann: *die Unvernunft* im Verhalten von Personen, Institutionen und ganzen Nationen auf der Hand zu liegen scheint; m. a. W. immer dann und gern, wenn man sich davon Unterstützung und Maßstäbe der Kritik an anderen verspricht; beargwöhnt, gemieden, geschmäht wird die Vernunft dagegen, wenn ihre Ansprüche Unbequemlichkeiten für das eigene liebe Selbst mit sich bringen, wenn man ihre Maßstäbe als Einschränkung des Lustprinzips am eigenen Leibe zu spüren bekommt. Dabei gibt es eine Unzahl von Redewendungen, an denen wir uns mit dem ersteren, dem kritischen Funktionssinn auch vor Augen führen können, wie weitgehend wir den positiven Anspruch an die Vernunft teilen. Wenn einer ohne Sinn für eigenen Vorteil oder Rücksicht auf das Wohl der anderen einem bloß situativen Impuls nachgibt, dann sagen wir, er sei *unvernünftig wie das liebe Vieh*. Wenn wir – im privaten wie im politischen Konflikt – im Interesse an beidseitig vorteilhaften konstruktiven Ergebnissen Grund haben, an einen uneinsichtigen Verhandlungspartner zu appellieren, dann beschwören wir ihn, er möge *Vernunft annehmen*; wenn wir den Eindruck haben, dass er rhetorische Mittel unredlich dazu einsetzt, sich dem berechtigten Anspruch zu entziehen, dann ahnden wir, hier solle *die Vernunft durch bloße Worte getäuscht* werden. Den positiven Sinn solchen Bezuges auf die Vernunft versteht jeder – wie wir uns überdies an einem aktuellen Beispiel klarmachen können: Wenn jetzt die Kritik des ehemaligen Vizepräsidenten der Vereinigten Staaten Al Gore am Fehlverhalten der Regierung Bush im deutschen Sprachraum un-

ter dem Titel „Angriff auf die Vernunft“ erscheint, dann schafft dieses Buch auch deshalb den Sprung auf die Bestsellerliste, weil die große Welt der aufrechten Demokraten in diesem Titel ihre besterprobten moralischen und politischen Intuitionen wiedererkennt. Es kann aber durchaus sein, dass wir unter ihnen auch etliche Leser und Liebhaber des gleichzeitigen Bestsellers „Lebe wild und unersättlich“ finden,[2] die mich, wenn ich angesichts *dieses* Titels fragte, wo denn bei einem solchen Wahlspruch die Vernunft bleibt, unverzüglich in die Rubrik der lustfeindlichen und humorlosen Spielverderber einsortieren würden. Das Verhältnis zur Vernunft, soviel ist schon aus solchen Gleichzeitigkeiten zu schließen, ist von Unentschiedenheit, von Ambivalenz geprägt. Dabei haben wir so eine unangenehme Ahnung, dass es mit einem arbeitsteiligen Einsatz der Vernunft je nachdem, wie es uns gerade so in den Kram passt: also die Vernunft dort zu bemühen, wo wir Kritik üben wollen und sie dort elegant zu ignorieren, wo wir wild und unersättlich leben wollen, nicht recht klappen würde. Denn Vernunft scheint nicht von der Art zu sein, dass wir uns heute auf sie berufen und sie morgen auf sich beruhen lassen könnten: Der Anspruch der Vernunft geht aufs Ganze.[3]

2. „Nachtseite der Vernunft“ – eine fragwürdige Metapher

Das Motto der diesjährigen Festspiele scheint für die damit bezeichnete Schwierigkeit einer von Inkonsequenz geprägten Verhältnisbestimmung eine Lösung zu enthalten. Die Vernunft, so die Suggestion, ist ja selber nichts Eindeutiges und Einheitliches, sie ist in sich zwiespältig – *sie hat eine Nachtseite*! Die Frage ist nur: Dürfen wir eigentlich sicher sein, dass wir verstanden haben, was damit gemeint ist? Wenn uns etwas ebenso richtig wie klar zu sein scheint, dann sagen wir: Es liegt dar *im Licht der Vernunft*. Was meinen wir, wenn wir von der *Nachtseite der Vernunft* sprechen und der Vernunft in diesem *genitivus subiectivus* eine dunkle Eigenschaft zusprechen? Ich gehe in den folgenden Überlegungen davon aus, dass die suggestive Selbstverständlichkeit dieser Formel nur vordergründig ist, dass hier *Aufklärung* erfordert und dass es

[2] Sabine Asgodom: *Lebe wild und unersättlich*, 2007.
[3] Siehe auch Anm. 25.

möglich ist, in einem Zuge beides aufzuklären: was wir von der Vernunft und was wir von der behaupteten *Nachtseite der Vernunft* zu halten haben.

Es sieht so aus, dass die Metapher von der *Nachtseite der Vernunft*[4] ihre Suggestivkraft einem Naturphänomen verdankt, das wir alle regelmäßig vor Augen haben: Es gibt je nach dem Winkel der Sonnenbestrahlung eine dunkle Seite des Mondes – die nicht widerleuchtet und die wir deshalb entweder gar nicht oder nur sehr schemenhaft und dunkel sehen können. Stellen wir uns, wenn wir von ihrer Nachtseite sprechen, die Vernunft etwa vor wie den Mond oder zumindest wie einen anderen räumlichen Körper? Mit dieser Vorstellung wären wir schnell fertig, denn wir können uns mit Leichtigkeit klarmachen, dass in der kosmischen Konstellation der Himmelskörper, wenn wir uns denn an ihr die Funktion der Vernunft überhaupt anschaulich machen könnten, diese nicht der Mond wäre, sondern die Sonne: Die Vernunft ist das, was aus sich selber Licht auf die Dinge wirft und sie so erkennbar macht. Im Licht der Vernunft liegen die Dinge sichtbar da. Nun wissen wir: *Wo Licht ist, da ist auch Schatten*.[5] Wohl wahr – aber nicht der Lichtquelle sprechen wir im Sinne dieser naturgesetzlichen Konstante den Schatten als ihre Eigenschaft zu, sondern wir wissen, dass es die Dinge sind, die einen Schatten werfen, wenn sie vom Licht beschienen werden. Wenn da also im Licht der Vernunft ein Schatten fällt, dann ist es nicht der Schatten der Vernunft, sondern der eines Objektes, welches durch seine Körperlichkeit dem Licht der Vernunft ein Hindernis entgegensetzt. In diesem Sinne ist die Nachtseite

---

[4] Der bloße Hinweis allein darauf, dass es sich bei der Formel um eine Metapher handelt, hilft noch nicht weiter: Wenn wir nicht unvermerkt in den Fehler derjenigen verfallen wollen, die in rationalistischer Fixierung auf den abstrakten Begriff von „bloßen“ Metaphern sprechen, so als wäre damit gewissermaßen der Status der Narrenfreiheit zuerkannt, als könnte m. a. W. damit eine Ermäßigung an nachvollziehbarer Bedeutung verbunden sein, müssen wir Metaphern ernstnehmen als Ausdrücke, deren Bedeutung sich prinzipiell nachvollziehen, *dann aber auch kritisch befragen lässt.* Dann besteht ebenso prinzipiell auch die Möglichkeit eines unsinnigen Metaphorengebrauchs (wofür Metaphernbrüche nur das extreme Indiz abgeben). – Für das Ernstnehmen der Metapher siehe Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 1960.

[5] Siehe auch Anm. 25.

nicht die Nachtseite der Vernunft, sondern die Seite der Dinge, die nicht im Licht der Vernunft liegt.

Gemäß dieser bildlichen Vorstellung müssen wir *sehr schnell* zu dem Ergebnis kommen: *Die Vernunft hat keine Nachtseite.* Wir haben nicht genau genug hingesehen, oder wir nehmen es mit unseren Worten nicht genau genug (oder beides!), wenn wir allen Ernstes von einer *Nachtseite der Vernunft* reden.

3. Traum oder Schlaf als „Nachtseite" der Vernunft
Goyas Capricho 43 und die „Dialektik der Aufklärung"

Doch apropos genau hinsehen – haben wir denn auf die insinuierte Bedeutung der Redewendung genau genug geachtet, wenn wir davon ausgehen, es sei die Mondmetapher, an die wir uns in der Rede von der *Nachtseite der Vernunft* halten? „[I]m nächtlichen Mondschein wirft diese Vernunft lange schwarze Schatten", heißt es in Jürgen Flimms Programmtext von jener in Verdacht genommenen Vernunft einer „exkulpierenden Aufklärung".[6] Was heißt *das*? Womöglich ist es doch eine andere und komplexere Vorstellung, von der wir da ausgehen müssen – eine Vorstellung von der Art, wie wir sie in dem berühmten *Capricho 43* von Goya 1799 ins Bild gesetzt finden. Wir sehen da eine menschliche Gestalt, nach vorn über einen Tisch gebeugt, offenbar erschöpft über der Arbeit eingeschlafen, wie es einem nachtarbeitenden Schreibtischtäter passieren kann – und in der Sphäre über deren Kopf treiben schreckenerregende Gestalten ihr Unwesen, die wir ohne den Hinweis, den uns die Bildlegende gibt, nicht zu deuten wüssten. Lange Zeit gab es weit über die Grenzen der Kunstgeschichte hinaus einen Streit um die Auslegung dieses berühmten Bildes, an dem sich mit Eifer die Gesellschaftswissenschaften und auch die Philosophie beteiligt haben. Das Bild ist in der Originalsprache betitelt „Il sueno de la razon produce monstruos", und der Streit drehte sich *nicht* um den Begriff der Ungeheuer, bei dem man sich einig war, dass er

[6] Jürgen Flimm: Die Nachtseite der Vernunft, in: *Nachtseite der Vernunft.* Salzburger Festspiele 27. Juli – 31. August 2007, 16.

für all das Schreckliche, Unheimliche, Angsteinflößende, für all die dunklen Mächte steht, die uns die Welt in entmutigender Weise entfremden. Der Streit drehte sich um die Übersetzung des spanischen Wortes „sueno“: Ist es der *Traum* der Vernunft, der nach Goyas Bildlegende die Ungeheuer gebiert – oder ist es der *Schlaf* der Vernunft? Es liegt auf der Hand, dass in dieser Interpretationsentscheidung nicht allein Aufschluss über den Sinn der Rede von der Nachtseite der Vernunft zu gewinnen, sondern auch für die Einschätzung der Vernunft ein Unterschied ums Ganze bezeichnet ist. Wir sagen nicht zuviel, wenn wir sie so pointieren, dass der aufklärerische Anspruch an die Vernunft die Lesart vom Schlaf der Vernunft vertreten muss, während all das Misstrauen, der Verdacht, die Verwerfungen, die seit der romantischen Aufklärungskritik gegen die vermeintlich eindimensionale und entfesselte Vernunft vorgebracht worden sind und die in der These von der *Dialektik der Aufklärung* kulminieren, ihre natürliche Entsprechung in der Lesart vom Traum der Vernunft zu sehen hat.

Sollte der Traum der Vernunft gemeint sein, dann verdanken sich „die Ungeheuer“ einer eigenen Produktivität der Vernunft und gehören damit zu dem, was wir von ihr als solcher zu erwarten haben; die Vernunft wäre damit insofern ambivalent und problematisch, als ihrem wachen Bewusstsein gleichursprünglich eine genuine träumende Aktivität gegenübergestellt wäre, mit deren fataler Produktion wir ebenso zu rechnen hätten wie mit den positiven Leistungen der wachen Vernunft. Nicht allein der verständige Begriff, das klare Kalkül, mit dem wir über die Verhältnisse verfügen, nicht allein die rationale Kontrolle nach Regeln der Erkenntnis und Grundsätzen des Handelns von der Logik und der Empirie über die Goldene Regel bis zu den Menschenrechten – auch die Ungeheuer, die all diese Errungenschaften jederzeit in Frage stellen, untergraben, zerstören können, wären somit Produkte der Vernunft. Wir hätten allen Grund zum Misstrauen, ja: wir müssten irrewerden an einer Vernunft, die all dieses Dunkle in sich enthält.

Eine Menge Aufklärungskritik ist dem gemäß an dieses Goya-Capricho geknüpft worden: Kühne, nicht allein von Enttäuschung über die Überforderung, sondern auch von dem Misstrauen in die Zwiespältigkeit der Vernunft getragene Thesen. Ja, die berühmte These von der *Dialektik der Aufklärung*, die in den 40er Jahren mit Blick auf die Barbarei der totalen Herrschaft, des Völkermordes und des Zweiten Weltkrieges in der *Frankfurter Schule* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno entwickelt wurde,[7] scheint in Goya eine bildmächtige Bestätigung zu erfahren. Nach Horkheimer und Adorno besteht die Dialektik der Aufklärung darin, dass die Rationalität, die sich gegen die Herrschaft der blinden Naturgewalt und des Mythos wendet, in ihr Gegenteil – in Irrationalität – umschlägt,[8] weil sie sich nicht selbstkritisch über sich, ihre Ziele und ihre Grenzen verständigt – weil sie sich selber verabsolutiert und ihr Anderes nicht gelten lässt.[9] Eine unreflektierte, entfesselte Aufklärung sei ebenso blind und blindwütig wie die Mächte des Mythos, gegen die sie sich richtet. Aufklärung werde so selber zum Mythos. In dieser These haben wir sie in ihrem offenbar gemeinten vollen Umfang – die *Nachtseite der Vernunft*, die dunklen Mächte, die hier aus etwas hervorgehen, das nach der Art eines blinden Flecks gedacht ist. Die Vernunft, nicht mehr als ein partikulares Instrument der Herrschaft, neigt demnach, wenn sie unkontrolliert sich selbst überlassen wird, dazu, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Weit davon entfernt, wirklich dem eigenen Selbstanspruch gemäß vernünftig zu sein, wäre die Vernunft zugleich der Ursprung des Unvernünftigen; weit davon entfernt, das reine Licht zu sein, als das wir sie in jahrtausendealten Gleichnissen und Metaphern fassen, hätte die Vernunft eine abgründig dunkle Seite, die zu ihr gehörte wie der Schatten zum Licht. Im Beitrag des Literaturwissenschaftlers Peter von Matt zum diesjährigen Festspielprogramm ist in orakelnden Formulierungen davon die Rede, *gefährlich wä-*

---

[7] Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main 1969.

[8] „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten, wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation.“ Horkheimer / Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 19.

[9] „Aufklärung ist totalitär.“ Horkheimer / Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 12.

ren die alten Dämonen erst geworden, nachdem die neuen Wissenschaften sie abgeschafft hätten, und *die Aufklärung unterwerfe die ganze Welt einem ungeheuren Exorzismus. Die Teufel verzischten im Abgrund. Nur Kinder und Narren würden noch eine Weile an Teufel glauben, man werde es ihnen aber auszutreiben wissen* [10] - Formulierungen, die mit der Vorstellung zu kokettieren scheinen, dass es anders besser wäre: War es denn ein Fehler, etwas gegen Teufels- und Dämonenglauben zu unternehmen?; ferner wird dort im Sinne eines nachgerade klassischen Klischees suggeriert, die *terreur*, die Schreckensherrschaft des Robespierre im Gefolge der Französischen Revolution, wäre eine Folge der Ordnung, die durch die Aufklärung in die Welt gekommen ist (6). Solche Optionen und damit die Rede von der *Nachtseite der Vernunft* verstehen wir nur dann, wenn wir sie in den Assoziationsrahmen der geschichtsphilosophischen These von der *Dialektik der Aufklärung* stellen, in dem sich offenkundig bewegen.

Die damit beschriebene Position hat Goyas *Capricho 43* wie ein Emblem behandelt. Nun lässt sich dessen Bildlegende aber ebenso gut als Warnung vor dem Schlaf der Vernunft lesen. Dann verdankt sich die Existenz der Ungeheuer jedenfalls nicht der Vernunft; diese treiben ihr Unwesen vielmehr nur wenn und weil die Vernunft in ihrer Wachsamkeit nachlässt und darin gerade ihre ureigene Leistung nicht erfüllt. Die Vernunft wäre somit nicht selber als der produktive Ursprung der Ungeheuer gedacht. Die Vernunft vereinte dann nicht in sich das Vernünftige und das Widervernünftige. Sie bliebe einfach das, was wir ihrem Begriff ohne eine Hermeneutik des Misstrauens, ohne den Verdacht gegen die *Dialektik der Aufklärung* unterstellt hatten: vernünftig. Sie wäre offenbar nur – wie alle Vielbeschäftigten – manchmal müde. Ihr Fehler bestünde in nichts weiter als einem Nachlassen, einer Schwäche, um deretwillen sie uns jedenfalls nicht ambivalent und problematisch zu werden bräuchte, sondern uns lediglich als eine Instanz der Kontrolle erschiene, die nicht alles aus eigener Kraft zu leisten vermag, und deshalb auch der Unterstützung und Stärkung von außen bedarf. Es

[10] Peter von Matt: Die Wiederkehr der Dämonen, in: *Nachtseite der Vernunft.* Salzburger Festspiele 27. Juli – 31. August 2007, 5.

ginge dann darum, der Vernunft möglichst große Kompetenz zu geben und im übrigen dafür zu sorgen, dass für die unvermeidbaren Zeiten des Schlafes Vorkehrungen getroffen sind. Ja, und mehr noch: da die Bildlegende geradezu die indirekte Aufforderung enthielte, dafür zu sorgen, dass die Vernunft in ihrer Wachsamkeit nicht nachlässt, würde sie das methodische Vertrauen, das alle Aufklärung in die Vernunft gesetzt hat, noch einmal bekräftigen und damit indirekt auch eine These wie die der *Dialektik der Aufklärung* zurückweisen.

Traum oder Schlaf der Vernunft – diese Auslegung von Goyas *Capricho 43* trägt, wie wir sehen, ganz entgegengesetzte Erwartungen. Was hat nun Goya im Sinn gehabt mit seiner Bildlegende: Lässt sich das sagen? Die Berliner Goya-Ausstellung 2005[11] jedenfalls hat das Blatt zusammen mit einer Notiz des Künstlers präsentiert, in der es sinngemäß heißt: *Wenn die Einbildungskraft sich selbst überlassen ist, anstatt sich unter der Anleitung der Vernunft zu betätigen, dann produziert sie bis zu Aberglauben und Wahnsinn entartete Gestalten.* Zweifelsfrei tritt aus dieser Äußerung Goyas Einschätzung hervor: Er findet es richtig, dass die Vernunft die Einbildungskraft in ihrer Produktivität anleitet; da die Einbildungskraft unter anderem das kunstschaffende Vermögen ist, enthält dies eine produktionsästhetische Stellungnahme des Künstlers; doch sie ist im gleichen Maße und mit Gewinn anzuwenden auf die Streitfrage, ob sich Goya wohl vorgestellt habe, dass die Wahngebilde des Aberglaubens überhaupt dem Traum oder dem Schlaf der Vernunft entspringen. Es ist auch hier der unangeleitete Wildwuchs der Einbildungskraft, wenn die Vernunft nicht – ihrer Leitungsrolle gemäß – über die Verhältnisse wachen, sie nicht kontrollieren kann. Die angemessene Übersetzung des Titels hat nach der Position, die wir Goyas Notiz entnehmen dürfen, zu lauten: Der *Schlaf* der Vernunft gebiert die Ungeheuer.[12] Es sieht also nicht so aus,

---

[11] Vgl. *Goya – Prophet der Moderne*, hg. von Peter-Klaus Schuster u.a., Köln 2005.

[12] Ich betrachte es als ausdrückliche Bestätigung dieses Ergebnisses, dass Helmut C. Jacobs, der im Kontext einer breit entfalteten Motivforschung und Rezeptionsgeschichte alle Möglichkeiten der Interpretation entfaltet, für den Titel seiner großen Monographie dann die Entscheidung trifft: *Der Schlaf der Vernunft. Goyas Capricho 43 in Bildkunst, Literatur und Musik*, Basel 2006.

dass die vernunftskeptischen und vernunftkritischen Anhänger der These von der *Dialektik der Aufklärung* sich auf den Aufklärer Goya berufen könnten, der seine Capri-chos in obrigkeits- und kirchenkritischer Absicht entwickelt hat – gegen die Unterdrückung der Menschen durch den Aberglauben, der sich nur allzu gut für den Dienst der ungerechten Feudalherrschaft im absolutistischen Spanien einspannen ließ. Es ist aber anzunehmen, dass sie sich durch den Verlust eines so berühmten Kronzeugen nicht gleich von ihrer Position abbringen lassen werden. Denn die Missverständnisse über die Rolle der Vernunft sind zählebig.

Womöglich habe ich soeben in der perspektivischen Zuspitzung auf die Kontrolle der Vernunft gegen den Wildwuchs einer sich selbst überlassenen Einbildungskraft selber ein Missverständnis begünstigt: Denn bis hierher haben wir von der Vernunft keinen anderen Begriff als den einer Kontrollinstanz, oder – wie ich es eingangs genannt habe: einer *Zensurbehörde mit Verbotslizenz*. Wenn das schon alles – wenn es auch nur das Wesentliche wäre, dann wäre das zu wenig. Offenbar hängt die Bereitschaft, ihr diese Kompetenz zuzugestehen, doch an vorgängigen Einschätzungen, die bloß in der Erwähnung von Leitungsfunktion und Wachsamkeit noch gar nicht zur Sprache gekommen sind und die es erst noch auszubuchstabieren gilt: Wodurch ist denn die Vernunft zu einer solchen Leistung qualifiziert? Also noch einmal: Was ist, was leistet und wozu haben wir Vernunft?

4. Ein Aufklärer über Vernunft

Wenden wir uns dafür an einen ausgewiesenen Experten in Fragen der Vernunft, an den Denker, in dessen Werk die Aufklärung des 18. Jahrhunderts auf ihren Höhepunkt gebracht wird. Ich spreche von Immanuel Kant. Nach einem geläufigen Verständnis ist ein Klassiker ein Autor, den wir *wieder*lesen. Ein Zeitgenosse aber ist einer, der für die Probleme, die uns aktuell beschäftigen, ein spezifisches Sensorium hat. In Kant haben wir beides zu sehen, einen Klassiker und einen Zeitgenossen, und das hat mit

der analytischen Intensität zu tun, mit der er über die menschliche Vernunft nachgedacht hat. Wie sehr die Vorstellung von einer unreflektiert ins Kraut schießenden Herrschaftsvernunft, die den Dreh- und Angelpunkt der These von der *Dialektik der Aufklärung* bildet, deren Ansprüche verfehlt, können wir uns allein schon daran vor Augen führen, dass bei Kant als ihrem reflektiertesten Protagonisten die Erkundung der menschlichen Vernunft von vornherein als deren Selbstkritik angelegt ist. *Kritik der reinen Vernunft*, so lautet der erste Buchtitel des großangelegten Projekts – und gemeint ist in absichtsvoller Doppeldeutigkeit, dass die Vernunft sich mit den ihr eigenen Mitteln selber kritisiert. Denn mit ihren Leistungen will Kant von Anfang an auch ihre Grenzen ermitteln, damit der Mensch sich in seinen auf die eigenen Kräfte gegründeten Ansprüchen auf eine humane Welt nicht selbst überhebt.

Als Mozart 1791 seine *Cosí fan tutte* herausbringt – dieses „schreckliche[] Experiment am offenen Herzen", wie es Jürgen Flimm genannt hat,[13] das aber – wie wir nicht vergessen dürfen, als Stoff einer *opera buffa* ganz im distanzierenden Medium von Ironie und Humor vorgeführt wird und mit diesem ästhetischen Verfahren zugleich ein entscheidendes Mittel vernünftiger Selbstkritik zur Geltung bringt –, als Mozart 1791 seine *Cosí fan tutte* herausbringt, da liegt die Kantische Vernunftkritik in ihrem wesentlichen Umfang vor. Für Kant ist die Vernunft jenseits aller eingehenden analytischen Klärung zunächst das Vermögen, durch das sich der Mensch als endliches und bedürftiges Sinnenwesen in der Natur auszeichnet: „sich selbst eine Lebensweise auszuwählen"[14] und sich damit zu befreien von der Leitung des Instinktes, „diese[r] Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen." (111) „Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe."[15] Weil die Vernunft gemäß dieser anthropologischen Bestimmung keine Grenzen ihrer Ent-

[13] Flimm: Die Nachtseite der Vernunft, 16.
[14] Immanuel Kant: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), AA VIII, 112.
[15] Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), AA VIII, 18f.

würfe kennt, ist es so wichtig, ihr sinnvolle Grenzen zu stecken – was aber wiederum nur durch Vernunft geschehen kann. Wir sehen an diesen Bestimmungen vor allem, dass Kant die Vernunft gleichursprünglich mit der Freiheit denkt: Indem der Mensch sich unter der „Leitung der Vernunft“ vom „Gängelwagen des Instincts“ befreit, vollzieht er den Übergang „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“.[16] Vernunft ist damit der Inbegriff menschlicher Selbständigkeit. Um sicherzustellen, inwiefern wir uns auf diese Selbständigkeit verlassen können und wie weit sie uns führt, untersucht Kant sie in ihren wesentlichen Funktionen, um sich über ihre Leistungsfähigkeit ebenso einen Begriff zu verschaffen wie über ihre Grenzen.

Bereits 1781 in der *Kritik der reinen Vernunft* legt Kant die ganze Spannweite seines Unternehmens einer Vernunftkritik in der Formulierung von 3 Fragen auseinander: „Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen?“ In der *Kritik der reinen Vernunft* widmet sich Kant dem Problem des Wissens, indem er die Grenzen der menschlichen Erkenntnis absteckt. Die Vernunft kommt hier in ihrer theoretischen Leistung als Verstand in den Blick. Neben einer genauen Grenzziehung für die Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis ist der wichtigste Ertrag dieser theoretischen Arbeit die strikte Unterscheidung zwischen *Wissen und Glauben,* die für das Selbstverständnis des modernen Menschen maßgeblich werden sollte. Gottesbeweise, wie sie in der Philosophie und Theologie seit dem Mittelalter bis in Kants Tage florierten, sind daraufhin nicht mehr möglich – aber dem Glauben wird in der Anerkennung seines nicht auf Wissen gegründeten Eigensinns eine unverzichtbare Bedeutung zuerkannt. „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“, resümiert Kant sein Unternehmen einer Kritik der Vernunft[17] und lässt an dieser Formulierung erkennen, dass es nach seinem Verständnis für den vernünftigen Menschen mehr Dinge zwischen Himmel und Erde gibt, als sich seine Schulweisheit träumen lässt. Kant spricht hier geradezu von einem *Bedürfnis der Vernunft* nach Orientierung in der Welt. Dazu bedarf es nach seiner Einsicht der Ideen von Gott, unsterblicher

[16] Kant: Muthmaßlicher Anfang, VIII, 115.
[17] Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), AA III, 19 (B XXX).

Seele und Freiheit, die er als die Artikel eines „praktischen Vernunftglaubens“ bestimmt.

Es ist die *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, in der Kant der zweiten Frage nachgeht: „Was soll ich tun?“ Es ist die Frage nach dem moralischen Handeln, für das die Vernunft in ihrer praktischen Funktion als Wille die Kriterien und Grundsätze entwickelt; diese Überlegungen sind es, die in der Formulierung eines kategorischen Imperativs münden, durch welche sich der Mensch dem moralischen Gesetz unterwirft, das er sich aus eigener Einsicht selber gibt. Nachdem er bereits in diesem Zusammenhang dargelegt hat, wie wichtig dem moralisch Handelnden die Idee einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit ist, entwickelt er in der *Kritik der Urteilskraft* 1790 als ein weiteres Element der Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ seine Lehre vom ästhetischen Urteil über das Schöne und Erhabene in Kunst und Natur und baut darauf seine Reflexion auf die Zweckmäßigkeit der Natur, durch die er zeigen will, wie der Mensch eine Welt, die ihm vernünftig eingerichtet erscheinen muss, als die passende Umgebung für sein Leben und seine Ansprüche empfindet.

Was ist demnach für Kant die Vernunft? Sie tritt ihm als *Verstand* in den Blick: da ist sie das Vermögen der Begriffe, ohne das wir keine Erkenntnisse und der Ideen, ohne die wir keine Zusammenhänge haben könnten; als *Wille oder praktische Vernunft*: da ist sie das Vermögen, aus eigener Einsicht und nach Grundsätzen zu handeln; als *reflektierende Urteilskraft*: da ist sie das Vermögen der kontextgerechten Abwägung, das sich ebenso in unseren ästhetischen Urteilen wie in unseren spekulativen Weltentwürfen artikuliert. Vernunft ist nach diesen Analysen kein monolithischer Block, sondern eine integrierte Vielfalt einsichtiger Leistungen.[18] „Das gesamte achtzehnte Jahrhundert faßt die Vernunft in *diesem* Sinne. Es nimmt sie nicht sowohl als einen festen *Gehalt* von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine *Energie*; als eine Kraft, die nur in ihrer *Ausübung* und *Auswirkung* völlig begriffen

[18] Siehe Birgit Recki: *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*, Paderborn 2006.

werden kann. Was sie ist und was sie vermag, das läßt sich niemals vollständig an ihren Resultaten, sondern nur an ihrer *Funktion* ermessen. Und ihre wichtigste Funktion besteht in ihrer Kraft, zu binden und zu lösen. […] Diese zweifache geistige *Bewegung* ist es, wodurch sich der Begriff der Vernunft erst vollständig bezeichnen läßt: als Begriff nicht von einem Sein, sondern von einem Tun.“[19]

Wie weit der Begriff der Vernunft ist, den Kant im Zuge seiner konstruktiven Erkundungen am Leitfaden des humanen Selbstverständnisses entwickelt, lässt sich dabei wohl an zwei Einsichten seines kritischen Unternehmens besonders eindrucksvoll verdeutlichen: *erstens* am erwähnten Begriff des praktischen Vernunftglaubens, als dessen Gegenstände Kant all die Orientierungsgedanken fasst, die er als *Ideen* bezeichnet: Freiheit, Fortschritt, Gott, unsterbliche Seele, und in denen er die vornehmste Aufgabe der Vernunft erkennt;[20] *zweitens* an der Einsicht, dass das Gefühl ebenso zu den genuinen Leistungen der Vernunft gehört wie der spekulative Weltentwurf. Dies ist der epochemachende Befund der Analyse des ästhetischen Urteils über das Schöne und Erhabene, die Kant in seiner *dritten Kritik*, der *Kritik der Urteilskraft* gibt. Im ästhetischen Urteil artikuliert sich demnach ein „Lebensgefühl“, das aus ei-

---

[19] Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 15. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2003, 13. – Nicht allein Cassirers großes Werk zur Aufklärung, auch sein Kantbuch darf nach wie vor als Standardwerk gelten: Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre* (1918), Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 8. Text und Anmerkungen bearbeitet von Tobias Berben, Hamburg 2001.

[20] Wie ernst es Kant mit der vernünftigen Bestimmung des Glaubens ist – dass m. a. W. der Glaube im Rahmen eines vernünftigen Selbstverständnisses nicht das Reservoir des Irrationalismus sein kann, wird nirgends so schlagend deutlich, als wenn er im Kontext des Glaubensproblems auch vom „salto mortale der menschlichen Vernunft“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), VI, 121) spricht – und damit die Vorstellung eines ohne eigene Bemühung des Menschen nach Art eines irrationalen Gnadenaktes gleichsam „vom Himmel“ zufallenden Glaubens meint; siehe auch die Rede vom „moralische[n] Tod der Vernunft“ mit Bezug auf das, was Kant „schwärmerischen Religionswahn“ nennt (a. a. O., 175) und was in der Vorstellung besteht, das Gott wohlgefällige Lebens könnte – anstatt in der Anstrengung einer moralischen Lebensführung – in einem mystischen Umgang mit Gott bestehen.

nem Spiel unseres Verstandes mit den Vorstellungen der Einbildungskraft („freies Spiel der Erkenntniskräfte“) entspringt, und das wir deshalb als lustvoll erleben, weil es uns im Umgang mit den schönen Dingen zugleich mit einer Weise unserer Freiheit exemplarisch vor Augen führt,[21] dass die Welt auch ganz nach unseren Wünschen eingerichtet sein *kann*.[22] Das Spiel und das Gefühl als Funktionen der Vernunft: Wer hätte das gedacht!

Wenn wir nur sehen, wie differenziert und vielfältig sich damit der Kantischen Analyse die Leistungen der Vernunft bereits darstellen, wenn wir zudem berücksichtigen, dass für Kants große Spekulation auf die zweckmäßige Einrichtung der Natur – d.h.: auf die vernünftige Verfassung der Welt – der Organismus in seiner sinnvollen inneren Fügung das wichtigste Indiz ist, dann drängt sich schon die Frage auf, wieso Friedrich Nietzsche eigentlich denken konnte, erst er sei aufgerufen, gegen die herkömmlichen „rationalistischen“ Vorstellungen den Begriff einer „großen Vernunft des Leibes“ zu entwickeln.[23] Die Antwort ist wahrscheinlich niederschmetternd einfach, und wahrscheinlich macht sie auch schlagartig eine Bedingung des großen Ruhmes erkennbar, den Nietzsche bei den Dialektikern der Aufklärung genießt: Ihm war nicht wirklich präsent, was sich Kant und seine Zeitgenossen unter Vernunft bereits vorgestellt hatten. Deshalb musste er den Nordpol noch einmal entdecken.

Um auf den Anlass dieser Überlegungen zurückzukommen: Was kann bei einem so vielfältigen und differenzierten Komplex als *Nachtseite der Vernunft* in Betracht kommen? Es bleibt nichts anderes übrig als die Bestätigung unserer ersten Vermutung: *Die Vernunft hat keine Nachtseite.* Ein Gutteil dessen, was wir im Zuge der wir-

[21] Siehe Birgit Recki: Entspannte Intensität und belebender Schock. Eine kleine Phänomenologie der Freiheit in der Kunst, in: *Philosophicum Lech: Die Freiheit des Denkens*, hg. von Konrad Paul Liessmann, Wien 2007, 219-244.
[22] Siehe eingehender Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001.
[23] Siehe dazu Volker Gerhardt: Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: Ders.: (Hg.): *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*. Klassiker auslegen Bd. 14, Berlin 2000, 123-163.

kungsmächtigen Lehre von der *Dialektik der Aufklärung* so rubriziert finden, ist nichts anderes als das schlichte Gegenteil von Vernunft – Unvernunft. Nehmen wir zur Illustration der Einfachheit halber noch einmal ein Beispiel aus dem Festspielprogramm: „Kant hatte ihm [*dem aufgeklärten Menschen in seiner Absicht auf Befreiung, B.R.*] das Programm dazu in einer kleinen, unsterblichen Schrift in die Hand gedrückt: `Zum ewigen Frieden´. Und genau jetzt stank die Stadt Paris zum Himmel von zersetztem Menschenblut.“ (6) Die im Zweideutigen operierende Logik dieser Satzverknüpfung verlangt nach einer Richtigstellung: Die Stadt Paris stank in den Wirren der *terreur* nicht deshalb zum Himmel von zersetztem Menschenblut, *weil* Kant dem aufgeklärten Menschen seine Schrift *Zum ewigen Frieden* „in die Hand gedrückt“ hatte – sondern Kant hatte dies für nötig gehalten, weil er als Zeitgenosse diese Exzesse menschlicher Unvernunft bereits erfahren hatte: Die Schrift erschien 1795 nach dem Höhepunkt der jakobinischen Schreckensherrschaft und sollte einen Ausweg aus den Exzessen politischer Gewalt zeigen. An den Schrecken des Krieges und an der *terreur* zeigt sich die Unvernunft der Menschen, um deretwillen es so wichtig ist, die Vernunft zu stärken. Ist eine solche Einsicht wirklich zu simpel, so dass wir uns ihrer zu schämen und sie erst effektvoll zu verrätseln hätten? Nach meiner Beobachtung liegt – *quod erat demonstrandum* – keineswegs eine Trivialität in der ganz und gar simplen Erinnerung, dass schließlich nicht deshalb, weil die Vernunft ein genuin menschliches Vermögen ist, auch alles, was Menschen tun, als Ausdruck ihrer Vernunft zu nehmen wäre.

Natürlich können wir im Sinne der Intuition, die wir eingangs in Erwägung gezogen haben, nun noch in der ungebärdigen Sinnlichkeit die *Nachtseite der Vernunft* vermuten. Tatsächlich spielt sie in Kants Vernunftkritik eine bemerkenswerte Rolle, da sie nicht allein in der Perspektive des erkennenden Verstandes den Widerpart der Wahrnehmung abgibt, an der der Begriff sich zu bewähren hat, sondern darüber hinaus in der Perspektive des vernünftigen Willens den Widerpart der Neigungen, mit denen wir umzugehen haben. Anders als es das klassisch gewordene Rezeptionsvorurteil will, vertritt aber Kant keineswegs die Unterdrückung der Sinnlichkeit, sondern den selbst-

bestimmten Umgang mit ihr nach vernünftigen Einsichten. Sinnlichkeit ist etwas Eigenes, das in seiner eigenen Stellung im Leben der Menschen und in seiner Eigendynamik wahrgenommen werden muss. Sie ist an sich weder vernünftig noch unvernünftig oder widervernünftig. Im Interesse an einem selbstbestimmten Leben haben wir den Anspruch, sie unter die Kontrolle der Vernunft zu bringen – was nicht gleichbedeutend ist mit ihrer Unterdrückung. Sinnlichkeit ist somit als sinnliche Wahrnehmung wie als sinnliches Begehren das Andere der Vernunft, das ihre auf Einsicht begründete Leitungsfunktion herausfordert; und auch daran, dass die unkontrollierte Sinnlichkeit ins Kraut schießt, wird nicht die *Nachtseite der Vernunft* offenbar, sondern nur ihre Schwäche. Dass nach Kants ausdrücklicher Einschätzung die Vernunft "einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit" habe, "sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit [...] zu machen",[24] zeigt wie eng und wie konstruktiv nach dieser Konzeption die *Berührung der Vernunft mit der Sinnlichkeit* ist.

Was nach alledem allein noch zu erwägen bleibt, ist eine Vermutung, mit der wir den Kreis zu Goyas Metapher vom Schlaf der Vernunft schließen können. Die Vernunft hat als Instrument und als Instanz unserer humanen Ansprüche an uns selbst viel zu tun, und in der Einsicht, dass, wieso und wozu sie gebraucht wird, liegt auch schon das Eingeständnis, dass es keine Garantie für den Erfolg ihrer Bemühungen geben kann. Die Vernunft ist beständig konfrontiert mit der Gefahr des Scheiterns an der Unvernunft, an der sie sich abarbeitet. Es könnte also sein, dass sie gelegentlich mit Anwandlungen von Entmutigung, von Bitterkeit, von Resignation zu kämpfen hat. Ebenso wie die Vernunft manchmal – dem Bild von Goya zu folgen – in ihrer Übermüdung einschläft, so könnte sie ihre dunklen Stunden unter dem zeitweiligen Eindruck der Vergeblichkeit in Zuständen der Melancholie haben. Ja, eigentlich müssen wir sagen: Schon das Bewusstsein davon, was passiert, wenn sie in ihrem Bemühen auch nur nachlässt, ist dazu angetan, die Vernunft in Melancholie versinken zulas-

[24] Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), AA V, 61.

sen.[25] Allein, die Vernunft wäre nicht sie selbst, wenn sie vor solchen Zuständen dauerhaft kapitulierte; und wo, wenn nicht in der Vernunft hätten wir die Mittel zu ihrer praktischen Überwindung? Verstand, Wille, Urteilskraft – Begriffe zur Erkenntnis, Ideen zur Orientierung, Grundsätze zum Handeln, Reflexion für alles, was dann noch zu hoffen übrig bleibt – daraus lässt sich bei allem Realismus, der zu den Stärken der Vernunft zählt, zumindest eine positive Arbeitshypothese gewinnen.

---

[25] Siehe Kants Überlegung über die melancholische Disposition im Rahmen der Temperamentenlehre in seiner frühen ästhetisch-ethischen Schrift, in der die Affinität der Melancholie zur Vernunft ganz deutlich wird: „Der Mensch von melancholischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was andere urtheilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich desfalls blos auf seine eigene Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen, seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus. […] Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren, allein dieser verliert ihn nicht eben so bald. […] Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er duldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. […] Er ist ein strenger Richter seiner selbst und anderer […]“. Immanuel Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), AA Bd. II, 221. – In dieser Charakteristik sind die wichtigsten Elemente der Vernunftaufklärung aufgeführt: vom *Selbstdenken* („Habe Muth dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“, Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), AA VIII, 35) über die Insistenz auf der *Würde* des Menschen, die von Grund auf mit dem Anspruch auf *Freiheit* verbunden ist (Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA Bd. IV, 428; 434f.) bis zum Motiv des Richterstuhles / Gerichtshofes der Vernunft als der Instanz der Kritik, der sich alles unterwerfen muss.
Die Passage ist interessant noch in einer weiteren Hinsicht. Wenn Kant kurz darauf sagt: „In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth […]“, dann könnte man darin ebenso wie bereits in der Formulierung *seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus* ein Modell sehen, wie der Vernunft eine Nachtseite zuzusprechen wäre: Jeder positiven Eigenschaft der Vernunft entspräche bei dem, was Kant „Ausartung“ nennt (gemeint ist wohl unkontrollierte Verselbständigung, die zu Übertreibung führt) ihre Kehrseite: wie der Standhaftigkeit der Eigensinn korrespondiert, so der Ernsthaftigkeit die Schwermut, der Toleranz die Gleichgültigkeit, dem tätigen Engagement die hektische Betriebsamkeit und so weiter? Allein – die Einsicht, dass Vernunft dazu gehört, dies zu erkennen und dabei bereits die Idee des richtigen Maßes zu haben, dass Vernunft mit anderen Worten erst in dem übergeordneten Gesichtspunkt der Beurteilung besteht, bewahrt uns vor voreiligen Konsequenzen.

5. Leidenschaft und Vernunft: Ein Beispiel

Nun ist aus dem Versuch einer klärenden Beschreibung unterderhand ein Plädoyer geworden, für das ich in einer der Opern des diesjährigen Festspiels starke Bestätigung finde: In dem Umschlag von melancholischer Resignation in festliche Aufbruchsstimmung, den uns das Finale von *Le nozze di Figaro* erleben lässt. Was sich in dieser Oper abspielt, haben wir im Grunde schon in eine Formel gefasst: Unkontrollierte Leidenschaften sind es – also: Sinnliches Begehren ist es, was die *dramatis personae* umtreibt. Sinnlichkeit ist aber nicht die Nachtseite, sondern das Andere der Vernunft. In all den Geheimniskrämereien, Betrügereien und Intrigen, von denen die Handlung von *Figaros Hochzeit* vorangetrieben wird, den Liebeshändeln wie der Rechtsintrige, ist übrigens ein nicht geringer Tribut an die Vernunft zu erkennen: Deren Anspruch wird immerhin soweit anerkannt, dass die handelnden Figuren nicht offen und unverstellt auf ihren Abwegen und Nebenwegen wandeln, sondern diese abschatten. Mit jeder Lüge, jeder Heuchelei bekräftigen wir aber indirekt den Geltungsanspruch der Vernunft, indem wir konzedieren, dass wir uns eigentlich an ihre Ansprüche halten wollen, jedenfalls nicht bei deren offener Missachtung von den anderen entdeckt werden wollen.[26]

Und wenn wir auf das Ende sehen: Wie stehen die Figuren da? Nach all dem, was sie einander geboten und zugemutet haben und im vollen Bewusstsein, dabei entdeckt und erkannt worden zu sein, völlig desillusioniert, aber auch schuldbewusst – und schließlich *guten Willens*, sich in den alten Konstellationen zu arrangieren und einen

[26] Die Vernunft hat somit eine ursprüngliche Affinität zur Öffentlichkeit: Was vernünftig ist, dass muss – wie jede methodische Erkenntnis – allgemein zugänglich, allgemein einsichtig, allgemein prüfbar, und – wie jedes auf Grundsätze gebaute Handeln – allgemeiner Rechtfertigung fähig sein. Was sich (nicht) öffentlich vertreten lässt, ist (nicht) vernünftig. Es scheint mir keine gewagte These zu sein, dass das metaphorisch so häufig beanspruchte *Licht der Vernunft* stets das *Licht der Öffentlichkeit* ist.

neuen Anfang zu machen: Vernünftig. Wirklich vernünftig ist das natürlich nur, wenn es wenigstens noch einen Funken Liebe zwischen den Protagonisten gibt, die sich da wieder zusammenraufen müssen – denn die Vernunft im Handeln setzt ausschließlich auf gute Gründe, und ein guter Grund ist stets das, was man vor sich selbst und vor anderen vollen Herzens als solchen gelten lassen kann: Sich zu arrangieren und zusammenzubleiben ohne alle Liebe wäre ja blanke Rechthaberei – die sich niemals auf gute Gründe stützen kann – und nicht Vernunft. Auch die Liebe, die vielstrapazierte, auf die sie sich dabei stützen können, ist nicht die *Nachtseite der Vernunft*. Wo sie nicht identifiziert wird mit der bloßen Begehrlichkeit, wo sie das Einheiten herstellende und bewahrende Element des Gefühls ist, ist die Liebe vielmehr – im Sinne von Kants Analyse des ästhetischen Gefühls – eines ihrer Elemente.

Schließlich gilt auch hier, was wir bereits für *Cosí fan tutte* in Erinnerung bringen wollten: All das wird vorgeführt als *opera buffa* – im Medium von Ironie und Humor, in einem ästhetischen Verfahren von bemerkenswerter Vernunftaffinität. Und noch etwas sei abschließend bemerkt und kann auf der Grundlage des bisher Gesagten vielleicht einleuchten: Wir mussten ja nach Mozarts großen, moderat vernunftoptimistischen Opernschlüssen nicht erst, wie es Jürgen Flimm mit Blick auf Büchners Woyzeck nahelegt, 45 Jahre warten, bis einer auftreten und sagen konnte: „Der Mensch ist ein Abgrund, wenn man hineinschaut.“ Mozart und seine Librettisten hatten in diesen Abgrund selber längst und lange hineingeschaut – anders wären die Handlungsverläufe samt dem, was da als *happy ending* gelten gelassen wird, doch gar nicht verständlich. Dies gilt für den *Figaro* im selben Maße wie für *Cosí* – und es gilt auch schon für Kant, der in der Tugendlehre seiner *Metaphysik der Sitten* nicht von ungefähr von der „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses“ spricht. Diese Vernunftapostel sind ja keine bigotten Sonntagsprediger, die von der Vernunft so sprechen wie vom lieben Jesulein, so als ob sie aus allem und jedem immerfort hervorschaute. Sie halten im Gegenteil deshalb so große Stücke auf die Vernunft, weil ihnen bewusst ist, wie dringend wir sie nötig haben. Leitend ist im Kantischen (und offenbar auch im Mozartschen) Pro-

gramm der Vernunftaufklärung nicht, wie dagegen oft eingewendet worden ist, das naive Pathos, dass der Mensch in nichts anderem bestünde als in Vernunft und dass ihm nichts anderes wichtig sein könnte als Vernunft, sondern viel schlichter und realistischer das Zugeständnis, dass wir, wo immer es um unsere Ansprüche an uns selbst, an die anderen, an eine gemeinsame Welt geht, *nichts Besseres* haben.

6. [*Rationales und mythisches Bewusstsein: Noch ein Beispiel*][27]

In Haydns Oper *Armida* bewegen wir uns mit einer Formulierung, die wir aus den alten Märchen kennen: in alter Zeit, in der das Wünschen noch geholfen hat. Armida ist eine heidnische Zauberin, die den römischen Feldherrn Rinaldo in ihren Bann geschlagen hat. Er ist ihr in Liebe verfallen – sie ihm aber auch. Ich lege Wert auf die Beobachtung, dass in diesem Moment der Symmetrie, der Gegenseitigkeit, bereits ein Moment zu erkennen ist, das wir aus der vernünftigen Orientierung kennen. Ist die Macht der Zauberin Armida oder die Liebesverfallenheit des Rinaldo ein Kandidat für die *Nachtseite der Vernunft*? Was Rinaldo betrifft, so scheint die Antwort leicht: Der Mann zwischen Pflicht und Liebeszauber, als den wir ihn erleben, folgt seiner sinnlichen Neigung und bietet uns damit eine *performance*, die wie geschaffen ist zum Bilderbuchbeispiel der Kantischen Vernunftorientierung. Doch Sinnlichkeit und sinnliche Neigung ist, wie wir bereits festgestellt haben, für Kant nicht die Nachtseite der Vernunft. Das Streben nach Glückseligkeit gehört nach seiner Einschätzung zu den natürlichen Ansprüchen eines jeden vernünftigen Wesens, und die Vernunft hat, wie wir schon gesehen haben, "einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit [...] zu machen".[28] Es ist nicht zu leugnen, dass die Aufgabe, die sich daraufhin stellt, im einzelnen oft nicht einfach zu bewältigen sein dürfte: mit den sinnlichen Neigungen und dem Glücksanspruch *so* umzugehen, dass sie sich mit dem Anspruch der Pflichterfüllung vereinbaren lassen. *Aber was ist*

[27] Auf diesen Abschnitt hatte ich aus Gründen der Zeitbegrenzung in meinem Vortrag verzichtet.
[28] Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, 61.

schon einfach? Mit Blick auf die gewaltsame Konsequenz, mit der sich Rinaldo aus seinem Konflikt befreit, sind wir angeregt zu der Frage, ob es nicht andere Möglichkeiten gegeben hätte.

Blicken wir auf Armida, die Zauberin, dann ergibt sich noch ein ganz anderes Problem. Folgen wir dem Ansatz, den Ernst Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen entwickelt hat, dann lebt sie in der Welt des Mythos[29] – des *mythischen Bewusstseins*, in dem der Mensch durch ein Band der Sympathie mit der gesamten Natur verbunden, von magischen Kräften getragen und umgeben ist, in dem der Name, das Bild, das Symbol mit der Sache selber identifiziert wird, so dass zum Beispiel der Myrtenbaum, den ein Paar zum Zeichen seiner Verbundenheit gepflanzt hat, als *die gemeinsame Liebe selbst* empfunden wird und das Fällen des Baumes der Zerstörung der Liebe gleichgesetzt werden kann. Das mythische Bewusstsein ist mit dem Lebensgefühl, das seine Einheit konstituiert, in all seinen Formen, die wir aus der Sicht des wissenschaftlich aufgeklärten Bewusstseins als Aberglauben bestimmen können, nicht die Nachtseite der Vernunft, sondern eine archaische, noch wenig entwickelte Form der Vernunft. Wir neigen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit dazu, das mythische Bewusstsein in Kategorien der Defizienz zu fassen: es kennt wichtige methodische Unterscheidungen nicht (siehe oben: die Differenz von Symbol und Sache!), es ist nicht wissenschaftlich aufgeklärt, es ist im Aberglauben befangen, und so weiter. Cassirer legt Wert auf die Einsicht, dass es trotz der Schwierigkeit, es in seiner Eigenart zu verstehen, bereits eine Form der Rationalität darstellt, die es in ihrer Eigenart zu achten gilt. Die Aufgabe, die sich daraufhin stellt, ist womöglich noch schwieriger, gewiss aber ebenso schwierig wie die des vernünftigen Ausgleichs zwischen Pflicht und Neigung: Wie ist es möglich, zugleich das mythische Denken als Form der Rationalität zu achten und an unseren darüber hinausgehenden Vernunft-

[29] Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken* (1925), Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Bd. 12. Text und Anmerkungen bearbeitet von Claus Rosenkranz, Hamburg 2002.

standards festzuhalten, die eben den Aberglauben doch als Aberglauben identifizieren? – Wie gut, dass wir eines wenigstens sagen können: Die Schwierigkeiten, die sich die Vernunft in ihrem Anspruch auf eine sinnvolle Lebensführung zuzieht, sind jedenfalls nicht – ihre Nachtseite, sondern schlicht: Probleme, die sich aus der Komplexität der Verhältnisse ergeben und um deren Bewältigung willen wir sie brauchen.]

7. Beschluss

Soweit die Hinweise und Anregungen, die ich als berufsmäßiger Lobbyist der Vernunft geben kann – oder darf ich mich hier unbescheiden einreihen und mich nach diesen beiden auch selber als *Vernunftapostel* bezeichnen? Und ich kann noch hinzufügen, ich habe mir meinen Beruf sehenden Auges und *mit guten Gründen* ausgesucht. Bitte erlauben Sie mir aber im Interesse an einer ausgewogenen Kritik, die ihrerseits Anspruch machen kann auf das Prädikat „vernünftig", auch noch eine Schlussadresse an den *genius loci*, eine Bemerkung in pragmatisch-ästhetischer Hinsicht, mit der ich vielleicht sogar ein letztes Beispiel dafür geben kann, was in der Vernunft so alles steckt und was wir von ihr zu erwarten haben. „Viele Menschen sind unglücklich, weil sie nicht abstrahiren können", sagt Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* dort, wo er das menschliche Bewusstsein durch das Wechselspiel von Aufmerken auf Vorstellungen (Attention) und Absehen von ihnen (Abstraktion) qualifiziert: „Viele Menschen sind unglücklich, weil sie nicht abstrahiren können. Der Freier könnte eine gute Heurath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte. Es ist aber eine besondere Unart unseres Attentionsvermögens gerade darauf, was fehlerhaft an anderen ist, auch unwillkürlich seine Aufmerksamkeit zu heften: seine Augen auf einen dem Gesichte gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke […] zu richten und den Anderen dadurch zu verwirren, sich selbst aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. – Wenn das Hauptsächliche gut ist, so ist es nicht allein billig, sondern auch klüglich gehandelt, über das Üble an Anderen, ja selbst unseres eigenen Glückszustandes *wegzusehen*; aber dieses Vermögen zu abstrahiren ist eine Ge-

müthsstärke, welche nur durch Übung erworben werden kann.“[30] Natürlich, so dürfen wir ergänzen, ist auch diese durch Einsicht und Übung zu erwerbende Gemütsstärke nichts anderes als eine Funktion der Vernunft. Ich nun preise mich glücklich, im Blick auf die phantastischen Aufführungen, die ich bei diesen Festspielen erleben durfte, wenigstens über diese Gemütsstärke schon im wünschenswerten Maße zu verfügen, denn ich konnte mich so, *ohne mir im Umgange das Spiel zu verderben*, *dem Hauptsächlichen* hingeben, den ästhetischen Eindrücken von Opern und Schauspiel – und dabei von dem Motto „Nachtseite der Vernunft“ abstrahieren wie von einer Warze oder Zahnlücke oder einem *dem Gesichte gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf*.

[30] Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, 131f.