

# Grundlagen einer Ästhetik der Deutlichkeit

## 1. *sapheneia* und *perspicuitas* in der antiken Rhetorik

Die aus dem Altertum überlieferten Abhandlungen über Rhetorik haben die Deutlichkeit durchweg als höchste Tugend der Rede postuliert und damit die sprachnormative Vorstellung vom nüchternen, unmissverständlichen und glasklaren Ausdruck maßgeblich und auf lange Zeit geprägt. Von anderen Stilprinzipien unterscheidet sich diese bis heute geltende Vorgabe durch eine gewisse Nähe zur Logik. Entsprechend ist die Deutlichkeit im 17. und 18. Jahrhundert, der Epoche ihrer diskursübergreifenden Inthronisierung, vom engen rhetorischen Rahmen aus zum obersten Prinzip vernunftgeleiteter Erkenntnis erhoben worden. Eine genauere Lektüre der antiken Texte, wie sie nachfolgend vorgeschlagen wird, ist im Hinblick auf die Genealogie dieser Erfolgsgeschichte keineswegs entbehrlich. Das Ideal der verständlichen und anschaulichen Rede, das gemäß Michel Foucault die »vollkommene Transparenz der Repräsentationen« im Zeitalter der klassischen *episteme* von Descartes bis Kant gewährleisten soll,<sup>1</sup> tritt dabei als eine ebenso grundlegende wie in sich spannungsreiche Richtlinie hervor. Die ernsthaften Turbulenzen, die in der neuzeitlichen Epistemologie des Deutlichen zutagegetreten, zeichnen sich bereits mit dem rhetorischen System der Antike ab.

### *Ursprung und Systematik der rhetorischen Deutlichkeit*

Die Griechen nennen das oberste Stilprinzip *sapheneia*, die Lateiner *perspicuitas* – beide Begriffe sind, abgesehen von wenigen Variationen, mit bemerkenswerter terminologischer Konsequenz eingesetzt worden und gründen in der erkenntnistheoretisch herausragenden Metaphorik des hellen Lichts und der ungebrochenen Durchsicht.<sup>2</sup> Dass die *perspicuitas* »summa virtus est«, erwähnt Quintilians Hauptwerk *Institutio Oratoria* –

<sup>1</sup> Vgl. Foucault 1999.

<sup>2</sup> σαφήνεια bzw. σαφής (»bestimmt, zuverlässig, offenbar, deutlich, klar«) wird bei aller etymologischen Unsicherheit in der Regel in σα-φής zerlegt und als verstärkende Form von φάος (»Licht«) bzw. φαίω (»scheinen«) abgeleitet (vgl. Frisk 1991, Bd. 2, S. 684). *Sapheneia* kann entsprechend als gesteigerte Form von Helligkeit verstanden werden. *Perspicuitas* leitet sich von *perspicere* (»hindurchschauen«) ab und wird am besten mit »Durchsichtigkeit« wiedergegeben. Vgl. ausführlicher: Asmuth 2003, S. 819f. Vgl. zur metaphysischen Tradition vom Licht als Metapher der Wahrheit: Blumenberg 1957.

diejenige Redelehre des Altertums, die der Stilqualität der Durchsichtigkeit erstmals ein eigenes Kapitel widmet – schon im Rahmen der Ausführungen zur grammatikalischen Richtigkeit des sprachlichen Ausdrucks,<sup>3</sup> ohne damit der jahrhundertealten rhetorischen Tradition etwas Neues zu bieten.

Spätestens seit Aristoteles ist der Stil erst dann tugendhaft (ἀρετὴ τῆς λέξεως), wenn die Rede das Kriterium der *sapheneia* erfüllt<sup>4</sup> – das Wort hat der Schüler Platons in der berühmten Sophistenschelte *Phaidros* an signifikanter Stelle vorfinden können. Hier tadelt Sokrates die wortgewandten Reden des Lysias, weil sie zwar den Schein erwecken, gründlich und deutlich zu sein (ἡγούμενον καὶ σαφηνεῖαν<sup>5</sup>), allerdings nicht sachgerecht, d.h. in wahrheitsgetreuer Kenntnis der betreffenden Dinge (τὰληθές<sup>6</sup>) verfasst worden sind und damit dem Bereich der Überredung<sup>7</sup> bzw. der Lüge und der Täuschung<sup>8</sup> zugerechnet werden müssen. Ohne »philosophischen« Verstand (διάνοια), so Platons bekannte Kritik, kann keine gute Rede entstehen.<sup>9</sup> Zwar trifft es zu, dass Aristoteles die polemische Abgrenzung der Philosophie von der Sophistik durch seinen Lehrer wesentlich mit- und weitergetragen und dem Aufbau seiner Rhetorik unter anderem mit dem Einschluss der breit angelegten Argumentations- und Beweislehre eine entsprechende Prägung gegeben hat. Dieser Umstand kann aber nicht als Erklärung für die Genese des Stildeals vorgebracht werden, so nahe dies auf den ersten Blick auch liegen mag. In der Forschung ist demnach die Position vertreten worden, dass die aristotelische *sapheneia* ebenso für die philosophische Aufwertung wie auch für eine Domestizierung der Beredsamkeit einstehe: Indem der sprachliche Ausdruck auf Deutlichkeit verpflichtet werde, sei die Rede von den persuasiven Absichten und verführerischen Wirkungen befreit und »philosophisch« – im platonisch-aristotelischen Wortsinne als streng auf Wahrheit ausgerichtete Disziplin verstanden – rehabilitiert.<sup>10</sup> Diese These scheint dadurch gestärkt werden

<sup>3</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* I 6, 41.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Rhet.* III 2, 1.

<sup>5</sup> Platon, *Phdr.* 277d.

<sup>6</sup> Ebd., 259e.

<sup>7</sup> »[...] denn hierauf gründe sich das Überreden (πείθειν), nicht auf der Sache wahre Beschaffenheit (ἀλήθεια)« (ebd., 260a). – Auf der anderen Seite ist Platon im *Phaidros* so frei, *sapheneia* auch in der Bedeutung »zuverlässige Erkenntnis« zu verwenden (ebd., 242c).

<sup>8</sup> Ebd., 260e.

<sup>9</sup> »[...] wenn er nicht gründlich philosophiert [φιλοσοφῆσῃ], er auch niemals gründlich über irgend etwas reden wird« (ebd., 261a).

<sup>10</sup> So die philologisch nicht abgestützte Darstellung von Erhard Schüttcpelz: »[Das Sapheneia-Postulat] entstand im Kampf der entstehenden Philosophie mit der abgelehnten

zu können, dass Aristoteles an anderer Stelle die Regeln des philosophischen Sprachgebrauchs im Sinne einer restriktiv bestimmten Deutlichkeit ausrichtet: Der *Topik* zufolge erhält eine Argumentation terminologische Schärfe erst dann, wenn die Definitionen unmissverständlich sind und wenn der undeutliche Ausdruck (τὸ ἀσαφεὶ τῇ ἐρμηνείᾳ) der Erkenntnis nicht im Weg steht. Demnach sind namentlich Homonyme, Mehrdeutigkeiten, Metaphern und ungebräuchliche Wörter zu vermeiden.<sup>11</sup> Allerdings ist dabei zu beachten, dass Aristoteles in diesem Kontext auf die formalen Regeln der logischen Argumentation Bezug nimmt, denen zufolge Definitionen zur dialektischen Erörterung der betreffenden Gegenstände eindeutig zutreffen müssen, und dass er sich im Gegensatz dazu in der *Rhetorik* nicht daran hindern lässt, ungewohnte und metaphorische Ausdrücke – wie noch genauer zu sehen sein wird – gleichwohl mit einem epistemischen Index zu versehen und für eine Steigerung der *sapheneia* sogar ausdrücklich zu empfehlen.

Aus diesem Grund kann die Zählung der Rede nach dem Modell der in der *Topik* entfalteten Methodenlehre nicht ursächlich mit der Entstehung des Stilideals in Verbindung gebracht werden – obwohl Aristoteles τέχνη ῥητορική als gleichberechtigtes »Gegenstück zur *Dialektik*« eingeführt und philosophisch ausgerichtet hat.<sup>12</sup> Das topisch gewordene Vorurteil, dass die Forderung nach Deutlichkeit den normativen Ansprüchen des auf Wahrheit ausgerichteten philosophischen Diskurses entspringe,<sup>13</sup> ist durch den Nachweis zu widerlegen, dass *sapheneia* im antiken Wortgebrauch vor Aristoteles zwar durchaus auch mit der Bedeutung von »Wahrheit« und »Erkenntnis« auftritt – allerdings in einem Kontext, der seinerseits keinen Unterschied zwischen »Sophistik« und »Philosophie« kennt, nämlich bei den Sophisten selbst.<sup>14</sup> Unter diesen verwendet beispielsweise Isokrates, der sich durch seinen besonders schlichten Stil einen Namen gemacht hat,<sup>15</sup> *sapheneia* im Rahmen des rhetorischen Erziehungsprogramms mit Bezug auf die Deutlichkeit der Stimme und koppelt damit die Überzeugungskraft (συμπείθειν)

---

Sophistik. [...] Seinem [i.e. Aristoteles] theoretischen Sieg mußte sich auch die Rhetorik beugen, sie nahm die Forderung der »sapheneia« unter die ersten und unverzichtbaren Forderungen jeder »elocutio« auf« (Schüttpelz 1996, S. 336).

<sup>11</sup> Aristoteles, *Top.* VI, 2–7 (139b–140a).

<sup>12</sup> Aristoteles, *Rhet.* I, 1 (1354a). Vgl. hierzu Groddeck 1995, S. 44f.

<sup>13</sup> Vgl. Derrida 1971, S. 32: »Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie«.

<sup>14</sup> Vgl. für die Nachweise aus Antiphon und Alkmaios: Liddell/Scott 1958, S. 1586.

<sup>15</sup> Vgl. zu Isokrates: Fuhrmann 1990, S. 24–27; ausführlicher: Blass 1962, Bd. 2, S. 101ff.; Baumhauer 1986, S. 78f.; Steidle 1952.

der Rede an die Diktion.<sup>16</sup> Aber auch in dem kurz vor der Abhandlung des Aristoteles entstandenen, lange Zeit diesem zugeschriebenen und als *Rhetorik an Alexander* überlieferten Werk des Sophisten Anaximenes von Lampsakos gehört es zu den obersten Eigenschaften der Rede, deutlich und verständlich (σαφῶς), mithin glaubhaft und überzeugend (πιστῶς) zu wirken.<sup>17</sup> Folglich ist die Behauptung, wonach *sapheneia* als genuin aristotelische Prägung und als Antwort der philosophischen Rhetorik auf die sophistische Beredsamkeit zu begreifen wäre, schlicht unzutreffend. Vielmehr ist davon auszugehen, dass der rhetorische Begriff der Deutlichkeit aus der sophistischen Tradition stammt und bereits in der griechischen Antike ein Doppelgesicht erhält: Einerseits scheint *sapheneia* bestens geeignet, den logisch-grammatikalischen Anforderungen etwa eines Aristoteles entsprechen zu können, wonach die deutliche Rede der wahren Erkenntnis dienen soll. Andererseits wird dieses Postulat, das fälschlicherweise als Implementierung der Sophistenkritik ins System der Rhetorik hergeleitet wird, von Anfang an als Maßstab der sophistischen Redekunst selbst konzipiert, nämlich als glaubhaftes Mittel der Persuasion. Im Deutlichkeitsbegriff zeichnet sich somit früh schon eine grundlegende Spannung zwischen erkenntnisgeleitetem und wirkungsorientiertem Reden ab, die in der Folge für die gesamte Geschichte der Rhetorik prägend bleiben wird.

In Ciceros Abhandlungen, die nicht nur systematisch verfahren, sondern auch die philosophische Tradition referieren und in mancherlei Hinsicht als Übersetzungen der griechischen Überlieferung zu verstehen sind, wird die sokratische Abgrenzung der Philosophie von der Sophistik an einer scharfsinnigen Stelle aus dem rhetorischen Hauptwerk *De oratore* als »nutzlose und tadelnswerte Trennung gleichsam zwischen Zunge und Gehirn« beschrieben.<sup>18</sup> Indem Cicero darauf hinweist, dass im selben Maße die Wissenschaft des philosophischen Denkens (*scientia sapienter sentiendi*) von derjenigen des wirkungsvollen Ausdrucks (*scientia ornate dicendi*) abgekoppelt worden sei,<sup>19</sup> lässt sein kritischer Gestus eine offene Sympathie für die sophistischen Redekünstler hervortreten<sup>20</sup> – darüber hinaus verrät Ciceros Terminologie, dass die Spannung von Reden und Erkennen dem System der Rhetorik selbst eingelagert ist:<sup>21</sup> Die auf die sokratische Philo-

<sup>16</sup> τὴν δὲ φωνὴν καὶ τὴν τοῦ στόματος σαφήνειαν (Isokrates 1882, Bd. 2, S. 146).

<sup>17</sup> Anaximenes, *Ars Rhet.* 30, 4f.

<sup>18</sup> Cicero, *De orat.* III, 61.

<sup>19</sup> Ebd., 60.

<sup>20</sup> Vgl. Michel 1960, S. 87f.

<sup>21</sup> Alain Michels Studie verankert Ciceros Synthese der platonischen und der sophistischen Tradition in der philosophischen Skepsis gegenüber der Ideenlehre: »L'éloquence est la

sophie gemünzte Unterscheidung zwischen *ratio inornata* und *oratio ornata* spiegelt sich im tiefen Graben wider, der in Ciceros Stillehre den Bereich der Deutlichkeit (*perspicuitas*) von demjenigen des Redeschmucks (*ornatus*) trennt. Die darin angelegte Gegenüberstellung von sachorientierter Monotonie einerseits und publikumszugewandter, emotionaler Wucht der Rede andererseits prägt freilich über Cicero hinaus die spannungsreiche Architektur der gesamten antiken Lehre vom Ausdruck (*lexis/elocutio*). *Ornatus* und *perspicuitas* stehen darin bei aller grundsätzlichen Ausschließlichkeit in einem Verhältnis der gegenseitigen Verschränkung zueinander.<sup>22</sup> Seit der verloren gegangenen Schrift *Vom Stil* des Aristoteles-Schülers Theophrast kennt die Stillehre vier kanonische Eigenschaften der Rede, die um eine virtuelle Trennlinie zwischen nüchterner und affektiver Rede angeordnet sind: die Korrektheit (*hellenismos/latinitas*), die Deutlichkeit (*sapheneia/perspicuitas*), der Redeschmuck (*kataskeue/ornatus*) und die Angemessenheit (*prépon/aptum*). Von den ersten beiden Qualitäten – die grammatikalisch definierte Richtigkeit und die zusätzlich semantisch bestimmte Verständlichkeit des Ausdrucks – werden die letzten beiden nicht nur von Cicero, sondern auch in der zeitgleich entstandenen anonymen *Rhetorik ad Herennium*<sup>23</sup> und später bei Quintilian<sup>24</sup> als besonders wirkungsvolle Eigenschaften abgetrennt. Richtigkeit und Deutlichkeit stellen für Cicero noch keine nennenswerten Probleme dar und erfordern demnach keine gesonderten Ausführungen: Es handelt sich um sprachliche Fertigkeiten, die zwar durch »wissenschaftliche Kenntnisse« verfeinert werden können, die allerdings nach genau benennbaren Regeln grammatikalisch-semantischer Natur einfach zu erwerben sind und die daher einer Selbstverständlichkeit gleichkommen.<sup>25</sup> Im Gegensatz

---

langue des sages dans un monde qui doute de la sagesse« (vgl. ebd., S. 99). Vor diesem Hintergrund ist Ciceros Ideal vom wissenschaftlich gebildeten Redner gerade nicht als Unterordnung der Rhetorik unter die Philosophie zu verstehen, wie Wilamowitz-Möllerndorff gemeint hat (Wilamowitz-Möllerndorff 1900, S. 18f.).

<sup>22</sup> Vgl. Wagner-Egelhaaf 1997, S. 203: »Das Prinzip der *perspicuitas* kollidiert nämlich vom Ansatz her mit dem des *ornatus*, mit dem es dialektisch verschränkt ist. Da die *perspicuitas* keinesfalls, so will es die Redelehre, in rationale Eintönigkeit verfallen darf, benötigt sie den *ornatus*, die Ausschmückung der Rede«. Vgl. zudem Fuhrmann 1990, S. 123: »Der stilistische Schmuck findet seine Grenze an den Geboten der sprachlichen Korrektheit und der Klarheit, an dem Gebot der Klarheit allerdings nur bedingt: wer schmücken will, muß vom Gewöhnlichen, vom Nächstliegenden abweichen, was wohl stets eine gewisse Einschränkung der Klarheit mit sich bringt. Schmuck und Klarheit stehen zueinander in einem gewissen Spannungsverhältnis«.

<sup>23</sup> Hier werden *latinitas* und *perspicuitas* – Letztere wird von der Herennius-Rhetorik *explanatio* genannt – unter dem Begriff der *elegantia* zusammengefasst: Vgl. *Rhet. ad Herenn.* IV, 17.

<sup>24</sup> Quintilian ordnet anfänglich sogar das *aptum* dem *ornatus* zu: Vgl. Quintilian, *Inst. Orat.* I, 5,1. Zum *ornatus* als wirkungsvollem Glanz der Rede vgl. ebd., VIII 3, 1–6.

<sup>25</sup> Cicero, *De orat.* III, 39–50.

dazu entspringt für Cicero der angemessene Schmuck dem Talent (*ingenium*) des tugendhaften Redners und begründet den eigentlichen Ruhm der Beredsamkeit, weil nur die »verlockenden, verschwenderischen«<sup>26</sup> Kunstmittel eine fast unbegrenzte Macht auf den Zuhörer ausüben können.<sup>27</sup> Der Deutlichkeit hingegen ist die in sich unproblematische Vorstellung eines affektlosen, nüchternen Redens zugeordnet – so implizieren Ciceros Ausführungen das, was nach der Schrift *Peri hermeneias* des Pseudo-Demetrios ausdrücklich ohne Pathos (ἀπαθής) gesprochen wird.<sup>28</sup>

In dieser über Jahrhunderte hin wohl fälschlicherweise Demetrios von Phaleron zugeschriebenen und schwer datierbaren Abhandlung *Über den Stil*<sup>29</sup> wird die *sapheneia* im Rahmen der Lehre von den Stilarten besprochen, von denen klassischerweise drei zu unterscheiden sind: der schlichte (*charaktēr ischnós/genus subtile*), der mittlere (*charaktēr mēsos/genus medium*) und der hohe oder erhabene Stil (*charaktēr megaloprepēs/genus grande* oder *sublime*).<sup>30</sup> Den Maßstab für diese folgenreiche Einteilung, die zudem für die Poetik auf lange Sicht bestimmend gewesen ist, bietet auch hier der Grad des mit der Rede verbundenen Affekts: Der einfache Stil soll belehren (*docere*), der mittlere unterhalten (*delectare*) und der hohe erregen (*move-re*). Weil es zu den Aufgaben der schlichten Stilart gehört, zu unterrichten und zu beweisen, zeichnet sie sich nach Pseudo-Demetrios dadurch aus, dass sie deutlich ist und jeden auffälligen Schmuck vermeidet.<sup>31</sup> Die *Rhetorik ad Herennium* ordnet dem oberen bzw. dem unteren Ausdruck schematisch den Schmuck (*ornatus*) bzw. »den allgemein üblichen Gebrauch der reinen Umgangssprache« zu.<sup>32</sup> Auch Cicero zählt in der Abhandlung *Ora-tor* zu den obersten Merkmalen der einfachen Redensart den deutlichen Ausdruck (*dilucidus*) und die Nüchternheit (*ieiunitas*)<sup>33</sup> – Eigenschaften, die

<sup>26</sup> Cicero, *Orat.* 79.

<sup>27</sup> »Denn niemand hat ja einen Redner je dafür bewundert, daß er korrekt sprach; andernfalls lacht man ihn aus und glaubt nicht nur, er sei kein Redner, sondern auch kein Mensch. Niemand hat einen dann gerühmt, wenn er so sprach, daß die Anwesenden verstanden, was er meinte, vielmehr verachtete man einen, der dazu nicht imstande war. Bei wem erschauern dann die Menschen? Wen blicken sie als Redner starr vor Staunen an? Bei wem erhebt sich ihr Beifallsgeschrei? Wer ist in ihren Augen sozusagen ein Gott unter Menschen? Es sind diejenigen, die ausgewogen, klar, wortreich, mit wirkungsvoller Stilisierung des Inhalts und der Formulierung reden [...]. Das ist es, was ich glanzvoller (*ornatē*) nenne« (Cicero, *De orat.* III, 52f.). Vgl. dazu: Michel 1960, S. 339–343.

<sup>28</sup> Ps.-Demetrios, *De eloc.* 194.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. (Einleitung des Herausgebers).

<sup>30</sup> Ps.-Demetrios kennt noch eine vierte Stilart, das *deinon*, den »heftigen« Stil.

<sup>31</sup> μάλιστα δὲ σαφὴ χρὴ τὴν λέξιν εἶναι (ebd. 191). – Vgl. ausführlicher zum einfachen Stil Volkman 1963, S. 542f.

<sup>32</sup> *Rhet. ad Herem.* IV, 11.

<sup>33</sup> Cicero, *Orat.* 5, 20.



im Unterschied zum überbordenden »asianischen« schon den sogenannten »attischen« Stil eines Lysias oder eines Isokrates geprägt haben.<sup>34</sup>

Allerdings wird bei Cicero ebenso wie bei Demetrios klar, dass die schlichte Stilart bei aller Vielfalt der Schattierungen und Erscheinungsweisen nicht eine rein schmucklose Redensform darstellt. Während dem hohen Ausdruck die Funktion zukommt, mit großen und wuchtigen Worten »die Herzen zu erschüttern und umzustimmen« (*ad permovendos et convertendos animos*),<sup>35</sup> entfaltet sich der einfache Stil dann am besten, so Cicero, wenn bei aller Nüchternheit ein »Anflug wirkungsvollen Schmucks« (*leviter ornati*) am Werk ist.<sup>36</sup> Auch Quintilian bestimmt die *oratio inornata* nicht etwa mit der Deutlichkeit, sondern mit dem Fehlerhaften (*vitium*),<sup>37</sup> beispielsweise bei obszönen Ausdrücken<sup>38</sup> – Einfachheit hingegen definiert er als besonders gepflegten und reinen Schmuck (*ornatum purum*).<sup>39</sup> Demzufolge ist weder der schlichte Stil noch die Deutlichkeit über eine simple Opposition zum *ornatus* zu fassen. Vielmehr ist in allen Stillehren der Antike zu beobachten, dass die Deutlichkeit grundlegend auf den Redeschmuck angewiesen ist und dass die Bestimmung der *perspicuitas* bei aller Abstinenz von der wirkungsvoll gestalteten Rede wiederholt auf den Bereich des *ornatus* zurückgreift und persuasive Funktionen umfasst. Die Kraft der Überzeugung (oder der Überredung), so pointiert etwa Pseudo-Demetrios, hängt von einer möglichst ungekünstelt wirkenden Deutlichkeit ab.<sup>40</sup>

Es ist im Hinblick auf eine auch nur technische Bestimmung und Beschreibung der rhetorischen Deutlichkeit von entscheidender Bedeutung, als Prämisse festzuhalten, dass die in der Stillehre schematisch abgegrenzten Bereiche *perspicuitas* und *ornatus* nicht nur intim verbunden sind, sondern ein Spannungsverhältnis hervortreten lassen, das im Innern der Deutlichkeit selbst am Werk ist und das die ambivalente Struktur der antiken Beredsamkeit – die Indifferenz von Überreden (Rhetorik) und Überzeugen (Philosophie) – widerspiegelt. Dieses Problem wird in der Regel situativ veranschaulicht und aus einem psychologischen Argument abgeleitet. Schon für

<sup>34</sup> Vgl. zu den Anfängen der Stillehre und zur attischen Beredsamkeit bei Isokrates: Cicero, *De orat.* II 3, 10; Blass 1962, Bd. 2, S. 107ff. Als höchsten Vorzug der Rede nennt Isokrates die Klarheit bzw. Reinheit (καθαρότης) (ebd., S. 115). Zum Kampf des Asianismus und Attizismus vgl. Wilamowitz-Möllerndorff 1900; Norden 1958, S. 126–152; Blass 1977.

<sup>35</sup> Cicero, *Orat.* 5, 20.

<sup>36</sup> Ebd. – Entsprechend qualifiziert Cicero auch den attischen Stil des Lysias nicht als schmucklos (*inornatus*) vgl. ebd., 9, 29.

<sup>37</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 3, 41–59.

<sup>38</sup> Ebd., VIII 3, 38.

<sup>39</sup> Ebd., VIII 3, 87.

<sup>40</sup> Ps.-Demetrios, *De eloc.* 221.

Aristoteles schließt die Forderung nach *sapheneia* keineswegs aus, dass es nötig sei, der Rede etwas »Fremdartiges« zu verleihen, weil die Menschen das Entlegene bewundern.<sup>41</sup> Nach Quintilian kommt die durchsichtige Rede nicht ohne Schmuckmittel aus, weil sie sonst in trockene Monotonie zu verfallen und die Unaufmerksamkeit der Zuhörer hervorzurufen droht.<sup>42</sup> Die Rhetoriker haben sich aus diesem Grund durchweg dazu veranlasst gesehen, für die deutliche Rede den mehr oder weniger maßvollen Einsatz von Figuren und Tropen zu empfehlen – damit ist freilich etwas eingefordert worden, das die Deutlichkeit übersteigt und in einen Konflikt mit den eigenen Mitteln führt. Dieser innere Widerstreit geht aus der Schlusspassage von Quintilians Kapitel über die *perspicuitas* besonders prägnant hervor: Gleichsam als Überleitung zum Thema Wortschmuck geht Quintilian hier auf das Problem ein, dass die Aufmerksamkeit des Richters nicht vorausgesetzt werden kann und dass sich die Rede folglich nicht nur um Verständlichkeit, sondern um eine möglichst nachdrücklich vorgetragene Deutlichkeit bemühen muss: Der Zuhörer darf die Worte »keinesfalls nicht verstehen«, und die »Rede [muss] in sein Inneres eindring[en], wie die Sonne in die Augen«;<sup>43</sup> Die deutliche Rede soll nicht nur bezwecken, »daß man versteht, sondern daß man *mehr* versteht«.<sup>44</sup> Diese für die gesamte antike Rhetorik repräsentative Forderung nach *perspicuitas* zeigt, dass die Deutlichkeit *per se* mangelhaft ist und auf einen Überschuss angewiesen ist. Das Wirkungsmoment aber, das die Defizienz der *perspicuitas* beheben soll, droht – um in Quintilians Bild von der blendenden Sonne zu bleiben – aus übergroßer Helligkeit das Gegenteil hervorzurufen.<sup>45</sup> Gerade am persistenten Beharren auf Verständlichkeit wird erkennbar, dass der durchsichtigen Rede die Dunkelheit nicht äußerlich, sondern inhärent ist.<sup>46</sup> Ohne im technischen Sinne den *vitia* der Rede zu verfallen,<sup>47</sup> trägt die *perspicuitas* die als mangelhaft verpönte *obscuritas* potenziell stets mit sich.

<sup>41</sup> Aristoteles, *Rhet.* III, 2.

<sup>42</sup> Quintilian, *Instit. Orat.* VIII 3, 1–3.

<sup>43</sup> Ebd., VIII 2, 23f.

<sup>44</sup> Ebd., VIII 2, 11.

<sup>45</sup> Vgl. Göttert 1991, S. 2f.: »Verständlichkeit oder auch Klarheit, Deutlichkeit, Durchsichtigkeit [...] überschneidet sich vielmehr mit ihrem Widerspiel, ist ohne ein gewisses Maß an Dunkelheit nicht zu haben«.

<sup>46</sup> Vgl. Fohrmann 1994, S. 199.

<sup>47</sup> Quintilian nennt ausführlich die ungebräuchlichen Worte, Homonyme, verschachtelte Perioden und die Ambiguität (Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 12–21). Vgl. hierzu Fuhrmann 1966.



Diese Spannung im Innern des deutlichen Redens, die für die Stillehre bis weit in die Neuzeit als konkretes Problem virulent geblieben ist,<sup>48</sup> bezeichnet aber nicht nur eine praktische Verlegenheit um den richtigen Grad an Helligkeit, sondern betrifft weit grundlegender die systematische Ordnung der Rhetorik. Während sich die kanonischen Beschreibungen der Deutlichkeit bislang darauf beschränkt haben, die höchste Tugend der Rede in Opposition zur fehlerhaften *obscuritas* zu definieren und jede Art der Einschränkung billigend in Kauf zu nehmen oder als Lizenz zu motivieren,<sup>49</sup> muss eine umfassende Bestimmung von *sapheneia/perspicuitas* dezidiert auf den Bereich der Tropen und Figuren ausgedehnt werden. Dass nämlich die *perspicuitas* auf den *ornatus* angewiesen ist, stellt nicht die Ausnahme,<sup>50</sup> sondern die Regel dar. Die Deutlichkeit, so lässt sich aus den bisherigen Ausführungen ableiten, ist stets geschmückte Deutlichkeit. Die Besonderheit dieser kunstvoll gestalteten Rede besteht im Unterschied zum würdevollen hohen Ausdruck darin, möglichst ungekünstelt und nüchtern zu wirken. Deutliche Rede ist *oratio ornata* im Gewand einer *ratio inornata*.

### Zweierlei Deutlichkeiten

Obwohl *sapheneia/perspicuitas* in der Rhetorik vorwiegend als Stilqualität abgehandelt wird, betrifft die übergreifende Forderung nach Deutlichkeit nicht nur im engeren Sinne die Lehre vom Ausdruck (*elocutio*), sondern alle Redeteile (*partes orationis*) und reicht von der klaren und verständlichen Gedankenkonzeption und -gliederung (*inventio* und *dispositio*)<sup>51</sup> bis hin zur artikulierten Vortragsweise durch volle Aussprache der Wörter und maßhaltende Mimik und Gestik (*pronuntiatio* und *actio*).<sup>52</sup> Als kunstvolle Technik

<sup>48</sup> Vgl. das Kapitel *Stilistik des Denkens nach 1700* dieser Arbeit.

<sup>49</sup> Vgl. zur partiellen oder graduellen *obscuritas* als Lizenz: Lausberg 1990, S. 275. Vgl. auch Ueding/Steinbrink 1986, S. 209: »Der der *perspicuitas* gegenüberstehende Fehler ist die *obscuritas*, die Dunkelheit. Als Ausnahme mag gelten, wenn der dunkle Ausdruck die eigentliche Wirkungsabsicht nicht etwa behindert, sondern gar unterstützt«.

<sup>50</sup> So z.B. bei Fuhrmann 1990, S. 116.

<sup>51</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IV 2, 31.

<sup>52</sup> Ebd., XI 3, 33–39: »Deutlich nun ist der Vortrag erstens dann, wenn die Wörter ihre vollen Ausgänge erhalten, die ja gewöhnlich teils verschluckt, teils entstellt werden, da die meisten die Schlußsilbe nicht voll bringen [...]. So notwendig aber die volle Entfaltung der Wörter ist, so lästig und abstoßend ist es, alle Buchstaben in Rechnung zu stellen [...]; denn sowohl die Vokale verschmelzen oft genug, und auch bestimmte Konsonanten schwinden, wenn ein Vokal folgt. [...] Die zweite Voraussetzung der Deutlichkeit besteht darin, daß die Rede deutlich gegliedert ist [*oratio distincta*], d.h. daß der Redende an der gehörigen Stelle anfängt und aufhört«.

umfasst die deutliche Rede eine ganze Reihe von spezifischen, im Folgenden genauer zu erörternden Mitteln, die dem Zweck des besseren Verständnisses dienen. Dazu gehören der grammatikalisch korrekte und eindeutige Ausdruck, die detailgetreue, nicht sprunghafte Erzählung von Vorgängen und ein mehr oder weniger dezenter Glanz. Die Verschränkung von grammatikalisch-sprachlogischen Kriterien mit der darstellungstechnischen Forderung nach sachgemäßer Wiedergabe und genuinen Wirkungskategorien wie den Redeschmuck lässt im Ansatz schon die Spannung im Innern der Deutlichkeit erkennen, nämlich die – potenziell brüchige – Koppelung von intellektueller Verständlichkeit und sinnlicher Anschaulichkeit. Wie hier zu zeigen ist, sind die durchaus heterogenen Verfahrensweisen der *perspicuitas* im Rahmen dieses Gefüges genauer zu beschreiben.

Die antike Beredsamkeit geht im Blick auf die Deutlichkeit von einer begrifflichen Binnenunterscheidung aus. Bereits Anaximenes von Lampsakos differenziert zwischen einer Deutlichkeit der Dinge (σαφῶς ἀπὸ τῶν πραγμάτων) und einer Deutlichkeit der Worte (σαφῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων).<sup>53</sup> Im Kern ist hier die später von Quintilian aufgegriffene funktionale Aufteilung in eine durchsichtige und anschauliche Wiedergabe von Sachverhalten (*perspicuitas in rebus*) einerseits und eine wirkungsvolle Stilisierung von verständlichen Worten (*perspicuitas in verbis*) andererseits enthalten.<sup>54</sup> Entsprechend werden die beiden Deutlichkeiten an verschiedenen Orten im System der Rhetorik besprochen – einmal als Richtlinie für die affektfreie Beschreibung und einmal als Kunst des durchsichtigen Ausdrucks. In beiden Fällen ist den antiken Lehrbüchern allerdings zu entnehmen, dass die deutliche Rede, die gerade durch ihre Nüchternheit überzeugen will, nicht ohne Redeschmuck auskommt und die ganze Ambiguität im Begriff der Persuasion ausmisst.<sup>55</sup>

### Transparente Erzählung

1. – Die transparente Darstellung der Dinge wird – mit Ausnahme von Aristoteles – in der *dispositio* unter dem Teil der *narratio* erörtert. Die Erzählung bildet in der Abfolge der *partes orationis* die Grundlage der folgenden *argumentatio* und dient dem Zweck einer überzeugenden Rede.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Anaximenes, *Ars Rhet.* 30, 6.

<sup>54</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 1.

<sup>55</sup> πείθω kann im Deutschen bekanntlich sowohl mit »überreden« als auch mit »überzeugen« wiedergegeben werden (Groddeck 1995, S. 29).

<sup>56</sup> »Die Schilderung des Sachverhalts muß nämlich so klar sein wie das übrige; doch sollte man sich dabei umso mehr anstrengen, als es bei der Erzählung schwerer fällt, Unklarheit

Als Element der rhetorischen Erzähltheorie ist die durchsichtige Mitteilung des Sachverhalts mit der spezifischen Funktion der Unterrichtung und Belehrung (*docere*) verbunden.<sup>57</sup> Da sich die *perspicuitas in rebus* an den Verstand der Zuhörer richtet, verbieten die Rhetoriker in der Regel den Gebrauch der Affekte, denn der Redner spricht dann am besten, »wenn er die Wahrheit zu sagen scheint«.<sup>58</sup> Den Vorgaben der Veridiktion folgend, soll der Sprecher die direktesten Wörter und Ausdrucksformen benutzen und auf jeden Redeschmuck verzichten (*verbis propriis*), damit die Zuhörer eine deutliche Vorstellung vom Sachverhalt gewinnen können (*cognitio*).<sup>59</sup> Schon Anaximenes hält deshalb – einem Vorschlag des Isokrates folgend – fest, dass die Darstellung von Vergangenen, Geschehendem oder Künftigem »kurz, deutlich und nicht unglaublich« sei, damit sie sich ins Gedächtnis der Zuhörer einprägen.<sup>60</sup> Während die Kürze (*brevitas*) dem Zweck der Aufnahmebereitschaft dient und dazu anhält, alles Überflüssige zu übergehen, ohne dass die Anschaulichkeit darunter leidet und sich heraklitische Dunkelheit breit macht, und die Glaubwürdigkeit (*credibilitas*) dahin wirkt, die mögliche Unwahrscheinlichkeit von realen oder erfundenen Geschehnissen zu plausibilisieren, kommt Deutlichkeit dadurch zustande, dass ein Vorgang nicht sprungweise, sondern in der natürlichen, d.h. sachgemäßen Reihenfolge und ohne Unterbrechungen eins zu eins wiedergegeben wird. Diesem bei Anaximenes vorgeprägten Kriterium für die *perspicuitas in rebus* folgen auch Cicero und die *Rhetorik an Herennius*, wenn sie die *narratio aperta* oder *perspicua* einfordern.<sup>61</sup> Allerdings ist die Lehre von der affektfreien Erzählung keineswegs konsistent. Quintilian beispielsweise sieht die Gefahr, dass die Darstellung des Sachverhalts das *taedium*, also eine nachlassende Aufmerksamkeit des Publikums bewirkt.<sup>62</sup> Die *Institutio Oratoria* hält daher, wie zuvor schon die *Rhetorik des Aristoteles*,<sup>63</sup> mit Entschiedenheit und gegen alle Vor-

---

zu vermeiden, als bei der Einleitung, der Beweisführung oder dem Epilog und weil bei diesem Teil der Rede Unklarheit gefährlicher als bei den anderen ist. Denn wenn man sich sonst irgendwo zu unklar ausgedrückt hat, so kostet das nur den Gedanken, der so unklar formuliert ist, eine unverständliche Erzählung [*narratio obscura*] aber verdunkelt die gesamte Rede« (Cicero, *De orat.* II 329).

<sup>57</sup> Ebd., IV 2, 35.

<sup>58</sup> Ebd., IV 2, 38.

<sup>59</sup> Ebd., IV 2, 36.

<sup>60</sup> Anaximenes, *Ars Rhet.* 30, 5.

<sup>61</sup> Cicero, *De Orat.* II, 329; *De inv.* I 28f. – *Rhet. ad Herenn.* I 15.

<sup>62</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IV 2, 103. Vgl. auch ebd., 111: »Umso mehr muß ich mich wundern über die Gelehrten, die der Meinung sind, die Erregung von Empfindungen dürfe in der Erzählung nicht angewendet werden«.

<sup>63</sup> Aristoteles, *Rhet.* III 16.

gaben der Nüchternheit fest, dass die *narratio* »mit jedem nur möglichen Schmuck und Liebreiz ausgestattet werden« muss (*exornanda*).<sup>64</sup> So erlaubt Quintilian beispielsweise auch den Gebrauch von wirkungsvoll eingesetzten Exkursen.<sup>65</sup> Weil aber die Rede dadurch Gefahr läuft, zu ausführlich zu geraten, in Dunkelheit umzuschlagen und die *cognitio* zu verhindern, empfiehlt Quintilian als Regulativ den *purissimus sermo*, d.h. eine Kunst des Ausdrucks (*oratio ornata*), die sich an eine – freilich nicht weiter präzisier- te – Vernunft des Redens (*ratio loquendi*) hält.<sup>66</sup>

Das Argument, dass die *narratio perspicua* zugleich geschmückte Rede zu sein hat, gibt nicht nur eine funktionale Indifferenz zwischen *docere* und *movere* zu bedenken<sup>67</sup> – es ist auch im Hinblick auf den Spielraum entschei- dend, den Quintilian in diesem Kontext der *perspicuitas* verleiht und der sich bei einem signifikanten Problem der begrifflichen Klassifikation zu erkennen gibt. Mit Bezug auf den Reiz der Darstellung (*iucunda expositio*) erwägt Quintilian – einem Vorschlag Ciceros folgend<sup>68</sup> –, nach Kürze, Deutlichkeit und Wahrscheinlichkeit als vierte Tugend der Erzählung die Evidenz (*evidentia*) aufzulisten. Gemeint ist die Anschaulichkeit, die sich Quintilian zufolge aus dem wundersamen Effekt ergibt, dass die Rede nicht zu reden scheint (*non dicendum*) und das Erzählte gleichsam vor Au- gen gestellt wird (*sed ostendendum*).<sup>69</sup> Der Sprachcharakter der Rede soll dadurch aufgehoben werden, dass Nicht-Gegenwärtiges präsent gemacht und aus dem Zuhörer ein Zuschauer wird. An Wirkung verspricht die- se »kategoriale Transposition des Redens zum Zeigen«<sup>70</sup> ungleich mehr als die einfache *perspicuitas*, weil die *evidentia* das sinnliche Ereignis einer unmittelbaren Präsenz am Geschehen herbeiführen, während die *narratio perspicua* nur die intellektuell nachvollziehbare Durchsicht auf Ereignisse gewährleisten soll – dennoch entscheidet sich Quintilian im Rahmen sei- ner Erzähltheorie dafür, die Anschaulichkeit zur deutlichen Erzählung zu rechnen.

Diese Begriffspolitik schließt mit dem evidenziellen Effekt etwas in die Deutlichkeit ein, was den durchsichtigen Ausdruck zu übersteigen

<sup>64</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IV 2, 116.

<sup>65</sup> Ebd., IV 2, 104.

<sup>66</sup> Ebd., IV 2, 118.

<sup>67</sup> Ebd., IV 2, 111.

<sup>68</sup> Cicero, *Top.* 26, 97.

<sup>69</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IV 2, 64: »Anschaulichkeit ist zwar, wenn ich recht sehe, in der Erzählung ein großer Vorzug, indem etwas Wahres nicht nur ausgesprochen, sondern gewissermaßen vorgeführt zu werden verdient, doch kann man sie zur Deutlichkeit rechnen«.

<sup>70</sup> Campe 1997, S. 219.

scheint. Gleichsam geht in systematischer Hinsicht ein innerer Riss durch die *perspicuitas* und gewinnt eine sinnliche Seite im nüchternen Reden Profil. Denn die *Institutio Oratoria* bestimmt die *evidentia* in der Lehre von den Affekten als dasjenige Mittel, auf das »die Gefühlswirkungen so [folgen], als wären wir selbst zugegen«. <sup>71</sup> Wie genauer zu sehen sein wird, löst sich schließlich in Quintilians Stillehre die Evidenz – wenigstens scheinbar – von der *perspicuitas* und findet bei den wirkungsvollen Figuren der Vergegenwärtigung die ursprüngliche Heimat wieder. <sup>72</sup> In struktureller Perspektive bedeuten diese intime Affinität und Verschränkung von Deutlichkeit und Evidenz zunächst einmal, dass die Veranschaulichung als das kunstvolle Verfahren der transparenten Erzählung hervortritt, das eine Sprachvergessenheit bezweckt, um die Wiedergabe des Geschehens zu einem visuellen Ereignis zu steigern. Die belehrende Darstellung, die als Inbegriff höchster Überzeugungskraft gilt und an den Verstand der Zuhörer gerichtet ist, scheint an das affektive Moment der sinnlichen Repräsentation gekoppelt zu sein. Gerade Quintilians Einordnung der *evidentia* unter die *perspicuitas* lässt nicht nur die porösen Grenzen im rhetorischen Begriff der Deutlichkeit, sondern auch eine charakteristische Spannung erkennen: Die transparente Erzählung – so muss man schließen – ist stets auf etwas angewiesen, das über sie hinaus zeigt und das sich als Effekt möglicherweise nur jenseits des Redens ereignet.

Was die unsicheren terminologischen Grenzen der Deutlichkeit betrifft, erweist sich Quintilian wieder einmal als guter Leser Ciceros, wenn er auf den griechischen Ursprung im Begriff der *evidentia* hinweist. Cicero hat das Wort in erkenntnistheoretischem Umfeld als Übersetzung von ἐνάργεια geprägt und mit *perspicuitas* synonym gesetzt. <sup>73</sup> In skeptischer Absicht bestreitet er im zweiten seiner akademischen Bücher unter dem Titel *Lucullus* die bei Epikureern und Stoikern anzutreffende dogmatische Konzeption von *enargeia* als Wahrheitskriterium für unmittelbar gewisse Sinneseindrücke. <sup>74</sup> Obwohl man meinen könnte, dass *perspicuitas* und *evidentia* hier ausschließlich als philosophische Begriffe verstanden werden, <sup>75</sup> weist Cicero subtil darauf hin, dass das skeptische dem rhetorischen Denken verwandt ist, wenn er die dogmatische Position referiert und dabei das Urteil über die Gewissheit nicht nur auf einleuchtende Vorstellungen,

<sup>71</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VI 2, 32.

<sup>72</sup> Vgl. zur Herkunft des Vor-Augen-Stellens aus dem Kontext der energetischen Metapher bei Aristoteles: Campe 1997.

<sup>73</sup> Cicero, *Acad. lib.* II 17.

<sup>74</sup> Vgl. Usener 1966, S. 11 bzw. Epikur 1983, S. 71.

<sup>75</sup> So Kemmann 1996, Sp. 43.

sondern auch auf die evidente Rede bezieht: »Jedenfalls waren sie der Ansicht, keine Aussage (*orationem nullam*) könne als einleuchtender gelten als die Evidenz selbst; das, was derart klar sei, brauche man nicht noch zu definieren«. <sup>76</sup> Das philosophisch-rhetorische Janusgesicht der Begriffe *evidentia* und *perspicuitas*, das sich hier pointiert zeigt, begünstigt die skeptische Strategie Ciceros, wonach die Evidenz als unmittelbare Wahrheit der sinnlichen Eindrücke aus dem Bereich der Erkenntnislehre demjenigen der Rhetorik angenähert wird und mit Blick auf die mittelbare Faktur der Rede an Selbstverständlichkeit einbüßt. Zugleich – und dieser Punkt ist im Hinblick auf Quintilians begriffliche Probleme entscheidend – geben Ciceros Schwierigkeiten, *enargeia* angemessen zu übersetzen, <sup>77</sup> und die daran anschließende Gleichsetzung von *evidentia* und *perspicuitas* den Blick frei auf die im griechischen Original bereits innewohnende Spannung der deutlichen Rede.

In der griechischen Rhetorik taucht der Begriff der *enargeia* schon im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. auf und meint die Technik der detaillierten und sachlichen Schilderung. Ein Geschehen soll in allen Einzelheiten so erzählt werden, dass es durch die Worte sinnlich vergegenwärtigt und gleichsam vor Augen geführt wird. <sup>78</sup> Eingehend wird die *enargeia* im Traktat des Pseudo-Demetrios als eines von mehreren Mitteln diskutiert, die Deutlichkeit der einfachen Rede – *sapheneia* – herzustellen. Die Anschaulichkeit, der hier überdies schon eine prägnante Nähe zur poetischen Mimesis zugesprochen wird, <sup>79</sup> besitzt nicht nur die Funktion der genaueren Beschreibung des Sachverhalts, sondern auch und vor allem der gesteigerten Wirkung der Rede. Pseudo-Demetrios bietet für die *enargeia* eine ganze Reihe von spezifischen Verfahren an, denen leicht anzusehen ist, dass sie einen emotionalen Effekt beim Publikum zeitigen sollen: Neben die genaue und lückenlose Vergegenwärtigung von Gegenständen, Personen und Handlungen stellt Pseudo-Demetrios die gliedernde Wiederholung von Redeteilen (*epanalepsis*) und so ungewöhnliche Mittel wie die Kakophonie oder onomatopoetische Wörter zur Steigerung der Aufmerksamkeit. <sup>80</sup> Ganz ausdrücklich peilt er mit diesen Techniken das Pathos der

<sup>76</sup> Cicero, *Acad. lib. II* 17.

<sup>77</sup> »[...] weil ja nichts einleuchtender sei als die ἐνάργεια, wie es die Griechen nennen – ich nenne es, wenn Ihr erlaubt, »Klarheit« [*perspicuitatem*] oder »Evidenz« [*evidentiam*] und werde, wenn nötig, noch andere Wörter bilden [...]« (Ebd.) Die Etymologie von *enargeia* führt vom Adjektiv ἐναγής »sichtbar, erkennbar, klar« vermutlich auf ein ἄργος »von Glanz umgeben« zurück (vgl. Frisk 1991, Bd. 1, S. 510).

<sup>78</sup> Vgl. Liddell/Scott 1958, S. 556; Graf 1995, S. 145.

<sup>79</sup> Ps.-Demetrios, *De eloc.* 219.

<sup>80</sup> Ebd., 209–220.



Darstellung (ἐναργείας πάθος) gerade dort an,<sup>81</sup> wo man es am wenigsten erwarten würde, nämlich im Rahmen des einfachen, nüchternen Stils.

Quintilians Entscheidung, die Evidenz in der Lehre von der *narratio* unter den Begriff der Deutlichkeit zu stellen, beerbt also eine in der rhetorischen Tradition mehrfach vorgeprägte Spannung im referenziellen Reden. Da die Deutlichkeit der Dinge – so kann man zusammenfassen – im Dienst des Überzeugens steht, ist sie auf bestimmte Mittel angewiesen, die ihr Anschaulichkeit und Aufmerksamkeit garantieren: eindeutige Wörter, natürliche und lückenlose Reihenfolge der Darstellung, detaillierte Beschreibung des Sachverhalts, Wiederholung von Aussagen, wo es der Verständlichkeit dient, bis hin zur lebhaften Vergegenwärtigung von vergangenen oder künftigen Geschehnissen. Die nüchterne und sachliche Wiedergabe schließt kunstvolle Verfahren keineswegs aus, sondern konstitutiv ein, derart, dass sie stets auch die Funktion des Überredens erfüllen kann. Schon in der *narratio* reicht die extreme Spannweite der Deutlichkeit vom einen Ende der Rhetorik zum anderen, von der belehrenden Funktion bis zur dramatischen Wirkung der Rede. Im Falle der Evidenz gar, die als Begriff bereits auf figurale Techniken vorausweist, richtet sich die narrative Durchsichtigkeit – man ist versucht zu sagen: mit aller Kraft der Suggestion – auf ein sinnliches und kognitives Ereignis aus, das *sich* erst jenseits des Redens zeigt und über das die Rhetorik nicht direkt verfügen kann. Damit ist letztlich auch die deutliche Erzählung nie mit Sicherheit ganz zu haben.

### *Eindeutigkeit der Wörter*

2. – Im Bereich der *elocutio* wird die Deutlichkeit der sprachlichen Formulierung (*perspicuitas in verbis*) durchweg in zweierlei Hinsicht präzisiert – einmal mit Bezug auf die einzelnen Wörter (*in verbis singulis*) und einmal auf den Kontext (*in verbis coniunctis*). Vor dem Hintergrund der bislang gewonnenen Einsichten in die Doppelnatur der Durchsichtigkeit dürfte es nicht mehr überraschen, dass der deutliche Ausdruck sowohl in paradigmatischer als auch in syntagmatischer Hinsicht nicht ohne maßgebliche Beteiligung kunstvoller Mittel realisiert werden kann. Der Überschuss, den die Deutlichkeit stets benötigt, ist strukturell bedingt und auch und gerade dort am Werk, wo sie sich auf ihr eigenes Terrain zu besinnen scheint, nämlich bei der Proprietät der einzelnen Wörter und der Eindeutigkeit der Satzkonstruktion. Quintilians zusammenfassende Bestimmung

<sup>81</sup> Ebd., 214.

des transparenten Stils – gerade weil sie ihrer Griffigkeit wegen so kanonisch geworden ist<sup>82</sup> – bleibt sowohl nach den detailreichen Darlegungen in der *Institutio Oratoria* selbst, als auch im Rückblick auf die griechische Rhetorik-Tradition erklärungsbedürftig und muss im Einzelnen erörtert werden:

Für uns gelte die Durchsichtigkeit (*perspicuitas*) als Haupttugend des Ausdrucks (*prima virtus*), die eigentliche Bedeutung im Gebrauch der Wörter (*propria verba*), ihre folgerichtige Anordnung (*ordo*), kein Schluß, der zu lang hinausgeschoben wird, nichts, das fehle, und nichts, das überflüssig sei [...].<sup>83</sup>

2. a – Von den griechischen Abhandlungen bis zu Quintilian und darüber hinaus herrscht Einigkeit darüber, dass neben dem korrekten Sprechen die eindeutige Bezeichnung (ὁνομα κύριον/*verbum proprium*) die Grundlage der *perspicuitas in verbis singulis* bildet. Durch die mehr oder weniger konsequente Vermeidung von uneindeutigen Wörtern (ἄκυρον/*verba inpropria*) – vornehmlich von ungewohnten Ausdrücken, Archaismen, Ambiguitäten und Metaphern – und dem daraus sich ergebenden Fehler der dunklen Rede sei der univoke Ausdruck ohne besondere Kunstgriffe zu erzielen. Besonders die lateinische Beredsamkeit hat die *proprietas* in aller Regel als eine sprachnotwendige Selbstverständlichkeit begriffen und nicht als besondere rhetorische Leistung betrachtet. »Wozu noch viele Worte? Die Sache ist so einfach« – mit diesem Ausruf schließt Cicero die wenigen Bemerkungen zum Thema unmittelbar ab.<sup>84</sup>

Allerdings stimmen die Meinungen darüber, mit welchen Mitteln die Eindeutigkeit des Wortes zu erzielen sei, keineswegs in allen rhetorischen Lehrbüchern überein. Besonders im Vergleich der griechischen mit der römischen Überlieferung sind entscheidende konzeptuelle Differenzen zu verzeichnen. Die verbreitete Reduktion auf die sprachlogische Bestimmung der Eigentlichkeit jedenfalls, wonach *verba propria* diejenigen Wörter sind, die – nach dem idealen Modell des Eigennamens (*nomen proprium*) – für nur eine Sache zutreffen und ein unzweideutiges Verhältnis von Bezeichnung und Bezeichnetem besitzen,<sup>85</sup> entspringt einer arglosen Lektüre der lateinischen Abhandlungen. Jedoch hält Quintilian bei der ersten Erwähnung sogleich mit einigermaßen scharfsinnigem Problembewusstsein

<sup>82</sup> Vgl. Fuhrmann 1990, S. 117; Lausberg 1990, S. 274 (§ 528); Ueding/Steinbrink 1986, S. 211.

<sup>83</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 22.

<sup>84</sup> Cicero, *De orat.* III 49.

<sup>85</sup> *Rhet. ad Herenn.* IV 17: »propria, quae eius rei verba sunt«. Vgl. zum univoken Verhältnis von Eigennamen: Lausberg 1963, S. 52f. (§ 135–137).

fest, dass die *proprietas* »nicht nur in einer Bedeutung verstanden« wird<sup>86</sup> und als Begriff – so muss man schließen – dem Kriterium der Univozität selbst nicht genügt. Gerade den Ausführungen der *Institutio Oratoria* ist zu entnehmen, dass die Eigentlichkeit zum Gegenstand verschiedenartigster Bestimmungsversuche wird und dass sich das Verhältnis von *verbum proprium* und *verbum improprium* keineswegs dem Schema der gegenseitigen Exklusion von unfürlichen und schmuckvollen Wörtern fügt. Vielmehr muss bei aller Anstrengung Quintilians, den Bereich des Eigentlichen von demjenigen des Ornats zu trennen, festgestellt werden, dass die Proprietät mehr und mehr ihr scheinbar angestammtes Gebiet verliert und dasjenige des Uneigentlichen grundlegend miteinschließt. Wieder einmal ist sich die *Institutio Oratoria* über die Grenzen der eigenen Begriffe im Unklaren, wieder einmal artikuliert sie bei aller vorgegebenen Sicherheit Definitionsschwierigkeiten.

Zur Bestimmung der *proprietas* vernetzt Quintilian im Wesentlichen vier denkbar heterogene Argumentationsebenen, die sich an strukturellen einerseits, an pragmatischen Begründungsmustern andererseits orientieren: Ein sprachlogischer Aspekt zielt erstens auf die eindeutige semantische Verbindung von *res* und *verba*, die ontologisch fundiert wird, indem sie sich der Vorstellung verdankt, dass der Name die ihm wesensgemäß zugehörige Sache regelrecht ruft (*appellatio rei*).<sup>87</sup> Für Quintilian stellt sich nicht nur sogleich das moralische Problem, dass obszöne, schmutzige und »niedrige« Wörter zwar vorzügliche Beispiele für eigentliches Sprechen abgeben, aber tunlichst zu vermeiden sind und in der Folge als nackte Namen (*nuda nomina*) zur ungeschmückten, d.h. fehlerhaften Rede (*inornata*) gezählt werden<sup>88</sup> (hier zeigt sich wieder einmal, dass der deutliche Ausdruck keineswegs in Übereinstimmung mit dem schmucklosen konzipiert ist). Es tritt darüber hinaus die systematisch relevante Feststellung in den Vordergrund, dass die Sprache in all den Fällen, wo der ursprüngliche Ausdruck fehlt, notwendigerweise auf uneigentliche Verwendungen zurückgreifen muss (*abusio/κατάχρησις*). Der metaphorische Gebrauch der Wörter erweist sich im Fall der Katachrese – zu der Quintilian immerhin gleich »tausend Beispiele« zur Hand liegen<sup>89</sup> – als produktiv. Damit geht ein Nadelöhr auf, durch das die Tropen in das Feld des Eigentlichen drängen. Quintilian muss im Anschluss für das deutliche Reden auch die

<sup>86</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 1.

<sup>87</sup> Ebd.: »Es hat nämlich erstens den Sinn der Benennung, die jedem Ding eigen ist [*sua cuiusque rei appellatio*]«.

<sup>88</sup> Ebd., VIII 3, 38.

<sup>89</sup> Ebd., VIII 6, 35.

Verwendung des Metaphorischen (*translatio*) konzedieren, in der »ja wohl der wichtigste Schmuck der Rede (*orationis ornatus*) besteht«<sup>90</sup> – ein Zugeständnis, das in der Folge durch die Ermahnung eingeschränkt wird, dass der maßvolle und passende Gebrauch der Metapher die Rede zwar erhellt (*inlustrat orationem*), das häufige Auftreten allerdings zur Verdunkelung führen könne.<sup>91</sup> Zweitens tritt eine sprachhistorische Erklärung hinzu, wenn bei Wörtern, die auf mehrere Sachen zutreffen, das *verbum proprium* nach dem Gesetz der Etymologie auf einen ursprünglichen Gebrauch (*initium*) zurückgeführt und festgelegt wird.<sup>92</sup> Drittens nimmt Quintilian die in der rhetorischen Tradition vor ihm dominierende pragmatische Bestimmung der Proprietät auf, wenn er bei mehrdeutigen (figürlichen oder homonymen) Ausdrücken das eigentliche Wort durch die Konvention des Gebrauchs, also durch eine Norm, festlegt.<sup>93</sup> Und viertens schließt sich daran doch noch eine individuelle *virtus* des Redners an – nämlich die, für eine Sache, die kein *proprium* oder gleich mehrere davon kennt, den treffenden Ausdruck zu finden – das heißt das Wort, das wie kein anderes die *res* besser bezeichnet und das sich demnach als eigentliches erst aus der prekären Situation der Konkurrenz zu anderen Wörtern konstituiert. Gute Metaphern (*bene translata*) werden hier ausdrücklich zum Eigentlichen gezählt.<sup>94</sup> Quintilians Bestimmung des *proprium*, das sich selbst in keinem Punkt genug zu sein scheint, liest sich als Organisation von lauter Verlegenheiten. Die Proprietät findet durch die Hinzunahme des Wortschmucks nicht einfach eine Ergänzung, sondern ist im Grundstock auf ihn angewiesen und von ihm durchsetzt. Daher kann die für Quintilian gleichwohl gültige Maxime, »die Durchsichtigkeit erfordere mehr eigentliche, Schmuck mehr übertragene Wortbedeutungen«,<sup>95</sup> keinen systematischen Stellenwert beanspruchen und erweist sich als instabile Konstruktion: Tatsächlich kann der Leitsatz nur mit der Einschränkung formuliert werden, »daß es keinen Schmuck gibt, wo die eigentliche Bedeutung fehlt«,<sup>96</sup> dass mit anderen Worten die Katachrese – also die lexikalische Lücke – zum *proprium* der Sprache erklärt und aus dem Bereich des Figürlichen entfernt wird. Aber auch dieses Vorgehen wird durch Quintilian selbst widerlegt, wenn er im Abschnitt über den Wortschmuck die Katachrese zwar von der Me-

<sup>90</sup> Ebd., VIII 2, 6.

<sup>91</sup> Ebd., VIII 6, 14.

<sup>92</sup> Ebd., VIII 2, 7.

<sup>93</sup> Ebd., VIII 2, 8.

<sup>94</sup> Ebd., VIII 2, 9f.: »Auch was treffend übertragen gebraucht wird, pflegt ›eigentlich‹ genannt zu werden«.

<sup>95</sup> Ebd., VIII 3, 15.

<sup>96</sup> Ebd.

tapher unterscheidet,<sup>97</sup> Letztere allerdings gleich im Anschluss als eine »mißbräuchliche« Vorliebe der Dichter und – ebenso wie die *abusio* – als Supplementierung eines grundlegenden Sprachmangels beschreibt.<sup>98</sup> Die Versuche, die *proprietas* zu bestimmen, sind durchweg Symptome einer sachlichen und argumentativen Not.

Ungleich entschiedener als seine Vorgänger hat Quintilian die Konzeption der Eigentlichkeit an die metaphorisch gefasste und metaphysisch begründete Vorstellung des Eigenen und des originären Eigentums gebunden.<sup>99</sup> Gleichsam hat er einen strengen und folgenreichen Gegensatz von Übertragenem und Unfigürlichem geprägt, ohne diese Gegenüberstellung in der *Institutio Oratoria* freilich konsistent begründen und durchhalten zu können. Quintilians systematische Probleme, die sich u.a. aus der konflikträchtigen Verbindung von sprachlogischen und pragmatischen Elementen ergeben, sind bei Cicero im terminologischen Nexus *verbis usitatis et propriis* vorgeprägt.<sup>100</sup> Die griechische Überlieferung hingegen hat sich für die Begründung der *sapheneia* mehrheitlich am pragmatischen Maßstab des Gebrauchs orientiert und den Einsatz von Figuren und Tropen für die deutliche Rede keineswegs ausgeschlossen, sondern aus epistemologischen Gründen sogar bevorzugt.

Aristoteles geht von einer vorherrschenden Sprachkonvention als Garant von Eindeutigkeit und Verständlichkeit aus (*kyrion*) und grenzt davon das Fremdartige ab (*allotrion*).<sup>101</sup> Für die Bestimmung der sprachlichen Nullstufe hält er folgende Definition bereit: »Als üblichen Ausdruck bezeichne ich das Wort [ὄνομα], das ein jeder selbst gebraucht«.<sup>102</sup> Die Abweichung davon wird vor allem durch die »Metapher« – verstanden als Gattungsbegriff für eine Mehrzahl von Tropen<sup>103</sup> – erreicht, und zwar indem das No-

<sup>97</sup> Ebd., VIII 6, 35: »Hiervon [i.e. von der Katachrese] ist alles, was zur Art der metaphorischen Übertragung gehört, fernzuhalten; denn um Katachrese handelt es sich da, wo die Benennung fehlte, um Metapher, wo sie eine andere war«.

<sup>98</sup> Ebd.: »Dichter gebrauchen nämlich gern mißbräuchlicher Weise auch bei solchen Dingen, die eigene Namen besitzen, lieber solche aus benachbarten Gebieten« (*nam poetae solent abusive etiam in his rebus, quibus nomina sua sunt, vicinus potius uti*). Vgl. hierzu Parker 1998, S. 314.

<sup>99</sup> Derrida 1971, S. 31ff.; Derrida 1998, S. 212f.

<sup>100</sup> Cicero, *De orat.* III 49: »verbis usitatis ac proprie demonstratibus«; *Rhet. ad Herem.* IV 17: »usitatis verbis et propriis«.

<sup>101</sup> Aristoteles, *Poet.* 1457b. – Die griechische Überlieferung hält allerdings auch das ökonomische Bild bereit: In der *Alexander-Rhetorik* wird von »eigentlichen« Wörtern gesprochen (ὀνόμαζε τοῖς οἰκείοις ὀνόμασιν: Anaximenes, *Ars rhet.* 25). Aristoteles selbst verwendet neben *kyrion* auch *oikeion* (*Rhet.* III 2; 1404b) und *idion* (*Rhet.* III 5; 1407a).

<sup>102</sup> Aristoteles, *Poet.* 1457b.

<sup>103</sup> Vgl. Eco 1985, S. 138.

men als Ausdruck mit Bedeutung (φωνή σημαντική)<sup>104</sup> von einem Gebiet auf ein anderes bewegt, übertragen wird.<sup>105</sup> Der aristotelische Gegensatz fügt sich nicht in denjenigen von ›eigentlichen‹ und ›uneigentlichen‹ Bedeutungen bei den Lateinern,<sup>106</sup> weil die Vorstellung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht notwendigerweise diejenige einer ›eigentlichen‹, also einem Nomen wesentlich zugehörigen Bedeutung enthält und Aristoteles im Unterschied zu Quintilian die Metapher nicht auf der Grundlage einer Theorie der Bedeutungsveränderung, sondern der Bedeutungsrelation entfaltet, mithin die Rede von ›uneigentlichen‹ Bedeutungen bei Aristoteles kein Fundament besitzt.<sup>107</sup>

Auf den ersten Blick bleibt die deutliche Rede strikt auf die Verwendung von üblichen Ausdrücken beschränkt. In der *Topik* wird festgehalten, dass »alles, was nicht gewohnt ist [namentlich Metaphern, Homonyme, Mehrdeutigkeiten u.a.], undeutlich« wirkt,<sup>108</sup> und in der *Poetik* ist derselbe Gedanke formuliert, wonach der Ausdruck dann am deutlichsten ist, wenn die sprachliche Form nur aus üblichen Wörtern besteht.<sup>109</sup> So setzt Aristoteles auch in der *Rhetorik* mit der Forderung ein, dass man von den allgemein gebräuchlichen und verständlichen Ausdrücken auszugehen habe. Allerdings schließt er in diesem Kontext den Gebrauch des Metaphorischen für die Deutlichkeit der Rede an keiner Stelle aus.<sup>110</sup> Nicht nur sieht Aristoteles eine Notwendigkeit darin, der Rede durch Figuren etwas Fremdes zu verleihen, sondern er stellt als Gepflogenheit der All-

<sup>104</sup> Vgl. die Definition des Nomens: Aristoteles, *Herm.* 2, 16a 19ff.

<sup>105</sup> Vgl. die Definition der Metapher in Aristoteles, *Poet.* 1457b: »Eine Metapher ist eine Übertragung eines Wortes, und zwar entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf eine andere, oder nach den Regeln der Analogie«.

<sup>106</sup> Derrida 1971, S. 31. Später auch Ricoeur 1986, S. 23f.

<sup>107</sup> Der in den deutschen Übersetzungen der aristotelischen Texte notorisch anzutreffende Nexus »in uneigentlicher Bedeutung« stellt eine Übertragung der von Quintilian geprägten Theorie der Bedeutungsveränderung auf die Theorie der Metapher bei Aristoteles dar und hat in der Aristoteles-Rezeption immer wieder zu Mißverständnissen geführt. Vgl. z.B. die einschlägige Übersetzung der kanonischen Stelle aus der *Poetik* (1457b 6–9) durch Manfred Fuhrmann: »Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird) [...]« (Aristoteles 1982, S. 67). Im Original ist weder im Wortlaut noch konzeptuell von ›uneigentlichen‹ Bedeutungen die Rede.

<sup>108</sup> Aristoteles, *Top.* VI, 2.

<sup>109</sup> Aristoteles, *Poet.* 1457v.

<sup>110</sup> Auch nicht bei der grundlegenden ersten Definition des Deutlichen: »Von den Nomina und Verba aber machen die allgemein gebräuchlichen [τὰ κύρια] die Rede deutlich, während die anderen Nomina, über die in der *Poetik* gehandelt wurde, bewirken, dass der Ausdruck nicht niedrig, sondern schmuckreich ist [κεκοσμημένην]« (Aristoteles, *Rhet.* III, 2; 1404b).



tagssprache fest, dass der verbreitete Gebrauch ungewöhnlicher Wörter dem deutlichen Sprechen keineswegs im Wege stehe.<sup>111</sup> Die Metapher – so schließt Aristoteles grundsätzlich und für lateinische Ohren überaus überraschend – besitzt »in größtem Umfang Deutlichkeit (τὸ σαφές), Annehmlichkeit (τὸ ἡδύ) und Fremdartigkeit (τὸ ξενικόν)«. <sup>112</sup> Das, was vom normalen Sprachgebrauch abweicht, läuft zwar stets Gefahr, ins Undeutliche umzuschlagen,<sup>113</sup> gehört für die aristotelische Rhetorik allerdings nicht grundsätzlich zur dunklen Rede, sondern in den Bereich der hohen, sich durch einen fremden Ton auszeichnenden Stilart. Als privilegiertes Mittel der Erkenntnis (μανθάνειν), das zudem an einen ästhetischen Genuss (ἡδύ) gebunden wird,<sup>114</sup> stellt die Metapher eine grundlegende – nicht ausschließlich auf das Gebiet des Poetischen beschränkte – Realität der Sprache dar und gibt eine spezifische *sapheneia* des Figürlichen zu bedenken. Diese geschmückte Deutlichkeit entspringt dem epistemologischen Mehrwert, der Aristoteles zufolge dem Erfassen der in der metaphorischen Relation hergestellten Analogien entspringt. Die Ähnlichkeit von zwei Bereichen aufleuchten zu lassen, zwischen denen Wörter transportiert werden, ist die herausragende Leistung der geistreichen Metapher (τὰ ἀστειά). Die damit verbundene Annehmlichkeit betrifft deshalb ausschließlich einen Genuss des Erkennens.<sup>115</sup> Genau aus diesem Grund kann die vertraute Festlegung des deutlichen Ausdrucks auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch später von Pseudo-Demetrios regelrecht auf den Kopf gestellt werden: »Manches wird durch Metaphern deutlicher ausgedrückt als durch den vorherrschenden Ausdruck«. <sup>116</sup> Aristoteles koppelt dieses kognitive Moment, das er der Analog-Metapher in besonderem Maße, aber auch dem Vergleich, den Bildern der Dichter (τῶν ποιητῶν εἰκόνες) und dem Enthymem zuweist,<sup>117</sup> mit dem Aspekt der Anschaulichkeit, dem Vor-Au-

<sup>111</sup> Vgl. ebd.: »denn alle gebrauchen in der Unterredung Metaphern, eigentümliche und allgemein gebräuchliche Ausdrücke. Folglich ist es klar, daß wenn jemand dies recht bewerkstelligt, das Fremdartige und die unauffällige Anwendung der Kunst sich von selbst einstellen und man sich deutlich ausdrücken kann«.

<sup>112</sup> Ebd. 1405a.

<sup>113</sup> So können Metaphern zum sogenannten »frostigen Stil« (τὸ ψυχρόν) führen (*Rhet.* III, 3; 1406b). Vgl. auch Aristoteles, *Tóp.* VI 2: »πᾶν γὰρ ἀσαφές τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον« (»Alles ist undeutlich, was in Metaphern gesprochen wird«).

<sup>114</sup> Aristoteles, *Rhet.* III, 10.

<sup>115</sup> »Auf leichte Weise nämlich zu Wissen zu gelangen, ist für alle von Natur aus angenehm. [...] Folglich sind die Worte, die uns Wissen verschaffen, am angenehmsten. [...] Die Metapher aber versetzt uns am ehesten in diesen Zustand« (ebd.).

<sup>116</sup> Übersetzung von mir. Pseudo-Demetrios, *De eloc.* 82: »Ἐνία μέντοι σαφέστερον ἐν ταῖς μεταφοραῖς λέγεται καὶ κυριώτερον«.

<sup>117</sup> Aristoteles, *Rhet.* III 10, 2–4.

gen-Stellen (πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν) und drückt diese Verbindung mit dem Begriff der *energeia* aus.<sup>118</sup> Die energetische Wirkung der Metapher besteht demzufolge darin, im Reden Erkenntnis zu realisieren und im selben Zug das theoretische Wissen vor Augen zu führen. Die epistemologische Lektüre der aristotelischen Rhetorik hat diesen Gleichschritt von Sprache und Denken betont, und so profiliert etwa Pseudo-Demetrios den figürlichen Ausdruck nicht nur als »wahreren (ἁληθέστερον) und deutlicheren (σαφέστερον)«,<sup>119</sup> sondern lässt ihn auch restlos in der Vergegenwärtigungskraft der energetischen Metapher aufgehen.

Allerdings resultiert die Anschaulichkeit bei Aristoteles nicht einfach aus der epistemischen und bildgebenden Kraft der »lebendigen« Metapher.<sup>120</sup> Vielmehr tut sich in der Darstellung der aristotelischen Rhetorik ein Hiat zwischen Metapher und Vor-Augen-Stellen auf, der auf ein »Problem im Verhältnis zwischen dem Anschauungs- und dem Analogiemoment« des deutlichen Ausdrucks hinweist.<sup>121</sup> Bei Aristoteles löst sich das Vor-Augen-Stellen begrifflich von der Metapher und besitzt im Unterschied zu dieser selbst keine »ausdrückliche Rückbindung[] an die Erkenntnis«. <sup>122</sup> Die Anschaulichkeit des Metaphorischen, die traditionell ontologisch ausgelegte Kraft der *energeia*,<sup>123</sup> geht nicht in der epistemischen Funktion auf und bleibt an die rhetorische Eigenart der affektiven Wirkung und des potenziell trügerischen Effekts gebunden.<sup>124</sup> Die argumentative Persuasion der philosophischen Rhetorik und mithin der deutliche Ausdruck sind bei Aristoteles in herausragender Weise auf das Figürliche angewiesen – dabei zeichnet sich ab, dass es als brüchige Koppelung von kognitiv-intellektuellen und sinnlich-anschaulichen Komponenten zu verstehen ist.

In den rhetorischen Abhandlungen der Lateiner wird der Bereich der Tropen (Metapher, Katachrese, Gleichnis) – aber auch derjenige der Figuren – wiederholt in den Dienst der deutlichen Rede gestellt. Gerade Quintilian stößt bei seinen Bestimmungsversuchen der *perspicuitas* immer wieder – wie

<sup>118</sup> Ebd., III 10, 6.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> So die Auffassung bei Ricoeur 1986, S. 43.

<sup>121</sup> Campe 1997, hier S. 215.

<sup>122</sup> Vgl. grundlegend ebd., S. 213. Campe gibt den entscheidenden Hinweis darauf, dass Aristoteles in *Rhet.* III 10–11 die Begriffe »μεταφορά« und »πρὸ ὁμμάτων ποιεῖν« syntagmatisch nebeneinanderstellt, bei aller Nähe aber trennt und gesondert abhandelt. Während die Metapher als ontologischer Begriff im epistemologischen Rahmen verharrt, tritt im Vor-Augen – etwa im Bezug auf die Einbildungskraft des Dichters (Aristoteles, *Poet.* 1455a) oder auf das memoriale Vorstellungsbild (*phantasma*) (*De an.* III, 3; 427b 18–20) – die Poetik auf.

<sup>123</sup> Ricoeur 1986, S. 55.

<sup>124</sup> Derrida 1971, S. 28.

beispielsweise im Fall der Emphasis – auf ein überschüssiges Moment, das ihn beim Wortschmuck landen lässt.<sup>125</sup> Folgerichtig bestimmt die *Institutio Oratoria* den Ornat als gesteigerte Deutlichkeit: »Das Schmuckvolle [*ornatum*] ist das, was mehr ist als nur durchsichtig [*perspicuo*]«. <sup>126</sup> Dabei findet eine für die römische Beredsamkeit und ihre Dualismen charakteristische begriffliche und metaphorische Verschiebung statt, die Cicero vorgeprägt hat: Während die *perspicuitas* die helle Durchsicht auf die benannten Dinge gewährt, ist es dem guten Wortschmuck vorbehalten, die Rede mit dem Licht des Anschaulichen zu erleuchten (*lumen orationis*)<sup>127</sup> und gleichsam die Sinne der Zuhörer – vornehmlich den Gesichtssinn – anzuregen.<sup>128</sup> Beispielsweise wird von der Metapher gesagt, dass sie klarer (*clariora*) macht,<sup>129</sup> und das Gleichnis (*similitudo*) wird als derjenige Wortschmuck gelobt, der die Dinge ins hellste Licht (*praeclare lucem*) rückt.<sup>130</sup> Im Gegensatz zur durchdringenden *sapheneia/perspicuitas* wird die durch den Ornat realisierte Erhellung der Rede als *claritas* (auch *splendor* oder *nitor*) bestimmt und die Vorstellung eines – immer wieder als schön (*pulchrius*) qualifizierten – Oberflächeneffekts evoziert.<sup>131</sup> Den lateinischen Abhandlungen zufolge bildet die ›Klarheit‹ (*claritas*) oder der Glanz (*nitor*) der Wortfiguren die sinnliche und kunstvolle – deshalb aber auch äußerliche – Ergänzung zum rational Deutlichen und wird systematisch abgetrennt. Vor dem Hintergrund der eigenen argumentativen Aporien, die sich die römischen Rhetoriker dabei einhandeln, und der *sapheneia* der Metapher bei den griechischen Vorgängern muss die *claritas* allerdings als inhärenter Bestandteil der *perspicuitas* verstanden werden – nämlich als ebenso notwendiger wie ambiger und auf Wirkung ausgerichteter Überschuss der angeblich ›eigentlichen‹ Durchsichtigkeit.

Im Hinblick auf das einzelne Wort, der *perspicuitas in verbis*, von der sich herausgestellt hat, dass sie den Bereich der Wortfiguren aus ihrem Innersten nicht ausschließen kann, ist die Eindeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks – ohne jegliche ontologische Gewähr – der Sphäre des Gebrauchs überantwortet.

<sup>125</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 11: »Es könnte so scheinen, als sollte man auch Worte, die mehr bezeichnen als sie aussprechen, in den Bereich der Durchsichtigkeit stellen, unterstützen sie doch das Verständnis; ich möchte aber doch lieber die Form der ›Emphasis‹ zum Schmuck der Rede stellen, weil sie nicht bezweckt, daß man versteht, sondern daß man *mehr* versteht«.

<sup>126</sup> Ebd., VIII 3, 61.

<sup>127</sup> Ebd., VIII 6, 7. Vgl. Cicero, *De orat.* III 96.

<sup>128</sup> Cicero, *De orat.* III 160f.

<sup>129</sup> Ebd., III 157.

<sup>130</sup> Quintilian, *Inst. Orat.*, VIII 3, 72.

<sup>131</sup> Z.B. ebd., VIII 3, 16–18; 70.

2.b – Die *perspicuitas in verbis coniunctis* zielt auf die grammatikalische Richtigkeit und überschaubare Ordnung von syntaktischen Wortverbindungen. Zu vermeiden sind daher Überlänge des Satzes ebenso wie allzu prägnante Kürze, Wortsperrungen, die das Ausmaß des Hyperbatons überschreiten, zu ausführliche Parenthesen und zweideutige Konstruktionen.<sup>132</sup> Sobald es allerdings darum geht, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln, zeichnet sich darüber hinaus ab, dass die syntagmatische Deutlichkeit den strikten *ordo* durchbrechen und auf figurale Techniken zur affektbetonten Intensivierung der Rede zurückgreifen kann.<sup>133</sup> Schon zum Schluss des Kapitels über die Durchsichtigkeit empfiehlt Quintilian – wie zuvor auch Pseudo-Demetrios – den Einsatz von Wiederholungen desselben Satzteils oder Wortes (die Epanalepse) für das bessere Verständnis.<sup>134</sup> Im Bereich des *ornatus* bieten die lateinischen Rhetoriker eine ganze Reihe von Verfahren an, die über die grammatikalische Richtigkeit und Verständlichkeit hinausgehen und eine glanzvolle Steigerung der Deutlichkeit zu einer dramatisch wirksameren Anschaulichkeit anstreben. Quintilian hat diesen Überschuss des Durchsichtigen schon im Bezug auf die transparente Erzählung mit dem Begriff der *evidentia* gefasst und sich dafür entschieden, die Transzendierung des Redens zum Sehen in die terminologischen Schranken der Deutlichkeit einzuschließen. Dahinter verbirgt sich ein klassifikatorisches Problem, das mit der Trennung von *perspicuitas* und *ornatus* in der Stillehre eng verbunden ist und das bezeugt, dass die *Institutio Oratoria* bei der programmatischen Ausrichtung des Ornaments auf die affektive Kraft der Vergegenwärtigung zurückkommt und scheinbar eine Kehrtwende vollzieht, denn die *evidentia* wird hier von der Deutlichkeit abgesondert: »Deshalb wollen wir die ἐνάργεια, deren ich schon bei der Erzählung Erwähnung getan habe, zu den Schmuckmitteln stellen.«<sup>135</sup> Quintilian rechtfertigt seine begriffliche Revision im Rahmen der Stillehre mit dem Argument, dass »die Veranschaulichung (*evidentia*) oder, wie andere sagen, Vergegenwärtigung (*repraesentatio*)« – ebenso wie der Wortschmuck insgesamt – »mehr ist als die Durchsichtigkeit, weil nämlich die Letztere nur den Durchblick gestattet, während die Erstere sich gewissermaßen selbst zur Schau stellt [*se ostendit*]«.<sup>136</sup> Der evidenzielle Überschuss

<sup>132</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 14–16.

<sup>133</sup> Vgl. Fuhrmann 1990, S. 117f.

<sup>134</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 2, 24.

<sup>135</sup> Ebd. VIII 3, 61.

<sup>136</sup> Ebd.

der Deutlichkeit, der an dieser Stelle aus dem begrifflichen Rahmen der *perspicuitas* ausgelagert wird, gewinnt bei Quintilian als ein eigenmächtiges und nicht kontrollierbares visuell-kognitives Ereignis jenseits des Redens Kontur und begründet – ohne Gewähr des Gelingens<sup>137</sup> – die erwünschte Suggestionskraft des Ornats. Dem Wortschmuck obliegt es, das sinnliche Ereignis der unmittelbaren Vergegenwärtigung als affektive Seite der sonst trockenen Deutlichkeit zu realisieren, »die Dinge, von denen wir reden, klar und so darzustellen, daß es ist, als sähe man sie deutlich vor sich (*clare videantur*)«. <sup>138</sup> Allerdings darf trotz der begrifflichen Trennung bei Quintilian, die derjenigen von *perspicuitas* und *ornatus* geschuldet ist, nicht aus den Augen verloren gehen, dass die nachträgliche Absonderung der Evidenz von der Durchsichtigkeit vom originären Zusammenhang der beiden divergenten Begriffe aus stattfindet. Die Abtrennung der *evidentia* als Schmuckmittel spiegelt vielmehr symptomatisch den der *perspicuitas* inhärenten Mangel wider. Die Deutlichkeit ist nie ganz ohne Affekt, sondern ursprünglich von einer sinnlich-wirkungsvollen Seite durchdrungen. In diesem Sinne hat Pseudo-Demetrios zuvor schon die *enargeia* als pathetisches Mittel zur Realisierung und als integraler Bestandteil der *sapheneia* besprochen.<sup>139</sup> Mit der Entfaltung des Wortschmucks unter dem Aspekt der Evidenz begründet Quintilian die rhetorische Technik als Versuch, die *perspicuitas* mit kunstvollen Mitteln »mehr-als-deutlich« zu produzieren. Was sich bei Aristoteles als Vor-Augen-Stellen im Rahmen der Ausführungen zur energetischen Metapher entwickelt hat, wird in der lateinischen Rhetorik als Grundpfeiler der gesamten Lehre vom Wortschmuck angelegt und betrifft eine Vielzahl von figuralen Verfahren.<sup>140</sup>

Auf Cicero geht die Forderung zurück, die verständliche und korrekte Wortverbindung durch Figuren zu beleben, die eine gesteigerte Wirkung dadurch erzielen (*amplificatio*), dass sie die Dinge lichtvoll verdeutlichen (*inlustris explanatio rerum*) und gleichsam vor den Augen der Zuhörer dramatisch vergegenwärtigen (*sub aspectum subiectio*).<sup>141</sup> Denn – so stilisiert Cicero den idealen, d.h. den in der Handhabung des Schmucks talentierten Redner – man »kann das wahre Wesen einer Sache (*natura rei*) [...] nur

<sup>137</sup> In dieser Hinsicht kann Blumenbergs anthropologischer Annäherung an die Rhetorik zugestimmt werden, wenn er den Mangel an Evidenz im Sinne einer epistemologischen Verlassenheit zur Begründung der Beredsamkeit als »letzte und verspätete Disziplin der Philosophie« ansetzt: »Rhetorik schafft Institutionen, wo Evidenzen fehlen. [...] Alles, was diesseits der Evidenz übrig bleibt, ist Rhetorik« (Blumenberg 1981, S. 110f.).

<sup>138</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII 3, 62.

<sup>139</sup> Ps.-Demetrios, *De eloc.* 208.

<sup>140</sup> Campe 1997, S. 218.

<sup>141</sup> Cicero, *De orat.* III 202.

erkennen (*intellegi*), wenn man sie in Vollendung vor Augen führt (*ante oculos ponitur*)«. <sup>142</sup> Demnach »macht es großen Eindruck, bei einer Sache zu verweilen, die Dinge anschaulich auszumalen (*explanatio rerum*) und fast so vor Augen zu führen, als trügen sie sich wirklich zu«. <sup>143</sup> Um diesen evidenzialen Effekt zu erzielen, ruft Cicero in der Folge – gleichsam als »Waffen« des Redners – »unzählige Figuren des Ausdrucks und des Gedankens« auf. <sup>144</sup> Dieser offene Katalog von Verfahren, die gerade dort aufgeboten werden, wo »die deutliche Darlegung (*inlustris explanatio*) fehlt«, <sup>145</sup> wird von Quintilian *in toto* übernommen <sup>146</sup> und als Grundstein für das in der *Institutio Oratoria* ausgebaute Inventar der figuralen Techniken gelegt. »Reden«, so resümiert Cicero nach seiner ausufernden Aufzählung, »heißt ja nichts anderes, als alle oder jedenfalls die meisten Gedanken durch irgendein wirkungsvolles Mittel ins rechte Licht zu setzen (*illuminare sententias*)«. <sup>147</sup> Im Hinblick auf die *perspicuitas in verbis coniunctis* werden bei Cicero und in der Folge mehrere Wortfiguren zur wirkungsvollen Verdeutlichung des Sachverhalts aufgeführt: Verdoppelung (*geminatio*) und häufige Wiederholung von Worten und Klängen (*repetitio*) etwa geben der Rede Kraft (*vim*) – sogar der Pleonasmus kann die Rede verständlicher gestalten. <sup>148</sup> Ebenso gehören beispielsweise Steigerung (*gradatio*), Antithese (*contrapositio*), Unterscheidung (*distinctio*), <sup>149</sup> die Aufzählung (*dinumeratio*), die begriffliche Zergliederung (*dissipatio*), der Exkurs (*digressio*), die Umschreibung (*circumscriptio*) u.a. zu den Figuren, die auf die effektvolle Durchsichtigkeit der Rede zielen. <sup>150</sup> Unter den Gedankenfiguren hingegen stechen die überschaubare Gliederung der Rede (Ankündigung des Beweiszieles/*propositio*, Absetzen der Punkte/*seunctio* oder *divisio*, <sup>151</sup> bündige Schlussfolgerung/*rationis apta conclusio*), das Definieren (*definitio*), <sup>152</sup> die Aufzählung von Details (*digestio*), die Beschreibung (*descriptio*) oder anschauliche Schilderung (*demonstratio*) <sup>153</sup> und insbesondere

<sup>142</sup> Ebd., III 85.

<sup>143</sup> Ebd., III 202.

<sup>144</sup> Ebd., III 200ff.

<sup>145</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IX 2, 2.

<sup>146</sup> Ebd., IX 1.

<sup>147</sup> Cicero, *Orat.* 136.

<sup>148</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* IX 3, 46.

<sup>149</sup> Ebd., IX 3, 65.

<sup>150</sup> Cicero, *De orat.* III 206–208.

<sup>151</sup> *Rhet. ad Herenn.* IV 52.

<sup>152</sup> »Die Begriffsbestimmung ist das Stilmittel, welches die irgendeiner Sache eigentümlichen Eigenschaften (*propria*) kurz und bündig umfaßt [...]. Diese Ausschmückung wird deshalb für vorteilhaft gehalten, weil sie den ganzen Sinn und die ganze Bedeutung eines jeden beliebigen Ausdrucks klar und kurz darlegt (*dilucide*)« (ebd. IV 35).

<sup>153</sup> »Schilderung wird das Stilmittel genannt, welches von den folgenden Ereignissen eine



das Gleichnis (*similitudo*)<sup>154</sup> und das Beispiel (*exemplum*)<sup>155</sup> hervor. Diese Stilmittel sind zwar funktional dem Unterrichten (*docere*) zugeordnet und zielen auf eine nachvollziehbare und unmissverständliche Darstellung, die sich an den logischen Parametern der *argumentatio* bzw. der durchsichtigen Beweisführung (*probatio distincta ac perspicua*) orientiert.<sup>156</sup> Allerdings diskutiert die antike Rhetorik diese Techniken im Kontext der schmuckvollen Rede und hält darüber hinaus eine Reihe weiterer, genuin affektiver Gedankenfiguren zur Herstellung von glanzvoller Deutlichkeit bereit. Obwohl sie stets Gefahr laufen, den strikten *ordo* zu stören und die Rede durch Überlänge zu verdunkeln, werden die Steigerungsformen wie beispielsweise Emphase, rekapitulierende Zusammenstellung (*frequentatio*),<sup>157</sup> Verweilen (*commoratio*),<sup>158</sup> Ausrufung (*exclamatio*), offene Rede (*licentia/parrhesia*), Beschreibung von Örtlichkeiten (*topographia*), Geständnis (*confessio*)<sup>159</sup> u.a. in den Dienst der deutlichen und anschaulichen Rede gestellt.

Als Höhepunkt und Zusammenführung dieser affektiven Techniken kehrt in Quintilians Lehre der *figurae sententiae* auch die Evidenz als Begriff wieder – unter dem Namen der Hypotypose (*hypotyposis*, Ausprägung) übersetzt die *Institutio Oratoria* Ciceros *sub oculos subjectio* und wirft die *evidentia* dieses Mal nicht als transparente Erzählung, sondern als effektvolle Figur in das dezidiert dramatische Gewand des Vor-Augen-Stellens, wonach die Rede zurücktreten und die Dinge sich mehr als handgreiflich (*manifestius*) zeigen sollen (*non enim narrari res, sed agi videtur*).<sup>160</sup> Gleichsam stellt Quintilian den gesamten Apparat der Stilmittel im Hinblick auf dieses visuelle Ereignis jenseits des Redens auf und konfiguriert damit eine Vielzahl von Techniken des Über-Deutlichen. Die *perspicuitas* bleibt konstitutiv auf einen effektvollen Überschuss angewiesen, den die Rhetorik nur organisieren, nicht aber kontrollieren kann.

---

durchschaubare und klare Darstellung (*perspicuam et dilucidam*) voller Feierlichkeit enthält« (ebd. IV 51, 68).

154 »Der Vergleich ist eine Redeweise, welche etwas Ähnliches aus einem verschiedenen Gebiet auf irgendeinen Sachverhalt überträgt. Man nimmt ihn, um zu schmücken, um zu beweisen, um offener zu sprechen oder um etwas vor Augen zu stellen« (ebd. IV 59).

155 »Ein Beispiel [...] stellt [...] vor Augen, wenn es alles klar ausdrückt, so daß man die Sache sozusagen mit der Hand berühren kann« (ebd. IV 62).

156 Quintilian, *Inst. Orat.* V 14, 33.

157 *Rhet. ad Herenn.* IV 52f.

158 Ebd. IV 58.

159 Quintilian, *Inst. Orat.* IX 2, 1–107.

160 Ebd., IX 2, 40. – Im Rahmen der Ausführungen zur *narratio* hat Quintilian schon deutlich gemacht, dass die Hypotypose nicht für eine Erzählung gehalten werden darf (ebd., IV 2, 3). Vgl. dazu Campe 1997, S. 219.

Aus der Lektüre der antiken Rhetorik-Abhandlungen – so kann man als Fazit festhalten – geht hervor, dass die Deutlichkeit eine ebenso grundlegende und folgenreiche wie in sich spannungsvolle Richtlinie für die Beredsamkeit darstellt. Sowohl die *sapheneia* der Griechen als auch die *perspicuitas* der Lateiner – Begriffe, mit denen gelegentlich ein hoher erkenntnistheoretischer Anspruch verbunden worden ist – stehen zwar für die oberste Tugend der affektlosen und durchsichtigen Rede und werden bisweilen als eine selbstverständliche und jederzeit verfügbare Norm behandelt. Besonders die römischen Traktate unterstützen die Vorstellung, dass mit dem deutlichen Ausdruck gleichsam das von Cicero so getaufte *lumen naturale* der Vernunft, also das natürliche Licht der menschlichen Erkenntnis unmittelbar durchscheint.<sup>161</sup> Entsprechend werden die Rhetoriker nicht müde, für die verständliche und überzeugende Rede einzufordern, dass sie möglichst ungekünstelt und natürlich (πεφυσκότως) erscheinen soll, während derjenige Vortrag, der sein Gemachtsein verrät, fehlerhaft ist – »wie wenn Wein gepanscht wird«<sup>162</sup> – und »den Sinn verdunkelt«.<sup>163</sup> Auch an dieser Begründungsweise ist allerdings erkennbar, dass die deutliche Rede von den rhetorischen Lehrbüchern im Wesentlichen als eine Technik, d.h. als eine ›Kunst‹ im klassischen Sinn des Wortes, konzipiert wird. Gerade weil Verständlichkeit und Klarheit nicht gewährleistet werden können, sind sie mit handwerklicher Geschicklichkeit zu suggerieren und stellen das erwünschte Ergebnis jenes ciceronischen, aus den Wirkungen des kunstvollen Redens leuchtenden *lumen orationis* dar. Gegen alle Implikationen des Begriffs, wonach für die *ratio loquendi* möglichst auf jeden Wortschmuck zu verzichten ist, gewinnt der durchsichtige Ausdruck in vollem Umfang als etwas originär Gemachtes, als *oratio ornata* Profil. Immer wenn die *perspicuitas* als ein nüchterner Zustand der Sprache (Eigentlichkeit, Transparenz) gefasst wird, tritt der Widerspruch hervor, dass im Innersten der Deutlichkeit schmuckvolle Verfahren am Werk sind (Metapher, Evidenz). Das Ideal der unfigürlichen Rede ist *konstitutiv* darauf angewiesen, mit Tropen und Figuren realisiert zu werden. Die raffinierte Besonderheit der geschmückten Deutlichkeit besteht darin, dass der Ausdruck ungekünstelt wirken soll und dass sich dieser Effekt nur dann einstellen kann, wenn das Gemachtsein der Rede verborgen bleibt (λανθάνειν ποιούντας).

<sup>161</sup> Cicero, *Acad. lib.* II 20.

<sup>162</sup> Aristoteles, *Rhet.* III 2, 4.

<sup>163</sup> Quintilian, *Inst. Orat.* VIII Prooemium 23.

Bei allen Widersprüchen, die sich in den antiken Traktaten aus der Bestimmung von *sapheneia* bzw. *perspicuitas* in systematischer Hinsicht zeigen, wäre es allerdings ungenau und zu einfach, daraus abzuleiten, dass die Helligkeit der Rede im Grunde immer dem kanonischen Gegenteil, der *obscuritas*, verfallen ist. Ihrem Anspruch nach sind Deutlichkeit und Dunkelheit durchaus begrifflich auseinanderzuhalten. Jenseits eines oppositären Dualismus geht es hier jedoch darum zu sehen, dass das Versprechen der Deutlichkeit an spezifische Verfahren geknüpft ist und dass offen bleiben muss, ob es auch tatsächlich eingelöst werden kann. Im Innern der Deutlichkeit sind widerstrebende Momente am Werk, die darauf schließen lassen, dass sie – auch im technischen Sinne – nicht ohne ein gewisses Maß an Dunkelheit realisiert werden kann.

Tatsächlich hat sich bei der Lektüre der rhetorischen Abhandlungen herausgestellt, dass die Kunst der verständlichen und affektfreien Rede durch eine Reihe charakteristischer Mittel zur Erzeugung von Evidenz bestimmt ist. Die figuralen Verfahren lassen sich im Wesentlichen nach zwei Gruppen einteilen: Der aristotelischen Tradition der *energeia* entspringt die dramatisch-affektive Vergegenwärtigungskraft der Rede (*repraesentatio*) – die deskriptive Veranschaulichung hingegen, die auf die griechische *enargeia* zurückgeht, feiert ihren nüchternen Exzess in der möglichst detaillierten und vollständigen Beschreibung von Personen oder Geschehnissen.<sup>164</sup> Im einen wie im anderen Fall zeigt die Rhetorik zwei Gesichter der Deutlichkeit, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen: Der durchsichtige Ausdruck stellt keine selbstverständliche Gegebenheit dar, vielmehr muss ein problembewusstes Verständnis davon ausgehen, dass die rhetorische Deutlichkeit stets zweiwertig ist und das potenziell brüchige Gefüge von intellektuell-nüchternen und sinnlich-anschaulichen Elementen umfasst. Weil sich das Ideal der univoken und transparenten Rede erst in der nicht-kontrollierbaren Zustimmung eines Publikums erfüllen kann, enthält die *sapheneia* bzw. *perspicuitas* einen Mangel, der durch einen Überschuss von Über-Deutlichem – ohne Gewähr des Gelingens – supplementiert wird. ›Kunst der Deutlichkeit‹ ist der Name für die einer strukturellen Not geschuldete zwielichtige Praxis, ›mehr-als-deutlich‹ zu reden.

<sup>164</sup> Vgl. zum Doppelgesicht der *evidentia* mit Bezug auf die ›poetische Malerei‹ des 18. Jahrhunderts: Müllder-Bach 1998, S. 105–109.

## 2. Deutlichkeit in der deutschen Frühaufklärung

Rhetorik und Poetik der Aufklärung übersetzen die oberste Tugend der durchsichtigen und eindeutigen Rede aus der Antike durchweg mit dem Wort »Deutlichkeit«. Damit übernehmen sie einen Begriff, in dem sich das Programm des Vernunftzeitalters auf den Punkt bringen lässt. Deutlichkeit meint im Zuge der wissenschaftlichen Neubegründung im 17. Jahrhundert und der anschließenden, im deutschsprachigen Raum maßgeblich durch Christian Wolff bestimmten philosophischen Terminologie die höchste Qualität begrifflicher Erkenntnis. In analytischer Hinsicht ist es entscheidend zu sehen, dass dadurch zwei im Ansatz kollidierende Konzepte zusammengefasst worden sind: Während die großen metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts eine Denkstruktur adressieren, die »klare und deutliche« Erkenntnis durch den strikten Ausschluss der sinnlichen Wahrnehmung gewährleisten soll, kann dieser Prämisse zufolge die Rede als Äußerung in Raum und Zeit strukturell nur eine Quelle von Verwirrung und Dunkelheit darstellen. Es handelt sich bei dieser seit Beginn des 18. Jahrhunderts allseits anzutreffenden Ambiguität des Wortes »Deutlichkeit« nicht um ein kontingentes Phänomen. Man könnte eher von einer Ironie der Begriffsgeschichte sprechen, wenn der Umstand nicht erraten ließe, wie sehr der philosophische Wortgebrauch über seinen diskursiven Rahmen hinaus dominierend gewirkt hat. Die damit verbundenen massiven Anstrengungen etwa im Rahmen sprach- und bildungspolitischer Programme entspringen dem Anliegen, die Deutlichkeit des Denkens und die Deutlichkeit des Redens deckungsgleich zu koppeln, und müssen als Versuche eingestuft werden, die Begriffe konvergieren zu lassen. Allerdings übt die Rhetorik der Aufklärung mit ihrem zentralen Konzept der transparenten Rede den Umgang mit einem epistemisch heterogenen Gefüge. Als diejenige Redequalität, durch die der ungetrübte Blick auf die *res* gewährleistet werden soll, betrifft diese Spannung die keineswegs selbstverständliche Koppelung von Wissen und Reden.

### *Deutlichkeit als Leitbegriff der Aufklärung*

Die Deutlichkeit ist nicht nur in der Rhetorik, sondern auch im philosophischen Diskurs des 17. und 18. Jahrhunderts durchgehend von einer systematischen Unruhe gekennzeichnet. In der Tat erhält die *cognitio distincta* von Descartes über Leibniz und Wolff zwar den für das Denken und Handeln der Aufklärung unbestrittenen Stellenwert eines universa-

len Leitbegriffs – doch wird diese epochale Aufwertung von anhaltenden und keineswegs einmütigen Auseinandersetzungen begleitet, die bis in die ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts hinein zu einer Mehrzahl von konzeptuellen Differenzierungen und Verschiebungen geführt haben. Ist die »klare und deutliche« Erkenntnis bei Descartes noch als eingeborene Idee und als gnoseologische Prämisse in der menschlichen Vernunft (und nur hier) verwurzelt, bereiten die einschlägigen Revisionen bei Leibniz und Wolff dem übergreifenden anthropologischen Programm des 18. Jahrhunderts den Boden. So wie hier der Mensch als sinnlich-vernünftiges Doppelwesen begriffen wird,<sup>165</sup> so steht Deutlichkeit nicht mehr für eine der menschlichen Seele ewig mitgegebene Erkenntnis vor aller Erfahrung, sondern steuert als regulative Idee den in der Extension unabschließbaren Wissenserwerb, ohne deshalb den Stellenwert als Maßstab für die Perfektionierung des Menschen einzubüßen: »Die Deutlichkeit der Erkenntnis entsteht bey uns nicht auf einmal, sondern nur nach und nach. In der ersten Kindheit haben wir noch keine deutliche Erkenntnis. Wir bekommen dieselbe erst mit den Jahren«, <sup>166</sup> schreibt Georg Friedrich Meier in seiner 1752 erschienenen *Vernunftlehre* und gibt mit diesen Worten die vorherrschende Meinung seiner Zeit wieder. Wenn er im Anschluss daran die Unmöglichkeit einer absoluten, von jeder Dunkelheit freien, letztlich nur in Gott verbürgten Deutlichkeit und damit die grundlegende Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntnis bekräftigt, so knüpft er nahtlos an die bei Leibniz gewonnenen Positionen Wolffs an.<sup>167</sup>

[Es] ist unmöglich, daß wir irgends eine Erkenntnis solten ganz deutlich machen können, und das Bemühen nach derselben würde bey uns Menschen ein rasendes Unternehmen seyn. Alle unsere deutliche Erkenntnis, ist nur eines Theils deutlich, oder, wenn wir eine Sache deutlich erkennen, so unterscheiden wir nur einige ihrer Merkmale von einander, und sehr viele bleiben uns dunkel. In allen unsern deutlichen Vorstellungen ist noch viel Verwirrung und Dunkelheit. Es verhalten sich unsere deutlichen Vorstellungen, wie die Gemälde, welche nach dem Perspective gemalt werden. Dieselbe enthalten viele Dinge, die sich hinten in der Aussicht zu verlieren scheinen.<sup>168</sup>

Anders als seine Vorgänger hat Meier die Kritik an der cartesianischen Philosophie aus der tiefen Einsicht geschöpft, dass im aufklärerischen

<sup>165</sup> Vgl. etwa die Beiträge in Schings 1994.

<sup>166</sup> Meier, *Vern.* § 170.

<sup>167</sup> Bäumler hingegen hat Meiers Position von derjenigen des angeblich dogmatischen Wolff abgegrenzt: Bäumler 1967, S. 204. Vgl. hierzu Adler 1988, S. 202f.

<sup>168</sup> Meier, *Vern.* § 175.

Projekt eine »rasende« Dynamik am Werk ist. Der Wissensmaschine, die sich aus der rationalistischen Vorstellung von der anthropologischen Perfektibilität beschleunigt und die Meiers Worten gemäß in ihrem Innern außer sich ist, hält der Baumgarten-Schüler eine ästhetische Position entgegen. Der konstitutiven Erweiterung des gnoseologischen Systems um den dunklen Bereich der sinnlichen Wahrnehmung entspringt dabei eine neue, gemessen an den erkenntnistheoretischen Vorgaben überaus spannungsvolle Modellierung des Deutlichkeitsbegriffs. Sein Konzept erläutert Meier gezielt in bildlicher Redeweise, indem er das sinnliche Prinzip der Sichtbarkeit auf die höchste Qualität geistiger Einsicht überträgt und gleichsam die für die frühe Ästhetik programmatische Verschränkung von Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung vor Augen stellt. Der Vergleich der Deutlichkeit mit einem optischen Instrument, durch das entfernte Gegenstände genauer erkannt werden können, definiert die intelligible Deutlichkeit über ein mediales Dispositiv.<sup>169</sup> Die Möglichkeit von Erkenntnis wird mit Entschiedenheit an spezifische Techniken und Hilfsmittel gekoppelt, die Meier zufolge sogar derart bestimmend sind, dass erst sie die Gegenstände in den Gesichtskreis treten lassen – die realen »Dinge« jedenfalls scheinen nicht in Reichweite des natürlichen Sehapparats zu liegen. In der deutlichen »Vorstellung« (das ist die deutsche Übersetzung von *repraesentatio*) wird keine vorgegebene Wirklichkeit getreu wiedergegeben – vielmehr konstituieren sich »Objekt« und »Subjekt« überhaupt erst in der technisch gerüsteten Wahrnehmung.<sup>170</sup> Der Blick durchs Fernrohr stellt indes nur das eine Moment des Wissenserwerbs dar – die so erfassten Dinge müssen zudem aufgezeichnet werden. Deutliche Erkenntnis hängt damit grundsätzlich auch von einer ästhetischen Praxis ab und wird entsprechend als »Gemälde« figuriert. Hier scheint im Bild von der *perspektivischen* Zeichnung unter der Hand das Redeprinzip der *per-spiciuitas* als strukturierendes Verfahren der Gegenstandsrepräsentation durch und nimmt im Zentrum eines epistemisch erweiterten rhetorischen Programms Platz.<sup>171</sup> Die cartesianische Vernunft als das System der »klaren

<sup>169</sup> Vgl. zum wissenschaftlichen Einsatz von Mikroskop und Teleskop im 17. und 18. Jahrhundert: Lepenies 1978, S. 17; Alpers 1985, S. 64, S. 89; Steinmann/Witthaus 2003; Witthaus 2005.

<sup>170</sup> Vgl. hierzu Wellbery 1994, S. 176f.: »Die theoretische Produktion der ästhetischen Vorstellung lässt sich nicht vom isolierten Begriff und dessen unmittelbarem Sinn (Vorstellung bedeute Wiedergabe eines vorgegebenen Objektes) her erfassen; sie ist vielmehr zu begreifen als Herrichtung einer Bühne, auf der sich das Subjekt zum Objekt verhält, Inszenierung des vorstellenden Subjekts als eines, das über ästhetische Gegenständlichkeiten verfügt und dadurch sich selber hervorbringt«.

<sup>171</sup> Vgl. Wagner-Egelhaaf 1997.



und deutlichen Erkenntnis« und die Gegenstände der Welt sind bei Meier nicht mehr wie in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts durch eine prästabilisierte Einheit des Seins verbunden,<sup>172</sup> sondern klaffen auseinander – im ästhetisch potenzierten Deutlichkeitsbegriff der Aufklärungszeit feiern sie ihre vielleicht letzte Hochzeit.

Diese neue »Kunst der Deutlichkeit«, die sich im Herzen des 18. Jahrhunderts abzeichnet und der das Interesse im vorliegenden Kapitel maßgeblich gilt, scheint dem Ansatz nach nicht nur die Gleichschaltung von Wissenschaft, Ästhetik und Rhetorik zu betreiben. Indem das Ideal logisch-begrifflicher Erkenntnis um den konstitutiven Aspekt der transparenten und evidenten Darstellung erweitert wird, gewinnt im ästhetischen Projekt, das sich als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis gerade durch den Ausschluss des deutlichen Begriffs definiert hat, eine zur gnoseologischen Architektur der Aufklärungszeit schief stehende »ästhetische Deutlichkeit« Profil. Kant wird dieses Moment zwar begrifflich rahmen – aber auch im Innersten seiner Logik stellt die in der Forschung noch unbeachtet gebliebene »ästhetische Deutlichkeit« eine nicht unerhebliche Inkonzonanz dar. Im zentralen Begriff der Aufklärung spiegelt sich so die grundlegende Spannung im Unternehmen des Vernunftzeitalters wider: Die Deutlichkeit besitzt ein Janusgesicht und spaltet sich in die widerstrebenden Komponenten von programmatischem Anspruch und – gemessen an den Vorgaben – zwielichtiger rhetorischer und/oder ästhetischer Praxis.

Meiers Ausführungen zur Deutlichkeit bilden nur den vorläufigen Höhepunkt der vorangegangenen Recodierungen im 17. Jahrhundert und der daran anschließenden Diskussionen bei Leibniz und Wolff. Bevor im folgenden Abschnitt die Prämissen der »ästhetischen Deutlichkeit« und deren systematisch bedingte Spannung nachvollzogen werden können, ist es daher unabdingbar, die schon vor dem Auftreten der Ästhetik in sich problematische Konzeption der begrifflichen Deutlichkeit zu analysieren.

### »klar und deutlich« (Descartes)

Die Wendung »klar und deutlich«, die im deutschsprachigen Raum auf Luthers *Heilige Schrift* (1545) zurückgeht<sup>173</sup> und die ebenso in Rhetorik wie

<sup>172</sup> Vgl. Cassirer 1932, S. 126.

<sup>173</sup> Vgl. *Mos.* 5, 27,8: »Und solt auff die Steine alle wort dieses Gesetzes schreiben klar und deutlich.« Luther gibt damit die genuin rhetorischen Begriffe der griechischen und lateinischen Überlieferung wieder (die Septuaginta schreibt an der betreffenden Stelle σαφῶς σφόδρα »sehr deutlich«, die Vulgata »plane et lucide«).

in Poetik des Barock als Merkmal der durchsichtigen Rede zirkuliert,<sup>174</sup> verfestigt sich im ausgehenden 17. Jahrhundert als Übersetzung für das zentrale Kriterium der cartesischen Philosophie – die revolutionäre Forderung nach einem Denken, das sich »clare et distincte« selbst zu vergewissern weiß, avanciert gleichsam zum Signum einer neuen Epoche. Zwar ist der lateinische Ausdruck bereits in der Scholastik geläufig,<sup>175</sup> erhält aber erst bei René Descartes den grundlegenden Stellenwert für die Errichtung eines zuverlässigen Wissenssystems. Im Unterschied zu den dunklen und verworrenen (»confuse et obscure«) können nur die klaren und deutlichen Perzeptionen als wahr gelten – wie Foucault auch mit Blick auf die Logik von *Port-Royal* hervorgestrichen hat, orientiert sich über den engeren Rahmen der Philosophie hinaus ein ganzes Zeitalter an dieser universalen Maxime.<sup>176</sup>

Sein methodologische Projekt stellt Descartes bereits in den frühen *Regulae ad directionem ingenii* vor. Klarheit und Deutlichkeit werden hier in einem bestimmten Erkenntnisbereich verortet, den Descartes mit dem Begriff der »Intuition« bezeichnet. Neben der Fähigkeit zum diskursiven Denken besitzt der Mensch das Vermögen zu kontemplativer Einsicht. Descartes ist allerdings darum bemüht, intuitive Erkenntnis nicht psychologisch zu konzipieren, sondern als grundlegenden *terminus technicus* seines neuen methodischen Verfahrens zu prägen:

Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen [tam facile distinctumque conceptum] des reinen und aufmerkenden Geistes [mentis purae et attentae], daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt, oder, was dasselbe ist: eines reinen und aufmerkenden Geistes unbezweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft [luce rationis] entspringt und das, weil einfacher, deshalb zuverlässiger ist als selbst die Deduktion, die doch auch [...] vom Menschen nicht verkehrt gemacht werden kann.<sup>177</sup>

Zur Erlangung zuverlässigen Wissens müssen demnach zwei Grundregeln berücksichtigt werden. Den Ausgangspunkt bildet das durch Intuition deutlich und zweifelsfrei Erkannte. Mit Hilfe der Deduktion kann in der Folge das abgeleitet werden, was notwendigerweise aus dem in-

<sup>174</sup> Vgl. Harsdörffer 1650, S. 105: »Die ganze Rede soll verständlich-zierlich und den Sachen gemäß seyn. Die Wort klar und deutlich gesetzt werden«.

<sup>175</sup> Vgl. Gabriel 1976, S. 846.

<sup>176</sup> Vgl. Foucault 1999, bes. S. 82–91.

<sup>177</sup> Descartes, *Reg.* III, 5.

tuitiven Begreifen hervorgeht. Alles hängt demnach von der originären Einsicht ab, die als Tätigkeit des reinen Geistes vorgestellt wird. Losgelöst von allen Sinneseindrücken und von der Einbildungskraft, die unsicheren Wahrnehmungsbedingungen unterliegen, zielt das reine Denken auf letzte, unabhängig von aller Erfahrung erkannte Begriffe. Diese erschließen sich deutlich, wenn sie durch Unterscheidung (›Distinktion‹) getrennt von allen anderen identifiziert und zu einer einfachen, nicht weiter teilbaren Vorstellung zerlegt werden. Die konstruktive Entfaltung dieser intuitiven Wahrheit durch Deduktion gestattet – ganz nach dem Vorbild der Mathematik – mittelbare Gewissheit.

Descartes' methodologisches Programm adressiert eine analytische Struktur des menschlichen Geistes, die er im reinen Denken hervortreten sieht und die er zu operationalisieren bemüht ist – das Vermögen, deutlich zu erkennen, steht allerdings unter dem Vorzeichen einer erheblichen metaphysischen Absicherung.<sup>178</sup> Wie die Rede vom Licht der Vernunft als letzter Quelle menschlichen Wissens zeigt, schließt sich Descartes mit seinem Postulat vom intuitiven geistigen ›Sehen‹ einer platonisch-augustinischen Tradition an. Dieses Licht, das den Weg der Erkenntnis erhellt, stammt nicht von außen, sondern von innen, ohne deshalb der Vernunft selbst anzugehören. Es zeigt die Region der Ideen und der ewigen Wahrheiten in dem Maße, in dem es »auf eine andere und höhere Lichtquelle« zurückverweist,<sup>179</sup> auf das göttlich verbürgte *lumen naturale*. Die Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit gründet auf der metaphorischen Vorstellung eines angeborenen Lichts der Vernunft, das es freizulegen gilt, damit die Ideen und deren repräsentativer Gehalt erkannt werden können.<sup>180</sup> Zugänglich wird diese originäre Quelle des Intelligiblen nur unter völliger

<sup>178</sup> Vgl. Descartes, *Disc.* IV, 7: »Denn [es] ist sogar das, was ich gerade als Regel angenommen habe, daß nämlich Dinge, die wir uns klar und deutlich vorstellen, alle wahr sind, nur gesichert, weil Gott existiert und weil er ein vollkommenes Wesen ist und alles in uns von ihm herkommt«. Dieses Argument, so führt Descartes in der vierten Meditation aus, kann nur unter der Voraussetzung Geltung beanspruchen, dass Gott als vollkommenes Wesen den Menschen nicht täuschen kann (vgl. Descartes, *Med.* IV).

<sup>179</sup> Cassirer 1932, S. 128.

<sup>180</sup> Vgl. Descartes, *Med.* III, 15: »Und so ist es mir also durch das natürliche Licht ganz augenscheinlich [perspicuum], dass die Vorstellungen [ideas] in mir gleichsam Bilder [images] sind, die zwar leichtlich hinter der Vollkommenheit der Dinge zurückbleiben mögen, denen sie entlehnt sind, die aber nicht irgend etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten können«. Zu Descartes Ideenlehre vgl. ausführlich Perler 1996.

Ausschaltung der sinnlichen Welt im Denktakt.<sup>181</sup> Die von Descartes breitangelegte Kritik der Einbildungskraft, der Anschauung und des Gedächtnisses entspringt der Annahme, dass die Sinneswahrnehmungen verworren und dunkel sind (»confuse et obscure«) und das dem Menschen angeborene Licht der Vernunft trüben.<sup>182</sup> Nur diejenigen Perzeptionen können »clare et distincte« sein, die als klare und deutliche Ideen im *lumen naturale* präsent und die daher als wahr einzustufen sind. Ganz im Sinne des »cartesischen Zirkels«<sup>183</sup> bildet so die göttliche Idee der Deutlichkeit selbst die Prämisse für die deutliche Erkenntnis: »[Die Vorstellung Gottes] ist die wahrste, klarste und deutlichste aller meiner Gedanken«.<sup>184</sup> Es erstaunt kaum, dass in den Grundfesten des großen Säkularisierungsprozesses, in dem die Aufklärung ihre wesentliche Aufgabe sieht, religiöse Metaphern und Motive am Werk sind. Wie auffallen muss, konzipiert Descartes an programmatisch zentraler Stelle seines *Discours de la méthode* (1637) das Vermögen zu klaren und deutlichen Perzeptionen mit einer passivischen Konstruktion:

Die erste [Vorschrift] besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte [*se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit*], daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln.<sup>185</sup>

Demnach konstituiert sich das autonom denkende Subjekt über ein ursprüngliches Evidenzerlebnis. Als angeborene Erkenntnisgaben zeigen sich Klarheit und Deutlichkeit dem aufmerksamen Geist von selbst. Gleichsam scheint an dieser Stelle im Begriff der »clarté« jene *claritas dei* durch,<sup>186</sup> die für den mystischen ebenso wie für den ästhetischen Diskurs des Mittelal-

<sup>181</sup> Vgl. Descartes, *Med.* III, 1: »Ich werde jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder körperlicher Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen, oder, da dies wohl kaum möglich ist, sie doch als eitel und falsch für nichts achten; mit mir allein will ich reden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mir mein Selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen«.

<sup>182</sup> Vgl. z.B. Descartes, *Med.* III, 19.

<sup>183</sup> Vgl. Loeb 1992, hier S. 223: »The illusion consists in the irresistible belief in the truth of a proposition for which one lacks good evidence. Any clear and distinct perception is implicated in the illusion. There is no clear and distinct perception for which one has good evidence, if good evidence a non-question-begging argument against the skeptical supposition«.

<sup>184</sup> Descartes, *Med.* III, 25.

<sup>185</sup> Descartes, *Disc.* II, 7.

<sup>186</sup> Vgl. die Offenbarung des Johannes: »et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea nam claritas Dei inluminavit eam et lucerna eius est agnus« (*Offb.* 21, 23).

ters zentral gewesen ist.<sup>187</sup> Descartes benötigt diese metaphysische Grundlage, um das denkende Subjekt auf sicherem Boden agieren zu lassen. Daher baut die Selbstvergewisserung im *Cogito*-Argument – der paradigmatische Fall für etwas, das klar und deutlich erfasst wird<sup>188</sup> – auf einer als selbst-evident gesetzten Prämisse auf.<sup>189</sup> Erst vor dem Hintergrund dieser vermeintlich absolut sicheren Erkenntnisgrundlage kann Descartes die Begriffe Klarheit und Deutlichkeit epistemisch ausrichten und ihnen eine methodische Bedeutung für die Wahrheits- bzw. Urteilstheorie verleihen. Descartes misst der intuitiven Erkenntnis über die psychologischen Motive hinaus (aufmerkender Geist, Evidenzerlebnis) einen technischen Stellenwert bei. Seine Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit als Wahrheitskriterium erhebt einen allgemeinen Anspruch. Wie also kommt man zu einer klaren und deutlichen Idee? Die zweite Meditation hält ein Beispiel bereit, an dem Descartes' Anleitung anschaulich wird:

Betrachten wir diejenigen Gegenstände, von denen man für gewöhnlich annimmt, sie von allen würden am deutlichsten begriffen, d.h. Körper, die wir betasten und sehen [...], z.B. dieses Stück Wachs. [...] seine Farbe, Gestalt, Größe liegen offen zutage, es ist hart, auch kalt, man kann es leicht anfassen, und schlägt man mit dem Knöchel darauf, so gibt es einen Ton von sich, kurz – es besitzt alles, was erforderlich scheint, um irgendeinen Körper ganz deutlich [*distinctissime*] erkennbar zu machen. Doch sieh! Während ich noch so rede, nähert man es dem Feuer, – was an Geschmack da war, geht verloren, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, es wird unförmig, wird größer, wird flüssig, wird warm, kaum mehr läßt es sich anfassen, und wenn man darauf klopft, so wird es keinen Ton mehr von sich geben. Bleibt es denn noch dasselbe Wachs? Man muß zugeben – es bleibt, keiner leugnet es, niemand ist darüber anderer Meinung. Was an ihm also war es, das man deutlich erkannte?<sup>190</sup>

Für Descartes besteht kein Zweifel daran, dass die deutliche Erkenntnis des Gegenstandes nicht im Bereich der Sinne liegen kann, da sich die äußerlichen Merkmale, wie das Beispiel zeigt, verändern können. Was es erlaubt, das Wachs an zwei verschiedenen Zeitpunkten als dasselbe zu identifizieren, ist nicht die Konzentration auf die partikulären Sinneseigenschaften. Das Wachsstück ist weder durch die Sinne noch, wie Descartes

<sup>187</sup> Vgl. Eco 1993, S. 67–78; S. 137–140.

<sup>188</sup> Vgl. Descartes, *Disc.* IV, 3: »Nun hatte ich beobachtet, daß in dem Satz: Ich denke, also bin ich« überhaupt nur dies mir die Gewißheit gibt, die Wahrheit zu sagen, daß ich klar einsehe [*je vois très clairement*], daß man, um zu denken, sein muß, und meinte daher, ich könne als allgemeine Regel annehmen, daß die Dinge, die wir ganz klar und deutlich [*fort clairement et fort distinctement*] begreifen, alle wahr sind«.

<sup>189</sup> Vgl. Perler 1996, S. 164f.

<sup>190</sup> Descartes, *Med.* II, 11.

an dieser Stelle ausführt, durch die Vorstellungskraft zu erkennen. Nur über den Geist, über eine *inspectio mentis*, eine Einsicht des Verstandes, ist es möglich, zwar nicht den Gegenstand selbst, aber die Idee vom Gegenstand klar und deutlich zu erfassen.<sup>191</sup> Vom Wachs bleibt dann als deutliche Erkenntnis nichts anderes übrig, als dass es ausgedehnt, biegsam und veränderlich ist – dies erschließt sich schlicht aus dem Umstand, dass für den materiellen Körper der Begriff der Ausdehnung bestimmend ist. Es geht bei diesem Verfahren aber nicht einfach darum, von den Akzidenzien zu abstrahieren, wie Descartes selbst in einem Brief an Clerselier betont hat.<sup>192</sup> Um eine Idee von der Substanz des Wachsstückes zu bilden, sind sinnliche Wahrnehmungen prioritär.<sup>193</sup> In diesen erschließen sich nämlich die Merkmale überhaupt erst, bevor das erkennende Subjekt die begriffliche Analyse des Gegenstandes durchführt. Gleichwohl lässt Descartes' Ontologie keinen Zweifel daran, dass klare und deutliche Erkenntnis des Wachses bedeutet, die substanziellen Eigenschaften zu denken und es als Idee – in Descartes' Metaphorik gesprochen – »nackt auszuziehen«.<sup>194</sup> Descartes' Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit – soviel lässt sich zusammenfassend festhalten – baut auf metaphysisch-ontologischen Prämissen auf und bildet als Grundlage der Methodenlehre das dogmatische Herzstück seiner Philosophie. Bemerkenswert ist, dass »Klarheit« und »Deutlichkeit« dabei begrifflich weitgehend unbestimmt bleiben. Die Wendung »clare et distincte« kehrt in Descartes' Schriften – als wäre sie der Refrain seines Denkens – fast ohne Variationen wieder. Der formelhafte Gebrauch verrät bei näherem Hinsehen eine ungenaue Bestimmung, die bereits im 17. Jahrhundert dazu Anlass gegeben hat, eine präzisere Definition zu reklamieren. In dieser Perspektive betrachtet, greift Charles Sanders Peirce gut zweieinhalb Jahrhunderte später eine wohlbekannte Schwachstelle auf, wenn er mit Bezug auf die Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit festhält, dass sich Descartes begrifflich »nicht genau erklärt« habe<sup>195</sup> – freilich zieht Peirce daraus ungleich drastischere Konsequenzen als seine Vorgänger, indem er die Formel als vielbewunderte »Zierde der Logik« qualifiziert und den veralteten »Edelstein« in das Kuriositätenkabi-

<sup>191</sup> Ebd., 12. – Vgl. Beckermann 1986.

<sup>192</sup> Vgl. Perler 1996, S. 272.

<sup>193</sup> »Ohne [einen körperlichen] Kontakt«, so hält Jean-Luc Nancy in seiner Descartes-Lektüre mit weitreichenden Konsequenzen fest, »würde meine *inspectio mentis* nichts sehen« (Nancy 2010, S. 85).

<sup>194</sup> Vgl. Descartes, *Med.* II, 14: »Wenn ich nun aber das Wachs von seinen äußeren Formen unterscheide, ihm gleichsam seine Kleider ausziehe und es nackt betrachte [...]«.

<sup>195</sup> Vgl. Peirce 1968, S. 45.



nett der Philosophiegeschichte verbannt.<sup>196</sup> Folgt man dieser Beschreibung nur so weit, dass man die grundlegende Wendung von der klaren und deutlichen Erkenntnis tatsächlich als Schmuckstück von Descartes' Denken betrachtet, so wird man auf eine rhetorische Eigentümlichkeit seines zentralen Ausdrucks aufmerksam. Ohne zu unterscheiden, setzt Descartes »clare et distincte« von den ersten Abhandlungen an wie ein Hendiadyoin ein. »Klar« und »deutlich« werden von ihm zu einer Wiederholungsfigur zusammengeschweißt, die traditionell im Dienst der *perspicuitas* steht und die man unter dem Namen *synonymia* kennt. Diese Figur wiederholt die gleiche Wortbedeutung durch ein Synonym oder einen Tropus und folgt u.a. der Absicht, einen »dunkeln« Ausdruck zu erläutern.<sup>197</sup> Descartes Formel für das oberste Prinzip seines Denkens erweckt daher den Verdacht, dass der einfache Begriff »clare« insgeheim eine Unklarheit enthält, der durch die Verdoppelung mit »distincte« – gleichsam zur Verdeutlichung – nachgeholfen werden muss.

Descartes' begriffliche Schwierigkeiten treten allerdings nicht nur an diesen rhetorischen Symptomen zutage – in einer späteren Schrift ist er selbst darauf aufmerksam geworden. In den *Principia Philosophiae* (1644) versucht er, die synonymische Wendung begrifflich zu entzerren und zwischen »Klarheit« und »Deutlichkeit« zu differenzieren:

Denn zu einer Erkenntnis (perceptio), auf die ein sicheres und unzweifelhaftes Urteil gestützt werden kann, gehört nicht bloß Klarheit, sondern auch Deutlichkeit. Klar (clara) nenne ich die Erkenntnis, welche dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig [*praesens*] und offenkundig [*aperta*] ist, wie man das klar gesehen nennt, was dem schauenden Auge gegenwärtig ist und dasselbe hinreichend kräftig und offenkundig erregt. Deutlich (distincta) nenne ich aber die Erkenntnis, welche, bei Voraussetzung der Stufe der Klarheit, von allen übrigen so getrennt und unterschieden (*sejuncta et praecisa*) ist, daß sie gar keine andren als klare Merkmale in sich enthält.<sup>198</sup>

Descartes verzichtet an dieser Stelle darauf, ein objektives Kriterium dafür anzubieten, wann eine Idee dem Geiste gegenwärtig ist und wann nicht. Der methodische Sinn seiner Lehre gründet hier wieder in einem originären Erlebnis von offenkundiger Gegenwärtigkeit, das Descartes aus dem Bereich sinnlicher Wahrnehmungen zu veranschaulichen versucht. Ein »heftiger Schmerz«<sup>199</sup> zum Beispiel könne als klar qualifiziert werden – dies

<sup>196</sup> Ebd., S. 41.

<sup>197</sup> Vgl. Lausberg 1963, § 284.

<sup>198</sup> Descartes, *Princ.* I, 45.

<sup>199</sup> Ebd.

gilt aber nur in dem Maße, in dem er als Vorstellung von der sinnlichen Erfahrung im Bewusstsein erfasst wird.<sup>200</sup> Klare Erkenntnis erschließt sich also nicht in der Heftigkeit des sinnlichen Eindrucks – dieser ist selbst dunkel und verworren –, sondern konstituiert sich durch begriffliche Abstraktion. Da diese Operation allerdings auch das Zustandekommen der deutlichen Erkenntnis definiert,<sup>201</sup> stellt sich die Frage, wo genau die Differenz zwischen klarem und distinktem Begreifen liegen könnte – schon die Logik von *Port-Royal* hat in der Folge luzide herausgestellt, dass der Qualität nach kein Unterschied festzumachen ist.<sup>202</sup> Für Descartes scheint an dieser Differenz indes viel zu liegen: »Im Kindesalter ist der Geist so sehr mit dem Körper verschmolzen, dass er zwar vieles klar, aber nichts deutlich erkennt«,<sup>203</sup> Der Weg von der Klarheit zur Deutlichkeit gibt die Koordinaten eines anthropologischen Programms vor, das für die Aufklärungszeit richtungsweisend wird und das im Prozess der Menschwerdung nach rest- und rastloser Ausschaltung von Dunkelheit und Verworrenheit, nach totaler ›Klarheit‹ strebt. Es ist Leibniz gewesen, der als erster auf Descartes' inkonsistente Terminologie aufmerksam gemacht und im Anschluss daran versucht hat, ›Klarheit‹ von ›Deutlichkeit‹ genauer zu differenzieren.

### *Grade deutlicher Erkenntnis (Leibniz)*

Die frühen Systementwürfe Gottfried Wilhelm Leibniz' entstehen in kritischer Auseinandersetzung mit Descartes' Schriften und betreffen die universale Erkenntnisformel des neuen Zeitalters auf entscheidende Art und Weise. In einer Reihe von Texten, die um die Mitte der 80er-Jahre erschienen und deren Grundlagen bis zu den späten Schriften verbind-

<sup>200</sup> Vgl. allgemein für den Bereich der Wahrnehmungen, der Affekte und der Gefühle ebd., 66.

<sup>201</sup> Vgl. die verschiedenen Distinktionsarten (*distinctio realis*, *distinctio modalis* und die Unterscheidung nach der Beziehung: ebd., 60–62).

<sup>202</sup> Vgl. Arnauld 1972, S. 60f.: »Man kann in einer Idee die Klarheit von der Deutlichkeit und die Dunkelheit von der Verworrenheit unterscheiden. Denn man kann sagen, daß eine Idee klar ist, wenn sie uns lebhaft berührt, obgleich sie nicht deutlich ist, wie die Idee des Schmerzes sehr lebhaft berührt und demgemäß klar genannt werden kann. Trotzdem ist sie sehr verworren, insofern als sie uns den Schmerz als ein in der verwundeten Hand Vorhandenes vorstellt, obgleich er nur in unserem Geist ist. Man kann jedoch sagen, daß jede Idee deutlich ist, insofern sie klar ist, und daß ihre Dunkelheit nur von ihrer Verworrenheit herkommt, wie bei Schmerz allein das Gefühl, das uns berührt, klar und auch deutlich ist [...]. Indem wir also die Klarheit und die Deutlichkeit der Ideen für ein uns dasselbe ansehen [...]«.

<sup>203</sup> Descartes, *Princ.* I, 47.

lich geblieben sind, wird die cartesianische Lehre einer radikalen Revision unterzogen und regelrecht vom Kopf auf die Füße gestellt. Während Descartes die Formel »clare et distincte« als sichere Prämisse des Denkens voraussetzt, präzisiert Leibniz die in der Passage aus den *Principia Philosophiae* vorgenommene terminologische Unterscheidung und richtet die Begriffe auf dem Boden der sinnlichen Wahrnehmung neu aus. Gleichsam als Rahmen seines gnoseologischen Projekts stecken ›Dunkelheit‹, ›Klarheit‹, ›Verworrenheit‹ und ›Deutlichkeit‹ die Etappen eines infinitesimalen, nach Vollendung strebenden Erkenntnisprozesses ab. Wie in der Folge genauer erörtert werden muss, bildet die deutliche Erkenntnis als höchstes Ziel und verbindliche Norm der Vernunft den idealen Endpunkt und nunmehr unerreichbaren »Leitstern« für das menschliche Wissen.<sup>204</sup> Was Descartes als unbezweifelbare Gegebenheit einer Denkstruktur vor aller Erfahrung postuliert, droht bei Leibniz am Horizont einer unendlich fortschreitenden Erkenntnis zu verschwinden.

In der 1684 erschienenen Schrift *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* legt Leibniz die erkenntnistheoretischen Grundlagen seines Systems. Wie er in einer brieflichen Anmerkung zu dieser ersten seiner Publikationen durchblicken lässt, beanstandet Leibniz die Formel »klar und deutlich« als leere Phrase: Descartes'

Prinzip (daß alles, was man aus der Idee, die man von einer Sache besitzt, schließen kann, ihr wahrhaft zugeschrieben werden kann) muß mit sehr großer Vorsicht behandelt werden, und wenn man keine Kennzeichen eines deutlichen Begriffes angibt, so ist es nutzlos zu sagen, daß alles, was man klar und deutlich erkennt, wahr ist [...].<sup>205</sup>

Der frühe Text setzt ganz im Zeichen dieser Kritik ein und schlägt über eine Reihe von binären Unterscheidungen eine Hierarchie von Erkenntnisstufen vor:

Die Erkenntnis ist also entweder *dunkel* oder *klar* und die klare Erkenntnis wiederum ist entweder *verworren* oder *deutlich*, die deutliche Erkenntnis aber entweder *inadaequat* oder *adaequat* und gleichfalls entweder *symbolisch* oder *intuitiv*; wenn aber die Erkenntnis zugleich *adaequat* und *intuitiv* ist, so ist sie am vollkommensten.<sup>206</sup>

<sup>204</sup> Vgl. Cassirer 1932, S. 39.

<sup>205</sup> Vgl. den Brief an den Landgrafen Ernst zu Hessen-Rheinfels vom 24. Dezember 1684: Leibniz 1996, Bd. 1, S. 28f. – Vgl. ausführlicher zu Leibniz' kritischer Auseinandersetzung mit Descartes: Belaval 1960.

<sup>206</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 33.

Leibniz ist bei seinem Entwurf zu einem neuen Organon der Vernunft vom wissenschaftlichen Glücksempfinden über die einschneidenden technischen Errungenschaften der Zeit getragen und konzipiert den menschlichen Erkenntnisapparat nach dem Modell optischer Geräte wie Mikroskop oder Fernrohr.<sup>207</sup> Vom neuen visuellen Erlebnis geprägt, stilisiert Leibniz die menschliche Vernunft zum »Instrument der Instrumente« und verbindet damit die Vorstellung, dass die Ideen wie durch eine immer feiner geschliffene Linse schrittweise schärfer bis zu vollkommener Deutlichkeit wahrzunehmen sind. Im Unterschied zu Descartes versucht Leibniz die einzelnen Erkenntnisstufen nach genauen Maßstäben begrifflich zu definieren. Das formale Kriterium bildet dabei der Grundsatz der Identität, der auch Leibniz' erste Unterscheidung zwischen Dunkelheit und Klarheit bestimmt. Wenn es nicht gelingt, eine in der Idee dargestellte Sache wiederzuerkennen (»recognoscere«), so ist der Begriff dunkel (»notio obscura«) – wenn die Sache hingegen identifiziert und von etwas ihr Nahestehendem unterschieden werden kann, ist eine klare Erkenntnis gegeben. Wird beispielsweise das Meeresrauschen vom Rascheln des Laubes gesondert wahrgenommen, ist die Erkenntnis klar, andernfalls ist sie dunkel. Zwar konzentriert sich Leibniz in der Folge auf eine genauere Differenzierung der Klarheit – das bedeutet aber nicht, dass die Dunkelheit abgetan wäre, denn diese bleibt immer dort wirksam, wo das Urteil auf Sinnliches bezogen ist und dadurch verworren wird. Der Begriff von Farben, Gerüchen oder Geschmacksempfindungen – so führt Leibniz weiter aus – ist klar, wenn beispielsweise Rot als Rot wiedererkannt und von anderen Farben unterschieden wird. Da sich dieses Urteil allerdings nur auf »sinnliche Zeugnisse« stützt, ist die Erkenntnis nicht deutlich, sondern verworren. Dieses klar-verworrene Wissen (»cognitio clara et confusa«) belegt den hohen Anteil an Dunklem, den Leibniz der menschlichen Vernunft konzidiert – in Abgrenzung zu Descartes ist das

<sup>207</sup> Vgl. Leibniz, *Elemente der Vernunft* (1686): »Unser Verstand ist aber von unsicherer Zuverlässigkeit, wenn er nicht von einem höheren Lichte erleuchtet oder von einem gewissen Ariadnefaden geleitet wird, wie ihn bisher allein die mathematischen Wissenschaften verwendet haben. Sonst wird er, sobald er sich nur von der Erfahrung entfernt, sogleich von der Dunkelheit der Dinge und ihrer Vielfalt verwirrt, er wird beherrscht von trügerischen Mutmaßungen und eitler Meinung und vermag kaum ohne Widerwärtigkeit voranzukommen. Deshalb müssen wir vor allem darüber nachdenken, auf welcher Grundlage dem Verstand irgendein Organon zu bereiten ist, so wie der Feldmesser Diopter und Meßseil, die Münzmeister die Waage und der Mathematiker die Zahl besitzt, oder wie dem Auge das Teleskop dient – ein Organon also, durch das wir nicht nur in Bildung von Urteilen geleitet, sondern auch zu neuen Erfindungen gebracht werden« (Leibniz 1999, S. 717). Vgl. zu Geschichte und Epistemologie des Mikroskops: Wilson 1995; Kosenina 2001; Steinmann/Witthaus 2003; Schuller/Schmidt 2003.

sinnliche Urteil jedoch nicht *a priori* täuschend, sondern besitzt für Leibniz durchaus die Dignität von Erkenntnis. Allerdings fehlt dieser Stufe die analytische Schärfe. Erst wenn die Idee einer Sache nicht nur nach Maßgabe der sinnlichen Wahrnehmung, sondern in rein begrifflicher Abstraktion unterscheidbar wird, liegt klar-deutliche Erkenntnis vor (»cognitio clara et distincta«). Leibniz veranschaulicht dies an einem Beispiel: »Ein deutlicher Begriff aber ist ein solcher, den die Münzwardeine vom Golde haben, auf daß sie die Sache durch Merkmale und ausreichende Prüfungen von allen anderen ähnlichen Körpern unterscheiden«. <sup>208</sup> Demnach lässt sich das Gold klar-verworren erkennen, wenn man es als etwas Goldfarbenes und Funkelndes wahrnimmt – jedoch erst dann, wenn man es chemisch analysiert und in einzelne Merkmale zerlegt, kann man es vom Katzensgold unterscheiden und deutlich erkennen. Diese analytische Arbeit kann ins Unendliche weitergeführt werden und ist von Leibniz im metaphysischen Gebiet der Vernunftwahrheiten nach dem logischen Satz vom Widerspruch, im empirischen Bereich der Tatsachenwahrheiten nach dem Satz vom zureichenden Grund auf eine vollkommene und restlose Aufklärung des Begriffs hin ausgerichtet. Selbst die deutliche Erkenntnis kann noch ein Körnchen an Undeutlichem enthalten, wenn die einzelnen Merkmale – wie beispielsweise die Schwere oder die Farbe des Goldes – noch nicht »bis zum Ende« analysiert sind. <sup>209</sup> Sobald die Sache restlos im Begriff erfasst ist, spricht Leibniz von einer deutlich-adäquaten Erkenntnis (»cognitio adaequata«). Den Unterschied zwischen der symbolischen und der intuitiven Deutlichkeit schließlich bestimmt die Komplexität des analysierten Gegenstandes. Während bei einfachen, d.h. nicht weiter zerlegbaren Begriffen (z.B. »Gott«) das »ganze Wesen der Sache« auf einmal (»simul«) eingesehen werden kann (»cognitio intuitiva«), ist die analytische Arbeit an zusammengesetzten Begriffen (z.B. ein tausendseitiges Vieleck) auf den Gebrauch von Zeichen als Hilfsmittel des Denkens angewiesen und somit beschränkt. Deshalb nennt Leibniz die symbolische Deutlichkeit auch eine blinde Erkenntnis (»cognitio symbolica vel etiam caecam«), weil die Entäußerung der begrifflichen Konstruktion an ein (sinnliches) Zeichensystem die unmittelbare Schau verhindert und die Gefahr des Dunklen birgt. <sup>210</sup> Nicht als Prämisse (wie bei Descartes),

<sup>208</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 35.

<sup>209</sup> Ebd., S. 37.

<sup>210</sup> Obwohl Leibniz an dieser Stelle die Verwendung von Zeichen als potenzielle Quelle von Unklarheit zur Diskussion stellt, ist nicht zu vernachlässigen, dass er das Problem der Semiotik im Bereich der adäquaten Deutlichkeit (und nicht etwa auf dem Feld des Verworrenen) aufreißt. Dieser Umstand lässt erahnen, dass sich Leibniz von den

sondern gleichsam als Endpunkt des nach den Regeln der Logik voranschreitenden Erkenntnisprozesses misst Leibniz an dieser Stelle nur dem intuitiven und gleichsam göttlichen Denken die Qualität rein begrifflicher Erkenntnis bei.<sup>211</sup> Der Zugang zu wahren Ideen ist demnach nicht unmittelbar und mit Sicherheit gegeben – die Möglichkeit dieser Ideen muss widerspruchsfrei und schlüssig hergeleitet und bewiesen werden. Die metaphysische Einbettung und Stoßrichtung des Unternehmens, das Denken zu einer immer vollkommeneren Deutlichkeit zu bewegen, wird am Schluss der Schrift gleichwohl zum Ausdruck gebracht. Dabei zeichnet sich ab, dass das letzte Ziel des menschlichen Strebens in unerreichbare Ferne rückt: »Ob von den Menschen jemals eine vollkommene Analyse der Begriffe durchgeführt werden kann, sei es ob sie ihre Gedanken bis zu ersten Möglichkeiten und unauflösbaren Begriffen, sei es (was auf dasselbe hinausläuft) bis zu den absoluten Attributen GOTTES, nämlich zu den ersten Ursachen und dem letzten Grund der Dinge zurückführen können, wage ich jetzt nicht zu bestimmen«.<sup>212</sup>

Im Hinblick auf die Ausfaltung dieses Projekts, die Leibniz in den folgenden Schriften vorgenommen hat, lässt sich zusammenfassend festhalten: Leibniz passt die cartesischen, dualistisch organisierten Erkenntnisqualitäten in eine quantitative Skala ein, die nach der Vorstellung eines

---

philosophischen Positionen der Zeit, wonach Zeichen – wie etwa bei Descartes – nur als mnemonische und kommunikative Hilfsmittel für das Denken Beachtung finden, emanzipiert hat. Davon zeugen nicht nur Leibniz' zeitlebens betriebene Sprachforschungen, sondern auch die Überzeugung, dass Zeichen bei der Herausbildung von Deutlichkeit eine konstitutive Rolle spielen. Sprachen gelten Leibniz nicht einfach als dunkle Barrieren des Denkens, sondern werden als Medium konzipiert, das wie eine Linse poliert werden muss und dem eine tragende Rolle im Erkenntnisprozess zukommt: So resümiert Leibniz im ausführlichen Kapitel über die Worte und die Sprachen im Allgemeinen aus den *Neue[n] Abhandlungen über den menschlichen Verstand*: »[...] ich glaube, daß die Sprachen der beste Spiegel des menschlichen Geistes sind und daß eine exakte Analyse der Bedeutung der Wörter mehr als alles andere die Tätigkeitsweise des Verstandes erkennen läßt [...]. Um zum Schluß zu kommen: die Worte dienen, 1.) um unsere Gedanken verständlich zu machen, 2.) um dies auf leichte Weise zu tun, und 3.) um einen Zugang zur Kenntnis der Dinge freizulegen« (Leibniz 1996, Bd. 3/2, S. 163, S. 205). Vgl. zu Leibniz' sprachbezogenen Arbeiten ausführlicher: von der Schulenburg 1973; Rutherford 1995; Poser 1997. Mit Hinweis auf die Rolle der Rhetorik: Beetz 1980; Dascal 1987; Campe 1998; Gaier 2003.

<sup>211</sup> In den *Neue[n] Abhandlungen über den menschlichen Verstand* wird Leibniz fünfzehn Jahre später seine frühen Ausführungen wieder aufnehmen und dabei die Begriffe der symbolischen und der intuitiven Deutlichkeit nicht mehr berücksichtigen. Stattdessen handelt das entsprechende Kapitel, in dem die frühe metaphysische Schrift im Kontrast zur Auseinandersetzung mit Locke rekapituliert wird, von den »klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen Ideen«: Leibniz 1996, Bd. 3/1, S. 450–473.

<sup>212</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 43.



voranschreitenden Prozesses der Analyse konzipiert ist.<sup>213</sup> Dadurch gewinnt neben dem Satz der Identität das Prinzip der Kontinuität an Bedeutung<sup>214</sup> – es äußert sich auch in der Art und Weise, mit der Leibniz an der zitierten Stelle zu Beginn seines Essays die verschiedenen Erkenntnisarten als *gradatio* aneinandergereiht hat, nämlich über mehrere Anadiptosen.<sup>215</sup> Mit dieser Wiederholungsfigur wird der originäre Zusammenhang der nahtlos aufeinander folgenden Erkenntnisarten betont. Im Unterschied zu Descartes' statischem Dualismus von klar-deutlicher Erkenntnis (Seele) einerseits und dunkel-verworrenen Perzeptionen (Körper) andererseits fächert Leibniz indes eine dynamische Mannigfaltigkeit der menschlichen Wahrnehmung auf. Die vollständige Abstraktion, die am idealen Ziel des Erkenntnisprozesses winkt, vermag diesen zwar konzeptuell zu rahmen, denn die in der Idee dargestellten Sachen lassen sich nur durch die Rückführung auf allgemeine Begriffe überhaupt »denken« – die Wegstrecke zur Vollkommenheit erhält aber ein epistemologisches Eigenrecht. Die damit einhergehende Aufwertung der an sich dunklen sinnlichen Wahrnehmungen stellt insofern eine im Hinblick auf die Ästhetik des 18. Jahrhunderts einschlägige »Erweiterung des Begriffs vom Menschen« dar,<sup>216</sup> als ein Erkenntnissubjekt ohne Sinne für Leibniz nur noch im Göttlichen denkbar ist. Das Streben nach einer vollständig deutlichen Erkenntnis führt den Menschen konstitutiv über den Weg des Klar-verworrenen – mithin ist Leibniz' Rede von der Vernunft als optischer Vorrichtung nicht nur metaphorisch zu verstehen, denn die Sinne verhindern den Erkenntnisprozess nicht, sondern sind grundlegend an ihm beteiligt.<sup>217</sup> Wie Leibniz in den *Neue[n] Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704) ausführt, bleibt für die menschliche Erkenntnis immer ein kleines »Ich-weiß-nicht-was« zurück. Diese »unmerklichen Perzeptionen« – der mikroskopisch geübte Leibniz nennt sie schlicht auch »das Kleine« – verursachen eine epistemologische »Unruhe«, die nie restlos auszuräumen ist.<sup>218</sup> Dieser grund-

<sup>213</sup> Vgl. zu dem von Leibniz inaugurierten »Denkmodell der Gradierung«: Kleinschmidt 2004, S. 15ff.

<sup>214</sup> Vgl. Cassirer 1932, S. 38f.

<sup>215</sup> Im lateinischen Original ist diese Figur deutlicher zu sehen: »Est ergo cognitio vel obscura vel clara; et clara rursus vel confusa vel distincta; et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva; et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est« (Leibniz 1999, S. 585f.).

<sup>216</sup> Adler 1988, S. 201.

<sup>217</sup> Vgl. Bredekamp 2008, S. 12–14.

<sup>218</sup> »Aber es eignet nur der höchsten Vernunft, welcher nichts entgeht, die ganze Unendlichkeit deutlich zu begreifen und alle Ursachen und Folgen zu überschauen. Alles was wir dagegen über die Unendlichkeiten vermögen, ist, sie verworren zu erkennen und wenigstens das deutlich zu wissen« (Leibniz 1996, Bd. 3/1, S. XXXI).

sätzlichen Undeutlichkeit des Daseins hat Leibniz mit dem Gedanken der Theodizee und der Annahme einer rational strukturierten Realität als harmonisch geordnetem Ganzen zwar einen Rahmen verliehen – die verworrene Mannigfaltigkeit des Erkennens ist dabei aber keineswegs als mangelhafter Zustand herabgesetzt, sondern als eigentlicher Reichtum des Menschen aufgewertet worden.<sup>219</sup> Wie Leibniz zuletzt in der *Monadologie* (1714) zuspitzt, kennt die »cognitio clara et confusa« eine Tendenz zum Unendlichen und wird durch die analytische Arbeit des deutlichen Begriffs geradezu »begrenzt«: »In verworrener Weise erstrecken sich [die Monaden] alle auf das Unendliche, auf das Ganze; aber sie sind begrenzt und unterschieden durch den Grad der deutlichen Perzeptionen«.<sup>220</sup> Im Unterschied zum Empiriker Locke ergibt sich für Leibniz die »Klarheit« jedoch nicht einfach aus den äußeren Daten, sondern erschließt sich über eine begrifflich vermittelte sinnliche Wahrnehmung. Da für das Zustandekommen klarer Erkenntnis das Kriterium der Distinktion vorausgesetzt werden muss, ist in qualitativer Hinsicht kein Unterschied zwischen »Klarheit« und »Deutlichkeit« auszumachen. Bei aller terminologischen Stringenz, die Leibniz' Schriften charakterisiert, bleibt ihnen diese entscheidende Unstimmigkeit nicht erspart. Als metaphysische Prämisse ist der distinkte Begriff, obwohl er vom Menschen nicht erreicht werden kann, formal immer schon strukturierend und normbildend am Werk. Aus diesem Grund können sich Klarheit und Deutlichkeit auf der Skala der Erkenntnis nur graduell unterscheiden – mit allen systematischen Problemen, die sich daraus ergeben und die darin gipfeln, dass deutliche Erkenntnis nunmehr zu einer Sache des Messens und vielleicht auch des Ermessens geworden sind.

<sup>219</sup> So führt Leibniz in der *Theodizee* (1710) aus: »Aus all diesen Neigungen [Gottes] ergibt sich das höchstmögliche Gute, und daraus ergibt sich, daß es, wenn es nur Tugend und nur vernünftige Geschöpfe gäbe, weniger Gutes geben würde. Midas fühlte sich weniger reich, als er nur noch Gold hatte. Die Vervielfältigung nur eines Dinges, so edel es auch sein möchte, wäre etwas Überflüssiges, wäre Armseligkeit. [...] Die Natur hatte Tiere, Pflanzen, leblose Körper nötig; und in diesen nicht vernünftigen Geschöpfen sind Wunder vorhanden, die der Vernunft zur Übung dienen. Was sollte ein mit Einsicht ausgestattetes Geschöpf anfangen, wenn es keine Dinge ohne Einsicht gäbe? Hätte es nur deutliche Gedanken, so wäre es ein Gott und seine Weisheit ohne Schranken; das ist eine der Folgen meiner Erwägungen. Erst sobald eine Mischung verworrener Gedanken vorhanden ist, sind die Sinne, ist die Materie da. Denn diese verworrenen Gedanken entspringen der Beziehung aller Dinge untereinander nach Dauer und Ausdehnung. Das ist der Grund, weshalb es in meiner Philosophie kein vernünftiges Geschöpf ohne organischen Körper und keinen erschaffenen Geist gibt, der völlig von der Materie getrennt ist« (Leibniz 1996, Bd. 2/1, S. 413). – Vgl. zur Theorie der Falte, des Vielfältigen und Mannigfaltigen bei Leibniz: Deleuze 2000.

<sup>220</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 407 (*Mon.* 60).

Im 1686 erschienenen *Discours de Métaphysique* hat Leibniz den Gedanken von der graduellen Deutlichkeit bereits ausgesprochen und diese dabei in den schwindelerregenden Wirbel eines unabschließbaren Erkenntnisprozesses gezogen: »Aber die deutliche Erkenntnis hat Grade, denn gewöhnlich bedürfen die in die Definition eingehenden Begriffe selbst wieder der Definition und werden nur in verworrener Weise erkannt«.<sup>221</sup> Es ist keineswegs unangemessen, an dieser Stelle für die progressive Konstitution der Deutlichkeit die Annahme einer unendlichen Semiose vorauszusetzen. Mit dem Begriff der »symbolischen Deutlichkeit« hat Leibniz – zusammen mit John Locke einer der Gründungsväter der modernen Semiotik – das große epistemologische Interesse an Zeichensystemen markiert. Zeitlebens hat es Leibniz’ sprach- und wissenschaftstheoretische Überlegungen geleitet und in der Annahme gegründet, dass Zeichen nicht nur psychotechnische Hilfsmittel des Denkens darstellen, sondern eine dezidiert produktive Rolle für die Vervollkommenung der Erkenntnis übernehmen.<sup>222</sup> Wie noch zu sehen sein wird, bestimmt diese Vorstellung in Leibniz’ deutschen Schriften auch die sprachpolitischen Interventionen zur Stilistik. So sehr die Linsen der Vernunft auch geschliffen werden mögen – im Unterschied zum göttlichen ist das menschliche Denken nach Leibniz *qua definitionem* entäußert. Es befindet sich stets auf dem durch Zeichen strukturierten Weg zur Deutlichkeit, ohne das äußerste Ziel der Erkenntnis erreichen zu können. Im Sinne der »cognitio symbolica vel caeca«<sup>223</sup>, von der Leibniz sagt, dass wir uns ihrer »fast überall bedienen«, muss die Deutlichkeit für den Menschen konstitutiv »blind« sein – ohne diese Blindheit kann nicht »klar und deutlich« gedacht werden.

### *Semiotik des Deutlichen und Figürliche Erkenntnis (Wolff)*

Deutlichkeit bezeichnet nach Leibniz einen hochdifferenzierten und graduell nach unterschiedlichen Stufen gegliederten Erkenntnisbereich. Weil sie für den Menschen niemals frei von Sinnen und Einbildungskraft ist, enthält die *cognitio distincta* immer ein bestimmtes Maß an Dunkelheit, das durch analytisches Denken fortschreitend reduziert werden soll. Den höchsten Rang nimmt die intuitive Erkenntnis ein, von der zu bezweifeln ist, ob sie vom Menschen jemals erreicht werden kann. Da diese göttliche

<sup>221</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 125f.

<sup>222</sup> Vgl. Dascal 1978; Ungeheuer 1990, S. 493–521; Meier-Oeser 1997, S. 384–425; Ingenhoff 2006.

<sup>223</sup> Leibniz 1996, Bd. 1, S. 37.

Einsicht das begriffliche Wesen einer Sache restlos, unmittelbar und auf einmal erfasst, ist der absolute Verstand jeder Art vermittelter Erkenntnis scharf gegenübergestellt. Leibniz bemerkt jedoch, dass das Denken des Menschen immer an ein Medium gebunden ist. Gemessen am philosophischen Ideal sind semiotische Systeme zwar unvollkommen – mit dem Begriff der symbolischen Deutlichkeit hat ihnen Leibniz gleichwohl eine tragende Rolle im Erkenntnisprozess zugewiesen. Der Gebrauch von Zeichen fällt nicht, wie man nach der cartesischen Philosophie erwarten müsste, in den Bereich des Dunklen und Verworrenen,<sup>224</sup> sondern befördert die progressive Aufklärung der Begriffe. Je deutlicher unsere Vorstellungen werden – so muss man aus den *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* ableiten –, desto mehr sind wir auf Sprachen als Medien des Denkens angewiesen. Der Wissenserwerb ist nunmehr untrennbar an seine Strukturierung durch möglichst deutliche Zeichensysteme, Epistemologie an Sprachtheorie gekoppelt. Die paradoxe Situation, die dabei hervortritt, besteht darin, dass die symbolische Erkenntnis zwar an einen sinnlichen Träger gebunden und daher ›blind‹ ist, aber dennoch als höchstmögliche Stufe menschlichen Wissens profiliert wird. Diesem in Leibniz' früher und einflussreicher Schrift hervortretendem Balanceakt ist nicht nur die Arbeit am utopischen Projekt einer *lingua universalis* oder *rationalis* – einem von allen Zweideutigkeiten befreiten »Alphabet der Gedanken« – entsprungen.<sup>225</sup> Die Philosophie des 18. Jahrhunderts hat die *cognitio symbolica* – und damit die Frage nach der zugleich kommunikativen und kognitiven Rolle des (sprachlichen) Zeichens – immer wieder als eines ihrer zentralen Probleme betrachtet.<sup>226</sup> Wie Foucault mit Nachdruck herausgestrichen hat, ist für die Aufklärungszeit die innige Verbindung von Wissen und Sprache insofern charakteristisch, als das Zeichen seine Relevanz nun im Innern der Erkenntnis entfaltet.<sup>227</sup> Diese Koppelung ist derart fundamental, dass

<sup>224</sup> Descartes formuliert das Problem vor dem Hintergrund des Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*: Da unser Denken unkörperlich, die menschliche Seele jedoch mit einem Körper vereint ist, muss die Vermittlung der Gedanken auf körperliche Zeichen zurückgreifen. Die Wörter sind daher in struktureller Hinsicht eine ständige Behinderung absoluter Erkenntnis. In diesem Sinn formuliert die Logik von *Port-Royal* eine grundlegende Skepsis gegenüber der Sprache: »Wir haben schon gesagt, daß wir aus der Notwendigkeit heraus, äußere Zeichen zu verwenden, um uns verständlich zu machen, unsere Ideen so fest mit den Wörtern verknüpfen, daß wir oft viel stärker die Wörter berücksichtigen als die Sachen. Das ist nun eine der gewöhnlichsten Ursachen der Verworrenheit in unseren Gedanken und unseren Reden« (Arnauld 1972, S. 74).

<sup>225</sup> Vgl. Cassirer 1974, S. 141–165; Couturat 1979; Poser 1979; Poser 1997.

<sup>226</sup> Vgl. Arndt 1979a; Ungeheuer 1990; zu Herder und Lambert vgl. vor allem die Arbeit von Schiewer 1996.

<sup>227</sup> Vgl. Foucault 1999, S. 91–97.

auch die begriffliche Konzeption der Deutlichkeit nach Leibniz in entscheidender Art und Weise neu ausgerichtet wird.

Ausgehend vom Gedanken der symbolischen Erkenntnis setzt Christian Wolff mit einer tiefgreifenden Neubestimmung der Deutlichkeit ein. Im Anschluss an die Leibniz'sche Begriffsarchitektur und der semiotischen Wende im philosophischen Diskurs um 1700<sup>228</sup> definiert er die *cognitio distincta* nicht mehr nur nach dem Satz der Identität, sondern zusätzlich auch nach dem Kriterium der Mitteilbarkeit.<sup>229</sup> Demzufolge ist distinkte Erkenntnis erst dann gegeben, wenn etwas durch Unterscheidung nach möglichst vielen Merkmalen analysiert *und* wenn der deutliche Begriff zusätzlich in Worte gefasst bzw. ausgesprochen werden kann. Wolffs *Deutsche Logik* von 1713 hält eingangs fest:

Ist unser Begriff klar; so sind wir entweder vermögend, die Merckmale, daraus wir eine Sache erkennen, einem andern herzusagen, oder wenigstens uns selbst dieselbe besonders nach einander vorzustellen, oder wir befinden uns solches zu thun unvernünftig. In dem ersten Falle ist der klare Begriff deutlich, in dem andern aber undeutlich. [...] Derowegen kan man einen deutlichen Begriff einem andern mit blossen Worten beybringen.<sup>230</sup>

Um diese im Kontrast zu den philosophischen Vorgängern stehende Definition des distinkten Begriffs in ihrer systematischen Spannung verstehen zu können, bedarf es einer ausführlichen Erörterung. Wolff leitet die begriffliche Deutlichkeit auf der Grundlage von Leibniz' Lehre aus dem oberen Erkenntnisvermögen des Menschen ab.<sup>231</sup> Während die Sinne und die Einbildungskraft ein Objekt als konkretes wahrnehmen und daher nur dunkel, verworren oder klar erfassen,<sup>232</sup> ist es allein dem Verstand (»intellectus«) vorbehalten,<sup>233</sup> eine Sache in der Idee (»idea«) oder im abstrakten

<sup>228</sup> Vgl. Ricken 1985.

<sup>229</sup> Die kommunikative Rekodierung philosophischer Begriffe findet sich vor Wolff schon bei Tschirnhaus: »[...] hinc certo concludo, me tantum hujus rei partem cognoscere, eam nimirum, quam cum alio poteram communicare, reliquam vero, quam non poteram, solum imaginari« (Tschirnhaus 1964, S. 46). – Vgl. dazu Cassirer 1974, S. 200.

<sup>230</sup> Wolff, *Dt. Log.* § 13.

<sup>231</sup> Vgl. Wolff, *Psych. Emp.* § 55: »Facultatis cognoscendi pars superior est, qua ideas & notiones distinctas acquirimus«.

<sup>232</sup> Wolff argumentiert nicht ohne Widersprüche, wenn er im Bereich der sinnlichen Erkenntnis von »deutlichen Empfindungen« spricht: vgl. Bissinger 1970, S. 86f.

<sup>233</sup> Vgl. Wolff, *Psych. Emp.* § 275: »Facultas res distincte repraesentandi dicitur Intellectus«.

Begriff (»notio«) allgemein zu repräsentieren.<sup>234</sup> Diese deutliche Vorstellung, die Wolff zufolge für die Philosophie als strenger Wissenschaft ebenso wie für die natürliche Theologie von fundamentaler Bedeutung ist,<sup>235</sup> muss graduell perfektioniert werden. Dazu sind neben dem Verstand noch weitere obere Vermögen erforderlich: Aufmerksamkeit (»attentio«),<sup>236</sup> Überdenken (»reflexio«),<sup>237</sup> Tiefsinnigkeit (»profunditas«),<sup>238</sup> Scharfsicht (»acumen«),<sup>239</sup> Gründlichkeit (»soliditas«),<sup>240</sup> Vernunft (»ratio«).<sup>241</sup> Der zielorientierte Weg der Erkenntnis führt dabei über mehrere Etappen: Indem wir eine Sache wahrnehmen (»perceptio«), dann mit Bewusstsein wahrnehmen (»apperceptio«), über das wahrgenommene Ding reflektieren, es mit anderen Sachen vergleichen und von ihnen unterscheiden, die Aufmerksamkeit auf das richten, was mehreren Dingen gemeinsam ist, d.h. abstrahieren, und die Analyse mit größtmöglicher Gründlichkeit verfeinern, können wir zu deutlicher Erkenntnis gelangen und auf der Grundlage von allgemeinen Begriffen den Zusammenhang universaler Wahrheiten vernunftgemäß durchschauen. Dem durch die cartesianische Tradition geprägten Ideal nach ist dieser, den Gesetzen der Logik folgende Erkenntnisprozess wesentlich inkommunikativ.

Für Wolff steht jedoch ebenso wie für Leibniz außer Frage, dass der Gebrauch von Zeichen nicht nur äußerliche Hilfsmittel des Denkens heranzieht. Deswegen stehen Wolffs Ausführungen zur »Zeichen-Kunst« im Kontext der oberen Erkenntnisvermögen.<sup>242</sup> Während Leibniz' Semiotik bei der symbolischen Deutlichkeit vornehmlich an Zahlen denkt, konzentriert sich Wolff auf die Verwendung von verbalen Zeichen. Was deutlich erkannt wird, ist – so lautet ja Wolffs Definition – mit »blossenen Worten«

<sup>234</sup> Wolff bestimmt den »Begriff« nur in leichter Differenz zur »Idee« (»repraesentatio rei singuli«) als »repraesentatio rerum in universali seu generum et speciorum« (Wolff, *Psych. Emp.* § 48f.).

<sup>235</sup> Vgl. Bissinger 1970; Schneiders 1986. – Vgl. Wolffs Definition von Gott: »Gott erkennt alles deutlich: der Mensch vieles undeutlich« (Wolff, *Dt. Met.* § 956). »Da Gott alles, was möglich ist, auf einmal deutlich erkennt, nichts aber von ihm undeutlich bleibt; so hat er keine Sinnen und Einbildungs-Kraft« (ebd. § 959).

<sup>236</sup> Wolff, *Psych. Emp.* § 237–256.

<sup>237</sup> Ebd., § 257–265.

<sup>238</sup> Ebd., § 340f.

<sup>239</sup> Ebd., § 332.

<sup>240</sup> Ebd., § 440.

<sup>241</sup> Ebd., § 483ff.

<sup>242</sup> Der Entwurf zu einer umfassenden »Zeichen-Kunst« mit Berücksichtigung mathematischer, astronomischer, chemischer u.a. Notationssysteme (z.B. Tanzkunst) findet sich in: Wolff, *Dt. Met.* § 317f.



artikulier- und einem Gegenüber kommunizierbar.<sup>243</sup> Da für Wolff die Wörter der Struktur nach »nichts als Zeichen der Gedancken« sind,<sup>244</sup> muss der Weg der Erkenntnis notwendigerweise über die Sprache führen, und zwar so, dass die Vorstellung gerade durch Wörter deutlicher werden kann.<sup>245</sup> Im Unterschied zur cartesischen Philosophie erweist sich der logische Erkenntnisprozess als eine überaus kommunikative Angelegenheit. Den dadurch entstehenden systematischen Widerspruch, der darin besteht, dass sich das deutliche Denken erst über eine sinnliche Entäußerung vollzieht und realisiert, meint Wolff durch einen epistemologischen Optimismus gegenüber der Sprache aufheben zu können. So sehr für den Wissenserwerb ein Primat des Wortes vor dem Denken Profil zu gewinnen beginnt, so sehr muss unterstrichen werden, dass Wolff für den Sprachgebrauch – einer wenig originellen metaphysischen Prämisse folgend – den Vorrang des Begriffs reklamiert. Gleichsam als dogmatisches Herzstück von Wolffs Lehre ist der Gedanke leitend, dass Wörter nur dann erkenntnisfördernd wirken können, wenn sie auf einen sie bestimmenden Begriff hin durchsichtig sind. Weil aber das deutliche Denken überhaupt erst durch Wörter perfektioniert werden kann, ist offensichtlich, dass sich Wolffs Argumentation im Kreis bewegt. Aller Zuversicht zum Trotz verbirgt sich hinter der Semiotik des Deutlichen die Schwierigkeit, die im Ansatz kollidierende Verbindung von Zeichen und Begriff zu organisieren.

Wolff entfaltet das semiotische Problem in seinem System dort, wo er das Konzept von der *cognitio symbolica vel caecam* ausführt und die verbalen Zeichen einer »besonderen Art der Erkenntnis [...], welche wir die figürliche nennen«, zugrundelegt. Diese wird der »intuitiven« Deutlichkeit gegenübergestellt. Im Unterschied zur anschauenden stellt die figürliche Erkenntnis die Repräsentation einer Sache in der Idee nicht als »Bild« vor das Auge des Bewusstseins, sondern durch bloße Wörter vor.<sup>246</sup> Das ana-

<sup>243</sup> So auch die Bestimmung in der *Psychologia Empirica*: »Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, perceptio clara digitur distincta« (Wolff, *Psych. Emp.* § 38). »Si quid vocabulis indigitare valemus, id *enunciare* dicimur: ut adeo *enunciabile* dicatur, quod verbis indigitari potest. [...] Quicquid in idea rei distingui ab alio potest, id etiam enunciabile est« (ebd., § 281).

<sup>244</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 291. Vgl. auch *Dt. Log.* II, § 1: »Durch die Wörter pflegen wir unsere Gedancken zu erkennen zu geben. Und also sind sie nichts anders, als Zeichen unserer Gedancken, daraus nemlich ein anderer dieselbe erkennen kann«.

<sup>245</sup> Vgl. grundlegend die Ausführungen zu Wolff bei: Wellbery 1984, S. 32ff.

<sup>246</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 316: »Es ist nemlich zu mercken, daß die Worte der Grund von einer besonderen Art der Erkenntniß sind, welche wir die figürliche nennen. Denn wir stellen uns die Sachen entweder selbst, oder durch Wörter, oder andere Zeichen vor. Z. E. Wenn ich an einen Menschen gedencke, der abwesend ist und mir sein Bild gleichsam

lytische Potential der zeichenhaften Vermittlung kann Wolff zufolge der intuitiven Erkenntnis Hilfe leisten:

Es hat aber die figürliche Erkenntnis viele Vortheile für der anschauenden, wenn diese nicht vollständig ist, das ist, alles deutlich gleichsam vor Augen leget, was ein Ding in sich enthält, und wie es mit anderen verknüpft ist und gegen sie sich verhält. Denn da jetzund unsere Empfindungen größten Theils undeutlich und dunkel sind; so dienen die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit, indem wir durch sie unterscheiden, was wir verschiedenes in denen Dingen und unter ihnen antreffen [...]. Und wird demnach die allgemeine Erkenntnis durch die Wörter deutlich.<sup>247</sup>

Wolff wird nicht müde zu unterstreichen, dass die *cognitio symbolica* etwa durch Wort- und Sacherklärungen der anschauenden Erkenntnis nicht nur von Nutzen ist, sondern in einigen Bereichen – wie beispielsweise beim Urteil und bei den Vernunftschlüssen – sogar zu bevorzugen ist.<sup>248</sup> Freilich setzt Wolff für die Bestimmung der symbolischen Deutlichkeit die intuitive immer schon voraus.<sup>249</sup> Zeichenvermittelte und anschauende Erkenntnis sind für ihn eng verflochten. Zwar nennt Wolff die figürliche Erkenntnis an einer Stelle insofern ›blind‹, als die sprachlich indizierten Ideen nicht ›gesehen‹ werden können<sup>250</sup> – an einer anderen traut er den Wörtern unter bestimmten Umständen aber gleichwohl zu, einen evidenziellen Effekt zu erzielen und die begriffliche Struktur einer Sache vor Augen zu stellen: »Es ist möglich, daß auch in die figürliche Erkenntnis eine Klarheit und Deutlichkeit gebracht wird, und sie eben dasjenige *vor Augen stellet*, was in einer Sache anzutreffen ist, und dadurch man sie von

---

vor Augen schwebet; so stelle ich mir seine Person selbst vor. Wenn ich mir aber von der Tugend diese Worte gedенcke: Sie sey eine Fertigkeit seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten; so stelle ich mir die Tugend durch Worte vor. Die erste Erkenntnis wird die anschauende Erkenntnis genennet: die andere ist die figürliche Erkenntnis«.

<sup>247</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 319.

<sup>248</sup> Vgl. Wolff, *Dt. Met.* § 321f. Vgl. auch *Psych. Rat.* § 461: »Usu sermonis faciliatur atque amplificatur usus rationis: absque sermonis usu rationis vix conceditur. [...] Quamobrem cum in cognitione symbolica ratiocinia sint magis distincta, quam in intuitiva, nec minus distincta magis sint iudicia, si vocabulis efferantur«. Vgl. ausführlicher Bissinger 1970, S. 115.

<sup>249</sup> Damit ist auch der Unterschied zu Leibniz markiert: »In der Erkenntnis a priori stellt die Anschauung bei Leibniz das Endergebnis der ›wahren Analyse‹ dar, während die Anschauung bei Wolff den Prozeß der Begriffsbildung begründet und durchläuft« (Pimpinella 2001, S. 280).

<sup>250</sup> So die Definition in *Psych. Emp.* § 289: »Quodsi cognitio nostra terminatur actu, quo verbis tantum enunciamus, quae in ideis continetur, vel aliis signis eadem repraesentamus, ideas vero ipsas verbis aut signis aliis idigitas non intuemur; *cognitio symbolica est*« (Hervorh. d. Verf.).

anderen unterscheidet«. <sup>251</sup> Wie sich an dieser Stelle zeigt, modelliert Wolff die figürliche Erkenntnis nach dem Vorbild der rhetorischen *evidentia*, also nach Maßgabe jenes Veranschaulichungs- und Vergegenwärtigungszaubers der Rede, durch den das sprachliche Gemachtsein der Äußerung zugunsten eines unmittelbaren Präsenzerlebnisses zurücktritt. Dieser Befund ist verblüffend, wenn man bedenkt, dass Wolff eine dezidiert anti-rhetorische Semiotik entwirft. Den Kern seines folgenreichen Programms bildet die in der *Psychologia Empirica* angestrebte »reductio cognitionis symbolicae ad quasi intuitivam«. <sup>252</sup> Wolff postuliert die Möglichkeit, dass die »trockenen« Zeichen unter bestimmten Umständen eine anschauende Erkenntnis der Idee liefern. Zwar ist der Mensch immer von Wörtern abhängig – folgt er aber dem logisch konzipierten *perspicuitas*-Ideal, ist der Weg von der symbolischen zur intuitiven Erkenntnis geebnet. Um absolute Deutlichkeit erlangen zu können, muss der Gebrauch von Wörtern nach dem Vorbild der natürlichen Zeichen und das heißt: nach dem Kriterium der Univozität geregelt werden. <sup>253</sup>

Damit trägt Wolff die im philosophischen Denken der Zeit längst sedimentierte Sprachkepsis weiter. Er moniert nachdrücklich, dass die Wörter in der »gewöhnlichen Sprache« als System willkürlicher Zeichen »nichts deutliches« von einer Sache vorstellen und daher »leer« sind. Zwar kann durch Worte »Verständlichkeit«, aber keine Klarheit und Deutlichkeit mit Gewissheit gewährleistet werden. <sup>254</sup> Wie Wolff medienanalytisch herausstellt, ist das verbale Zeichen nämlich in eine lautliche – das System diskreter und deshalb deutlich artikulierter »Töne« <sup>255</sup> – und in eine signifikative Komponente – die bedeutete »Sache« – gespalten. Aus diesem Grund können wir zwar miteinander reden und uns verstehen, <sup>256</sup> allerdings ist Deutlichkeit erst dann gegeben, wenn die Wörter auf einen Begriff hin transparent werden bzw. wenn »die eigentliche Bedeutung der Wörter« gefunden ist und das Zeichen den Gedanken exakt anzeigt (»indigitare«). Die *cognitio symbolica* ist nur dann von Vorteil, wenn das arbiträre Zeichen mit

<sup>251</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 324 (Hervorh. d. Verf.).

<sup>252</sup> Wolff, *Psych. Emp.* § 312.

<sup>253</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Campe 1990, S. 98–102. Ferner Kimpel 1986, S. 217ff.

<sup>254</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 323.

<sup>255</sup> »Denn wenn man das Wort für sich ansieht; so ist es ein deutlicher Ton, der aus andern einfachen klaren Tönen zusammen gesetzt worden« (Wolff, *Dt. Met.* § 299).

<sup>256</sup> Wolff, *Dt. Log.* I § 9–15: »Hieraus ist nun sonnenklar, daß man miteinander reden, und einander verstehen, und doch keiner einen Begriff von dem haben kan, was er redet, oder höret, indem von lauter nichts geredet wird. [...] Daher entstehet viel Streit unter den Gelehrten, wenn sie die Bedeutung der Wörter nicht durch deutliche Begriffe in richtige Schrancken einschließen«.

einem bestimmten Begriff verknüpft ist,<sup>257</sup> wie dies im Notationssystem der Algebra modellhaft realisiert ist.<sup>258</sup> Entsprechend stellt Wolff eine *ars characteristic*a in Aussicht, die den Gebrauch der Wörter regelt und die eine für das Fortschreiten der deutlichen Erkenntnis produktive *lingua universalis* bereitstellen soll.<sup>259</sup> Angestrebt wird eine philosophische Idealsprache, in der die Wörter »eine wesensmäßige Bedeutung haben« (»significatum essentialem«) und deutliche Begriffe (»notionum distinctarum«) zu erkennen geben, eine Sprache, die kurzum die Kluft zwischen Zeichen und Bedeutung aufzuheben vermag.<sup>260</sup> Die symbolische Deutlichkeit kann dann auf die intuitive Erkenntnis quasi-reduziert werden, wenn die arbiträren Zeichen wie von Gott eindeutig codierte natürliche Zeichen funktionieren.<sup>261</sup> Erst in diesem Fall ist es Wolff zufolge möglich, dass die Sache störungsfrei »wie von selbst« angeschaut wird. Die rhetorisch-logische *perspicuitas*, die Wolff seinem semiotischen Projekt zugrunde legt, zeigt aber gerade dort, wo sie auf einen evidenziellen Effekt hin ausgerichtet wird, dass sie als normatives Ideal der nicht-figürlichen Rede auf die Figur des Vor-Augen-Stellens angewiesen bleibt. Anders ist nicht zu erklären, warum Wolff die symbolische Erkenntnis von Leibniz trotz jeden Vorbehalts gegen terminologische Ambiguitäten als »figürliche« weitergeschrieben hat – so sehr sie nach mathematischem Vorbild auf die »Eigentlichkeit« des Ausdrucks verpflichtet wird, so sehr umfasst Wolffs Begriff auch den Sinn rhetorischer »Uneigentlichkeit«.<sup>262</sup>

<sup>257</sup> Ebd. II § 3.

<sup>258</sup> Vgl. Wolff, *Dt. Met.* § 324.

<sup>259</sup> Vgl. Wolff, *Bych. Emp.* § 294–302. Vgl. Arndt 1979b.

<sup>260</sup> Ebd. § 303.

<sup>261</sup> Vgl. Wellbery 1984, S. 28f.: »Natural signs express the perfection and order of the natural world and they make this order transparent and knowable to man. [...] And this brings us to what I consider the decisive point regarding the distinction between arbitrary and natural signs: they are not essentially different from one another. Indeed, natural signs are themselves arbitrary, that is, chosen, instituted by an intelligent being. The distinction between the two types of sign lies solely in the breadth, thoroughness and transparency of each, in short in their respective degrees of perfection. For this reason, the system of natural signs is the telos of all our culturally instituted systems of arbitrary signs. The point where the two types of sign coincide, where natural and arbitrary signs become indistinguishable, is the mind of God. To perfect human language would be to render it equivalent to (a complete translation of) that divinely instituted nexus of signification through which nature exhibits itself. The point of convergence where the arbitrary signs of human institution attain to the status of natural signs remains, needless to say, an ideal. Yet, as an ideal, it is culturally efficacious, serving as a constant stimulation to research and speculation. In my view, this ideal of a fully perfected, quasi-divine language is one of the most profound imperatives of Enlightenment«.

<sup>262</sup> Laut Adelung verbindet der Wortgebrauch eine mathematische und eine rhetorische Bedeutung: »Figürlich, -er, -ste, adj. et adv. einer Figur gleich, in der Gestalt einer Figur,

Abschließend lässt sich festhalten, dass Wolffs Semiotik, die grundlegend für die deutsche Aufklärung ist,<sup>263</sup> im Hinblick auf die graduelle Verdeutlichung des Denkens das Projekt eines im Gleichschritt zu perfektionierenden Zeichengebrauchs umreißt. Dieses Unternehmen besitzt in John Lockes *doctrine of signs* einen einschlägigen Vorgänger.<sup>264</sup> Da Wörter nicht mehr nur Instrumente zur Mitteilung vorgegebener Gedanken, sondern zugleich als Mittel des Denkens selbst zu konzipieren sind, gewinnt die strukturierende und analytische Eigenschaft artikulierter Sprache an Gewicht. Erkenntnis vollzieht sich nicht mehr nur im »inneren Gespräch« des Denkers, sondern auch über kommunikative Entäußerung. In Wolffs Logik ist damit eine Rhetorik des deutlichen Denkens angelegt, das in der Evidenz der intuitiven und gleichsam göttlichen Erkenntnis ihr Ziel hat. In dieser gnoseologischen Aufwertung der figürlichen Deutlichkeit liegt das übergreifende sprachpolitische Programm der Aufklärung begründet. Aus Wörtern soll anschauende Erkenntnis werden – das bedingt im idealen Fall, dass die Blindheit der Zeichen ausgeblendet wird, damit diese eine ungetrübte Durchsicht auf die mit ihnen verknüpften Begriffe freigeben. Weil die figürliche aber auch für Wolff nicht restlos, sondern nur fast (»quasi«) in die anschauende Erkenntnis überführt werden kann, bleibt die Vermitteltheit des Denkens als Problem präsent.<sup>265</sup> Volle Transparenz bleibt auch bei Wolff ein Ideal. Er ist hellsichtig genug festzuhalten, »daß

---

in der 2 ten Bedeutung des Hauptwortes. 1) In Gestalt eines Bildes, der Abbildung eines Dinges, doch nur im Oberdeutschen. Die figürliche Beschreibung des Elephanten, dessen Abbildung. 2) Die figürliche Bedeutung eines Wortes, wenn ein Wort, welches etwas Körperliches oder Sinnliches bedeutet, zur Bezeichnung einer unkörperlichen Sache gebraucht wird; die uneigentliche, verblünte Bedeutung, im Gegensatze der eigentlichen. Siehe Figur 2. 3) In der Arithmetik hat man figürliche Zahlen, d. i. solche, welche ihre Benennung von gewissen geometrischen Figuren erhalten. Dergleichen sind die Summen der arithmetischen Progressionen, die Polygonal-Zahlen, Pentagonal-Zahlen u. s. f. Daher die Figürlichkeit, plur. inus. besonders in der zweyten Bedeutung« (Adelung 1808, Bd. 2, Sp. 149f.).

<sup>263</sup> Vgl. Roeder 1927. Zur Rezeption von Wolffs Semiotik bei Sulzer und Herder vgl. Schiewer 1996, S. 33ff.

<sup>264</sup> Lockes *Essay concerning human understanding* (1690) trägt in einem der vier Hautteile die Überschrift »Of Words«. Zur cartesischen Vorstellung, dass der »Mißbrauch der Wörter« einen schwerwiegenden Mangel der menschlichen Erkenntnis darstellt, gesellt sich jedoch die Annahme von der wechselseitigen Bedingtheit von Zeichen und Begriff – derart, dass »die Untersuchung der Ideen und der Wörter als der großen Instrumente unseres Wissens wichtig für die Erfassung des menschlichen Wissens in seinem ganzen Umfang« wird (Locke *Essay* IV, XXI § 4).

<sup>265</sup> Wie Wolff in der *Theologia naturalis* ausführt, ist die anschauende Erkenntnis allein Gott vorbehalten: »Deus omnia intuitive cognoscit« (*Theol. nat.* I, § 207).

unser Verstand niemahls gantz reine ist, sondern bey der Deutlichkeit beständig noch viel Undeutlichkeit und Dunckelheit übrig bleibt«. <sup>266</sup> Wolffs Semiotik des Deutlichen betrifft vornehmlich das später von Herder im Kontext sensualistischer Sprachtheorien so genannte »Werkzeug der Vernunft« und die eminente Bedeutung des verbalen Zeichens für den Erkenntnisprozess. <sup>267</sup> Da die Kunst des Denkens auf zweckmäßig ausgebildete Zeichensysteme zurückgeführt wird, ist ohne eine (möglichst) durchsichtige Sprache nunmehr keine eigentliche Erkenntnis mehr zu haben. So sehr Wolff im Unterschied zu Leibniz darum bemüht ist, gleichsam als Abschluss des Erkenntnisgeschehens die *cognitio symbolica* auf die *cognitio intuitiva* zu reduzieren, um eine Theorie des reinen Begriffs als Grundlage und Rahmen seiner Abstraktionslogik zu gewinnen, so sehr muss unterstrichen werden, dass dieser Lehre eine von Leibniz geprägte, raumgreifende und ins Infinitesimale weisende Methodologie der Begriffsbildung vorangeht. Die Hypothese von der konstitutiven Funktion der Zeichen für das Denken vergisst die Schwierigkeit vom Hiat zwischen den Wörtern und den bezeichneten Dingen nicht. Die arbiträren Zeichen bilden daher zwar ein Problem, aber sie – und nur sie – verheißen zugleich auch die Lösung dieses Problems. Die normativen Auswirkungen dieses Gedankens sind bekannt: Die natürlichen Sprachen sind nun auf ihre epistemologische Tauglichkeit hin zu überprüfen und zu optimieren. <sup>268</sup> Wie im Folgenden zu sehen sein wird, schließen Rhetorik, Poetik und Ästhetik des 18. Jahrhunderts direkt an dieses Projekt an. Im Zentrum steht

<sup>266</sup> Wolff, *Dt. Met.* § 285. – Eine Neubewertung von Wolff, dessen Logik und Methodenlehre lange als Vereinfachung der leibnizschen Philosophie betrachtet (vgl. Cassirer 1932, S. 44; Bäumler 1967, S. 198–206) und der entsprechend als staubiger »Buchhalter der Frühaufklärung« eingeschätzt worden ist (Adler 1988, S. 202), hat seit mehr als zwei Jahrzehnten eingesetzt (vgl. die Beiträge in Schneiders 1983).

<sup>267</sup> Herder übersetzt damit den von John Locke stammenden und für die sensualistische Tradition (Condillac, Maupertuis, Diderot, d'Alembert, Euler, Lambert u.a.) wegweisenden Begriff »the instrument of knowledge« (Locke, *Essay* II, X, § 21). Vgl. Herders *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* aus dem Jahr 1799, die sich in ihrer Polemik gegen Kant zudem ausdrücklich auf Leibniz beruft: »Die menschliche Seele denkt mit Worten; sie äußert nicht nur, sondern sie bezeichnet sich selbst auch und ordnet ihre Gedanken mittels der Sprache. Sprache sagt Leibniz, ist der Spiegel des menschlichen Verstandes und, wie man kühn hinzusetzen darf, ein Fundbuch seiner Begriffe, ein nicht nur gewohntes, sondern unentbehrliches Werkzeug seiner Vernunft. Mittels der Sprache lernen wir denken [...]. [...] wie sollte der Vernunfttrichter das Mittel übersehen, durch welches die Vernunft eben ihr Werk hervorbringt, festhält, vollendet?« (Herder 1955, S. 25). Im Unterschied zu Herder sind für Wolff die Wörter erst dann von Nutzen, wenn sie auf Begriffe hin transparent werden. Für Herder hingegen ist die Sprache ein »Schatz von Begriffen, die sinnlich klar an Worten kleben« (Herder 1877, S. 417).

<sup>268</sup> Vgl. Wolffs »recensio verborum« in *Psych. Emp.* § 328f.



dabei immer wieder die begriffliche Modellierung der Deutlichkeit. Nach Leibniz und Wolff kann der Primat des abstrakten Begriffs nicht mehr widerspruchsfrei vorausgesetzt, sondern nur noch als metaphysische Prämisse postuliert werden. Der dogmatischen Auslegung der Schulphilosophie zufolge ist das Deutliche zwar selbstverständliches und handhabbares Instrument der deduktiven Logik geworden – in kritischer Entfaltung der im philosophischen Diskurs unbewältigten Aufgaben zeigen aber die Debatten in Rhetorik, Poetik und Ästhetik der Aufklärung, dass es bis zur Herrschaft der Vernunft ein langer Weg ist, der ohne Wörter und ohne Einbildungskraft nicht an das ideale Ziel der intuitiven Erkenntnis gelangen kann. Für dieses Projekt ist eine neue Rhetorik vonnöten. Ihren Platz besitzt sie nicht jenseits, sondern im Inneren der Logik. Da nach Wolff die Sprache dem Denken nicht äußerlich ist, geben die Anleitungen zur ›philosophischen Oratorie‹ aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur die polemisch gegen die rhetorische Tradition gerichtete Vorstellung eines logisch domestizierten Redens wieder, sondern formulieren in erster Linie praktische Anweisungen für die Verwirklichung der Vernunft auf dem Feld der figürlichen Erkenntnis.<sup>269</sup>

### *Stilistik des Denkens nach 1700*

Ein Topos der Geschichtsschreibung ist der Umstand, dass die gnoseologische Neuausrichtung des Sprachgebrauchs das zentrale kulturpolitische Anliegen der Aufklärung darstellt.<sup>270</sup> Vor dem Hintergrund der zugleich produktiven und störenden Stellung, die der Sprache als Organon des Denkens im philosophischen Diskurs um 1700 zugewiesen wird, kann es nicht erstaunen, dass der epistemologische Begriff von Deutlichkeit über den engeren disziplinären Rahmen hinaus dominiert und in Rede- und Dichtkunst des 18. Jahrhunderts zu einer Recodierung antiker Stilforderungen geführt hat. Die in der Folge Descartes' vorgebrachte Rhetorik-Kritik<sup>271</sup> kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die philosophische Terminologie der deutschen Überlieferung selbst im Rückgriff auf den Sprachschatz der Rhetorik formiert hat. Das Wort

<sup>269</sup> Vgl. auch Menninghaus 1994, S. 221: »Man hat immer wieder übersehen, daß die erklärte Verabschiedung des rhetorischen Diskursmodells nur die eine Seite eines Prozesses ist, auf dessen Rückseite eine genuin rhetorische Auffassung der Sprache als intransparenter Handlung in die Grundannahmen der Poetik und Philosophie einwandert. Die verpönte Rhetorik setzt sich unterirdisch umso nachhaltiger fort«.

<sup>270</sup> Z.B. Ueding/Steinbrink 1986, S. 100f.

<sup>271</sup> Göttert 1991a, S. 171ff.

»deutlich«, mit dem Wolff »distinctus« übersetzt, ist aus der deutschen Sprachlehre des 16. und 17. Jahrhunderts als kanonische Übersetzung für die antike *perspicuitas* bestens bekannt.<sup>272</sup> So verrät der philosophische Leitbegriff des deutschen Vernunftzeitalters, der wie kein anderer für den Ausschluss der Redekunst aus dem Bereich wahrer Erkenntnis steht, eine genuin rhetorische Genealogie. Um die begrifflich-rationale Qualität des Denkens nach den von Descartes und Leibniz ausgeführten Differenzierungen wiederzugeben, hat Wolff somit eine für die deutschsprachige Terminologie schillernde Ambiguität in Kauf genommen und im Unterschied etwa zum Englischen oder Französischen nicht unerhebliche Verwirrung gestiftet, da sich durchsichtige Rede und distinktes Denken im Ansatz ausschließen.<sup>273</sup> Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur figurlichen Erkenntnis leuchtet allerdings ein, dass Wolffs Begriffspolitik einem genauen Kalkül folgt, reduziert er doch die Deutlichkeit – wie gesehen – nicht auf die oberste Qualität des Denkens,<sup>274</sup> sondern konzipiert die distinkte Erkenntnis zusätzlich nach dem Kriterium der Mitteilbarkeit. Die philosophische Neubestimmung der rhetorischen *perspicuitas* hat daher zwar eine irritierende Mehrdeutigkeit produziert – allerdings bildet diese Ambiguität der Deutlichkeit insofern ein Programm, als der Begriff die erwünschte Synthese divergenter Elemente zum Ausdruck bringt. Die deutsche »Deutlichkeit« – im Rahmen der gewaltigen sprachpolitischen Anstrengungen um die deutsche Sprache im 18. Jahrhundert wird diese Alliteration immer wieder nahegelegt<sup>275</sup> – definiert das die Aufklärung bestimmende Vorhaben, im heterogenen Ensemble von Logik und Rhetorik eine restlose Konvergenz herzustellen.

In der deutschen Redekunst des 18. Jahrhunderts koppelt der Begriff »Deutlichkeit« durchweg die rhetorische *perspicuitas* an das cartesianische *distinctus* und meint die ideale Einheit von Wissen und Sprache. Diese Ver-

<sup>272</sup> Z.B. Meyfart 1634, S. 63; Schottelius 1663, S. 188; Stieler 1691, S. 1.

<sup>273</sup> In Frankreich und England bleiben der philosophische (»distinct«) und der rhetorische Begriff (»perspicuité«/»clarté« bzw. »plain«) getrennt (vgl. Weinrich 1961, S. 531; allgemeiner Faudemay 2001).

<sup>274</sup> Diese Meinung wird vertreten von Asmuth 2003, S. 857.

<sup>275</sup> In sprachpuristischen Kontexten ist durchweg die Vorstellung präsent, dass die deutsche *per se* eine deutliche Sprache sei: vgl. z.B. Kinderling 1795, S. 18f: »Die Neuerungssucht ist seit wenigen Jahren ebenso ausschweifend geworden, fremde Wörter ohne Noth einzumischen, als neue Wörter zu erschaffen und sprachwidrig zu verbinden. [...] Ebenso haben neuere Sprachschöpfer (um sie mit einem neu geprägten Worte zu benennen) verschiedene neue Wörter aufgebracht, die der Reinigkeit der Sprache ebenso sehr entgegen sind, als der Deutlichkeit: z.B. *skizzieren*, *skizzenmäßig*, *copylich*, *chimärisch*, *interimistisch*, *notorisch* u.s.w. Viele dergleichen Wörter könnten, wo nicht eben so kurz, doch gewiß deutlicher Deutsch gegeben werden«.

bindung soll in der aus einer Art Neuauflage der antiken Sophistenschelte hervorgegangenen Anstrengung gewonnen werden, den Unterschied der rhetorisch wirksamen zur wahren Rede aufzuheben. Ohne die begrifflichen Differenzierungen des philosophischen Diskurses im Einzelnen getreu zu übernehmen, steht Deutlichkeit in der Rhetorik und Popularphilosophie der Aufklärung zusammen mit oftmals synonym verwendeten Ausdrücken wie ›Klarheit‹ und ›Verständlichkeit‹ für die erste Tugend des nüchternen und sachlichen, auf rationale Überzeugung ausgerichteten Stilideals.<sup>276</sup> Verdächtig wird die Beredsamkeit auf dem Feld der »allgemeinen Schreibart« nur dort, wo der Ausdruck den nach grammatikalischen Kriterien eng gesetzten Rahmen der *perspicuitas* verlässt und dementsprechend als schein- und lügenhaft, als Überredungskunst denunziert wird.<sup>277</sup> Ohne die traditionelle Lehre von den Stilarten zu verlassen, konzentriert sich die logische Rhetorik auf den schlichten Ausdruck (*genus humile*), der mit gewissen Konzessionen an die mittlere Lage in allen prosaischen Redegattungen dominiert. Die epochale Verlagerung von der als kunstgemäß und schwülstig kritisierten Redeweise des Barock zur aufklärerischen Forderung nach einem logischen und natürlichen Ausdruck entspringt einer präsupponierten Priorität des Denkens gegenüber der Sprache.<sup>278</sup> Die »Philosophische Oratorie« im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, die im Geiste Wolffs entsteht und allein die volle Daseinsberechtigung beansprucht, folgt diesem Postulat einstimmig.<sup>279</sup> Allerdings erhellt diese Sicht der Dinge keineswegs den epistemologischen Rang, den die Beredsamkeit in der Aufklärung trotz der scharfen Rhetorik-Kritik gewonnen hat. Die gnoseologische Aufwertung der Rede gründet in der nach Locke von Leibniz und Wolff vertretenen These, dass die Vernunfttätigkeit vom Sprachgebrauch abhängig ist und dass mithin die verbalen Zeichen mehr als nur das Ausdrucksmedium des Denkens darstellen. Der Umstand, dass Gottsched seine *Ausführliche Redekunst* von 1736 explizit an den Begriff der symbolischen Erkenntnis anschließt, belegt das Selbst-

<sup>276</sup> Mit Bezug auf Christian Garve: Fohrmann 1994.

<sup>277</sup> Vgl. ausführlich Campe 1990, S. 102–106.

<sup>278</sup> Vgl. Beetz 1980, S. 36; Göttert 1991a, S. 179.

<sup>279</sup> Vgl. z.B. Fabricius 1724, S. 2: »Die Oratorie ist eine vernünftige anweisung zur beredsamkeit, das ist, zu der geschicklichkeit, solche wörter zu gebrauchen, welche mit unsern gedanken genau überein kommen. [...] Also bestehet das wesen der beredsamkeit in dem accuraten ausdruck der gedanken.« Vgl. auch Müller 1722; Hallbauer 1725, S. 211f. Vgl. zur »Philosophischen Oratorie« um Fabricius, Müller, Hallbauer und Gottsched: Grimm 1983; Grimm 1983a; Klassen 1974; Scholl 1976. – Für einen differenzierten Blick auf das Verhältnis von Logik und Rhetorik in Spätbarock und Frühaufklärung mit Blick auf Christian Weise vgl. Beetz 1980.

verständnis der Rhetorik als epistemologische Disziplin.<sup>280</sup> Menschliches Wissen kann konsequenterweise nur über den Weg der Rede produziert werden – den rhetorischen Anleitungen der frühen Aufklärung zufolge kann dies allerdings erst unter der Bedingung einer vom Redeschmuck befreiten Ausdrucksweise gelingen. Der Schauplatz, auf dem die Rhetorik philosophisch legitimiert und auf dem umgekehrt das erkenntnistheoretische Problem von der Vermitteltheit des Denkens gelöst werden soll, fällt somit genau in den Bereich der *elocutio*. Die strikte Trennung der antiken *perspicuitas* vom *ornatus* verfolgt das Ziel der »Wohlredenheit«, d.h. den verständlichen Ausdruck des zuvor deutlich Gedachten zum Zweck der wahrheitsgetreuen Überzeugung (»convictio«), nicht dasjenige der »Beredsamkeit« im Sinne persuasiver Künste.<sup>281</sup> Allein die Stilqualität der durchsichtigen Rede verspricht, die Diskrepanz zwischen Wörtern und Dingen zu überwinden und distinktes Wissen zu perfektionieren.

Das Ziel dieser Stilistik des Denkens, nämlich die restlose Koinzidenz von Begriff und Wort für die vollständige Erkenntnis der Sache, trägt den zweiwertigen Namen »Deutlichkeit«.<sup>282</sup> Das rhetorisch-logische Janusgesicht der deutschen Deutlichkeit zeigt der analytischen Brille zwar eine systematisch bedingte Spannung im angestrebten Entsprechungsverhältnis von Reden und Denken an – gleichwohl ist die Undeutlichkeit des Begriffs in der rhetorischen Stillehre des 18. Jahrhunderts kaum aufgefallen. Während er in den erkenntnistheoretischen Texten um 1700 terminologisch differenziert und problematisiert worden ist, wirkt er in Rhetorik und Poetik der Aufklärung als unbestrittene Leitidee und feststehende Größe. So wie im philosophischen Diskurs das deutliche Wissen zum Maßstab für die anthropologische Perfektionierung erhoben worden ist, geht die aufklärerische Beredsamkeit von der Annahme aus, dass die Fähigkeit, Gedanken durch deutliche Worte ausdrücken zu können, die *differentia specifica* des Menschen zu anderen Lebewesen bestimmt. Gott-

<sup>280</sup> Vgl. Gottsched 1975, S. 60f.: »Folglich waren auch ihrer [der alten Völker] Worte nicht viel; folglich dachten sie mehr, als sie sprachen: wofern das noch denken heißt, wenn man ein bloß anschauendes, und kein symbolisches Erkenntnis von Dingen hat. Denn so viel ist wenigstens ausgemacht, daß unsre Gedanken, durch den Gebrauch der Wörter, zu weit größerer Deutlichkeit gelangen«.

<sup>281</sup> Diese begriffliche Unterscheidung führt Gottsched ein, wenn er der »Beredsamkeit der Poeten« die »Wohlredenheit der Weltweisen« entgegenstellt (Gottsched 1975, S. 64; auch S. 88f.). Vgl. dazu Ludwig 1988, S. 132ff.

<sup>282</sup> Vgl. Gottscheds Definition im *Handlexicon*: »Deutlichkeit in der Schreibart. Wer diese erhalten will, der muß erst selbst deutlich und ordentlich denken, damit er wisse, was er sagen will. Hernach muß er sich bekannter, üblicher und nicht zweydeutiger Wörter, und zwar in ihrem gewöhnlichen Verstande, bedienen« (Gottsched 1760, Sp. 525).

sched beginnt seine *Ausführliche Redekunst* mit einer für die philosophische Oratorie des 18. Jahrhunderts repräsentativen Setzung:

Dasjenige, was den Menschen zur Beredsamkeit geschickt und fähig macht, das ist die Gabe, die er vor allen andern Thieren besitzt, seine Empfindungen, Gedanken und Gemüthsbewegungen mit deutlichen und vernehmlichen Wörtern auszudrücken. Ich sage mit Wörtern, und schließe dadurch alle anderen Gattungen der Zeichen aus.<sup>283</sup>

Charakteristisch für den Menschen soll demzufolge sein, die Deutlichkeit des Denkens mit derjenigen der Sprache beim Reden in vollkommenen Einklang bringen zu können.<sup>284</sup> Was für die Erkenntnistheorie eines Leibniz oder Wolff ein letztlich ungelöstes Problem darstellt, wird in der Rhetorik zum Ausgangspunkt eines Rede- und Bildungsprogramms. Wer deutlich redet und schreibt, der denkt auch deutlich, und wer zuvor nicht deutlich gedacht hat, der redet oder schreibt dunkel und verworren – so lautet das Credo durchgängig. Die Bestimmung des Menschseins erfüllt sich nicht darin, Sprache zu besitzen, sondern erst dann, wenn vernünftig geredet und Wahres gesagt wird: »Eine jede Periode muß einen deutlichen, vernünftigen und wahren Gedanken zum Grunde haben«.<sup>285</sup> Zwar führt diese weitreichende normative Prämisse eine ausgedehnte Schelte des schlechten Stils nach sich – »die dunkle, undeutliche, oder unverständliche Schreibart« bestimmt Gottsched nach dem Vorbild der antiken Rhetorik technisch genau<sup>286</sup> –, doch greift die darauf folgende Festlegung der Deutlichkeit vornehmlich auf Metaphern zurück:

Nachdem wir nun die verwerfliche Schreibart nach allen ihren Arten beschrieben, [...] so kann es nicht schwer fallen, auch von der guten eine Beschreibung zu geben. Es ist nämlich dieselbe eine Art, seine Gedanken, deutlich, sinnreich und lebhaft auszudrücken. Wenn man von einem Baume alle wilden Aeste abgeschnitten hat: so sind die übrigen Zweige gut. Wenn man aus einem Garten alles Unkraut

<sup>283</sup> Gottsched, *Aus. Red.*, Historische Einleitung § 1 (Gottsched 1975, S. 59).

<sup>284</sup> Hallbauer 1725, S. 464: »Es kann der Mensch alle Wirkungen seines Verstandes und Willens, alle Gedancken und Regungen andern mittheilen. Er ist darinne weit vollkommener, als die übrigen belebten Creaturen, welche zwar auch durch einen Laut und durch ihre Bewegung, was in ihnen vorgehet, vorstellen [...]: allein nicht mit solcher Deutlichkeit und Nachdruck, als der Mensch zu thun fähig ist, als welcher nicht nur weit mehr hierzu geschicktere Geberden und Minen, sondern auch eine deutliche und veränderliche Stimme hat«.

<sup>285</sup> Gottsched, *Aus. Red.* XII, § 9 (Gottsched 1975, S. 337).

<sup>286</sup> Vgl. ebd., XV (Gottsched 1975, S. 361–392).

ausgejätet hat: so ist alles übrige, so darinnen hervor schießt, gut. Eben so ist es mit unseren Gedanken, nach der Vernunftlehre davon zu urtheilen.<sup>287</sup>

Eine positive Bestimmung der rhetorischen Deutlichkeit soll sich demzufolge über den Ausschluss des Negativen wie von selbst ergeben<sup>288</sup> – und tatsächlich werden die von Quintilian bekannten Kriterien für die Definition der unfigurierten Rede ohne Variationen übernommen.<sup>289</sup> Gottsched und mit ihm die ›Philosophische Oratorie‹ des frühen 18. Jahrhunderts setzen sich damit in aller Selbstverständlichkeit und Autorität über die Kluft zwischen Denken und Reden hinweg.<sup>290</sup> Natürlich handelt es sich dabei ›nur‹ um ein Ideal, allerdings um ein kulturhistorisch wirksames. Darin mag begründet liegen, warum die Deutlichkeit als ›eigentlicher‹ Ausdruck der Wahrheit, d.h. als restlose Koppelung von Wort und Begriff, in der Forschung bis heute unhinterfragt geblieben ist – und zwar auch dort, wo der dogmatische Anspruch kritisiert und in Frage gestellt wird. Es ist für eine Genealogie des Begriffs indes unerlässlich, den Fokus auf diejenigen Texte der Aufklärungszeit zu richten, in denen die Brüchigkeit des Deutlichkeitsbegriffs reflektiert wird oder sich wider Willen zu erkennen gibt. Nur im Bewusstsein dieser Divergenz, die von der zentralen Schwierigkeit der Neuen Wissenschaft Zeugnis ablegt, kann der epistemologische Rang und die technische Reichweite der *perspicuitas* angemessen bestimmt werden.

Leibniz hat in seinen frühen sprachpolitischen Schriften *Von deutscher Sprachpflege* (vermutlich 1682/83) und *Ermahnung an die Deutschen* (1697/1709), deren zweite 1717 erschienen ist und für die aufklärerische Stilistik prägend gewirkt hat,<sup>291</sup> als einer der wenigen das Bewusstsein über den Unterschied der rhetorischen *perspicuitas* von der logischen Distinktion zu erkennen gegeben. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass »die Sprache ein rechter Spiegel des Verstandes« sei<sup>292</sup> und dass, wollte man auf Worte verzichten, man »den Lauf der Gedanken notwendig hemmen und also im Reden und Denken nicht weit kommen« würde,<sup>293</sup> ist die Bemühung um eine Verbesserung der deutschen Sprache vom neuen wissenschaftli-

<sup>287</sup> Gottsched, *Aus. Red.* XVI, § 1 (Gottsched 1975, S. 393).

<sup>288</sup> Vgl. Schumacher 2000, S. 37.

<sup>289</sup> Gottsched, *Aus. Red.* XVI, § 2 (Gottsched 1975, S. 394).

<sup>290</sup> Zur institutionellen Einrahmung von Gottscheds rhetorischem Programm vgl. Campe 1990, S. 19f.

<sup>291</sup> *Von deutscher Sprachpflege* ist erst 1846 veröffentlicht worden. Vgl. genauer Böckmann 1967, S. 478ff.

<sup>292</sup> Leibniz 1967, S. 20.

<sup>293</sup> Ebd., S. 26.



chen Ideal motiviert. Nach dem Vorbild der Engländer und Franzosen, deren Sprache wie »ein rein poliertes Glas gleichsam die Scharfsichtigkeit des Gemüts befördert und dem Verstand eine durchleuchtende Klarheit gibt«, <sup>294</sup> muss die deutsche Rede in jedem Teil regelrecht entbarbarisiert, d.h. von Dunkelheit und Verworrenheit befreit werden – zu diesem Zweck reformuliert Leibniz das rhetorische Programm:

[...] welches alles ich nicht nur von der Reinigkeit der Worte [*puritas*], sondern von den Arten der Vernunftschlüsse [*topica*], von den Erfindungen [*inventio*], der Wahl [*aptum*], der eigentlichen Deutlichkeit [*perspicuitas*], der selbstgewachsenen Zierde [*ornatus*] und summa der ganzen Einrichtung der Rede [*dispositio*] will verstanden haben, wobei es uns allenthalben mangelt. <sup>295</sup>

Diese philosophische Recodierung der Redekunst entspricht nicht einfach einer »unrhetorischen Sprachauffassung«, <sup>296</sup> sondern enthält im Kern eine funktional differenzierte Stilistik des Denkens. Die von Leibniz so genannte »eigentliche Deutlichkeit« scheint der wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit zu entsprechen, dass die trockene und nackte Wahrheit ohne Figuren oder Tropen gesagt werden kann. Wie Leibniz' feines Sprachbewusstsein jedoch durchblicken lässt, muss in Anbetracht einer implizit vorausgesetzten »uneigentlichen Deutlichkeit« davon ausgegangen werden, dass er die philosophische Distinktion als Abweichung von der rhetorischen *perspicuitas* konzipiert und dass er damit einen – wenn auch noch so kleinen – Hiatus zwischen Reden und Denken festhält. Wie der Begriff der *cognitio symbolica* in der Tat gezeigt hat, ist für Leibniz das menschliche Denken stets an ein Medium entäußert – die in den deutschen Schriften vorgeführte Spaltung im Konzept der Deutlichkeit bezeugt zum wiederholten Mal diese Schwierigkeit. Daher muss für die erkenntnistheoretisch frisierte neue *perspicuitas* des wissenschaftlichen Redens davon ausgegangen werden, dass Leibniz sie nicht als vollkommenen Ausdruck, sondern als erste grundlegende Abweichung vom Denken eingestuft hat. In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen der rhetorischen Deutlichkeit und dem *ornatus* kein kategorialer, sondern ein gradueller. Wie der Begriff der selbstgewachsenen, d.h. ungekünstelten und natürlichen Zierde belegt, schließt Leibniz den Gebrauch von Figuren und Tropen keineswegs aus dem Bereich der philosophischen Rede aus – vielmehr wird der Redeschmuck nach Maßgabe der Deutlichkeit in Dienst genommen: im

<sup>294</sup> Ebd., S. 14.

<sup>295</sup> Leibniz 1967, S. 20.

<sup>296</sup> So Böckmann 1967, S. 482.

Bereich der wissenschaftlichen Prosa, »um die Wahrheit klar werden zu lassen«, im Bereich der Poesie hingegen, »um [diese Wahrheit] ergreifend zu machen«.<sup>297</sup> Die rhetorische Deutlichkeit erstreckt sich Leibniz zufolge vollumfänglich auf die Kunst des Ornaments – während sich die philosophische Oratorie auf eine nicht näher bestimmte »eigentliche Deutlichkeit« beruft und Figuren dort einsetzt, wo die verblühten Redensarten den Verstand erleuchten, erhält der figürliche Überschuss des Deutlichen, ohne den die Rede für Leibniz »weder Kraft noch Saft« besitzt,<sup>298</sup> den adäquaten Ort in der Poesie zugewiesen. Diese funktional differenzierende Stilistik des Denkens – trockene und gewitzte Wissenschaftsprosa da, lebhaft und affektive Dichtung dort – bleibt für Rhetorik und Poetik der Aufklärung in der Folge verbindlich.<sup>299</sup> Die Gegengestalten des methodischen Analytikers und des Dichters werden beide auf rhetorische Deutlichkeit verpflichtet – einmal in Form der unfigürlichen und belehrenden, einmal in Form der geschmückten und ergötzenden Rede. Da allerdings beide Ausdrucksweisen nicht restlos mit dem Denken übereinstimmen können und die Divergenz des Deutlichkeitsbegriffs für Leibniz ein ungelöstes philosophisches Problem bleibt, markiert das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Prosa und poetischem Stil eine kontinuierliche Abfolge von Abweichungen des Denkens von sich selbst.<sup>300</sup> Vor dem Hintergrund die-

<sup>297</sup> Leibniz hat Lockes berühmte Schelte auf den figürlichen Mißbrauch der Sprache in den *Neuen Abhandlungen* zwar aufgegriffen und wiedergegeben: »[...] die ganze rhetorische Kunst mit allen diesen künstlichen und bildhaften Verwendungen der Worte [dient] nur dazu, falsche Ideen hervorzurufen, die Leidenschaften zu erwecken und das Urteil irrezuleiten, derart daß dies nur reine Täuschungen sind. Indessen gewährt man dieser trügerischen Kunst den ersten Rang und belohnt sie. Die Menschen kümmern sich nicht um die Wahrheit und lieben es sehr, zu täuschen und getäuscht zu werden. [...] Denn gleich dem schönen Geschlechte hat die Beredsamkeit Reize, die zu mächtig sind, als daß es gestattet sein könnte, sich ihnen zu widersetzen« (Leibniz 1996, Bd. 3/2, S. 208f.) Dass nichts »eloquenter sein [könnte] als diese Denunziation der Eloquenz« (de Man 1996, S. 416), hat allerdings bereits Leibniz in seiner Antwort auf Locke vermerkt und daraus einen epistemologischen Nutzen von rhetorischen Figuren abgeleitet: »Weit davon entfernt, Ihren Eifer für die Wahrheit zu tadeln, finde ich ihn gerecht. Und es wäre zu wünschen, daß er die Menschen anrühren würde. Daran verzweifle ich nicht gänzlich, weil es scheint, mein Herr, daß Sie die Eloquenz mit ihren eigenen Waffen bekämpfen und daß Sie selbst eine Beredsamkeit [...] haben. [...] Das selbst aber beweist, daß Ihre These einer Mäßigung bedarf und daß gewisse Schmuckelemente der Beredsamkeit wie ägyptische Vasen sind, deren man sich beim Kult des wahren Gottes bedienen darf. [Denn] sie können auch nutzbringend angewandt werden, die eine um die Wahrheit klar werden zu lassen, die andere, um sie ergreifend zu machen, und diese letztere Wirkung ist auch die der Poesie, die an der Rhetorik und an der Musik Anteil hat« (ebd., S. 209).

<sup>298</sup> Leibniz 1967, S. 21.

<sup>299</sup> Vgl. Campe 1990, S. 5.

<sup>300</sup> Vgl. ebd., S. 48.

ser gnoseologisch grundlegenden Prämisse haben beide Ausdrucksweisen die Aufgabe, den Hiatus zu überwinden und die Deutlichkeit des Denkens mit derjenigen des Redens konvergieren zu lassen.

### *Poetiken des Deutlichen (Gottsched, Breitinger)*

So sehr die Wohlredenheit der Aufklärung dem philosophischen Anspruch gehorcht, durch nüchtern überzeugende Rede die Erkenntnis zu vervollständigen, so sehr bereitet die genuin rhetorische Publikumswirksamkeit Kopfzerbrechen.<sup>301</sup> Diese Schwierigkeit wird für die poetologischen Entwürfe Gottscheds und der Schweizer von zentraler Bedeutung und hält die Frage wach, wo genau die Grenzen der *perspicuitas* verlaufen. Bereits Gottscheds Rhetorik legt den Gedanken nahe, dass die Differenz der Rede zum Denken gegen jeden programmatischen Anspruch allenfalls mit der ›Kraft‹ und dem ›Saft‹ der Poesie überbrückt werden kann. In der Tat erscheint die nüchterne Überzeugung durch logische Vernunftschlüsse und Demonstrationen in Gottscheds *Ausführliche[r] Redekunst* immer wieder als ein Ideal, das in der Praxis nicht ohne Psychologie auskommt und stets mit der Überredung verstrickt ist.<sup>302</sup> Auch für Gottsched ist Wahrheit nicht ohne Persuasion zu haben, kommt Wohlredenheit im Ansatz nicht ohne Beredsamkeit aus. Um dieses Problem zu beheben und den Primat der Logik aufrecht zu erhalten, unterscheidet Gottsched eine »wahre« von einer »falschen« Beredsamkeit.<sup>303</sup> Damit meint er, die systematischen Schwierigkeiten ethisch lösen zu können. Schlechte Rhetorik fußt demzufolge auf sophistischen Scheingründen und betrügt das Publikum vorsätzlich – die gute Rede hingegen entfaltet »durch eine Reihe unumstößlicher Vernunftschlüsse« Wahrheiten für die Glückseligkeit des

<sup>301</sup> Vgl. hierzu grundlegend: Wetterer 1981.

<sup>302</sup> »Einen überführen, heißt einen durch eine Reihe unumstößlicher Vernunftschlüsse, die aus den ersten Gründen hergeleitet werden, oder durch eine Demonstration, zum Beyfalle bewegen, ja dazu nöthigen und zwingen. Diese Art, andern Wahrheiten bezubringen, gilt nur da, wo man sein Erkenntnis auf den höchsten Grad der Gründlichkeit getrieben; und zugleich solche Zuhörer vor sich hat, die eine so geübte Vernunft besitzen, daß sie eine lange Kette von Schlußreden fassen, und einsehen können. Nun ist es leicht zu denken, daß ein Redner weder allezeit so viel Einsicht von den Sätzen, die er vorträgt, haben kann; noch auch, wenn er sie gleich hätte, überall solche geschickte Zuhörer antreffen würde, die eines so gründlichen Vortrages gewohnt wären. Daher schicket sich für uns nichts besser, als die Ueberredung; das ist ein Vortrag der Wahrheit durch wahrscheinliche Gründe« (Gottsched, *Aus. Red. I*, § 10; Gottsched 1975, S. 95). Vgl. auch Göttert 1991a, S. 181–188.

<sup>303</sup> Zur Unterscheidung der »wahren« von der »falschen« Beredsamkeit vgl. Gottsched, *Aus. Red. I*, § 7 (Gottsched 1975, S. 92f.).

Menschen und die Wohlfahrt des Staates. Mit logisch nachvollziehbaren Sätzen soll der Redner seine Zuhörer zum Beifall bewegen – »ja dazu nöthigen und zwingen«, wie Gottsched nicht eben frei von Ambivalenzen hinzufügt.<sup>304</sup> Gegen die strukturelle Indifferenz von nüchterner Überzeugung und überwältigender, hier geradezu gewaltsamer Überredung funktionalisiert Gottsched in der Folge die gnoseologische Unabdingbarkeit psychologisch-sinnlicher Aspekte als ornamentale »Zierde« und relegiert den geschmückten Ausdruck weitgehend in das Gebiet der Poetik. Obwohl er Figuren und Tropen nicht aus der philosophischen Rede ausschließen kann – wie gesehen argumentiert Gottsched an entscheidenden Stellen selbst metaphorisch –, koppelt er die verblümete Schreibart von der wissenschaftlichen Prosa ab, um ganz auf die philosophische und praktische Effizienz der unfigurierten Persuasion zu setzen. Vor diesem Hintergrund wird auch die dichterische Rede nach den wissenschaftlichen Vorgaben der philosophischen Methode bestimmt und erhält als »vernünftige Poesie« nichts anderes zur Aufgabe, als einen vorgängigen Lehrsatz auszuschnücken und an einem konkreten Beispiel lebhaft zu illustrieren.<sup>305</sup> Derart am Projekt der populären Wissensvermittlung beteiligt, kann Poesie dem Programm gemäß freilich nichts sagen, was sich nicht auch unverblümt mitteilen ließe. Die dichterische ist von der logischen Rede nur insofern zu unterscheiden, als die stilistischen Eigentümlichkeiten des Literarischen abge sondert und aus dem Bereich der Wissenschaft vertrieben werden. Da aber umgekehrt, wie Gottsched konzedieren muss, auch die wahre Rede im Ansatz nicht ohne psychologische Wirksamkeit auskommt, muss die Dichtung nicht bloß als anschauliche Ergänzung zur Erkenntnislehre, sondern als derjenige »kritische« Schauplatz betrachtet werden, auf dem die systematischen Widersprüche überhaupt erst im vollen Umfang hervortreten.<sup>306</sup> Erst in der Poetik, die in der frühen Aufklärung als »Arm der Philosophie« konzipiert wird,<sup>307</sup> gelangen die strukturellen Inkongruenzen zwischen Logik und Rhetorik entgegen allen Harmonisierungsversuchen zur Anschauung.

Wie Gottsched im *Versuch einer Critischen Dichtkunst* (1730) herausstellt, ist

<sup>304</sup> Ebd. I, § 10 (Gottsched 1975, S. 95).

<sup>305</sup> Zu diesem Konzept und der damit verbundenen Forderung nach einer stilistisch natürlichen und auf den glücklichen Gebrauch von verblühten Redensarten beschränkte Dichtung, die gleichwohl von der »magern prosaischen Schreibart« zu unterscheiden ist, vgl. Gottsched, *Crit. Dicht.* VIII, § 3ff.

<sup>306</sup> Die Inflation des Wortes »kritisch« in den poetologischen Texten der 30er- und 40er-Jahre erschließt sich aus der philosophisch-wissenschaftlichen Untersuchung der »freyen Künste« (vgl. Wetterer 1981, S. 21f.).

<sup>307</sup> So Bodmer in der Einleitung zu Breitingers Poetik; vgl. Breitingen, *Crit. Dicht.* I, Bl. 6.

die strenge Wissenschaft dahingehend von der Poesie zu unterscheiden, dass Letztere auf dem Gebiet des Sinnlichen agiert. Der rhetorischen Tradition verpflichtet, gilt Dichtung weiterhin als eine wirkungsbezogene Kunst. Gottsched qualifiziert daher den literarischen Geschmack im Unterschied zum philosophischen Urteil und im Einklang mit Wolffs erkenntnistheoretischen Begriffen als »klar, aber nicht ganz deutlich«.<sup>308</sup> Für die Dichtung besteht das Problem folglich darin, dass sie zwar vernünftig zu sein hat und Wahrheiten vermitteln soll, dies allerdings in Form von definitionsgemäß »klaren«, aber »nicht deutlichen« Anschauungen leisten muss.<sup>309</sup> Poetische Bildlichkeit appelliert an die Sinne und ist daher als epistemologisch minderwertig einzustufen. In der doppelten Funktion, die Gottsched der Dichtung nach horazischer Tradition zuweist (*prodesse et delectare*),<sup>310</sup> tritt somit eine systematisch bedingte Spannung hervor, denn der didaktische Anspruch der ethisch-moralischen Bildung wird auf dem Feld des Klar-Verworrenen ausgetragen.<sup>311</sup> Die dadurch angezeigte Differenz von philosophischem Wahrheitsanspruch und persuasivem Bezug, deren Überwindung die Poetiken der Aufklärung anstreben, schlägt sich terminologisch nieder. Auch Gottscheds Sprachgebrauch zeigt, dass die rhetorische von der gnoseologischen Deutlichkeit abweicht. Obwohl die vernünftige Poesie im Unterschied zur analytischen Wissenschaft, wie

308 »Von dem metaphorischen Geschmacke unsrer Seele bemerkt man; daß man sich dieses Wortes fast ganz allein in freyen Künsten, und in etlichen andern sinnlichen Dingen bedienet: hergegen wo es auf die Vernunft allein ankömmt, da pflegt man dasselbe nicht zu brauchen. [...] Diese Anmerkung ist von großem Nutzen. Sie lehrt uns nämlich, daß der metaphorische Geschmack, eben so wohl, als der gemeine, nur mit klaren, aber nicht ganz deutlichen Begriffen der Dinge zu thun hat; und nur solche Dinge von einander unterscheidet, die man nach der bloßen Empfindung beurtheilet« (Gottsched, *Crit. Dicht.* III, § 6). – »Nunmehr wird es leicht seyn, die Beschreibung des guten und übeln Geschmacks zu machen. Jener ist nämlich der von der Schönheit eines Dinges nach der bloßen Empfindung richtig urtheilende Verstand, in Sachen, davon man kein deutliches und gründliches Erkenntniß hat; dieser hergegen, ist ebenfalls der Verstand, der nach der bloßen Empfindung von undeutlich erkannten Sachen urtheilet; aber sich in solchen seinen Urtheilen betrüget« (ebd., § 9).

309 Dieses Problem hat bereits Dubos in seinen *Réflexions critiques* (1719) beschäftigt und zum Schluss geführt, dass Poesie nicht auf vernünftige Regeln zurückgeführt werden kann (Dubos 1760, Bd. 2, S. 302f.).

310 »Die gründliche Sittenlehre ist für den großen Haufen der Menschen viel zu mager und zu trocken. Denn die rechte Schärfe in Vernunftschlüssen ist nicht für den gemeinen Verstand unstudirter Leute. Die nackte Wahrheit gefällt ihnen nicht: es müssen schon philosophische Köpfe seyn, die sich daran vergnügen sollen. [...] Die Poesie hergegen ist so erbaulich, als die Morale, und so angenehm, als die Historie; sie lehret und belustiget, und schicket sich für Gelehrte und Ungelehrte« (Gottsched, *Crit. Dicht.* IV, § 28).

311 Eine Harmonisierung von Anschauung und Begriff strebt Gottsched bekanntlich im hochgeschätzten, spezifisch literarischen Begriff der Fabel an: Vgl. ebd., § 6ff.

Gottsched gesagt hat, ›nicht deutlich‹ sein kann, fordert er unbeirrt für die Dichtung das oberste Stilmerkmal der ›Deutlichkeit‹:

Eine von den allervornehmsten Tugenden, eines guten poetischen Satzes, ist die Deutlichkeit desselben. [...] Es entsteht sonst die Deutlichkeit aus Wörtern und Redensarten, die jedermann geläufig und bekannt sind, auch in ihrem natürlichen und eigentlichen Verstande gebraucht werden: sodann aber auch aus einer ordentlichen und gewöhnlichen Wortfügung, die der Art einer jeden Sprache gemäß ist. Wären aber diese Stücke zur Deutlichkeit eines Satzes ganz unentbehrlich so würde folgen, daß ein Poet entweder keine neue Wörter, verblümete Redensarten und neue Wortfügungen machen müsse: oder daß er unmöglich deutlich würde schreiben können. Denn wir haben schon oben gewiesen, daß man in gebundener Rede nicht die gemeinsten und bekanntesten, sondern ungemeine, zuweilen auch alte, zuweilen gar neuzusammengesetzte Wörter, und viel verblümete Redensarten anbringen solle: um edler und erhabner als ein prosaischer Scribent, zu schreiben. Und wir werden bald hören, daß man auch in der Wortfügung viele Neuerungen wagen könne, um sich dadurch von der gemeinen Art zu reden zu entfernen. Allein bey diesem allen kann die Deutlichkeit gar wohl bestehen. [...] Die verblümeten Redensarten, wenn sie glücklich ausgesonnen werden, geben dem Verstande noch mehr Licht, als die eigentlichen; wenn man sie nur nicht gar zu häufig brauchet.<sup>312</sup>

Gottscheds poetologisches Projekt unternimmt die Koppelung von distinktem Denken und durchsichtiger Rede gegen alle selbst artikulierten Hürden. Zwar muss rhetorische Deutlichkeit als sinnliche Artikulation und Entäußerung des Denkens philosophisch grundsätzlich undeutlich sein – als Homonym wird der Begriff jedoch ganz nach Wolff zu dem Zweck eingesetzt, die Disjunktion von Logik und Rhetorik zu verbergen. Im Hinblick darauf, dass Gottsched in seinen Ausführungen eine produktive Rolle von gut gewählten Figuren und Tropen für den Erkenntnisprozess und damit das Phänomen einer poetisch generierten Wahrheit immerhin zu bedenken gibt (*»die verblümeten Redensarten geben dem Verstand noch mehr Licht, als die eigentlichen«*), zeichnet sich darüber hinaus das Konzept einer spezifisch dichterischen *perspicuitas* ab. Im Gegensatz zum trockenen und schläfrigen Stil des Prosaikers attestiert Gottsched der nachdrücklichen Schreibart ganz im Sinne der von ihm hoch geschätzten *Kunst zu reden* von Bernard Lamy (1675),<sup>313</sup> die Seele des Zuhörers aufmerksam und dunkle Gedanken über die Aktivierung der Einbildungskraft deutlich machen zu können.<sup>314</sup> Von der Hypotypose oder der Beschreibung (*de-*

<sup>312</sup> Gottsched, *Crit. Dicht.* IX, § 18.

<sup>313</sup> Lamy 1980, S. 124.

<sup>314</sup> Die Einbildungskraft steht bei Gottsched im Rahmen der *ars memorativa* und erlaubt dem Dichter, gespeicherte Erfahrungen in literarische Erfindungen zu übersetzen: »Die Einbildungskraft nämlich bringt, bey den gegenwärtigen Empfindungen, sehr leicht



*scriptio*) beispielsweise heißt es, dass sie »die deutlichsten Bilder von sinnlichen Sachen hervorbringt«. <sup>315</sup> Gottsched zufolge können die figürlichen Ausdrücke wie die Metapher in durchaus privilegierter Art und Weise zur Deutlichkeit beitragen, indem sie den Gesetzen der Logik folgen und eine Sache wirksam vor die Augen des Publikums führen. Mit dieser Einsicht, dass sich Deutlichkeit über sinnliche Wahrnehmungen konstituieren kann, melden sich indes erhebliche Widersprüche an. Zwar müsste aus der produktiven Kraft der Tropen und Figuren eine erkenntnistheoretische Aufwertung der poetischen Mittel folgen, doch drängt Gottsched dieses Vermögen an den Rand, um den Primat einer ohne alle Blumen sagbaren, in der Dichtung bloß noch auszuschmückenden Wahrheit unangetastet zu belassen. Im Unterschied zum Dichter sagt der deutliche Prosaiker, darauf beharrt Gottsched, »die nackte Wahrheit [...] ohne alle Schminke«. <sup>316</sup> Gegen diese Prämisse und allen Anstrengungen zum Trotz geht aus der *Critische[n] Dichtkunst* jedoch hervor, dass die Deutlichkeit des Denkens grundlegend vom Reden entkoppelt ist und dass dieser strukturelle Mangel auch im Bereich der Prosa mit der Veranschaulichungskraft der (poetischen) Bilder supplementiert werden muss. Es bedarf auch für Gottsched einer »Kunst der Deutlichkeit«, in der sich die *perspicuitas* auf den gesamten Bereich des Ornaments erstreckt und die evidenziellen Effekte miteinschließt. Der logische Widerspruch besteht darin, dass sich begriffliche Abstraktion mit Hilfe von sinnlichen, im Besonderen: von poetischen Bildern formieren soll – zwar überführt Gottsched diese Unstimmigkeit mit aller Selbstverständlichkeit in das ethische Konzept einer erbaulichen und moralisch nützlichen Poesie, in systematischer Hinsicht aber ist keine Lösung in Sicht. Die *Critische Dichtkunst* bleibt mit der nicht unerheblichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeit der spezifisch rhetorischen Indifferenz von Wahrheit und Täuschung belastet.

Das Problem zeitigt in der poetologischen Debatte mit den Schweizern, die auf die logische Strenge der Wolff'schen Philosophie keineswegs verzichten wollen, eine neue terminologische Prägung. Die Ausgangslage ist für beide Positionen zunächst gleich: Wie Breitingers *Critische Dichtkunst* (1740) festhält, gelten die prosaische ebenso wie die poetische Rede als »Dollmetscherinnen der Wahrheit« und bedienen sich zur Vermittlung

---

wiederum die Begriffe hervor, die wir sonst schon gehabt« (Gottsched, *Crit. Dicht.* II, § 11).

<sup>315</sup> Gottsched, *Crit. Dicht.* X, § 17f. – Vgl. zur »lebhaften Schilderey«, die »klar und deutlich vor die Augen malet«, ebd. IV, § 1.

<sup>316</sup> Ebd. XI, § 9.

philosophischer und moralischer Einsichten einer »unschuldigen List«.<sup>317</sup> Die systematische Schwierigkeit, die bereits Gottscheds Dichtkunst charakterisiert hat und die darin besteht, Erkenntnisse in sinnliche Anschauungen zu übersetzen und die Vernunft mit der Wirksamkeit zu harmonisieren, bleibt auch den Schweizern nicht erspart. Jedes dichterische Werk ist zweigeteilt und besteht aus einer »Seele« (Lehrsatz) und einem »Cörper« (sinnliche Außenseite) – die Deutlichkeit des poetischen Ausdrucks erhält die moralisch, epistemologisch und anthropologisch zentrale Aufgabe, eine vollkommene Harmonie zwischen diesen heterogenen Bereichen herzustellen. Wie Breitinger – mit Gottsched ganz auf der Linie der zeitgenössischen Philosophie – hinzufügt, ereignet sich das Menschsein erst in der »deutlichen« Übereinstimmung von Denken und Reden.<sup>318</sup> Die paradoxe Struktur dieses Postulats, die den Poetikern freilich nicht als Problem bewusst ist, wird erst im Bereich der Dichtung vollends erkennbar: Ohne eine »unschuldige List«, d.h. ohne täuschende Hilfsmittel ist der (wahre) Mensch nicht zu haben.

Die gute Beredsamkeit steht daher auch für die Schweizer ganz im Zeichen der *perspicuitas*<sup>319</sup> – wie die wiederkehrende Verbindung »deutlich und lebhaft« verrät,<sup>320</sup> werten sie den Rekurs auf rhetorische Wirkung jedoch insofern auf, als erst mit einer kraftvollen, vom gewöhnlichen Gebrauch abweichenden Sprache »Tugend und Wahrheit allgemein« Verbreitung finden können.<sup>321</sup> In ihrer moralischen Funktion können Rede- und Dichtkunst eine »Macht« erst dann ausüben, wenn das menschliche Gemüt den poetischen Bildern »nicht leicht widerstehen mag«.<sup>322</sup> Während Gottsched die Rolle der figuralen Rede für die Vermittlung des deutlichen Begriffs nur als eine Art Notlösung eingesteht, gewinnt der auf sinnliche Anschauung zielende Aus-

<sup>317</sup> Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 6, S. 8.

<sup>318</sup> Vgl. ebd., S. 169f.: »[...] eben so ist die Lehre die Haupt-Absicht der Fabel, und die Erzählung wird alleine um der Lehre willen erfunden, selbige ganz sichtbar, und auch den Sinnen und der Einbildung vernehmlich zu machen: Wie nun die Vereinigung dieser zween Haupttheile, der Seele und des Leibes, die in einer vollkommenen Harmonie ihrer Empfindungen und Würckungen bestehet, erst einen Menschen ausmachet, bestehet auf gleiche Weise das Wesen der Fabel darinnen, daß die Erzählung in ihren Umständen, eben wie der Menschliche Cörper durch seine Bewegungen, den Schlüssen und den Willen der Seele so deutlich zu offenbaren aufgelegt sey, daß man den moralischen Lehrsatz [...] aus derselben unzweifelhaft ersehen könne«.

<sup>319</sup> »Die Worte sollen die Gedancken und Bilder, gleichwie diese die Sachen deutlich und lebhaft ausdrücken« (Breitinger, *Crit. Dicht.* II, S. 289).

<sup>320</sup> Vgl. etwa Bodmer 1741, S. 86ff.

<sup>321</sup> Breitinger stuft Rede- und Dichtkunst daher im Unterschied zu den wissenschaftlichen Disziplinen als »artes populares« ein (vgl. Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 9).

<sup>322</sup> Ebd., S. 8.

druck bei Bodmer und Breitinger eine selbstständige philosophische Dignität. Im Unterschied zu Gottscheds Deduktionslogik interessieren sie sich – den Impulsen der empirischen Naturerkenntnis folgend – für den Weg, d.h. für die sinnlichen Bedingungen und Verfahren des Wissenserwerbs.<sup>323</sup> Zusehends leiten die Schweizer daraus eine philosophische Aufwertung der Einbildungskraft ab – die Fantasie wird nicht mehr nur als reproduktive, sondern auch als produktive Kraft eingestuft.<sup>324</sup> Da Geschmack und Poesie für die Schweizer nicht etwa in Konkurrenz zur Vernunft stehen, sondern diese ergänzen, findet der Literaturstreit zwischen ›Einbildungskraft‹ und ›Verstand‹ innerhalb der Logik statt. Während die Dichtung für den Leipziger in einem akzidenziellen und rein instrumentellen Verhältnis zum philosophischen Gedanken steht, gewinnt sie bei den Schweizern den Rang eines Supplements. Die in der Poetik zur Diskussion stehenden »Kunstgriffe« des Redens, von denen im Ansatz davon auszugehen ist, dass sie ein vernunftwidriges Element darstellen, bilden nun auf dem Weg zur Vervollständigung des Erkennens eine unabdingbare Voraussetzung, befördern sie doch die »Fortpflanzung der Wahrheit und Weisheit«.<sup>325</sup> Fantasie und Dichtung, Rührung und Affekt sollen der vernünftigen Einsicht dort helfen, wo die abstrakte Doktrin und der bloße Begriff nicht ausreichen. Es handelt sich dabei nur vordergründig um eine pragmatische Maxime: Zwar gehen die Schweizer von einem ungebildeten Publikum, vom »gemeinen Haufen« aus, den es wirkungsvoll zu belehren gilt,<sup>326</sup> doch streichen sie ebenso unermüdlich hervor, dass das Denken und der verbale Ausdruck in struktureller

<sup>323</sup> »Die Sinnen sind die ersten Lehrer des Menschen. Alle Erkenntnis kömmt von ihnen« (Bodmer, *Crit. Betr.*, S. 4).

<sup>324</sup> Bodmers frühe Schrift über die »Einbildungs-Krafft« (1727) geht im Wesentlichen noch von Wolffs Psychologie aus und konzipiert die Einbildungskraft als dasjenige intellektuelle Vermögen, Eindrücke zu speichern und aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren, indem sie »die Gegenstände wenn sie gleich abwesend so lebendig vor das Gesicht« stellt (Bodmer 1727, S. 118). Erst in den späteren Schriften (Bodmer 1736; Bodmer 1740; Bodmer 1741) wird die Fantasie unter dem Einfluss von Pseudo-Longins Schrift über das Erhabene (Ps.-Longin, *Peri hyp.* 15) als eine eigenständige ästhetische Kraft gesehen (vgl. genauer: Herrmann 1970 S. 190f.; Alt 2001, S. 80ff.). Wohlverstanden: Die Wahrheit der Einbildungskraft ist von derjenigen der Vernunft weiterhin zu unterscheiden (vgl. Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 138f.). Während Letztere Breitinger zufolge um deutliche Begriffe bemüht ist und in das Gebiet der Philosophie fällt, ist Erstere auf sinnliche und daher undeutliche Bilder verwiesen. Gleichwohl sind die Schweizer darum bemüht, die Fantasie nicht in das Gebiet des bloß Wahrscheinlichen zu verbannen, sondern als eine spezifische ›Wahrheit‹ zu profilieren (vgl. ausführlicher Wetterer 1981, S. 217ff.).

<sup>325</sup> Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 13.

<sup>326</sup> Ebd., S. 8f.: »[...] da die dogmatische und schließende Lehrart hingegen viel zu mühsam, beschwerlich, und für den größten Haufen der Menschen ganz dunckel und unvernemlich gefunden ward«.

Hinsicht defizient sind. Da »die Sprachen [als] viel zu arm und mangelhaft« eingestuft werden,<sup>327</sup> entsteht die »Deutlichkeit« und der »Nachdruck einer Sprache größtentheils« überhaupt erst durch den Gebrauch von Figuren – allen voran durch die Katachrese,<sup>328</sup> aber auch durch »Bilder, Gleichnisse, Parabeln«.<sup>329</sup> Der Reichtum der Sprache und des Denkens wird von Grund auf mit Hilfe rhetorischer Abweichungen gewonnen.<sup>330</sup> »Die Erweiterung unserer Erkenntnis geschieht darum niemahls ohne Ergetzen«, sagt Breitinger ganz in der Tradition der aristotelischen Rhetorik.<sup>331</sup>

Diese Prämissen, die von einem grundlegenden Missverhältnis zwischen Mitteln und Zweck der Erkenntnis zeugen, haben entscheidende Auswirkungen auf die Modellierung des Deutlichkeitsbegriffs. Neben die dogmatische Vorstellung vom ungeschmückten Ausdruck tritt bei Breitinger die Notwendigkeit einer spezifisch poetischen *perspicuitas*. Im Rückgriff auf Aristoteles' *energeia* bzw. Quintilians *evidentia* führt die *Critische Dichtkunst* des Schweizer das Konzept der »lebhaften Deutlichkeit« ein.<sup>332</sup> Da Dichtung sich dadurch auszeichnet, deskriptiv Bilder hervorzurufen und abwesende Gegenstände (wirkliche oder erfundene) dramatisch zu vergegenwärtigen, wird sie von den Schweizern durchweg als »poetische Mahlerey« verstanden.<sup>333</sup> Der evidenziellen Kraft der Literatur, das Gemüt zu bewegen und Bilder in der Fantasie zu erzeugen, soll eine genuin poetische »Wahrheit« entspringen. Diese wird als »deutliche Übereinstimmung« von Nachahmung und Nachgeahmtem (wirklichem oder erfundenem)

<sup>327</sup> Breitinger, *Crit. Abh.*, S. 24.

<sup>328</sup> Breitinger, *Crit. Dicht.* II, S. 48; ebd., S. 309f.: »[...] weil man gezwungen ist, sich [der figürlichen Ausdrücke] zu bedienen, so oft man die Sache, die keinen eigenen Namen hat, benennen will. Und also findet man in allen Sprachen eine große Menge solcher Figuren und verblümter Gleichniß-Reden, welche die Noth und der Mangel eingeführet hat«.

<sup>329</sup> Ebd., S. 10.

<sup>330</sup> »[...] daß die Sprachen insgemein an eigenen Wörtern sehr arm sind, und daß ihr größter Reichthum in figürlichen Ausdrückungen bestehet« (Breitinger, *Crit. Dicht.* II, S. 307f.).

<sup>331</sup> Ebd., S. 61.

<sup>332</sup> Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 66f.: »Aus dieser Ähnlichkeit und Uebereinstimmung der Nachahmung der Natur beruhet nun einestheils die lebhaftte Deutlichkeit der Schildereyen, von welcher die wunderbare Kraft der Phantasie zu rühren entsteht, die uns nöthigt, bey Anschauung einer Schilderey bey uns selbst zu sagen: In Wahrheit es ist eben das, was ich gesehen, was ich gehöret habe; oder was ich mit meinen Augen sehen, mit meinen Ohren hören würde, wenn mir das Original von dieser Sache vor Augen oder zu hören käme. Die alten Kunst-Lehrer haben diese lebhaftte Deutlichkeit eben darum *ἐνεργεια* und *Evidentiam* genennet«. – Zur gewichtigen Rolle der Rhetorik bei Breitinger vgl. Bender 1980; insbesondere zur Rezeption der *evidentia*: Möller 1983, S. 55–60.

<sup>333</sup> Vgl. zu der für das 18. Jahrhundert bis Lessing ungebrochenen Tradition der rhetorischen *energeia*: Mülder-Bach 1998, S. 105–108.

bestimmt und konstituiert sich im Unterschied zur Wahrheit der Philosophen nicht durch Vernunft, sondern durch Einbildungskraft.<sup>334</sup>

Der Poet begnügt sich nicht bloß damit, daß seine Rede deutlich sey, und jedermann seine Gedancken ohne Mißverstand leicht errathen könne; er will den Leser nicht nur unterrichten; sondern seiner Phantasie durch eine geschickte Nachahmung die Sachen gantz sichtbar vor Augen stellen, und eben diejenigen Eindrücke in ihm erwecken, die von der wahren Gegenwart der würcklichen Gegenstände entstehen würden, und die allemahl von einem empfindlichen Ergetzen begleitet werden, wenn sie von der Kunst der Nachahmung herrühren. Wie nun der ganze Ausdruck zu diesem mahlerischen Betrug behülflich seyn muß, so wird der Nachdruck der poetischen Vorstellungen vornehmlich durch den geschickten Gebrauch der poetischen Beywörter befördert. Dieses sind die poetischen Farben [...]. In der gemeinen Rede dienen sie zwar, die Deutlichkeit des Verstandes zu befördern; aber in der Poesie haben sie überdas noch einen gantz besondern Gebrauch, indem sie dienen, uns die Sachen so lebhaft vorzustellen, als ob wir sie vor Augen sähen, und uns mit unvermutheten und angenehmen Begriffen zu überraschen.<sup>335</sup>

Davon ausgehend, dass die Einbildungskraft im Unterschied zu den Erkenntnissen der Vernunftlehre nicht begrifflich, sondern bildlich strukturiert ist, verfolgt Breitinger das Projekt, die eigentümliche »Logik« der Fantasie im Rahmen der Erkenntnislehre systematisch zu erfassen.<sup>336</sup> Wie er in seiner *Critische[n] Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse* (1740) ausführt, ist es zwar der philosophischen Disziplin vorbehalten, als Lehrerin des Verstandes zu wirken und zu einer »deutlichen Einsicht des Wahren« zu führen<sup>337</sup> – während die Bildnisse der Einbildungskraft die ersten Elemente von Rede- und Dichtkunst darstellen und daher nicht über den Bereich des Wahrscheinlichen gelangen können, d.h. wesentlich undeutlich sind, zeugen Gleichnisse von »Geist« und »Witz« (lat. *ingenium*, fr. *esprit*). Bildhafte Vergleiche vereinen den Verstand mit der Imagination und erlauben es, Ähnlichkeiten zwischen den Dingen wahrzunehmen. Entgegen der cartesianischen Annahme, dass Gleichnisse die Klarheit des Gedankens trüben, nobilitiert Breitinger – gleichsam als Vorläufer der philosophischen Ästhetik – die auf Anschaulichkeit ausgerichteten Ausdrücke mit dem Hinweis darauf, »daß der Begriff von einem dienen könne, den Begriff des andern deutlich und mit Nachdruck

<sup>334</sup> Breitinger, *Crit. Dicht.* I, S. 67.

<sup>335</sup> Ebd. II, S. 260f.

<sup>336</sup> Breitinger, *Crit. Abh.*, S. 6: »Es ist mir manchmal in den Sinn gekommen, daß die Einbildungs-Krafft eben so wohl als der Verstand einer gewissen Logik vonnöthen habe«.

<sup>337</sup> Ebd.

abzubilden«.<sup>338</sup> Vor dem Hintergrund der Annahme schließlich, dass sich »eine Menge« Begriffe überhaupt nicht anders als durch »ähnliche Bilder und Gleichnisse erklären« lassen, folgert Breitinger eine nicht bloß vermittelnde, sondern entschieden epistemische Funktion der poetischen Hilfsmittel für die begriffliche Deutlichkeit:

Gleich die erste Absicht der Gleichnisse, von der ich in diesem ersten Abschnitte zu handeln habe, bestehet darin, daß sie einen Gedancken in ein volles Licht setzen, damit der Leser von demjenigen was man vorstellig machet, einen deutlichern und lebhaftern Eindruck bekomme, so fern ist es, dass ein Redner oder Poet derselben entbähren könne. Es gibt eine Menge Dinge, von welchen niemand andere als dunckele Begriffe haben kan, und welche sich nicht beschreiben lassen, weil keine Merckmale in denselben vorhanden sind, die man voneinander unterscheiden könne. Da ist kein anderer Weg, diese dunckele Begriffe andern beyzubringen, als daß man ihnen die Sachen selbst in ihrer Natur, oder wenigst in einem ähnlichen Bilde, vor Augen leget.<sup>339</sup>

Ebenso wie die figürlichen Ausdrücke tragen Gleichnisse als evidenzielle Elemente ästhetischer Persuasion zur Verdeutlichung bei, obwohl sie qualitativ nicht mit begrifflicher Erkenntnis konkurrieren können. Das poetische Ergötzen, auf dem Breitinger beharrt, ist gleichwohl epistemologisch gegründet, es ist wesentlicher und privilegierter, der Struktur nach aber paradoxer Bestandteil des Wissenserwerbs.<sup>340</sup> Dabei handelt es sich, das sollte man nicht vergessen, um einen programmatischen Anspruch, der an der schulphilosophischen Hierarchie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft weiterhin festhält. Inwiefern dieser Anspruch auch eingelöst werden kann, muss offenbleiben – die *evidentia* ereignet sich, wenn überhaupt, erst jenseits der Rede. In struktureller Hinsicht entsteht die spezifische ›Wahrheit‹ der Poesie daher aus einer potenziell trügerischen Wirkung und kommt nicht über den Rang als bloße Wahrscheinlichkeit hinaus.

<sup>338</sup> Ebd., S. 11.

<sup>339</sup> Ebd., S. 13f.

<sup>340</sup> Bei den Schweizern gewinnt poetische Bildlichkeit den Rang von natürlichen Zeichen im Unterschied zu den willkürlichen des allgemeinen Sprachgebrauchs: »Dagegen sind die figürlichen Wörter und Redensarten nothwendige, natürliche und würckliche Zeichen« (Breitinger, *Crit. Dicht.* II, S. 312). »Die gantzte Betrachtung nun führet uns auf den Schluß, daß die figürliche und verblühte Schreibart einen großen Vorzug so wohl in Absicht auf die Annehmlichkeit, als auf den Nachdruck der Rede, über die gemeine und eigene verdiene, welcher hauptsächlich daher rühret, weil sie die Sachen nicht nur durch willkührliche Zeichen, die mit den Bedeutungen nicht die geringste Verwandtschaft haben, zu verstehen giebt; sondern dieselben über das noch durch ähnliche Bilder so deutlich vor Augen mahlet, daß man sie nicht ohne Ergetzen unter einem so richtigen und durchscheinenden Bilde erkennen und entdecken muß« (ebd., S. 315f.).



Es handelt sich dabei um ein epistemologisches Problem, das entgegen der Meinung der Poetiker – und erst recht der Logiker – nicht auf den Bereich der Dichtung beschränkt bleibt. Wie aus der bisherigen Argumentation hervorgeht, resultiert es aus den inneren Schwierigkeiten im philosophischen Projekt der Aufklärung. Da die absolute Deutlichkeit des Begriffs Leibniz und Wolff zufolge auch im Denken letztlich nicht erreicht werden kann und stets an zeichenhafte Vermittlung gekoppelt ist, verlagert sich das Interesse dort, wo die Deutlichkeit nicht einfach dogmatisch vorausgesetzt wird, allmählich auf die konstitutive Unabdingbarkeit der sinnlichen Hilfsmittel bei der Herausbildung distinkten Denkens. Insofern ist Deutlichkeit nicht nur eine Sache des abstrakten Verstandes, sondern auch eine des Gemüts und der Einbildungskraft. Als dynamisches Konzept vom menschlichen Wissensprozess ist Deutlichkeit, da sie immer etwas Dunkles in sich trägt, auf einen Überschuss angewiesen. Die Deutlichkeit ist nie ganz bei sich und zeichnet sich durch eine supplementäre Struktur aus. Bei Breitinger hat sich diese Gesetzmäßigkeit im Begriff von der ›lebendigen Deutlichkeit‹ manifestiert. Damit ist klar geworden, dass allen Paradoxien zum Trotz der programmatische Anspruch auf vollkommene Erkenntnis, der das Zeitalter der Aufklärung wie kein anderes prägt, eine spezifisch rhetorische und ästhetische Praxis bedingt. In der funktionalen Stilistik der Aufklärung erhält diese Technik den Namen »Dichtung«. Nach und neben der vernünftigen Poetik setzt auch die entstehende Ästhetik als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis an dieser Stelle ein – bei der dunklen Diagnose also, dass eine ›Kunst der Deutlichkeit‹ ersonnen werden muss.

### 3. ›Ästhetische Deutlichkeit‹ (1750–1800)

Folgt man den programmatischen Vorgaben der aufklärerischen Gnoseologie, ist es alles andere als selbstverständlich, von einer ästhetisch bestimmten Deutlichkeit zu sprechen. Wie sich bei Descartes, Leibniz und Wolff gezeigt hat, fällt die *cognitio distincta* in den Zuständigkeitsbereich der oberen Erkenntnisvermögen und ist dem Anspruch nach strikt von der unteren Sphäre getrennt. Reines Wissen realisiert sich den cartesischen Vorgaben zufolge erst dann, wenn die Sinne ›anästhesiert‹ sind. Diese Vorstellung bleibt bei Leibniz und Wolff allen Vorbehalten zum Trotz bestehen – zwar kann das klare und deutliche Denken nur noch in metaphysischer Art vorausgesetzt werden, besitzt aber als höchstes Ideal eine weitgreifende kulturelle Gel-

tung. Zum Inbegriff für die logische Abstraktionsfähigkeit des Menschen erhoben, bleibt die vollkommene Distinktion jeder Art sinnlicher Wahrnehmung entgegengesetzt. Vor diesem Hintergrund ist der Umstand, dass sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts im poetologischen ebenso wie im philosophischen Diskurs die Vorstellung einer ästhetischen Deutlichkeit zu formieren beginnt, erklärungsbedürftig. Fast möchte man sagen, dass die Genealogie dieses paradoxen Begriffs, die im Folgenden rekonstruiert werden soll, geheim geblieben ist und vielleicht auch unbemerkt bleiben sollte – sie spielt sich, kaum sichtbar, im Schatten der Logik ab. Während Kant den Terminus ganz nebenbei festschreibt und die ästhetische der logischen Deutlichkeit gegenüberstellt, erhält das Konzept eines über die Schärfung der Sinne gewonnenen Wissens in der philosophischen Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens seine erste und – verglichen mit Kant – weitaus fasslichere Gestalt. In gewisser Hinsicht geschieht aber auch dies wider Erwarten. Folgt man nämlich den Grenzlinien, die der innovative Leser Wolffs um seine neue Disziplin gezogen hat, nimmt man erhebliche Widersprüche in Kauf, wenn man die Deutlichkeit zu einer Sache der Sinne (Aisthetik) oder sogar der schönen Kunst (Ästhetik) erklärt. Baumgarten steht zunächst ganz auf der Linie seiner philosophischen Vorgänger, wenn er im Gegensatz zur Vernunftlehre die Ästhetik als eine Wissenschaft vom Undeutlichen inauguriert.

Den Baumgarten-Schüler Georg Friedrich Meier haben die systematischen Schwierigkeiten um eine ästhetische Deutlichkeit zu einer kleinen Erörterung veranlasst. In seiner zwar kurz vor Baumgartens *Aesthetica* erschienenen, aber ausdrücklich nach dem Vorbild des Lehrers verfassten Schrift *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (Bd. 1, 1748) nimmt Meier den Vorwurf der Logiker vorweg, die Ästhetik befasse sich als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis nicht mit der vernünftigen Distinktion, sondern nur mit dem Dunklen, Klaren und Verworrenen: »Weil [...] sinnliche Vorstellungen aber undeutlich sind: so könnte jemand auf die Gedanken gerathen, als wenn alle Deutlichkeit in den schönen Gedanken verabsäumt werden, und in denselben nichts als Verwirrung angetroffen werden müste«.<sup>341</sup> Diesem erwartbaren Bedenken hält Meier Argumente entgegen, die sich keineswegs über den Rahmen der Wolff'schen Gnoseologie hinwegsetzen. Grundlegend bleibt auch für Meier die Lehre der stufenweise von der Dunkelheit zur Klarheit bis zur Deutlichkeit fortschreitenden Erkenntnis. Er rechtfertigt das Programm der Ästhetik im Wesentlichen damit, dass er die neue Disziplin als Propädeutik zur

<sup>341</sup> Meier, *Anfangsgründe* I, § 121.

Vernunftlehre profiliert.<sup>342</sup> Zwar bewegt sich die Ästhetik diesseits des Deutlichen und verfolgt nicht wie die Logik das Ziel, die Begriffe durch Abstraktion adäquat zu vervollständigen – dies meint aber keineswegs, dass die sensitiven Wahrnehmungen des »schönen Geistes« irrational und dunkel bleiben sollen. Als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis beansprucht auch die frühe Ästhetik einen möglichst hohen Grad an Klarheit. Die neue Disziplin hat es zwar *qua definitionem* mit Undeutlichem zu tun, kann aber, wie Meier formuliert, durchaus auf die mittelbare Herstellung von Deutlichkeit gerichtet sein. Für die Entwicklung der distinkten Begriffe stellen die sinnlichen Vorstellungen nämlich die unabdingbare Voraussetzung dar. Empfindungen bilden Meier zufolge »die Grundlage der *ganzen* menschlichen Erkenntniß«<sup>343</sup> und können sukzessive zur Bildung von abstrakten Begriffen führen. Der Logiker, der diesem Umstand keine Rechnung trägt, bleibt allemal ein trockener Philosoph und nur ein halber Wissenschaftler. Eine theoretische Abhandlung mag terminologisch noch so klar und deutlich sein – fehlt ihr die Anschaulichkeit, lässt sich das Denken ästhetische Dunkelheit zuschulden kommen. Das sinnlich begründete Wissen wird von Meier derart aufgewertet, dass er gerade der ihrer Qualität nach undeutlichen Lebhaftigkeit des schönen Geistes eine Deutlichkeit zutraut:

Mittelbarer Weise mus und kan, aus der Lebhaftigkeit der Gedanken, eine Deutlichkeit entstehen. Ein deutlicher Begriff ist ja ein Begriff, der viele klare Merkmale und Theile hat. Wenn also der Gegenstand eines Gedankens sehr viele Theile enthält, von denen ein jedweder lebhaft gedacht wird: so entsteht ein deutlicher Begriff des Ganzen. Der Verstand ist das Vermögen deutliche Begriffe zu machen, und es heißt ein schöner Verstand, in so ferne er deutliche Begriffe erzeugt, die aus vielen Merkmalen zusammengesetzt sind. Folglich ist die Deutlichkeit der Begriffe manchmal, eine nothwendige Folge der aesthetischen Lebhaftigkeit, die derjeni-

<sup>342</sup> Ebd. I, § 5: »Alle unsere Erkenntnis ist entweder deutlich vernünftig philosophisch, oder undeutlich und sinnlich. Mit der ersten beschäftigt sich die Vernunftlehre, und mit der letzten die Aesthetick. [...] Ja man kan sagen, daß die Vernunftlehre die Aesthetick voraus setze. Unsere ersten Begriffe sind sinnlich, und die Vernunftlehre zeigt, wie wir dieselben deutlich machen sollen. Die Aesthetick mus aber der Vernunftlehre den Stof zubereiten, und einen Menschen geschickt machen, ein guter Locikus zu werden. [...] Ein Mensch, der beyde Wissenschaften versteht, kan seine ganze Erkenntnis ausbessern, wer aber nur eine versteht, kan nur ohngefahr die Helfte verbessern. Ja, weil sehr leicht erwiesen werden kan, daß nur der geringste Theil unserer Erkenntnis deutlich ist, so getraue ich mir zu behaupten, dass ein bloßer practischer Aestheticus unendliche mal vollkommener sey, als ein bloßer practischer Logicus«.

<sup>343</sup> Ebd. I, § 21 (Hervorh. d. Verf.).

ge so schön denkt, nicht hindern kan und darf; sondern sie vielmehr als Mittel braucht, die Theile eines Ganzen zu malen.<sup>344</sup>

Dem Vorwurf, dass sich die Ästhetik allein mit Undeutlichem und Verworrenem beschäftige, hält Meier eine kritische Analyse der *cognitio distincta* entgegen. Die Deutlichkeit der Logiker gilt dem Schüler Baumgartens nur als halbe Wahrheit – es bedarf für die epistemische Vollkommenheit auch des Sinnlichen. Um diese Mitwirkung der Wahrnehmung am Erkenntnisprozess zu erfassen, entwickelt die ästhetische Disziplin einen neuen Begriff von Deutlichkeit und verschaltet dabei gnoseologische mit rhetorischen Denkfiguren. Meiers Rede von den lebhaften Gedanken korrespondiert mit Breitingers Begriff der lebhaften Deutlichkeit, steht allerdings nicht im Kontext didaktischer Persuasion, sondern modelliert die Vorstellungskraft des Geistes (*vis repraesentativa*). Ein lebhafter Gedanke meint die epistemische Energie, sich eine sinnliche Wahrnehmung möglichst genau und lückenlos zu vergegenwärtigen. Die Vollkommenheit der sensitiven Perzeption kommt allerdings nicht durch die logische Methode der Analyse und der Abstraktion, sondern durch Synthese und Konkretion der Merkmale zustande. Über die vollständige und detaillierte Erfassung der einzelnen Teile kann ein sinnlich wahrnehmbares Ganzes nicht bloß ›klar und verworren‹, sondern auch – so postulieren Meier und Baumgarten – ›deutlich‹ erkannt werden. Diese Annahme ist erstaunlich, denn sie legt im Widerspruch zur herkömmlichen Distinktion der Logiker eine genuin ästhetische Deutlichkeit frei. Der Umstand muss im Folgenden genauer erörtert werden, denn er zeitigt nicht unerhebliche Konsequenzen. In seinem Zeichen werden die scheinbar starren disziplinären Grenzen zur Vernunftlehre fließend. Wenn sich die Ästhetik zwar als Wissenschaft des Undeutlichen bestimmt hat, aber gleichwohl an der Herausbildung verbindlicher Erkenntnis beteiligt weiß, so bleibt die distinkte Wahrheit der Logiker davon nicht unberührt. Der philosophische Beitrag der frühen Ästhetik besteht nicht nur einer weit verbreiteten Meinung gemäß darin, der intelligiblen Deutlichkeit eine sinnliche Komponente zur Seite gestellt, sondern vornehmlich darin, das Ästhetische im Innersten der Logik platziert zu haben. Man darf nicht übersehen, dass Baumgarten und Meier diese Konsequenz getreu aus den Ansätzen bei Leibniz und Wolff gezogen haben. Meier sagt nichts Neues, wenn er aus dem dunklen Geist der anthropologischen Unvollkommenheit eine konstitutive Undeutlichkeit des menschlichen Wissens bekräftigt: »Und da wir Menschen keinen

<sup>344</sup> Ebd. I § 121.

einzig deutlichen Begriff haben, der ganz und gar deutlich wäre, so besteht der deutliche Begriff endlich aus sinnlichen, als aus seinen allerersten Theilen«. <sup>345</sup> Die Entdeckung, die man Baumgarten anrechnen muss, besteht vielmehr darin, dass aus der Analyse des Deutlichkeitsbegriffs ein sinnlicher, dem Logischen nicht homogener Anteil des Logischen hervorbricht und dass diese Komponente als integraler Bestandteil des Wissens genauer unter die Lupe genommen werden muss. ›Erkenntnis‹ wird nach Baumgarten als ein antinomischer Prozess verständlich und beschreibbar.

### *Logik des Undeutlichen und ›sinnliche Deutlichkeit‹ (Baumgarten)*

Unter allen Schülern Wolffs überblickt Baumgarten das gnoseologische System der Aufklärung wie kein Zweiter in begrifflicher Schärfe. Der Grundstruktur der Schulphilosophie folgend, unternimmt es Baumgartens Werk von der frühen Dissertation *Meditationes philosophicae de nonnulis ad poema pertinentibus* (1735) über die *Metaphysica* (1739), die *Aesthetica* (1750/58) und die *Acroasis Logica* (1761), das gesamte Gebiet der Erkenntnis von den unteren bis zu den oberen Vermögen mit einem fein gesponnenen Netz von Begriffszergliederungen und -bestimmungen differenziert zu erfassen. Die Einsicht, dass die sinnliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen eine zwar inferiore, aber unabdingbare Rolle für den epistemischen Prozess spielt, geht bereits aus der Leibniz-Wolff'schen Vernunftlehre hervor – den Schluss, dass die philosophische Dignität der unteren Erkenntniskräfte zur Begründung eines eigenständigen Spezialgebietes führen muss, hat erst Baumgarten konsequent gezogen.

Für das Projekt der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis bildet Leibniz' Lehre von der Stufenfolge des Denkens den Rahmen. Im Vergleich mit seinen Vorgängern beharrt Baumgarten ungleich entschiedener auf dem Umstand, dass das letzte Ziel des Wissens auf Erden nicht erreicht werden kann. Im Frieden mit der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen <sup>346</sup> leitet Baumgarten davon die Notwendigkeit ab, die sinnlichen Bedingungen der Erkenntnis zum Gegenstand einer Wissenschaft zu machen. Wie hervorzuheben ist, entsteht die Ästhetik zwar in Abgrenzung zur Vernunftlehre, aber aus einem logischen Interesse. So hält Baumgarten in den Prolegomena zur *Aesthetica* fest, dass er sich bei der *cognitio sensitiva* auf das Feld des Verworrenen begibt, weil auf diesem

<sup>345</sup> Ebd. I § 21.

<sup>346</sup> Vgl. zu der allein Gott vorbehaltenen vollkommenen Deutlichkeit Baumgarten, *Met.* § 863: »Ergo in deo est cognitio omnium distincta, eademque distinctissima«.

Boden die *cognitio distincta* ungleich vollkommener gedeihen kann:

Obi. 5) confusio mater erroris. Rsp. a) sed conditio, sine qua non, inveniendae veritatis, ubi natura non facit saltum ex obscuritate in distinctionem. Ex nocte per auroram merides. b) ideo curanda est confusio, ne inde errores, quot et quanti penes incurios, c) non commendatur confusio, sed cognitio emendatur, quatenus illi necessario admixtum est aliquid confusionis.<sup>347</sup>

Der Weg des Denkens, so veranschaulicht es Baumgartens berühmte gewordenes Bild, führt nicht sprunghaft von der Nacht der dunklen Perceptionen zum hellen Mittag des Deutlichen, sondern graduell über die Morgenröte einer verbesserten Sinnlichkeit. Baumgarten verteidigt die Ästhetik mit dem Argument, dass die Deutlichkeit nach der Struktur des Menschseins zu begreifen ist und daher stets einen Rest von Dunkelheit beinhaltet. Wie Baumgarten schon in seiner Dissertation und in der *Metaphysica* hervorstreicht, gehört zu dieser grundlegenden Bedingtheit der Erkenntnis nicht nur deren Sprachlichkeit,<sup>348</sup> sondern auch die Körperlichkeit des Denkens.<sup>349</sup> Die *vis repraesentativa* – also die Kraft der Seele, sich eine Vorstellung der Welt zu bilden – ist perspektivisch durch die Position des Körpers und semiotisch durch das Zeichensystem bestimmt, wie Baumgarten in enger Anlehnung an Leibniz festhält. Als dogmatische Voraussetzung gilt gleichwohl, dass die repräsentierende Kraft der Seele auf der Wahrheitsmöglichkeit der menschlichen Erkenntnis gegründet ist.<sup>350</sup> Zwar verursachen die Zeichen stets einen schwankenden Geist und bestimmt die Stellung des Körpers eine konstitutiv eingeschränkte Wahrnehmung – die Seele bleibt für Baumgarten aber grundlegend zu verschiedenen Graden der wahrheitsgetreuen Wiedergabe objektiver Sachverhalte fähig. Vor Kants transzendentalphilosophischer Wende tritt die

<sup>347</sup> Baumgarten, *Aesth.* § 7 (»Die Verworrenheit ist die Mutter des Irrtums. Meine Antwort: a) Aber sie ist eine unerlässliche Voraussetzung für die Entwicklung der Wahrheit, da die Natur keinen Sprung macht aus der Dunkelheit in die Deutlichkeit des Denkens. Aus der Nacht führt der Weg nur über die Morgenröte zum Mittag. [...] Es wird nicht das verworrene Denken empfohlen, sondern es geht darum, die Erkenntnis überhaupt zu verbessern, soweit ihr notwendigerweise ein Rest verworrenen Denkens anhaftet«).

<sup>348</sup> Vgl. Baumgarten, *Met.* § 1: »Wenn indessen die Bedeutung eines Ausdrucks, dem wir folgen, nicht deutlich [distinctus] herausgestellt wird, dann schwankt der unstete Geist hin und her [mens vaga fluctuat]. Mit einem Wort: Er weiß nicht, welchen Begriff und welche Bedeutungskraft er dem Wort im Augenblick zuerteilen soll«.

<sup>349</sup> Vgl. Baumgarten, *Met.* § 512: »Aus der Stellung meines Körpers in dieser Welt kann erkannt werden, warum ich mir diese Dinge dunkler, jene klarer, andere deutlicher vorstelle, das heißt: Meine Vorstellungen richten sich nach der Stellung meines Körpers in dieser Welt«.

<sup>350</sup> Vgl. Scheer 1997, S. 72.



dunkle Sinnlichkeit nicht als Gegensatz, sondern als Grundlage und fester Bestandteil des deutlichen Begriffs hervor – die ästhetische Versenkung in die sinnlichen Erscheinungen, so folgert Baumgarten, muss eine Verbesserung des distinkten Wissens nach sich ziehen und ist für die Vernunftlehre von Nutzen.<sup>351</sup> Es trifft daher nur gemäß eines vordergründigen Urteils zu, dass Baumgarten die absolute Deutlichkeit unberührt lässt.<sup>352</sup> Die neue Disziplin – so wird zu zeigen sein – wirft ihren Schatten vielmehr bis weit in die Logik hinein und hat zur Folge, dass die *cognitio distincta* in zwei heterogene Bestandteile gespalten wird, nämlich in eine logische und in eine ästhetische Deutlichkeit. Baumgarten formalisiert begrifflich als Erster den *im Innern des Denkens* verlaufenden Riss zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen.

Nach einer solchen wissenschaftskritischen Bedeutung von Baumgartens Werk sieht es auf den ersten Blick indes nicht aus. Denn die Ästhetik, die nicht weniger als eine Theorie der freien Künste, eine empirische Psychologie, eine Metaphysik des Schönen und eine theoretische Logik kurzschließt,<sup>353</sup> entsteht über die strikte Abgrenzung zur Deutlichkeit der Vernunftlehre. Der herkömmlichen Ordnung der aufklärerischen Gnoseologie gemäß bestimmt Baumgarten den angestammten Ort der Logik im oberen Erkenntnisbereich und trennt davon die Ästhetik als Wissenschaft von den unteren Seelenvermögen ab:

So wie man nun von λογικός, von dem, was deutlich ist, λογική gemacht, das die Wissenschaft des Deutlichen anzeigt, so machen wir nun von αισθητός αισθητική die Wissenschaft von allem, was sinnlich ist.<sup>354</sup>

Zwar hat Baumgarten diese Gegenüberstellung mit dem Hinweis auf die propädeutische Funktion der Ästhetik relativiert und die Bedeutsamkeit des Sinnlichen so raumgreifend ins Gebiet der Logik ausgedehnt, dass die Möglichkeit einer reinen Deutlichkeit weit entrückt scheint,<sup>355</sup> doch

<sup>351</sup> Baumgarten, *Aesth.* § 8.

<sup>352</sup> So Cassirer 1932, S. 460.

<sup>353</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 1: »AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulchre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae«.

<sup>354</sup> Baumgarten, *Koll.* § 1.

<sup>355</sup> Vgl. ebd.: »Wenn man bei den Alten von der Verbesserung des Verstandes redete, so schlug man die Logik als das allgemeine Hilfsmittel vor, das den ganzen Verstand verbessern sollte. Wir wissen jetzt, daß die sinnliche Erkenntnis der Grund der deutlichen ist; soll also der ganze Verstand gebessert werden, so muß die Ästhetik der Logik zu Hilfe kommen. [...] Diese Wissenschaft und der Inbegriff ihrer Wahrheiten ist so neu nicht, daß man niemals zuvor schön gedacht hätte. [...] wir wollen nur bei denen stehen bleiben, die sich besonders auf die deutliche Erkenntnis legten. Wir werden

erlaubt die grundlegende Unterscheidung, zwei gesonderte Qualitäten des Wissens begrifflich zu erfassen und zu beschreiben. Neben der im engeren Sinn logischen Fähigkeit, über die fortschreitende Analyse einer Perzeption abstrakte Begriffe zu erwerben, gewinnt in der Ästhetik eine entgegengesetzte Perfektion der Vorstellungskraft an Gewicht. Diese Erkenntnis bezieht sich auf die sinnlich vollständige Erfassung der Phänomene und bleibt Baumgarten zufolge stets unterhalb der Schwelle zum Deutlichen stehen.<sup>356</sup> Obwohl ästhetisches Wissen im Vergleich mit den Ergebnissen der Vernunft lückenhaft ist, kann eine spezifisch »sensitive Vollkommenheit« erreicht werden: »Ubertas, magnitudo, veritas, claritas, certitudo et vita cognitionis [...] dant omnis cognitionis perfectionem«,<sup>357</sup> sagt Baumgarten in Anlehnung an die Terminologie der rhetorischen Stillehre. Die unteren Seelenkräfte – dazu gehören nicht nur Empfindungen, sondern auch das scharfsinnige Vermögen, Ähnlichkeiten zu entdecken, die Erinnerung, die Einbildungskraft, Geschmack, Dichtung, Urteil und Vorhersehung<sup>358</sup> – besitzen die Fähigkeit, Repräsentationen für die konkrete Fülle der Erscheinung zu schärfen und nach Maßgabe des sinnlich Wahrnehmbaren zu vervollständigen. Während die Vernunftlehre die Merkmale einer ganzen Vorstellung je einzeln zergliedert, legt die Ästhetik das Gewicht auf die synthetische Wahrnehmung von möglichst vielen Merkmalen. Im Unterschied zu den allgemein distinkten Vorstellungen sind sensitive Repräsentationen individuell übersättigt, reich an Merkmalen und entsprechend komplex. Der Begriffsarchitektur der aufklärerischen Philosophie zufolge kann die Ästhetik aus diesem Grund nur »klar-verworrene«, nicht aber »klar-deutliche« Perzeptionen bereitstellen, wie Baumgarten wiederholt bekräftigt:

---

sehen, daß sie mehrenteils praktische Ästhetiker gewesen sind; und dann können wir schließen: haben diese, die sozusagen Profession von der deutlichen Kenntnis machten, mehrenteils sinnlich gedacht, wie vielmehr die andern, denen die deutliche unbekannt war«.

<sup>356</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 17: »COGNITIO SENSITIVA est potiori desumpta denominatione complexus repraesentationum infra distinctionem subsistentium«. Vgl. auch Baumgarten, *Acr. Log.* § 14: »Cognitio, cuius obiecti conscii sumus, CLARA (eine klare); non clara OBSCURA (eine dunkle) est. Clara clarorum in obiecto variorum DISTINCTA (eine deutliche); obscurorum CONFUSA (eine verworrene); non distincta INDISTINCTA (eine undeutliche Erkenntnis), seu sensitiva est«.

<sup>357</sup> Baumgarten, *Aesth.* § 22 (»Aus dem Reichtum, der Größe, der Wahrheit, der Klarheit und Gewißheit, der lebendigen Bewegtheit der Erkenntnis erwächst die Vollkommenheit jeder Erkenntnis«).

<sup>358</sup> In der *Metaphysica* zählt Baumgarten auf: *phantasia, perspicacia, memoria, facultas fingendi, iudicio, praevisio, praesagitatione, facultas characteristica* (vgl. Baumgarten, *Met.* § 534–623).

Deutliche Vorstellungen, vollständige, adäquate, durch alle Stufen tiefgehende Vorstellungen sind *nicht* sensitiv, folglich auch nicht *poetisch*. [...] Dies aber ist der vorzügliche Grund, warum man kaum einmal erwägt, daß die Philosophie und die Dichtung in einem gemeinsamen Wohnsitz verweilen können: Jene erstrebt vor allem die Deutlichkeit der Begriffe, um die diese sich freilich nicht sorgt, da sie über ihre Sphären hinaussteigt.<sup>359</sup>

So wie Kunst und Dichtung im Besonderen, so wird auch sinnliche Erkenntnis im Allgemeinen dem intelligiblen Wissen der Philosophen untergeordnet. Während die höchste Erkenntnisstufe der göttlichen Vernunftlehre vorbehalten ist,<sup>360</sup> kommt die *veritas aesthetica* nicht über den Rang der Wahrscheinlichkeit hinaus.<sup>361</sup> Doch will Baumgarten die neue Disziplin, deren Konturen er bereits in der poetologisch orientierten Dissertation umreißt, keinesfalls als Apologie des Dunklen verstanden haben.<sup>362</sup> Da es auch im Bereich des Sinnlichen verschiedene Grade des Wissens und ein Streben nach Wahrem gibt, wird die ästhetische Erkenntnis – obwohl sie *qua definitionem* undeutlich ist – auf die Vollkommenheit der sinnlichen Perzeptionen, und das heißt: auf eine in sich widerspruchsfreie Schönheit ausgerichtet. Fast möchte man meinen, Baumgarten habe »alles getan, um eine Vermischung des Ästhetischen mit dem Logischen zu vermeiden«.<sup>363</sup> Dies trifft jedoch nur in formaler Hinsicht zu. Da die Wahrheit in ihrer höchsten Vollkommenheit unerreichbar bleibt, ist auch das Denken der Philosophen sinnlich bestimmt. Im Unterschied zum idealen Wesen der vernünftigen Wissenschaft involviert die Ästhetik den ganzen Menschen mit all seinen Erkenntnisvermögen. Für diesen Umstand prägt Baumgarten den hybriden Terminus der »ästhetikologischen Wahrheit«.<sup>364</sup> Dieser

<sup>359</sup> Baumgarten, *Med.* § 14.

<sup>360</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 424.

<sup>361</sup> »Die ästhetische Wahrheit ist also in ihrer wesentlichen Bedeutung Wahrscheinlichkeit, jene Stufe der Wahrheit, auf der man, auch wenn man nicht zur vollständigen Gewißheit geführt worden ist, dennoch keine Falschheit beobachten kann« (Baumgarten, *Aesth.* § 483).

<sup>362</sup> »Daher wird der Irrtum derer zurückgewiesen, die sich einbilden, umso poetischer zu sprechen, desto dunkler und undurchdringlicher sie es verstehen, in den Tag hineinzuschwatzen« (Baumgarten, *Med.* § 13).

<sup>363</sup> So Bäumler 1967, S. 225.

<sup>364</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 557: »Ich glaube nicht, daß es nötig ist, darauf hinzuweisen, daß 1) keine höchste Wahrheit ästhetikologisch, sondern logisch im engern Sinne ist, 2) daß keine solche höchste Wahrheit dem Menschen zuteil wird, daß nichts von irgendeinem menschlichen Verstand auf der Stufe der höchsten, logischen Wahrheit erkannt wird, denn wer nur einen Gegenstand in dieser Weise erfäßt, der kennt alle zugleich. Daher ist der Abstand jeder dem Menschen zugänglichen ästhetikologischen Wahrheit gegenüber der höchsten, logischen Wahrheit, die nur der Allwissenheit zugänglich ist, infolge einer metaphysischen Unvollkommenheit unendlich groß«.

Begriff, der von der faktischen Untrennbarkeit der beiden antagonistischen Teilgebiete und vom konstitutiven Anteil des Sinnlichen an der Erkenntnis Zeugnis ablegt, unterstreicht die epistemologische Relevanz des Ästhetischen über deren disziplinäre Grenzen hinaus.<sup>365</sup> Mit der Wissenschaft von der sensitiven Erkenntnis hat Baumgarten ein gnosoologisches System entworfen, das zwar den Bereich unterhalb der Distinktion ins Visier nimmt, das aber den sinnlichen Anteil des Denkens parallel zur Vernunftlehre zu erfassen erlaubt (*analogon rationis*). Wie sich in Baumgartens begrifflich stringenter Ordnung noch zeigen wird, entspringt der Analyse des ästhetischen Wissens auch auf der Ebene der oberen Seelenkräfte eine durchaus schillernde und vielschichtige Konzeption der Deutlichkeit.

Baumgartens Ästhetik widmet sich einer spezifischen, von der analytischen zu unterscheidenden Qualität der Erkenntnis. Im Gegensatz zu dem auf allgemeine Begriffe ausgerichteten Denken verschreibt sich die neue Disziplin den je singulären und mannigfaltigen Repräsentationen von Dingen. Baumgarten will diese sinnliche Erkenntnis als eine Logik des Undeutlichen systematisch erschließen. In Ana-Logie zur Vernunftlehre ist das ästhetische Wissen nach der Vorstellung von der graduellen Vervollkommenheit gegliedert und umfasst das Kontinuum von den dunklen bis zu den klaren und verworrenen Perzeptionen. Das letzte Ziel dieses an der sinnlich wahrnehmbaren Konkretion orientierten Denkens erfüllt sich in der vollständigen Erfassung der Merkmale zu einem Ganzen und trägt den Namen der *cognitio intuitiva* – ein Begriff, den Baumgarten von seinen philosophischen Vorgängern übernimmt und radikal neu interpretiert.<sup>366</sup> Der Umstand, dass die bei Descartes, Leibniz und Wolff (je unterschiedlich) als höchste Stufe der Deutlichkeit verhandelte Intuition ins Gebiet der niederen Seelenkräfte verlagert und damit unter das Vorzeichen einer strukturellen Undeutlichkeit gestellt wird, zeigt eine einschneidende Verschiebung im aufklärerischen Begriffssystem an. Für diesen im Grunde genommen skandalösen Schritt haben indes Wolffs Ausführungen zur intuitiven Erkenntnis schon den Weg gewiesen. Als zentrale Schwierigkeit der Logik hat Wolff die Semiotik des Wissens mit dem Programm einer Quasi-Reduktion der Zeichen (*cognitio symbolica*) auf eine bildlich struk-

<sup>365</sup> Vgl. Baumgarten, *Med.* § 115: »Dann wäre den Philosophen die Gelegenheit gegeben, nicht ohne außerordentlichen Vorteil auch diejenigen Künste zu untersuchen, bei denen die niederen Erkenntniskräfte verfeinert, geschärft und glücklicher zum Nutzen der Welt geübt werden könnten«.

<sup>366</sup> Vgl. Wellbery 1984, S. 61f. – Wellbery versäumt es allerdings, für den Begriff der intuitiven Erkenntnis auf die tiefgreifenden konzeptuellen Unterschiede zwischen Wolff und Baumgarten einzugehen.

turierte Anschauung (*cognitio intuitiva*) zu bewältigen versucht. Baumgarten, der die konstitutive Medialität des Deutlichen ohne Einschränkung anerkennt,<sup>367</sup> folgt dieser Problemstellung, wenn er den Begriff der anschauenden Erkenntnis im Kontext der Zeichenlehre (*facultas characteristica*) einführt. In der *Metaphysica* koppelt Baumgarten die intuitive derart eng an die symbolische Erkenntnis, dass die Anschauung als Ergebnis einer medialen Strategie hervortritt. Erst wenn der Bedeutungsträger in seiner materialen Präsenz ausgeblendet und das Zeichen transparent wird, ist eine vollständige Sicht auf das Bezeichnete möglich: »Si signum et signatum coniungitur et maior est signi quam signati perceptio, COGNITIO talis SYMBOLICA dicitur, si maior signati repraesentatio quam signi, COGNITIO erit INTUITIVA (intuitus)«.<sup>368</sup> In seiner Wolff-Lektüre analysiert Baumgarten scharfsinnig, dass die anschauende Erkenntnis einer besonderen Form von Zeichenpolitik entspringt und von genuin ästhetischer Qualität ist. Im Unterschied zu seinen Vorgängern meint die Intuition für Baumgarten nicht mehr das Vor-Augen-Stellen einer begrifflichen Struktur, sondern die Vergegenwärtigung der konkreten Merkmalsfülle eines singulären Gegenstandes. Mit anderen Worten: Während die gnoseologischen Texte nach Descartes eine apriorische, fast göttliche Deutlichkeit des abstrakten Denkens adressieren, profiliert Baumgarten die *cognitio intuitiva* als eine

<sup>367</sup> In der *Acroasis Logica* hat Baumgarten die mittelbare Verfasstheit des Denkens auf verschiedenen Ebenen des Mediengebrauchs angesetzt – sowohl die Sprache (1.), als auch die technischen Hilfsmittel (2.) werden für die Optimierung der Deutlichkeit veranschlagt: 1. »TERMINUS (symbolum) (ein Ausdruck) est signum repraesentationis seu perceptionis. Terminus per vocem humanam usitatio est VOCABULUM (ein Wort). [...] termini etiam peritiles sunt ad notionem, ad cognitionem rationalem necessarias, et ad conceptus distinctos formandos. [...] Termini media sint ad cognitionem intellectualem perficiendam« (Baumgarten, *Acr. Log.* § 127 und § 134f.). 2. Die »Waffen der Sinne«, von denen Baumgarten im zweiten philosophischen Brief gesprochen hat (im speziellen die »Vergößerungs- und Ferngläser, künstliche Ohren und Sprach-Röhre«); Baumgarten 1983b, S. 72: »Sensu armato multorum notae clarae sunt sensu nudo non appericipiendae. Hinc sensum armare promovet etiam distinctionem conceptuum« (Baumgarten, *Acr. Log.* § 115).

<sup>368</sup> Baumgarten, *Met.* § 620 (»Wenn das Zeichen und das Bezeichnete in der Vorstellung verbunden werden und die Vorstellung des Zeichens bedeutender ist als diejenige des Bezeichneten, wird die entsprechende Erkenntnis symbolisch genannt. Wenn dagegen die Vorstellung des Bezeichneten bedeutender ist als diejenige des Zeichens, so handelt es sich um eine anschauende Erkenntnis«). Die Begriffe »Symbol« bzw. »symbolisch« stehen bei Baumgarten ganz im Rahmen der aufklärerischen Zeichenlehre und benennen ein genuin semiotisches Problem, das nach Leibniz (und Wolff) den Namen der *cognitio symbolica* trägt. Die damit angezeigte konstitutive Medialität des Denkens wird in der Folge als epistemische Schwierigkeit zu einem Hauptschauplatz der Ästhetik (vgl. vor allem die Ausführungen zu Kants Symbolbegriff bei: Berndt/Drügh 2008, S. 21–37).

aposteriorische Erfahrungserkenntnis.<sup>369</sup> Nur dieses vollkommene ästhetische Wissen verspricht, die Medialität des Denkens im Zeichen einer »unmittelbaren« sinnlichen Repräsentation zu überwinden.

Baumgarten hat seinen Lehrer auch dort genau gelesen, wo sich für diese epistemische (Im-)Perfektion die Notwendigkeit einer Rhetorik des Denkens angekündigt hat. Wie Wolff mit seinem doppeldeutigen Begriff der »figürlichen Erkenntnis« nahelegt, ist für die Überschreitung des symbolischen auf das intuitive Wissen nach dem Modell der evidenziellen Veranschaulichungskraft der Rede eine besondere Kunst vonnöten. In diesem systematischen, von seinem Lehrer herausgestellten Mangel der Erkenntnis liegt begründet, warum Baumgarten die Psychologie der Vorstellungskraft – in überaus ambiger Manier – durchweg nach rhetorischen Kategorien strukturiert hat.<sup>370</sup> Während sich diese Kunst des Denkens bei Wolff wider Willen nur in Ansätzen abgezeichnet hat, wird sie in Baumgartens Gnoseologie zum Ausgangspunkt einer breitangelegten Lehre der ästhetischen Praxis. Im zweiten, 1758 erschienenen und wenig beachteten Band seines Hauptwerks entwirft Baumgarten mit Hilfe eines beträchtlichen terminologischen und textuellen Imports aus der antiken Rhetorik eine zur *Aesthetica theoretica* des ersten Teils supplementär sich verhaltende Kunst der Vorstellung (*ars propondendi*).<sup>371</sup> Unter dem Titel *lux* und *persuasio aethetica* wird Quintilians Stillehre, die neben den ciceronischen Quellen im Vordergrund steht, nach epistemologischen Kriterien reformuliert. Baumgarten hat damit nicht nur eine ästhetische Lektüre der Redekunst vorgelegt, sondern umgekehrt auch eine rhetorische Performanz des Denkens zu bedenken gegeben. Das vorrangige Ziel der Rede, deren ästhetisch vollkommene Form Baumgarten als »Poesie« bestimmt,<sup>372</sup> liegt jedoch nicht mehr darin, ein Publikum mit wirksamen Mitteln zu bewegen und zu überreden – im Sinne der *cognitio intuitiva* besteht die Kunst vielmehr darin, das Gemachtsein des Vortrags zugunsten einer epistemisch überzeugenden und anschaulichen Vergegenwärtigung als Technik unsichtbar werden zu lassen.<sup>373</sup> Allerdings, so weiß Baumgarten seinen Lehrer zu lesen, stellt diese »unmittelbare« Sicht den schönen Effekt einer Mittelbarkeit

<sup>369</sup> Vgl. Pimpinella 2001, S. 287f.

<sup>370</sup> Vgl. zur unauflösbaren Verknüpfung von rhetorischen und epistemologischen Begriffen bei Baumgarten: Berndt 2009.

<sup>371</sup> Vgl. zu Baumgartens Aufnahme der rhetorischen Tradition ausführlich: Linn 1974; Niehues-Pröbsting 1981.

<sup>372</sup> Vgl. Baumgarten, *Med.* § 9: »Oratio sensitiva perfecta est POEMA«.

<sup>373</sup> Vgl. Wellbery 1984, S. 69–72.



dar.<sup>374</sup> Daher fährt Baumgartens Ästhetik in ihrem praktischen Teil ohne falsche Scheu mit dem gesamten Katalog der rhetorischen Verfahren auf und stellt die Logik des Undeutlichen gleichsam auf wissenschaftliche Beine.<sup>375</sup> Um sich ein Ding in seiner sinnlichen Individualität und Mannigfaltigkeit an Merkmalen möglichst genau vor Augen zu stellen, ist der menschliche Erkenntnisprozess auf rhetorisch fassbare Strategien der deutlich-anschaulichen Repräsentation angewiesen. Die Vielfalt dieser Methoden, die für die Ästhetik ebenso wie für die Logik von Bedeutung sind, gruppiert Baumgarten unter dem Namen der antiken *perspicuitas*. In diesem Kontext wird die zentrale Stilqualität der deutlichen Rede in einer für die Zeit der Aufklärung bis heute unübertroffenen Art und Weise systematisch auseinandergelgt.

Es ist hilfreich, die gnoseologischen Koordinaten präsent zu haben, um zu verstehen, mit welcher Scharfsichtigkeit Baumgarten die *perspicuitas* aus Quintilians Rhetorik aufgreift und einer philosophischen Analyse unterzieht. Im Unterschied zu den aufklärerischen Zeitgenossen hält seine Terminologie – wenigstens dem lateinischen Wortlaut zufolge – eine strikte Differenz der epistemischen zur rhetorischen Deutlichkeit fest.<sup>376</sup> Während *distinctus* nach der cartesischen Schule eine Qualität des Begriffs bezeichnet, kommt *perspicuitas* auf der Ebene der Vorstellungskraft zum Einsatz und modelliert die Verfahrenslogik des durch Zeichen vermittelten Erkenntnisvermögens. Ausgehend von der Annahme einer unüberwindbaren Entäußerung des Denkens an die Sprache – und das heißt in der Konsequenz: unter dem Vorzeichen einer grundlegenden philosophischen Undeutlichkeit – nehmen in Baumgartens Zeichentheorie zwei stilistische Deutlichkeiten Gestalt an, die das weite Feld der Künste und der

<sup>374</sup> Vgl. Campe 2001, S. 253: »Die [...] Rhetorik geht unter im Schein, den sie selbst von sich erzeugt. Aber es ist sie selbst als Rhetorik, die den Schein erzeugt. Man hat es mit einer ästhetischen Rhetorik oder mit einer rhetorisch herzustellenden Ästhetik zu tun«.

<sup>375</sup> Vgl. Haverkamp 2002, S. 13f.: »Nichts ist deshalb irriger als der bis heute maßgebliche *Ästhetik*-Artikel Joachim Ritters, in dem Baumgarten als die entscheidende, »umwälzende« Leistung bescheinigt wird, »die nicht mehr auf Logik reduzierbare sinnliche Erkenntnis in das System der Philosophie hineingenommen« zu haben. Im Gegenteil ist die »sinnliche Erkenntnis« bei Baumgarten analog zur Logik der reinen *noeta* deduzierbar, und das heißt rhetorisch reduzierbar: In der Ästhetik ist die grundlegende Transparenz der rhetorischen Verfahren qua Verfahren wissenschaftlich zugänglich«.

<sup>376</sup> Dies hat Baumgarten jedoch nicht daran gehindert, in seinen deutschsprachigen Ausführungen den Begriff der »Deutlichkeit« – wie alle seine Zeitgenossen – in doppelter Bedeutung zu verwenden und ebenso auf das distinkte Denken wie auf die durchsichtige Rede zu beziehen. Die *Acroasis Logica* beispielsweise, in der Baumgarten den lateinischen Begriffen deutsche Übersetzungen beigegeben hat, bietet als synonyme Entsprechungen für die *perspicuitas* »Verständlichkeit«, »Fasslichkeit« und »Deutlichkeit« an (vgl. *Ac. Log.* § 145).

Wissenschaften gliedern.<sup>377</sup> Im Sinne der *cognitio symbolica* ist auf der einen Seite die diskursive Verstandeserkenntnis der Philosophie an abstrakten Begriffen orientiert. Der Struktur der Sprache gemäß realisiert sich dieses analytische Wissen in der Kongruenz des Wortes mit dem kognitiven Gehalt und in der Sukzession der Zeichen (*facultas characteristica intellectualis*).<sup>378</sup> Auf der anderen Seite formiert sich die Erfahrungserkenntnis der historischen Disziplinen durch die Konkretion der sinnlichen Wahrnehmung. Auch das ästhetische Wissen hängt von Zeichen ab, strebt jedoch der *cognitio intuitiva* zufolge eine unmittelbar scheinende Repräsentation individueller Dinge an. In ihrer vollkommenen Form, die sich in den Künsten herstellen soll, ist die schöne Erkenntnis simultan, bildlich und synthetisch (*facultas characteristica sensitiva*).<sup>379</sup> Diese beiden Zeichentechniken sind, wie Baumgarten am Schluss seiner Dissertation hervorgehoben hat, nicht kategorial, sondern graduell auseinanderzuhalten<sup>380</sup> – sowohl der sinnliche als auch der intellektuale Stil bilden gestufte Abweichungen des Denkens von sich selbst. Der schematischen Gegenüberstellung von Logik und Ästhetik gemäß leitet Baumgarten zwei unterschiedliche rhetorische Deutlichkeiten ab: Während die *perspicuitas intellectualis* die nüchterne und formelhafte Begriffssprache der Wissenschaft meint, nimmt sich die *perspicuitas sensitiva* die mit anschaulicher Kraft ausgestattete Sprache der Künstler zum Vorbild. Indem Baumgarten derart die rhetorische Deutlichkeit in eine intelligible und in eine sinnliche Komponente zerlegt, erfasst er – vor und nach ihm als Einziger – die bei Quintilian austarierte Spannung

<sup>377</sup> Vgl. die Ausführungen zum Zeichenvermögen: Baumgarten, *Met.* § 619.

<sup>378</sup> Vgl. Baumgarten, *Aer. Log.* § 106: »Conceptus distincti notae, si enumerentur alteri per vocabula, in eodem oriri potest conceptus distinctus. Jam hae a vocabula cognoscente sic possunt enumerari. Ergo conceptus distinctus a vocabula cognoscente potest proponi«.

<sup>379</sup> Zu dieser Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis der Zeichen (*aesthetica characteristica*) gehören neben der Grammatik (Etymologie, Lexikografie, Prosodie, Philologie, Graphik) vornehmlich die Rhetorik und die Poetik (vgl. Baumgarten *Met.* § 622).

<sup>380</sup> Baumgarten, *Med.* § 117: »Der Philosoph stellt seinen Gedanken so dar, wie er ihn denkt [ut meditatur, ita proponit]. Er hat daher beim Darstellen keine oder sehr wenige Regeln zu beachten. Die Ausdrücke, sofern sie artikulierte Laute sind, kümmern ihn nicht. Insoweit gehören sie nämlich zu den αἰσθητά. In bezug auf diese ist derjenige, welcher sensitiv darstellt, gehalten, ihnen mehr Rechnung zu tragen. Über das Darstellen dürfte daher der Teil der Ästhetik umfangreicher als der Teil der Logik sein. Da nun das Darstellen vollkommen und unvollkommen geschehen kann, so lehrt dies die ALLGEMEINE RHETORIK als die Wissenschaft, wie man im allgemeinen sensitive Vorstellungen unvollkommen darstellt. Jenes lehrt die ALLGEMEINE POETIK als die Wissenschaft, wie man im allgemeinen sensitive Vorstellungen vollkommen darstellt. [...] Die Philosophen sollten sich damit beschäftigen, sie im allgemeinen zu umreißen und speziell zwischen Poesie und einfacher Beredsamkeit genaue Grenzen zu definieren. Sie unterscheiden sich allein graduell«.

innerhalb der durchsichtigen Rede. Zugleich wird das Problem der antiken Stilistik, den unfigurierten Ausdruck ohne jeden Rückgriff auf den Redeschmuck zu bestimmen, systematisch hervorgekehrt. Die ›eigentliche‹ Deutlichkeit ist wieder einmal auf eine ›uneigentliche‹ Praxis verwiesen.<sup>381</sup> Im Unterschied zu den ›kalten‹ symbolischen Zeichen der Philosophen wird allein den Künsten eine *vita cognitionis*, eine Lebhaftigkeit der Erkenntnis eingeräumt. Während die *perspicuitas intellectualis* auf den Glanz (*nitor ac splendor*) der Rede zu verzichten hat, der die Tiefe und Reinheit des Verstandes nur trüben würde, zeichnet sich die sensitive Deutlichkeit durch den ästhetischen Einsatz der Kunstmittel aus.<sup>382</sup> Es handelt sich bei dieser Neuauflage der *elocutio*-Lehre weder um einen von den Zeitgenossen beklagten Rückfall in die alte Beredsamkeit noch um eine Übergangsstellung Baumgartens zwischen herkömmlicher Redetechnik und moderner Ästhetik,<sup>383</sup> sondern um die luzide Analyse und Ausfaltung der originären Rhetorizität der auf die Tilgung der Rhetorik zielenden ästhetischen Repräsentation.<sup>384</sup> Der Zweck des sinnlichen Erkenntnisprozesses besteht ja darin, ein Ding in seiner mannigfaltigen Einzigartigkeit intuitiv vollständig zu erfassen. Baumgarten entwirft daher die Figurenlehre (der Erkenntnisvermögen) als eine neue Theorie von der schmuckvollen Deutlichkeit und beschneidet das Programm der persuasiven Rede um den rhetorischen Aspekt der Wirkung. Weil der Zuhörer nicht geblendet werden soll, darf die sinnliche Deutlichkeit, so hält Baumgarten vorab fest, nicht im dem Maße grell sein, wie dies Quintilian vorgeschlagen hat.<sup>385</sup> Vielmehr untersteht der Gebrauch der Figuren dem Gebot der

381 Oder in Baumgartens Worten: »Eine uneigentliche Bedeutung [significatus improprius] finden wir in einem uneigentlichen Wort [voce impropria]. Da aber die uneigentlichen Ausdrücke [improprii termini] meistens die eigentlichen Bezeichnungen [termini proprii] für eine sensitive Vorstellung sind, so sind die Figuren poetisch« (Baumgarten, *Med.* § 79).

382 Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 629. – Baumgarten hat im engeren Sinn von Breitingers Rhetorik auch für die praktische Redesituation einigen Wert auf den lebhaften Ausdruck gelegt. Zum Vortrag gehört laut der Frankfurter Antrittsvorlesung von 1740, sich »verständlich, lebhaft und deutlich auszudrücken«: »Doch mag der Vortrag seyn, welcher und wovon er will, wenn er gleich Deutlichkeit und Tieffe der Einsicht zur wichtigsten Absicht hat ein geschickter Lehrer darf des lebhaften nie gantz vergessen« (Baumgarten, *Ged. vern. Bei.* § 6).

383 Vgl. Linn 1974, S. 106.

384 Vgl. zu Baumgartens Umdeutung von Quintilians Rhetorik: Haverkamp 2002; ders. 2007, bes. S. 44ff.

385 So kommentiert Baumgarten das berühmte Gleichnis aus der *Institutio Oratoria*: »Daß alle Dinge, die wir gemäß den Regeln des Geschmackvollen denken, ›so klar‹ sein müssen, daß die Rede in die Seele des Zuhörenden dringt, wie das Sonnenlicht in die Augen, auch wenn seine Aufmerksamkeit nicht auf sie gerichtet ist, das werde ich wohl nicht

Natürlichkeit – die Kunstmittel sollen als solche unsichtbar bleiben. Ein Zuviel würde störend wirken und den ästhetischen Schein durchbrechen, aus diesem Grund gewinnen die Gedanken ihre Konturen erst im Kontrast von Licht und Schatten.<sup>386</sup> Der zweite Teil der *Aesthetica* ist daher keinesfalls nach dem Zufallsprinzip aufgebaut: Ausgehend von der an die *Institutio Oratoria* anschließenden Erörterung der kanonischen *perspicuitas in rebus*<sup>387</sup> spannt Baumgarten den Bogen bis zum traditionellen Supplement der transparenten Erzählung – als Figur der unmittelbaren, anschaulichen und von selbst offenbar werdenden, den Zeichencharakter gleichsam transzendierenden Darstellung bildet die Evidenz die ideale Erfüllung der sinnlichen Deutlichkeit (*evidentiam immediatam, intuitivam et per se patentem*).<sup>388</sup> Auf diesen Schein der evidenziellen Rede jenseits der Zeichen, von dem bei Baumgarten ebenso wie bei Quintilian systematisch offen bleiben muss, ob er *sich* als Effekt tatsächlich ereignet (*se patentem*), sind alle aufgelisteten Veranschaulichungsmittel ausgerichtet. Die Lehre vom ästhetischen Licht, das graduell im Sinne eines fortschreitenden Reichtums an Merkmalen gestuft ist,<sup>389</sup> greift die Repräsentationskraft der schönen Seele im Wesentlichen nach den Figuren der detaillierten Beschreibung (*amplificatio*) und denjenigen der Vergegenwärtigung (*hypotyposis*) – hervorzuheben

---

ohne Grund verneinen. Es mag die Aufgabe eines Verteidigers vor Gericht sein, »dafür zu sorgen, nicht daß der Richter die Rede »versteht, sondern dafür, daß er sie überhaupt nicht mißverstehen kann«. Doch nicht jeder, der anmutig denken will, ist ein Verteidiger vor Gericht« (Baumgarten, *Aesth.* § 616). Vgl. dazu Meier, *Anfangsgründe* I, § 122: »Indem man also einen Begriff gar zu klar machen wil, so verdunkelt man ihn. Es verhält sich mit der Aufmerksamkeit, wie mit unsern Augen. Ist das Licht zu stark, so werden wir geblendet, und wir sehen gar nichts«.

<sup>386</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 684: »Wer das Licht und den Schatten richtig einteilt, wird schon um der Durchsichtigkeit willen [perspicuitas] dazu angehalten sein, keine Sache aufs Geratewohl, gleichsam ganz abgesondert [abstractatissima] und in geringster Weise bestimmt [minime determinata] zu denken, die nicht allein innerlich im Gemüt bestimmter aufgefaßt, sondern auch mit einem gewissen Schatten begleitet werden kann«.

<sup>387</sup> Vgl. ebd., § 614.

<sup>388</sup> Vgl. ebd., § 847: »Verisimilibus eiusmodi, dum aethetica suada, circumfundit perspicuitatem sensitivam, nascitur inde evidentia«. Vgl. zu Baumgartens Evidenz grundlegend: Campe 2001, hier S. 253: »[...] hier meint die Figur der Evidenz nun in der Tat die rhetorische Figur dieses Namens am Punkt ihrer möglichen Beziehung oder sogar Umdeutung zum Begriff des Scheins in der Tradition der ontologischen Rede des Schönen«.

<sup>389</sup> So Baumgarten bereits in der Dissertation: »Die allgemeine Regel der lichtvollen Methode lautet: Die poetischen Vorstellungen sollen einander so folgen, daß das Thema nach und nach extensiv klarer und klarer vorgestellt wird. Da das Thema sensitiv vorgebracht werden muß, wird seine extensive Klarheit angestrebt« (Baumgarten, *Med.* § 71).

sind die *argumenta illustrantia*, zu denen die Diatypose, das Gleichnis, die Erklärung, die Beschreibung, die Antithese und das Beispiel gezählt werden.<sup>390</sup> Je genauer und je präsenter die Dinge vor Augen gestellt werden, desto reichhaltiger ist die Erkenntnis. Derart macht Baumgarten die sinnliche Deutlichkeit in Bezug auf ihre rhetorisch differenzierbaren Verfahren einer wissenschaftlichen Beschreibung zugänglich.

Die ästhetische Erkenntnis – so bestimmt Baumgarten zunächst im Einklang mit den Vorgaben der aufklärerischen Gnoseologie – kann auf der Stufenleiter des Wissens nicht über den Bereich der klar-verworrenen Vorstellungen gelangen. Sofern ihr eine sinnliche Komponente anhaftet, ist auch die *perspicuitas* von Dunklem durchdrungen – selbst im idealen Fall der poetisch-intuitiven Evidenz kann das Denken nur nach Maßgabe des Sensitiven vollkommen sein und bleibt unterhalb der Schwelle zur Distinktion. Der systematischen Ordnung von Baumgartens Epistemologie zufolge ist das ästhetische Wissen deshalb undeutlich, weil sich die Fülle der partikularen Merkmale nicht auf einen allgemeinen Begriff reduzieren lässt. Die Mannigfaltigkeit des Konkreten widerstrebt der Anstrengung um Abstraktion. Bei dieser vordergründigen Unterordnung der Ästhetik unter die Logik bleibt Baumgarten jedoch nicht stehen. Seine Analyse des sinnlichen Wissens entfaltet ihr innovatives Potential erst, wo sie über die Grenzen der neuen Disziplin hinaus im Gebiet der Vernunftlehre einschneidende Folgen für die *cognitio distincta* zeitigt. Im Rahmen seiner Ausführungen zur *lux aesthetica* entdeckt Baumgarten nämlich, dass sich die philosophische Distinktion auch über eine spezifisch sinnliche Komponente zusammensetzt:

Claritatis intensio per distinctionem, adaequationem, profunditatem, intelligenti-  
aeque veluti puritatem, prorsus non est lux aesthetica, [...] sed logica. Hinc nec  
intenditur directo, tanquam finis primarius, a pulcre cogitatur, licet et prodesse  
non nunquam eidem inter venuste cogitandum possit, si eam de themate suam  
fecerit, et per indirectum, quando partes thematis non ita paucae sensitiva in luce  
refulgent, obtineatur simul totius conceptus *extensive distinctus*, intellectui pulcro.<sup>391</sup>

<sup>390</sup> Die *perspicuitas intellectualis* hält sich hingegen an die *argumenta explicantia*: vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 730ff. Eine Zusammenfassung gibt Meier unter dem Kapitel *Von der Lebhaftigkeit der Gedanken* in: *Anfangsgründe* I, § 119–150.

<sup>391</sup> Baumgarten, *Aesth.* § 617: »Die Steigerung der Klarheit durch Deutlichkeit, durch die Angleichung an den Gegenstand, die Tiefe und gleichsam die Reinheit der Verstandesgabe, ist ganz und gar nicht das ästhetische Licht, [...] sondern ein logisches Licht. Daher wird es von demjenigen, der schön denken will, nicht direkt, wie wenn es sein erstes Ziel wäre, beabsichtigt, wenngleich es ihm auch bisweilen während des anmutigen Denkens nutzen können mag, wenn er sich im Hinblick auf ein bestimmtes Thema zu eigen gemacht haben wird, und wenngleich, auf indirektem Wege, wenn

Im Unterschied zur gegenstandsadäquaten Deutlichkeit der Logiker kann mit der Vervollständigung der sinnlichen Erkenntnis durch das ästhetische Licht nicht nur Klarheit, sondern als Steigerungsform dieser *claritas* auch eine sinnliche *distinctio* erlangt werden. Diese ›extensive Deutlichkeit‹, die der Lebhaftigkeit des schönen Denkens entspringt und die Baumgarten schon in der *Metaphysica* bei den oberen Seelenkräfte eingeführt hat,<sup>392</sup> bezeichnet eine spezifisch ästhetische Erkenntnisstruktur im Innern des distinkten Denkens. Was hat es mit diesem paradox anmutenden Umstand auf sich? Baumgarten rekurriert mit der Unterscheidung zwischen intensivem und extensivem Wissen auf eine in der Logik von Port-Royal getroffene Differenzierung.<sup>393</sup> Während das ›intensive‹ Denken auf eine qualitative Vollkommenheit zielt, wird die ›extensive‹ Erkenntnis quantitativ über die Fülle der Merkmale bestimmt.<sup>394</sup> Die Intension oder der Inhalt eines Begriffs besteht aus seinen je einzeln analysierbaren Bestandteilen, die Extension oder der Umfang des Begriffs hingegen aus der einheitlichen Mannigfaltigkeit der Merkmale. Entsprechend ist im Bereich der Logik zwischen einer intensiven und einer extensiven Deutlichkeit zu unterscheiden. Baumgarten beschreibt damit zwei konträre Formen des Wissens: Eine Vorstellung kann nicht nur nach formallogischen Kriterien exakt in die begrifflichen Merkmale zerlegt, sondern genauso gut nach Maßgabe der sinnlichen Wahrnehmung für die vollständige Erfassung der konkreten Eigenschaften eines individuellen Einzeldings geschärft werden. Dem entspricht in der *Aesthetica* die gewichtige Unterscheidung der ›formalen‹ zur ›materialen‹ Vollkommenheit der Erkenntnis. Erstere bestimmt sich über die Methode der begrifflichen Verallgemeinerung, letztere über die Aufwertung der konkreten Einzelheiten. Im Begriff der *veritas aestheticologica* hat Baumgarten nicht nur die umfassende Aufwertung der unteren Seelenkräfte für die Erkenntnislehre formalisiert, sondern auch das für den Menschen konstitutive Zusammenwirken der beiden epistemischen Qualitäten bedacht. Indem Baumgarten die Ästhetik nicht

---

nicht gerade wenige Teile des Themas in sinnlichem Licht erstrahlen, zugleich ein *extensiv deutlicher Begriff* des Ganzen für den schönen Verstand erlangt werden kann« (Hervorh. d. Verf.).

<sup>392</sup> Vgl. Baumgarten, *Met.* § 634; bes. § 637: »Perfectio intellectus notas intensive distinctas formandi est PROFUNDITAS, et maior profunditas PURITAS. Perfectio eiusdem notas extensive distinctas formandi est INTELLECTUS PULCRITUDO«.

<sup>393</sup> Vgl. Pimpinella 2001, S. 276. Vgl. zu Baumgartens extensiver Deutlichkeit auch Bäumler 1967, S. 202ff.; Schmidt 1982, S. 229.

<sup>394</sup> »EXTENSIO COGNITIONIS (die Ausdehnung oder Weite) est perfectio, qua multa quomodocunque cognoscuntur; qua quotacunque melius, est INTENSIO COGNITIONIS (die mehrere Güte der Erkenntnis)« (Baumgarten, *Ar. Log.* § 24).



einfach der Logik zur Seite stellt, sondern das Sinnliche *in* der Vernunft verortet, hat er die Aporien der intensional bestimmten Erkenntnistheorie seiner Vorgänger als erster konsequent erfasst. Für Leibniz und Wolff soll sich das Wissen paradoxerweise über eine fortschreitende analytische Reduktion vermehren, um zu einem allgemeinen *genus summum* emporzusteigen – für Baumgarten realisiert sich die Erkenntnis umgekehrt erst über die Konzentration auf die konkrete *infima species*. Als Teilgebiet der Logik führt die Ästhetik so zur Einsicht, dass im Erkenntnisprozess strukturell widerstreitende Bewegungen am Werk sind. Das Verhältnis von formal-intensiver und material-extensiver Vollkommenheit des Wissens fasst Baumgarten keineswegs als ein harmonisches, sondern als ein dezidiert agonales. Während die Abstraktion für ihn einen »Verlust« bedeutet,<sup>395</sup> weil die individuelle Repräsentation im allgemeinen Begriff nicht aufgehen kann, erleidet umgekehrt die logische Wahrheit unter dem Gewicht des Konkreten einen »Schaden«.<sup>396</sup> An dieser Antinomie des Wissens zeigt sich für Baumgarten ein regelrechter epistemischer Riss – entsprechend wird auch die philosophische *distinctio* in eine logisch-intensive und in eine ästhetisch-extensive Komponente gespalten. Die Deutlichkeit ist wider Erwarten nicht mehr nur eine Sache der Logik, sondern auch der Ästhetik – eine Konsequenz, die in der Nachfolge Baumgartens weder der philosophische noch der kunsttheoretische Diskurs des ausgehenden 18. Jahrhunderts gezogen hat.

»Deutlichkeit« versus »Klarheit« in der Kunsttheorie nach Baumgarten  
(Herder, Mendelssohn, Lessing, Sulzer)

Baumgartens Gnoseologie stellt einen begrifflichen Rahmen bereit, dem der nachfolgende ästhetische Diskurs einmal mehr (wie etwa Mendelssohn), einmal weniger treu (wie etwa Lessing) folgt.<sup>397</sup> Bei aller »Ent-Terminologisierung«, die sie im Zuge einer umgreifenden Befreiung vom Systemzwang der Schulphilosophie erfahren haben,<sup>398</sup> bilden Baumgartens Koordinaten durch den Filter von Meiers populärer Übertragungsleistung einen durchaus bleibenden Orientierungspunkt. In der Kunsttheorie führt

<sup>395</sup> Vgl. Baumgarten, *Aesth.* § 560: »Quid enim est abstractio, si iactura non est?«.

<sup>396</sup> Vgl. ebd. § 558: »Daher lenkt der Mensch in dem Streben nach Wahrheit seine Aufmerksamkeit bald mehr auf die formale Vollkommenheit, was nicht möglich ist ohne Einbuße an materialer; bald legt er den größten Wert auf die materiale, und auch das ist nicht möglich, ohne daß die formale Schaden leidet«.

<sup>397</sup> Vgl. Nivelle 1971.

<sup>398</sup> Vgl. Müllder-Bach 1998, S. 51.

die Rezeption der *Aesthetica* jedoch durchweg zu einer bedeutsamen Akzentverschiebung. Während Baumgarten eine feingegliederte Analyse der philosophischen (*distinctio*) und der rhetorisch-ästhetischen Deutlichkeit (*perspicuitas*) vorlegt, um die sensitive Erkenntnis als ebenso dunkles wie notwendiges Supplement zum logischen Denken zu profilieren, verfestigt sich in der Nachfolge die Vorstellung einer grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Sinnlichkeit und abstrakt-rationalem Denken – wie gesehen, fügt sich diese schematische Gegenüberstellung indes nur einer oberflächlichen Lektüre der komplexen Ausführungen Baumgartens. Im vierten *Kritischen Wäldchen* (1769) klagt Herder beispielsweise den Begründer der modernen Ästhetik an, ›Schönheit‹ begrifflich eingefangen zu haben, und trennt demgegenüber mit Entschiedenheit ein »Ich weiß nicht was« des Ästhetischen, die »schöne Verwirrung«, von der deutlichen Theorie ab.<sup>399</sup> Bereits mit den ersten Fragmenten *Über die neuere deutsche Literatur* (1767) bringt Herder die Dichtkunst gegen die trockene Prosa der Philosophie in Stellung und verbannt jede *cognitio* aus dem Bereich der schönen Künste.<sup>400</sup> Ausgehend von der gegen Baumgarten gerichteten Unterscheidung von ›Schönheit‹ (Empfindung) und ›Vollkommenheit‹ (Erkenntnis) lautet die bestimmende Alternative: »Entweder zur [...] *dichterischen* Sprache, damit der Stil vielseitig, schön und lebhafter werde; oder zur [...] *philosophischen* Sprache, damit er einseitig, richtig und deutlich werde«.<sup>401</sup> Die Künste und die Wissenschaften greifen demzufolge nicht antinomisch ineinander, sondern stehen sich per Exklusion gegenüber – »[w]er das Schöne denkt, kann es nicht gleichzeitig empfinden«.<sup>402</sup> Dieses Ausschlussprinzip zwischen ästhetischer und epistemologischer Kritik geht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts damit einher, dass sowohl die sinnliche Konstitution des gründlichen Wissens (*distinctio extensiva*) verschwindet, als auch der ebenso bei Baumgarten wie bei Meier angelegte Begriff der ›ästhetischen Deutlichkeit‹ (*perspicuitas sensitiva*) bis zu Kants Reformulierung fast

<sup>399</sup> Herder 1985, Bd. 2, S. 267–272, hier S. 270: »Weder liebt diese [i.e. Baumgartens Ästhetik] die verworrenen Ideen, nicht als *Conditio sine qua non*, nicht als Morgenröte zur Wahrheit; noch sucht sie geradehin vor Irrtümern zu sichern: dies ist das Werk abgeleiteter Theorien; noch will sie die Verwirrung verbessern und aufheben, daß man die Wahrheit künftighin nicht mehr verworren, sondern deutlich fühlen soll, als welches ein Widerspruch wäre«.

<sup>400</sup> Vgl. Herder 1985, Bd. 1, S. 184–186 (*Frag.* I, 3), hier S. 184f.: »So wie Schönheit und Vollkommenheit nicht einerlei ist: so ist auch die schönste und vollkommenste Sprache nicht zu einer Zeit möglich. [...] So ist Poesie und Prose in ihrem Ursprunge unterschieden«.

<sup>401</sup> Ebd., S. 187 (*Frag.* I, 4).

<sup>402</sup> Mülder-Bach 1998, S. 53f.

restlos in Vergessenheit gerät – hingegen wird die Erkenntnis durchgehend auf die logisch-rationale Komponente reduziert (*distinctio intensiva*). Erst vor dem Hintergrund dieser Operation wird verständlich, mit welcher Entschiedenheit die ›Deutlichkeit‹ zu einer Sache allein der philosophischen Wissenschaft bestimmt und demgegenüber für die Künste im ausgehenden 18. Jahrhundert die ›Klarheit‹ zum Leitbegriff gekürt worden ist. Diese Opposition baut auf den begrifflichen Grundlagen der schulphilosophischen Erkenntnislehre auf und ist ohne diesen Rahmen nicht in der gebotenen Trennschärfe zu erfassen. Wenn Herder festhält, dass sich die – weiblich konnotierte – Dichtkunst in ›sinnlich klaren‹ Worten artikuliert und die Poesie nach einer lebhaften Sprache strebt, während die – männlich codierte – Philosophie mit ihrer analytischen Methode auf distinkte Begriffe ausgerichtet und stilistisch »zum Gähnen deutlich« ist,<sup>403</sup> so fasst er sich in hergebrachter Terminologie.<sup>404</sup> Im Unterschied zu den unter dem Vorzeichen der ›Deutlichkeit‹ stehenden Regelpoetiken Gottscheds und der Schweizer sind die Künste Herder zufolge von der didaktischen Funktion befreit und nicht mehr auf die schmuckvolle Übermittlung abstrakter Botschaften verpflichtet – vom gründlichen Wissen entkoppelt, findet die eingeforderte ›Klarheit‹ der Kunst ihre epistemische und darstellungstechnische Begrenzung auf der einen Seite an der ›Dunkelheit‹ (Mangel an Klarheit) und auf der anderen Seite an der ›Deutlichkeit‹ (Überfluss an Klarheit). Wie Herder in der *Plastik*-Schrift (1768/70) ausführt, schadet eine zu detaillierte Nachahmung der Kunst:

Man hat [...] gefragt: ›ob Myrons Kuh mehr gefallen würde, wenn man sie mit Haaren bekleidete?‹ und es scharfsinnig verneinet, weil sie sodann einer Kuh zu ähnlich wäre. Kuh einer Kuh zu ähnlich? das ist Kuh, aber zu sehr Kuh? ich antworte gerade hin, weil sie sodann für die Kunst gar nicht mehr Kuh, sondern ein ausgestopfter Haarbalg wäre. Schließ das Auge und fühle: da ist weder Form noch Gestalt mehr, geschweige schöne Form, schöne Gestalt. Wenn dort der Hirte, Myrons echerne Kuh wegtreiben wollte, so wird diese weder Hirte noch Künstler berühren, denn sie ist ›einer Kuh zu ähnlich und doch nicht Kuh‹, das ist, Popanz.<sup>405</sup>

<sup>403</sup> Herder 1985, Bd. 1, S. 235 (*Frag.* I, 16).

<sup>404</sup> Ebd., S. 423–428 (*Frag.* III, 11). Vgl. auch *Frag.* III, 5: »Da nun auf diesem Wege die menschliche Erkenntnis fortschreitet, mittels *Sachen* zugleich *Worte* zu lernen, so möchten zweitens, alle die *Gegenstände des Lebens*, die ich *sinnlich klar* unterscheide, ohne mir des unterscheidenden Merkmals *deutlich* bewußt zu sein, noch den Gedanken mit dem Ausdruck paaren. [...] Warum? sie [das Frauenzimmer] ist gewohnt, über ihre Welt *klar*, aber nicht *logischdeutlich* zu denken, *verständlich* und *schön*, aber nicht *gelehrt* und *abgezirkelt* zu sprechen« (ebd., S. 395f.).

<sup>405</sup> Herder 1985, Bd. 4, S. 268.

Trotz der alliterierenden Ähnlichkeit muss Herder zufolge zwischen ›Kuh‹ und ›Kunst‹ ein entscheidender Unterschied bestehen bleiben. Während die ästhetische Nachahmung auf eine schöne Form zielt, führt der mimetische Überfluss geradewegs zur Hässlichkeit, weil durch die genaue Wiedergabe die einheitliche Mannigfaltigkeit des dargestellten Gegenstands in »losgelöste Stücke« zergliedert wird.<sup>406</sup> Anstatt »[d]iese Adern an Händen, diese Knorpel an Fingern, diese Knöchel an Knien« »abgesetzt, bestimmt und deutlich« abzubilden,<sup>407</sup> soll sich der Bildhauer an eine von den Griechen vorgegebene Kunst der Andeutung halten und das Detail in der »Fülle des Ganzen verkleide[n]«. <sup>408</sup> Es handelt sich bei dieser Verpönung ästhetischer Deutlichkeit, das sollte man sich gegenwärtig halten, um eine Positionierung von epochaler, bis weit ins 19. Jahrhundert reichender Tragweite. Herder ist in seiner Zeit bei Weitem nicht der einzige, der die Deutlichkeit aus dem Gebiet der Kunst ausgeschlossen und entsprechend auf ihre abstrakt-rationale Seite beschränkt hat.

Den Schlachtruf hat Moses Mendelssohn in einem Brief an Lessing vom Dezember 1756 verkündet: »Weg also mit der deutlichen Überzeugung von der Nichtigkeit eines halsstarrigen Heldenmuts!«<sup>409</sup> Die folgenreiche Verbannung der herzlosen Deutlichkeit aus der Ästhetik hat Mendelssohn bereits in den frühen *Briefen über die Empfindungen* (1755) ausgeführt. Das Argument ist ein psychologisches und folgt der Strategie, die Kunst im schroffen Gegensatz zur Vernunftlehre zu profilieren. Während erstere lebhaft Gefühle zur Glückseligkeit des Menschen erwecken soll, wird die trockene Analyse als Kopfgeburt einer affektlosen und unglücklichen Seele denunziert. Der Genuss der Schönheit, die mit überraschenden Empfindungen die Sinne »dahin reißt«, verschwindet schlagartig im Augenblick der nüchternen Aufklärung über die – von Mendelssohn trotz allem in ihrer rhetorischen Faktur anerkannten – Verfahren zur Generierung ebendieses »unmittelbaren« Lustempfindens.<sup>410</sup> Wir »fühlen [...] nicht mehr, sobald wir denken, [...] sobald die Begriffe deutlich werden«. <sup>411</sup>

<sup>406</sup> Ebd., S. 269.

<sup>407</sup> Ebd., S. 278.

<sup>408</sup> Ebd., S. 269f.

<sup>409</sup> Lessing 1996b, S. 181.

<sup>410</sup> Vgl. Mendelssohn 2006, S. 12: »Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur deswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, so wie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammeln; sind zu bedauern. Sie erfinden die Regeln der Beredsamkeit; sie werden Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften; aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluß«.

<sup>411</sup> Ebd., S. 14.

Entsprechend definiert Mendelssohn die Schönheit mit Baumgarten als »undeutliche Vorstellung einer Vollkommenheit«<sup>412</sup> und die angenehme Empfindung als das »klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit«.<sup>413</sup> Während sich die wahre und distinkte Einsicht in der Vernunft über symbolische Zeichen formiert, ordnet Mendelssohn das sinnliche Urteil – den ›Geschmack‹ – den unteren Seelenkräften zu und begreift es als intuitive Erkenntnis. Anders als bei Baumgarten treten Empfindungs- und Erkenntnisvermögen jedoch strikt auseinander und sind im Ansatz nicht vermittelbar, ja sie stören einander, weil das analytische Denken die ästhetische Wahrnehmung dort behindert, wo diese der obersten Aufgabe der Kunst zufolge eine »Täuschung« zu erfahren hat.<sup>414</sup> Diese »ästhetische Illusion«, die Mendelssohn auch einen – zwar nicht für die praktische Sittenlehre, aber im Hinblick auf eine übergeordnete Vollkommenheit der Tugend moralisch doch überaus nützlichen<sup>415</sup> – »Betrug« nennt, besteht darin, das Verhältnis von symbolischer zu intuitiver Erkenntnis nach Maßgabe einer medialen Strategie zu organisieren.<sup>416</sup> Baumgartens Semiotik folgend, entsteht die anschauende Erkenntnis für Mendelssohn dadurch, dass die Nachahmung der Natur den sinnlichen Effekt erzielt, der erlaubt, »das Urbild selbst zu sehen«.<sup>417</sup> Zu den Voraussetzungen dieser Wirkung gehört auf Seiten des Kunstwerks die Vermeidung all dessen, was die Täu-

<sup>412</sup> Ebd., S. 13.

<sup>413</sup> Ebd., S. 166.

<sup>414</sup> Vgl. ebd., S. 281: »Wer bei der Vorstellung des Schönen all zu sehr auf das Wahre sieht, begehet [...] den Fehler, daß er sein Erkenntnisvermögen wirken läßt, wo bloß das Empfindungsvermögen wirken sollte; und macht sich dadurch aller Täuschung unfähig«.

<sup>415</sup> Vgl. Mendelssohns Schrift *Von der Herrschaft über die Neigungen* (1756), 3. Abschnitt, § 8–10 (ebd., S. 86–88).

<sup>416</sup> Vgl. Wellbery 1984, S. 54–68.

<sup>417</sup> Wie Mendelssohn in *Von der Herrschaft über die Neigungen*, § 11, ausführt, sind die oberen Erkenntniskräfte bei der ästhetischen Illusion keineswegs ausgeschaltet: »Soll eine Nachahmung schön sein, so muß sie uns ästhetisch illudieren; die obern Seelenkräfte aber müssen überzeugt sein, daß es eine Nachahmung, und nicht die Natur selbst sei. Denn das Vergnügen, das uns die Nachahmung gewährt, besteht in der anschauenden Erkenntnis der Übereinstimmung desselben mit dem Urbilde« (Mendelssohn 2006, hier S. 88). Zwar ist die symbolische Erkenntnis, das heißt das Wissen um die Differenz zwischen Nachahmung und Wirklichkeit, Mendelssohn zufolge der Intuition nachträglich – allerdings entspringt diese »unmittelbare« Anschauung, in der sich die Täuschung einstellt, einer Zeichenvergessenheit und ist somit durchweg zeichenvermittelt. Auch darin folgt Mendelssohn konsequent Baumgarten und nicht seinem angeblichen »Gewährsmann« Wolff (so Müller-Bach 1998, S. 26f.). Wie im Kapitel *Semiotik des Deutlichen und Figürliche Erkenntnis* (Wolff) dieser Arbeit ausgeführt, bildet für Letzteren die intuitive Erkenntnis auf der Ebene der oberen Seelenkräfte noch den höchsten Grad der Distinktion und bedeutet keineswegs einen »Mangel an Deutlichkeit« (ebd., S. 27).

schung ablenken könnte, auf Seiten des Rezipienten die Bereitschaft zu einer ›Zeichenvergessenheit‹.<sup>418</sup> Mit Blick auf diesen »Zauber«, den Mendelssohn nach der Vergegenwärtigungskraft der energetischen Evidenz modelliert und der sich konsequent erst dann produziert, wenn das Gemachtsein der Rede im Schatten steht, wird für die Dichtkunst eine gezielte Strategie der Abschattung eingefordert. Dem Schlachtruf im Brief an Lessing gehen folgende Worte voran:

Wir verdunkeln gern die deutlichen Vernunftschlüsse, die sich unsrer Illusion widersetzen; so wie wir uns vermittelt der Illusion in ein ander Klima, in andre Umstände, und unter andre Menschen versetzen, um die Stärke der Nachahmung recht nachdrücklich zu fühlen [...].<sup>419</sup>

Weit davon entfernt, eine obskure Kunst zu verlangen, positioniert Mendelssohn die Schönheit passgenau »zwischen den Grenzen der Klarheit«, das heißt in der verworrenen Sinnlichkeit.<sup>420</sup> Die Deutlichkeit hingegen, die nichts anderes als ein Zuviel an Klarheit bietet, würde den schönen Schein in der Dichtung brechen. Das Argument, mit dem Mendelssohn zu diesem Schluss gelangt, ist auf die Zeitlichkeit der Empfindung gegründet. Da es für den menschlichen Geist nicht möglich ist, alle einzelnen Details einer sinnlichen Mannigfaltigkeit auf einmal zu erfassen, muss die deutliche Erkenntnis nach der Sukzession von Merkmal zu Merkmal voranschreiten. Wo die Kunst aber auf den »Augenblick des Genusses« einer anschauenden Erkenntnis ausgerichtet wird, wie dies Mendelssohns

<sup>418</sup> So steht in einer zentralen Passage von Mendelssohns *Rhapsodie* (1761): »Es ist wahr, die sinnliche Erkenntnis- und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert nur so lange, als nötig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Feuer und Leben zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unserm größten Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. So bald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt; so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen« (Mendelssohn 2006, S. 150).

<sup>419</sup> Lessing 1996b, S. 181.

<sup>420</sup> Mendelssohn 2006, S. 15: »Die Wahrheit stehet fest, kein deutlicher auch kein völlig dunkler Begriff, verträgt sich mit dem Gefühle der Schönheit. Jener, weil unsere eingeschränkte Seele keine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen vermag. Sie muß notwendig ihre Aufmerksamkeit von dem Ganzen gleichsam abziehen, und einen Teil des Gegenstandes nach dem andern überdenken. Dieser hingegen, weil die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes in seine Dunkelheit gleichsam verhüllt, und unsrer Wahrnehmung entzogen wird. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen also alle Begriffe der Schönheit eingeschlossen sein«.



Lehre von der ästhetischen Illusion besagt, wirken detaillierte Ausführungen vornehmlich im Bereich der Dichtkunst nicht nur als zu langwierig, sie zergliedern und zerstückeln außerdem die Totalität. Der Schein von der harmonischen Einheit der Vielheit zerfällt. Die erwünschte Lebhaftigkeit stellt sich nicht ein,<sup>421</sup> und die Mittelbarkeit der toten Zeichen drängt hervor – die anschauliche Darstellung wird mit anderen Worten auf die Bedingungen der symbolischen Erkenntnis zurückbuchstabiert und als Folge davon unanschaulich. Darin liegt begründet, warum Mendelssohn nun auch auf der Ebene der *elocutio* Regeln vorgibt, die insofern der ›Klarheit‹ verpflichtet sind, als sie ein Übermaß an Deutlichkeit strikt verbieten.

Aber deutlich müssen die besondern Begriffe in dem Augenblicke des Genusses nicht bleiben; so lange wir uns noch mit dem Irdischen schleppen, so lange unsere Seele noch zu eingeschränkt ist, eine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen. Hätten die Dichter dieses durchgehends bedacht; so würden wir weniger Epopeen habe, die den strengsten Regeln Gnüge leisten, und dennoch den Zweck zu gefallen, so sehr verfehlen. [...] Die Regeln sind Vorbereitungen, dadurch der Dichter sich und seinen zu bearbeitenden Gegenstand in die Verfassung setzen soll, die Schönheiten in ihrem mächtigsten Reize zu zeigen. *Bei der Ausarbeitung muß er sich hüten, sie allzudeutlich vor Augen zu haben.* Er muß seine ganze Achtsamkeit nur mit der Schönheit des Vorwurfs beschäftigen.<sup>422</sup>

Mit diesen Vorgaben greift Mendelssohn die Lehre vom ›ästhetischen Schatten‹ aus dem zweiten Teil von Baumgartens *Aesthetica* auf.<sup>423</sup> Wie Meier den Kommentar seines Lehrers zu Quintilians *perspicuitas* paraphrasiert, werden wir geblendet, wenn das Licht zu stark ist. Daraus ergibt sich für die ästhetische Repräsentation die Notwendigkeit, auf Detailreichtum zu verzichten, weil »hernach [...] wir nicht im Stande seyn [würden], alle Theile des Ganzen mit einemmale zu übersehen«.<sup>424</sup> Für die poetische Deutlichkeit bedeutet dies, dass ihre enargetisch-deskriptive Seite zugunsten der energetisch-vergegenwärtigenden Komponente Maß zu halten hat, damit der beschriebene Gegenstand in seiner Ganzheit auf einmal wahrgenommen werden kann. Einzelnes muss im Dunkeln bleiben, damit das Wesentliche im Kontrast umso deutlicher erscheinen kann. Dieser Gedanke hat Karriere gemacht. An den wenigen Stellen, an denen in der Folge auf die ›ästhetische

<sup>421</sup> Vgl. Mendelssohn 2006, S. 179: »Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit, oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffen zukommen«.

<sup>422</sup> Mendelssohn 2006, S. 19 (Hervorh. d. Verf.).

<sup>423</sup> Vgl. Mendelssohns begeisterte Rezension des zweiten Teil der *Ästhetik*: Mendelssohn 1977.

<sup>424</sup> Meier, *Anfangsgründe* I, § 122.

Deutlichkeit« reflektiert worden ist, findet sich diese auf darstellungstechnischer Ebene konstitutiv von der Dunkelheit durchdrungen. Wenn Hamann kurz nach dem Tod Mendelssohns in einem Brief an Jacobi suggeriert, dass »unter Deutlichkeit eine gehörige Vertheilung des Lichts und Schattens« zu verstehen ist, dann erhellt sich diese – später von Goethe in den *Maximen und Reflexionen* (1816) aufgenommene und affirmierte – Aussage weniger aus einem dem Magus im Norden notorisch nachgesagten Obskurantismus denn in einer über alle Entfernung hinweg bestehenden Verbundenheit mit Mendelssohns Lehre von der ästhetischen Klarheit.<sup>425</sup>

Damit ist der Weg zu Lessings wirkungsmächtiger Beschreibungskritik im 17. Abschnitt seines *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* (1766) geebnet. Mendelssohns Illusionstheorie wird dabei nicht ohne markante Verschiebungen übernommen – wie sich bereits der unmittelbaren Antwort auf den Brief vom Dezember 1756 entnehmen lässt, entsteht Lessing zufolge der ästhetische Effekt nicht zeitlich vor der »deutlichen Erkenntnis«, sondern durch deren Mitwirkung und ist stets in einen reflexiven Prozess involviert.<sup>426</sup> Ohne Denken ist keine vernünftige ästhetische Wahrnehmung zu haben. Der an zeitgenössische Autoren wie beispielsweise Albrecht von Haller gerichtete Vorwurf der »Schilderungssucht« ist folglich keineswegs einem Vorbehalt gegenüber dem philosophischen Begriff der Distinktion geschuldet,<sup>427</sup> sondern gründet in einer poetologischen Kritik an ästhetischer Deutlichkeit – in diesem Kontext analysiert Lessing das Zustandekommen einer sinnlich »deutlichen Vorstellung« mit dem Ziel, die Beschreibung auf dieser Grundlage aus dem Gebiet der Poesie zu vertreiben. Auch Lessing greift auf die rhetorische Tradition der *enargeia* zurück, um seine Lehre vom »poetischen Gemälde« vorzutragen.<sup>428</sup> So wie sich die Illusion in der ästhetischen Theorie über eine Zeichenvergessenheit einstellt, so entsteht die »poetische Malerei« Lessing zufolge

<sup>425</sup> Vgl. zu Goethes Rezeption von Hamanns Diktum: Henkel 1983; Henkel 1993. Zum Vorwurf der Dunkelheit gegen Hamann vgl. Schumacher 2000, S. 152f.

<sup>426</sup> Vgl. Lessings Brief vom 18. Dezember 1756: »Aus der Bewunderung entspringt der Vorsatz der Nacheiferung: aber, wie Sie selbst sagen, dieser Vorsatz ist nur augenblicklich. Wenn er zur Wirklichkeit kommen soll, muß ihn entweder die darauf folgende deutliche Erkenntnis dazu bringen, oder der Affekt der Bewunderung muß so stark fortdauern, daß der Vorsatz zur Tätigkeit kommt, ehe die Vernunft das Steuer wieder ergreifen kann. Das ist doch ihre Meinung? – Nun sage ich: in dem ersten Falle ist die Wirkung nicht der Bewunderung, sondern der deutlichen Erkenntnis zuzuschreiben; und zu dem andern Falle werden nichts geringeres als Fantasten erfordert« (Lessing 1996b, S. 188f). Vgl. grundlegend zu Lessings Illusionstheorie: Mülder-Bach 1998, S. 42–48.

<sup>427</sup> Vgl. zu Lessings »Neigung zu deutlicher Erkenntnis«: Dietzsch 2000.

<sup>428</sup> Lessing 1996a, S. 100f. (*Laokoon* XIV). Vgl. hierzu Mülder-Bach 1998, S. 103–109.

über eine Ausblendung dessen, was er »materielles Bild« nennt.<sup>429</sup> Die das Material transzendierende Energie der Dichtung besteht darin, dass in der Einbildungskraft eine lebendige Vorstellung bewirkt und – mit aktiver Beteiligung ebendieser Imagination – ein »poetisches Gemälde« generiert wird. Poetische Nachahmung ereignet sich so überhaupt erst jenseits des Textes und der Wirklichkeit in der Fantasie des Lesers oder Zuhörers. Diese täuschende Abstraktion erfährt Lessing zufolge mit der Kunst der genauen Beschreibung eine irreversible Störung:

Der Poet will nicht bloß verständlich werden, seine Vorstellungen solen nicht bloß klar und deutlich sein; hiermit begnügt sich der Prosaist. Sondern er will Ideen, die er in uns erweckte, so lebhaft machen, daß wir in der Geschwindigkeit die wahren sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben, und in diesem Augenblicke der Täuschung, uns der Mittel, die er dazu anwendet, seiner Worte bewußt zu sein aufhören. Hierauf lief oben die Erklärung des poetischen Gemäldes hinaus. Aber der Dichter soll immer malen; und nun wollen wir sehen, in wie ferne Körper nach ihren Teilen neben einander sich zu dieser Malerei schicken. Wie gelangen wir zu der deutlichen Vorstellung eines Dinges im Raume? Erst betrachten wir die Teile desselben einzeln, hierauf die Verbindung dieser Teile, und endlich das Ganze. Unsere Sinne verrichten diese verschiedene Operationen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit, daß sie uns nur eine einzige zu sein bedünken, und diese Schnelligkeit ist unumgänglich notwendig, wann wir einen Begriff von dem Ganzen, welcher nichts mehr als das Resultat von den Begriffen der Teile und ihrer Verbindung ist, bekommen sollen. Gesetzt nun also auch, der Dichter führe uns in der schönsten Ordnung von einem Teile des Gegenstandes zu dem andern; gesetzt, er wisse uns die Verbindung dieser Teile auch noch so klar zu machen: wie viel Zeit gebraucht er dazu?<sup>430</sup>

»Deutlichkeit« – darin kommt Lessing mit seinen Zeitgenossen Mendelssohn und Herder überein – ist in stilistischer Hinsicht eine Sache des Prosaikers, nicht des Poeten.<sup>431</sup> Im Unterschied zur lebhaft malenden

<sup>429</sup> Ebd.: »Ein poetisches Gemälde ist nicht notwendig das, was in ein materielles Gemälde zu verwandeln ist; sondern jeder Zug, jede Verbindung mehrerer Züge, durch die uns der Dichter seinen Gegenstand so sinnlich macht, daß wir uns dieses Gegenstandes deutlicher bewußt werden, als seiner Worte, heißt malerisch, heißt ein Gemälde, weil es uns dem Grade der Illusion näher bringt, dessen das materielle Gemälde besonders fähig ist, der sich von dem materiellen Gemälde am ersten und leichtesten abstrahieren läßt«. Vgl. hierzu Campe 2006, S. 36–38.

<sup>430</sup> Lessing 1996a, S. 110.

<sup>431</sup> Ebd., S. 113: »Überall, wo es daher auf das Täuschende nicht ankömmt, wo man nur mit dem Verstande seiner Leser zu tun hat, und nur auf deutliche und so viel möglich vollständige Begriffe gehet: können diese aus der Poesie ausgeschlossene Schilderungen der Körper gar wohl Platz haben, und nicht allein der Prosaist, sondern auch der dogmatische Dichter (denn da wo er dogmatisiert, ist er kein Dichter), können sich ihrer mit vielem Nutzen bedienen«.

Dichtung wirkt die noch so genaue Beschreibung mortifizierend. Da die sinnlich »deutliche Vorstellung« Lessing (und Mendelssohn) zufolge über eine zeitraubende Sukzession von Merkmalen zustandekommt, zerstückt die genaue Deskription die für die ästhetische Illusion unabdingbare augenblickshafte und ganzheitliche Übersicht. Die Ablenkung durchs Detail wirft die Vergegenwärtigung auf ihre zeichenhafte Faktur zurück: Statt Bilder zu sehen, so lässt sich Lessings Kritik pointieren, muss der Rezipient Buchstaben und Wörter lesen. Wie Inka Mülder-Bach hervorgestrichen hat, darf bezweifelt werden, ob sich die Beschreibung jemals von dieser Kritik erholt hat.<sup>432</sup> Lessings Position hat gerade auch dort nachgewirkt, wo sich die Literatur in der Moderne die Zerstörung des schönen Scheins vorgenommen hat – die Analyse der nicht nur auf die *descriptio* beschränkten Verfahren der »ästhetischen Deutlichkeit« gewinnt erst vor der Folie dieser Niederlage im 18. Jahrhundert ein genaueres Profil. Im Hinblick auf die in dieser Arbeit nachfolgend interessierenden literarischen Texte des 19. Jahrhunderts ist damit der systematische Ort der angestrebten »Ästhetik der Deutlichkeit« benannt – sie *bezeichnet* einen ebenso störenden wie nüchternen Exzess der Darstellung.

Es ist vor diesem Hintergrund kein Zufall, dass sich der ästhetische Diskurs im ausgehenden Jahrhundert der Aufklärung mit Entschiedenheit auf den Begriff der »Klarheit« verpflichtet hat. Wie Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771–1774) unter dem entsprechenden Lemma verzeichnet, ist damit in der Nachfolge der schulphilosophischen Terminologie ein – verglichen mit der schattenlosen Helle der Distinktion – geringerer Grad der Repräsentation adressiert. Klarheit ist etwas dunkler als Deutlichkeit:

Von der Deutlichkeit ist die Klarheit darin unterschieden, daß diese den Gegenstand nur im Ganzen kenntlich macht, da bey jener auch das Besondre und seine Theile klar sind.<sup>433</sup>

Es ist zu Unrecht behauptet worden, dass der eklektische und pragmatische Sulzer das Ästhetische im Unterschied zu seinen Lehrern Baumgarten und Meier vom epistemischen Geschehen entkoppelt habe.<sup>434</sup> Wie man Sulzers philosophischen Schriften entnehmen kann, hat er den Denkprozess nach Maßgabe der symbolischen Erkenntnis, das heißt: in der

<sup>432</sup> Mülder-Bach 1998, S. 109. – Dass die Beschreibung trotzdem nicht auf ewig von der literarischen Bühne verdrängt worden ist und in der Nachfolge gerade vor dem Hintergrund von Lessings Kritik als »Katalysator literarischer Modernität« gewirkt hat, zeigt: Drügh 2006, hier S. 2.

<sup>433</sup> Sulzer 1970, Bd. 1, S. 43.

<sup>434</sup> So Nivelle 1971, S. 49.

sprachlichen Bedingtheit verstanden und daraus abgeleitet, dass die »Einbildungskraft zuweilen [...] ebenso tiefdenkend als der scharfsinnigste Verstand« ist und dass entsprechend der metaphorische Sprachgebrauch die Schranken der Erkenntnis erweitern kann.<sup>435</sup> Allerdings leitet auch er für die nach rhetorischen Maßstäben konzipierte ästhetische Praxis ab, dass diese dann am klarsten vor Augen stellt, wenn sie die Erfassung der Gegenstände ungestört erlaubt. Als Technik soll die Herstellung einer klaren Ordnung und eines harmonischen Ganzen natürlich möglichst zurücktreten. Das kann am besten gelingen, wenn gewisse Einzelheiten im Schatten bleiben, damit der Gesamteindruck nicht angetastet wird. Diese Richtlinie gilt auf jeder Ebene des Produktionsprozesses: Vom genauen Plan oder Entwurf des Werkes (*inventio*), über die einfache Anordnung (*dispositio*) bis hin zum unmissverständlichen Ausdruck (*elocutio*) dürfen die sogenannten »Nebenbegriffe« »nicht heller als die wesentlichen hervorleuchten«.<sup>436</sup> Ohne sich einer unverständlichen »Dunkelheit« zu verschreiben – diese versetze in »Unruhe« – gewährleistet Sulzer zufolge in den Künsten allein die sinnliche und das heißt: verworrene Klarheit eine einheitliche und aus diesem Grund schöne Wahrnehmung. Weil die so gefasste Klarheit für Sulzer immer »Klarheit des Ganzen« ist – beispielsweise eine in sich zusammenhängende Handlung mit Anfang und Ende und einer erkennbaren Hierarchie von Haupt- und Nebenumständen –, bedeutet die Überschreitung ins Detail nichts anderes als eine »Sammlung von Trümmern«.<sup>437</sup> Die autonome Ästhetik der Goethezeit hat sich bei aller Entfernung vom schulphilosophischen Vokabular an diese Regeln gehalten.<sup>438</sup> Karl Philipp Moritz, für den »das erste Erforderniß des Schönen [...] eben seine Klarheit« ist,<sup>439</sup> hält in seinem 1792 erschienenen Artikel *Einfachheit und Klarheit* fest, dass alles, was die leichte Übersicht des Ganzen stört, der Schönheit der Kunst abträglich ist:

So wie der gebildete Geist im Denken Ordnung, Licht und Klarheit liebt, so muß auch in der Kunst das Wohlgeordnete, was leicht zu durchschauen und ohne

<sup>435</sup> Vgl. Sulzer 1773, S. 191: »Diese Anmerkungen zeigen, daß der Fortgang der Vernunft sehr von der Vollkommenheit des metaphorischen Theils der Sprachen abhängt. Der Philosoph vermehret den Vorrath unsrer Kenntnisse durch erweisliche Vernunftschlüsse, und der schöne Geist setzt die Schranken derselben durch die Erfindung glücklicher Metaphern hinaus. Die Einbildungskraft ist zuweilen eben so tiefdenkend als der scharfsinnigste Verstand. [...] Der Philosoph sucht stets die Wahrheit, und versehet sie oft; der schöne Geist findet sie oft, ohne sie zu suchen«.

<sup>436</sup> Ebd., S. 47.

<sup>437</sup> Ebd., S. 44.

<sup>438</sup> Vgl. zu Goethes »Klarheit« vgl. Asmuth 2003, S. 858.

<sup>439</sup> Moritz 1962, S. 95 (*Die Signatur des Schönen*, 1788).

Mühe zu umfassen ist, vor dem Verwickelten, Verwirrten, und Unbehülflichen nothwendig den Vorzug haben. [...] Dieser erste Grundsatz ist so fest, daß gar kein Zweifel dagegen stattfindet: Wer die einzelnen Theile oder Verzierungen in einem Kunstwerke so hervorstechend macht, daß meine Aufmerksamkeit dadurch zerstreuet, und die Übersicht des Ganzen mir dadurch erschwert wird, der hat auch gewiß das Ganze selbst verunstaltet, statt es zu verschönern. [...] Sobald man sich dieß erlaubt, wird freilich die Mannichfaltigkeit grenzenlos, aber eben deswegen wird sie auch langweilig und fade werden, weil sie keinen Vereinigungspunkt mehr hat, woran man das Einzelne knüpfen könnte.<sup>440</sup>

Nichts ist tötender für den Geist, so Moritz, als die planlose und nicht zum Ganzen sich fügende Mannichfaltigkeit von »Kleinigkeiten«.<sup>441</sup> Gerade im Detail, auf das es der »ästhetischen Deutlichkeit« ankäme, steckt die Gefahr einer – überklaren – Verunstaltung.

### »Logische« versus »ästhetische Deutlichkeit« (Kant)

Auch im philosophischen Diskurs ist die »ästhetische Deutlichkeit« kaum in Betracht gezogen worden, und wo sie auftaucht, tritt sie – unter ganz anderen Prämissen freilich – als Störfaktor in Erscheinung. Kant hat den Begriff aus der Lektüre von Baumgartens und Meiers Schriften abgeleitet und terminologisch festgelegt.<sup>442</sup> Im Unterschied zu den Vorgängern reformuliert Kant die Verknüpfung von begrifflicher Präzision und anschaulicher Prägnanz indes nach Maßgabe eines nicht mehr kontinuierlichen, sondern dichotomen Verhältnisses von Logik und Ästhetik. Den epistemischen Bruch, der sich bei Baumgarten durch die Grundlegung des Denkens in den Sinnen gezeigt hat, negiert Kant keineswegs im Namen eines reinen Rationalismus – wie die transzendente Ästhetik darlegt, richten sich auch die Verstandesbegriffe nach den subjektiven Anschauungsformen, nämlich den *a priori* verfügbaren Raum- und Zeitvorstellungen.<sup>443</sup> Der Hiatus soll jedoch nicht mehr im Innern des Begrifflichen klaffen, sondern bestimmt die transzendentalphilosophische Differenz der sinnlichen Wahrnehmung von Dingen, wie sie erscheinen (*phaenomena*), zum verstandesmäßigen Begreifen der Dinge, wie sie sind (*noumena*). Das Verhältnis

<sup>440</sup> Ebd., S. 149.

<sup>441</sup> Ebd., S. 150.

<sup>442</sup> Es ist also mitnichten so, dass der Begriff erst von Jakob Friedrich Fries im 1811 erschienenen *System der Logik* geprägt worden wäre, um der zuvor angeblich »rein logisch« konzipierten Deutlichkeit das Moment der Anschauung beizufügen und um damit »einen wichtigen Schritt über Kant hinaus« zu gehen, wie Anna-Sophia Heinemann meint (Heinemann 2007, hier S. 331).

<sup>443</sup> Vgl. Höffe 2004, S. 72f.



von Denken und Sein, die in Baumgartens Metaphysik über die Vermittlung der *vis repraesentativa* bei aller Antinomie noch verbunden sind, wird konsequent nach den Erkenntnisbedingungen der Subjektivität bestimmt. Nur die rationale Urteilskraft ermöglicht begrifflich-objektive Allgemeingültigkeit, während das ästhetische Urteil strukturell davon differiert und keine *bestimmte* Erkenntnis bieten kann.<sup>444</sup> Vor diesem Hintergrund fristet der Begriff der ›ästhetischen Deutlichkeit‹ in Kants System zunächst ein randständiges Dasein – nicht nur wird sie aus dem eigentlichen Gebiet der reinen Vernunft ausgeschlossen, die Koinzidenz von Anschauung und Begriff erscheint im Lichte der transzendentalen Kritik auch als nachgerade paradoxe Konstruktion. Da Kant die strenge Wissenschaft kategorial von den Künsten zu trennen versucht, ist die Vorstellung, dass philosophische Erkenntnisse auf ästhetische Weise zustande kommen könnten, dem Ansatz nach ebenso undenkbar wie umgekehrt das nach 1800 im Anschluss um sich greifende Phantasma von der ›intellektuellen Anschauung‹.<sup>445</sup> Deswegen setzt Kant mit seinem frühen Werk alles daran, die ästhetische Deutlichkeit als sekundäres und äußerliches Moment für das Wissen zu konzipieren. Das epistemologische Problem, das Baumgartens Ästhetik in der Vernunftlehre freigelegt hat, wird dadurch aber nur vordergründig gelöst. Sinnliche Anschauungen werden zwar als Akzidenz des seinem Wesen nach nicht intuitiven, sondern diskursiven Denkens bestimmt, stellen aber für Kant nicht nur ein notwendiges Komplement der Erkenntnis dar, um den an sich leeren Begriffen eine gegenständliche Dimension zu unterlegen – das Verhältnis von reiner Vernunft und sinnlicher Anschauung wird auch mit Blick auf die Schwierigkeit der fasslichen Darstellung, auf die grundsätzliche Frage mithin nach der Möglichkeit der Versinnlichung von intellektueller Erkenntnis bedacht. Da dem Ästhetischen Kant zufolge kein Begriff adäquat sein kann, trägt der Umstand, dass jedes Wissen auf eine Kunst der Darstellung angewiesen ist und umgekehrt jede Kunst eine Erkenntnis produzieren kann, entschieden krisenhafte Züge. Diesen Bruch gesehen zu haben, ist als ein Vorzug von Kants Philosophie zu ver-

<sup>444</sup> Vgl. Scheer 1997, S. 87–92.

<sup>445</sup> Kant, *Mund. sens.* § 10: »Eine Anschauung des Intellektuellen gibt es (für den Menschen) nicht, sondern nur eine symbolische Erkenntnis, und die Verstandestätigkeit ist uns durch allgemeine Begriffe in abstracto verstatet, nicht durch einen einzelnen in concreto. Denn alle unsere Anschauung ist an einen gewissen Grund einer Form gebunden, unter der allein etwas unmittelbar, oder als Einzelnes, von der Erkenntniskraft geschaut und nicht diskursiv durch allgemeine Begriffe erfaßt werden kann. Dieser formale Grund aber unserer Anschauung (Raum und Zeit) ist die Bedingung der sinnlichen Erkenntnis, kein Mittel zu einer intellektuellen Anschauung«. Vgl. dazu Peters/Schäfer 2006, bes. S. 14.

stehen. Wo der Begriff der ›ästhetischen Deutlichkeit‹ in Kants Schriften zur Sprache kommt, wird ein zwar unumgänglicher, aber zugleich unbequemer Gast vorstellig.

Kants philosophisches Hauptanliegen zielt in vorkritischer Zeit auf eine von ästhetischen Fragen abgekoppelte, *strictu sensu* ›logische‹ Deutlichkeit der Begriffe. Diese Absicht formuliert er in kritischer Auseinandersetzung mit den dogmatischen Prämissen der Schulphilosophie, die im zeitgenössischen Diskurs zusehends zur Debatte gestellt werden. Als Antwort auf die von Johann Georg Sulzer für das Jahr 1763 formulierte Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften – »ob die Metaphysischen Wahrheiten überhaupt, und besonders die ersten Grundsätze der Theologiae naturalis, und der Moral, eben der deutlichen Beweise fähig sind, als die geometrischen Wahrheiten, und welches, wenn sie besagter Beweise nicht fähig sind, die eigentliche Natur ihrer Gewißheit ist, zu was vor einem Grade man gemeldete Gewißheit bringen kann, und ob dieser Grad zur völligen Ueberzeugung zureichend ist?« – verfasst Kant 1762 die zwei Jahre später zusammen mit der Arbeit des ersten Preisträgers Moses Mendelssohn veröffentlichte Schrift *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. Zur öffentlichen Diskussion steht nichts weniger als das in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts vorherrschende Paradigma vom *mos geometricus*, also die auch von Leibniz und Wolff genährte Zuversicht, im Gebiet der Metaphysik und der Moral mit Mitteln der mathematischen Methode wissenschaftliche Strenge und Gewissheit erreichen zu können. Bereits die Fragestellung lässt erahnen, dass der Annahme, im Bereich der Philosophie ließe sich eine den mathematischen Wissenschaften vergleichbare Deutlichkeit der Erkenntnis gewinnen, mit einer zusehends skeptischen Einschätzung begegnet wird. Zwar fallen die eingereichten Schriften in ihrer Antwort denkbar unterschiedlich aus<sup>446</sup> – Mendelssohn etwa bejaht in der Kontinuität zur Schule Wolffs grundsätzlich die Möglichkeit, historisch-moralische Gewissheit mithilfe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode erzielen zu können und sieht in der bekannten Schwierigkeit von der symbolischen Erkenntnis den Grund dafür, dass die Philosophie ihre Aufgabe vornehmlich auf dem Feld der Semiotik zu bewältigen hat.<sup>447</sup> Doch ist es gerade

<sup>446</sup> Ein kritisches Referat von vier eingereichten Schriften, besonders derjenigen Mendelssohns und Kants gibt: Resewitz 1765.

<sup>447</sup> Vgl. Mendelssohn 1972, bes. S. 290f.: »Aber so faßlich [perspicuus/evidens] können die Grundsätze dieser Wissenschaft [d.i. der Philosophie] nicht vorgetragen werden. [...] Denn [es] fehlt der Weltweisheit bis jetzo noch das Hülfsmittel der wesentlichen Zeichen. Alles ist in der Sprache der Weltweisen noch willkürlich«.

Kant, der dafür plädiert, von einem spezifischen Gegensatz zwischen Metaphysik und Mathematik auszugehen, und der damit den Weg zu einer neuen und revolutionären Philosophie geebnet hat. Kants Diagnose, der diese Teilung entspringt, bezieht sich auf die mangelnde Wissenschaftlichkeit der Metaphysik seiner Zeit: Alles, was auf diesem Gebiet »bis dahin gewesen ist«, wird als unsicher ausgewiesen, weil die Philosophie ihre Begriffe allzu selbstverständlich als sichere Grundlage für das Denken vorausgesetzt hat – eine Gewissheit, die Kant zufolge nur im Bereich der Naturerkenntnis angenommen werden darf.<sup>448</sup> Wie er ausführt, ergibt sich die Deutlichkeit der mathematischen Wissenschaften daraus, dass Erkenntnis auf der Grundlage von sicheren Begriffen und fasslichen Zeichen synthetisch generiert wird – demgegenüber geht die philosophische Analyse notgedrungen von verworrenen Begriffen aus und operiert mit unvollkommenen Sprachen.<sup>449</sup> Kant zweifelt grundsätzlich daran, dass die Philosophie – im Unterschied zur Mathematik – jemals eine Konvergenz von Zeichen und Begriff gewährleisten kann.<sup>450</sup> Auf der Suche nach einer neuen Grundlegung der Metaphysik geht Kant daher vorerst nicht den Weg über die Semiotik. »Deutlichkeit«, so hält der vorkritische Kant vielmehr fest, kann nur auf der Ebene der rein begrifflichen Analyse erreicht werden: »Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: daß man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der Tat, verworrene Erkenntnisse aufzulösen«.<sup>451</sup> Erst wenn die Philosophie ihre Begriffe nicht metaphysisch voraussetzt, sondern kritisch geklärt hat, wird sie, der Mathematik vergleichbar, synthetisch verfahren können.<sup>452</sup>

Es ist nicht nur im Hinblick auf die Grundlegung der Transzendentalphilosophie von Nutzen, sich diese frühe Auseinandersetzung mit der Leibniz'-Wolff'schen Lehre gegenwärtig zu halten, sondern auch um zu verstehen, mit welchen strategischen Abweichungen Kant die Modellierung des

<sup>448</sup> Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit*, Einleitung (Kant 2003, S. 743).

<sup>449</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung schon: Baumgarten, *Acr. Log.* § 510.

<sup>450</sup> Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit*, § 2: »Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Teilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen«.

<sup>451</sup> Ebd. Zweite Betrachtung (Kant 2003, S. 759).

<sup>452</sup> Ebd., S. 761: »Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzte, wie in der Mathematik, unterordnen können«.

Deutlichkeitsbegriffs durch die frühen Ästhetiker fortschreibt. In seinen Vorlesungen zur *Logik*, die den Gepflogenheiten der Zeit gemäß nicht die eigene Philosophie referieren, sondern den Unterricht auf der Grundlage aktueller Lehrbücher gestalten und die erst 1800 von Gottlob Benjamin Jäsche in Buchform herausgegeben worden sind, kommentiert Kant resümierend Meiers *Vernunftlehre*. Den Fluchtpunkt der Diskussion bildet die in der frühen Preisschrift unternommene Unterscheidung der ›analytischen Deutlichkeit‹ (Erkenntnis durch logische Abstraktion) zur ›synthetischen Deutlichkeit‹ (Erfahrungserkenntnis) – entsprechend bekräftigt Kant die Trennung der Disziplinen: Zur Aufgabe der Mathematiker und Naturphilosophen gehört die »Deutlichmachung der Objekte«, die Philosophen hingegen widmen sich der Analysis zur »Deutlichmachung der Begriffe«.<sup>453</sup> Im Hinblick auf diese Differenz fasst Kant die schulphilosophische Lehre der graduellen Erkenntnis nach einer einschneidenden Verschiebung zusammen. Von der Bestimmung der Vorgänger ausgehend, wonach die Deutlichkeit rein quantitativ als höherer Grad der Klarheit zu verstehen ist, unterscheidet Kant zwei Formen:

Die erste Stufe der Vollkommenheit unsers Erkenntnisses, der Qualität nach, ist also die Klarheit desselben. Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit, ist die *Deutlichkeit*. Diese besteht in der *Klarheit der Merkmale*. Wir müssen zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. [...] Jene ist eine Klarheit durch *Begriffe*, diese eine Klarheit durch *Anschauung*. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer bloßen *Lebhaftigkeit* und *Verständlichkeit*, d.h. in einer bloßen Klarheit durch Beispiele in concreto (denn verständlich kann vieles sein, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann vieles deutlich sein, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).<sup>454</sup>

Während Baumgarten und Meier das ästhetische Wissen als integralen Bestandteil der stufenweise zu vervollständigenden Erkenntnis von objektiv gegebenen Dingen bestimmt und gleichberechtigt neben die analytisch gewonnene Distinktion gestellt haben, zieht Kant die Grenzen der Logik so eng, dass die sinnliche Anschauung aus dem eigentlichen Gebiet der Vernunftlehre herausfällt und keine tragende Rolle für den epistemischen Prozess mehr spielt. Allein die logische Deutlichkeit, die ihrem Wesen nach *diskursiv* ist, gehört zum Gegenstandsbereich des Philosophen: Die Analyse der Begriffe muss im Hinblick auf ›Ausführlichkeit‹ (extensiv), ›Profundität‹ (intensiv), auf ›Vollständigkeit‹, ›Präzision‹ und ›Angemes-

<sup>453</sup> Kant, *Log.*, Einleitung VIII C (Kant 1977, S. 492; Hervorh. im Orig. gesperrt).

<sup>454</sup> Ebd. (Kant 1977, S. 489f.).

senheit« vollendet werden.<sup>455</sup> Die ästhetische Deutlichkeit hingegen, die ihrer Natur nach *intuitiv* ist, kann für das begriffliche Wissen Kant zufolge gar nichts leisten, sondern allein zur Vergegenwärtigung (Lebhaftigkeit) und anschaulichen Vermittlung (Verständlichkeit) beitragen. Aus diesem Grund bildet die sinnliche Deutlichkeit ein der intellektuellen Erkenntnis äußerliches Moment, das im Rahmen der *Logik* zwar keiner weiteren Einlassung bedürfte, das jedoch mit Verweis auf sein störendes Potenzial weiter erörtert wird. Logische und ästhetische Deutlichkeit werden in ein Verhältnis zueinander gesetzt, das konträrer Natur ist:

Die objektive Deutlichkeit verursacht öfters subjektive Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachteil der ästhetischen möglich und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. – Überdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Teile zum Begriffe, sondern als Anschauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele – die bloße Verständlichkeit – ist daher von ganz anderer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale.<sup>456</sup>

Die »ästhetische Deutlichkeit«, die Baumgartens *perspicuitas sensitiva* übersetzt und die Kant hier auf die rhetorischen Figuren des Beispiels und des Gleichnisses reduziert, steht der Struktur nach im Widerstreit mit der rein logischen Distinktion. Bereits Meier und Baumgarten haben festgehalten, dass sich die Veranschaulichung auf die begriffliche Analyse »schädlich« auswirken und dass umgekehrt die vollkommene Abstraktion in ästhetischer Hinsicht unverständliche Dunkelheit verursachen kann. Während die frühen Ästhetiker davon ausgehen, dass die lebhaftes Erkenntnis gleichwohl das logische Urteil kompensieren und Wissen generieren kann, strukturiert Kant seine Lektüre nach der strikten Trennung von Anschauung und Begriff und schließt die Ästhetik in der Folge kategorial aus dem Gebiet der Erkenntnisurteile aus. Weil es keinen graduellen Übergang von sinnlicher Wahrnehmung zu vernunftmäßigem Denken geben und die »Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem« nur vom Begriff geleistet werden kann, bekräftigt Kants Ästhetik in der direkten Auseinandersetzung mit Baumgarten, dass die »sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit [...] ein[en] ausdrückliche[n] Widerspruch« darstellt.<sup>457</sup> Für den Begriff der »ästhetischen Deutlichkeit« bedeutet dies in der Konsequenz,

<sup>455</sup> Ebd. (Kant 1977, S. 490).

<sup>456</sup> Ebd.

<sup>457</sup> Vgl. Kant, *KdU*, EE VIII (Anmerkung) (33).

dass die sinnliche Prägnanz der Darstellung durch einen unüberbrückbaren Graben vom Begriff getrennt ist und der Struktur nach nichts anderes als die originäre Blindheit der Anschauung selbst vor Augen stellen kann:

Anschauung [...] und Begriff unterscheiden sich von einander spezifisch; denn sie gehen in einander nicht über: das Bewußtsein beyder, und der Merkmale derselben, mag wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die größte Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe [...] läßt noch immer den spezifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die größte Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den ersteren näher, weil die letztere Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. *Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit unterschieden und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heißt, obgleich die Vorstellung, als Anschauung, sinnlich ist.*<sup>458</sup>

Wie sich dieser Fußnote aus der *Kritik der Urteilkraft* (1790) entnehmen lässt, ist die ›ästhetische Deutlichkeit‹ nach Kant grundsätzlich von der Logik ausgeschlossen. Da die auf Anschauungen beruhende Vorstellung eines Gegenstandes für die rein intellektuelle Erkenntnis »nicht im mindesten« von Nutzen sein kann, gibt Kant eine von sich aus begriffslose Kunst zu bedenken – in der ästhetischen Deutlichkeit ist ein Gegenstand nur unter dem Vorzeichen genau vergegenwärtigt, dass er nicht gedacht wird und dass die Repräsentation entsprechend blind ist.<sup>459</sup> Im Rahmen von Kants dritter Kritik ist diese Schlussfolgerung systematisch begründet. Aus Sicht der Transzendentalphilosophie leitet die Unvereinbarkeit von Bild und Begriff konsequent zur Feststellung, dass für die Anschauungsmannigfaltigkeit kein adäquater Gedanke subsumptiv zur Verfügung stehen und dass umgekehrt kein Begriff durch Sprache völlig erreicht werden kann. Der Ort, an dem diese Schwierigkeit verhandelt wird, liegt Kant zufolge nicht in der Vernunftlehre, sondern in der »himmelweit« davon abgerückten Ästhetik. Für die Asymmetrie zwischen Sinnlichem und Begrifflichem greift die *Kritik der Urteilkraft* auf den Terminus der ›symbolischen Hypotypose‹ zurück, den Kant sichtlich aus der Rhetorik entlehnt und mit ›Darstellung‹ übersetzt.<sup>460</sup> Während die antiken Traktate jene

<sup>458</sup> Ebd. (34) (Hervorh. d. Verf.).

<sup>459</sup> Vgl. Kant, *KrV* A 51: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind«.

<sup>460</sup> Vgl. Kant, *KdU* § 59: »Alle Hypotypose (Darstellung, *subiectio sub adspectum*) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche unterlegt wird« (B 255).



›mehr-als-deutliche‹ Vergegenwärtigungsfigur meinen, die auch *evidentia*, *illustratio* oder *demonstratio* heißt und die auf die lebendige Illusion von realer Präsenz zielt, überträgt Kant die Figur des Vor-Augen-Stellens in den Kontext einer spezifisch philosophischen Fragestellung.<sup>461</sup> Kant adressiert damit im Besonderen all jene Versinnlichungen, die – anders als die ›schematischen Hypotyposen‹ – den reinen Vernunftbegriffen (beispielsweise ›der Staat‹) nicht koorrespondieren und unangemessen sind. Damit streicht er ein ästhetisches Moment der Darstellung hervor, demzufolge sich diese nach Maßgabe einer epistemischen Begrenzung reflexiv zurückbeugt, ohne das Unsinnliche direkt repräsentieren zu können. In der ›bloßen‹, vom Denken losgelösten Anschauung lässt die geistreiche und als spezifisch poetisch qualifizierte Darstellung einen Hiat zum Begrifflichen hervortreten, der seinerseits jedes sichere Wissen verunmöglicht und »viel zu denken« gibt.<sup>462</sup> Diese Hypotyposen führen keinen bestimmten Begriff vor Augen, sondern aktivieren das freie Spiel der Einbildungskraft und regen das Gemüt an – in diesem Sinne bilden sie ein »Symbol für die Reflexion«.<sup>463</sup> Kants Rückgriff auf den Topos der lebhaften Darstellung meint daher bei aller Aufwertung der Rhetorik keine persuasive ›Beredsamkeit‹ und keine pathetische Wirkung, sondern eine interesselos »ehrlich[e] und aufrichtig[e]« ›Wohlredenheit‹.<sup>464</sup> Das Ziel der Darstellung besteht weder in der Überredung (nach der rhetorischen Tradition) noch in der aposteriorischen Vervollständigung der Begriffe (nach Baumgarten), sondern darin, die Reflexion im Subjekt zu beleben.<sup>465</sup> Vor dem Hinter-

<sup>461</sup> Vgl. Menninghaus 1994, S. 216–219. Zu Kants komplexer Reformulierung der Rhetorik vgl. ausführlich besonders: Gasché 1994.

<sup>462</sup> Vgl. Kant, *KdU* § 49: »Nun behaupte ich, dieses Prinzip [d.i. der Geist in ästhetischer Bedeutung] sei nichts anderes als das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen*; unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, *d. i. Begriff*, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann« (B 193; Hervorh. im Orig. gesperrt).

<sup>463</sup> *KdU* § 59 (B 257).

<sup>464</sup> Zur Unterscheidung der ›Wohlredenheit‹ zur »hinterlistigen Kunst« der ›Beredsamkeit‹ vgl. Kant, *KdU* § 53 (B 216f.). Ausführlicher dazu: Gasché 1994; Campe 1997, S. 210–212. Zur Genealogie dieser Unterscheidung in der Rhetorik Gottscheds vgl. das Kapitel *Stilistik des Denkens nach 1700* dieser Arbeit.

<sup>465</sup> Im Kontext von § 59 vermeidet Kant bei seiner Reformulierung der antiken *hypotyposis* – darauf hat Campe zuerst hingewiesen (Campe 1997, S. 211) – konsequent das Adjektiv »lebendig«. Zwischen ›Lebhaftigkeit‹ und ›Anschaulichkeit‹ steht im Unterschied zur poetologisch-rhetorischen Tradition des 18. Jahrhunderts eine Differenz (vgl. dazu Menninghaus 2009).

grund dieser kunsttheoretischen Einbettung verleiht Kant auch der ›ästhetischen Deutlichkeit‹ nach Baumgarten und Meier eine grundlegend neue Prägung. Indem die lebhafteste Darstellung durch Beispiele und Gleichnisse vom rein intellektuellen Geschehen entkoppelt wird,<sup>466</sup> profiliert Kant kein sinnliches Supplement zur logischen Erkenntnis. ›Lebendigkeit‹ und ›Verständlichkeit‹ erfüllen nicht die Funktion, objektive Gegebenheiten zu repräsentieren und Begriffe durch Veranschaulichung nachvollziehbar zu vermitteln, sondern exponieren einen radikal amimetischen Zug der Wiedergabe. Die Kunst der sinnlich genauen Darstellung beruht daher auf keiner bildhaften Anschaulichkeit der Zeichen, sondern führt zuallererst die eigene Blindheit vor Augen, ist im Grunde unanschaulich. Das für das 18. Jahrhundert wegweisende Projekt, die Deutlichkeit des Denkens (*distinctio*) mit derjenigen des Redens (*perspicuitas*) konvergieren zu lassen, ist hier gleichsam auf die strukturellen Aporien durchleuchtet und vorläufig ans Ende gelangt. Die – bisweilen emphatische Formen annehmende – Vorstellung von der begrifflichen Inkommensurabilität des Ästhetischen hat den kunsttheoretischen Diskurs der Moderne bis heute maßgeblich geprägt.

Mit dem Begriff der ästhetischen Deutlichkeit, so kann man zusammenfassend festhalten, verbindet sich nach Kant ein paradoxer Anspruch. Sowohl die Vorstellung, einen Gegenstand mit Rücksicht auf all seine einzelnen Merkmale präzise zu vergegenwärtigen (›Lebhaftigkeit‹), als auch die Möglichkeit, einen abstrakten Begriff anschaulich zu vermitteln (›Verständlichkeit‹), stehen in Anbetracht der strukturellen Disjunktion von Anschauung und Gedanke vor einer unlösbaren Aufgabe. Jede noch so deutliche Darstellung steht als Versinnlichung schief zum Dargestellten und streicht etwas Undarstellbares hervor. Wenn Kant daher trotz allem am Begriff der ästhetischen Deutlichkeit festhält, so ist damit ein spezifisches Problem benannt, das nicht allein Kunstprodukte qualifiziert, sondern das über das eigentliche Gebiet der Ästhetik hinaus ein störendes Potential entfaltet. Wie Kant auch im eigenen Umgang mit Beispielen und Gleichnissen erfahren hat, bildet die ästhetisch fassliche Darstellung einen

<sup>466</sup> Anders als bei der symbolischen Hypotypose platziert Kant die ästhetische Deutlichkeit des Beispiels, das ja die Aufgabe hat, die Realität der empirischen Begriffe darzutun (*KdU* § 59), konsequent im funktionalen Rahmen der lebhaften Darstellung: »Auch hat der bloße deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache oder der Wohlständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft (die zusammen die Wohlredenheit ausmachen) schon an sich hinreichenden Einfluß auf menschliche Gemüter, als daß es nötig wäre, noch die Maschinen der Überredung hierbei anzulegen« (*KdU* § 53, B 217).

Überschuss der Darstellung, ein Zuviel an blinder Veranschaulichung, das die Deutlichkeit des Denkens geradezu angreift. In der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschreibt Kant den Widerstreit zwischen ästhetischer und logischer Deutlichkeit mit Bezug auf das eigene Schreiben:

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser das Recht, zuerst die diskursive (logische) Deutlichkeit, *durch Begriffe*, denn aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, *durch Anschauungen*, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fordern. Vor die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, daß ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unerschließig gewesen, wie ich hiemit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nötig und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sahe aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu tun haben würde, gar bald ein und, da ich gewahr ward, daß diese ganz allein, im trockenen, bloß scholastischen Vortrage, das Werk schon gnug ausdehnen würden, so fand ich es unratsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in populärer Absicht notwendig sind, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keinesweges dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben, hier aber sogar etwas Zweckwidriges nach sich ziehen konnte. [...] wenn man auf die Faßlichkeit eines weitläufigen, dennoch aber in einem Prinzip zusammenhängenden Ganzen spekulativer Erkenntnis seine Absicht richtet, könnte man [...] sagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht gar so deutlich hätte werden sollen. Denn die Hilfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in Teilen, zerstreuen aber öfters im Ganzen, indem sie den Leser nicht schnell gnug zur Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Artikulation, oder den Gliederbau des Systems verkleben oder unkenntlich machen.<sup>467</sup>

Allen Vorschriften zum Trotz, die Rhetorik und Philosophie traditionell mit dem Begriff verbunden haben, lässt sich Kant an dieser Stelle zu einer bedeutsamen Homonymie verleiten und streicht damit die fundamentale Ambiguität der Deutlichkeit – man ist versucht zu sagen: umso deutlicher – hervor. Das agonale Verhältnis von logischer und ästhetischer Deutlichkeit kommt auf der Ebene der Darstellung zum Tragen und profiliert die paradoxe Situation, dass, je deutlicher sich ein Text in rhetorisch-ästhetischer Hinsicht artikuliert, er in Bezug auf die logische Distinktion desto undeutlicher zu werden droht (und umgekehrt). Im Zuge einer epochalen Verschiebung des rhetorischen Diskursmodells zerfällt so der phi-

<sup>467</sup> Kant, *KrV*, Vorrede (A XVIII; Kursive im Orig. fett).

losophische Leitbegriff der Aufklärung um die Mitte des 18. Jahrhunderts nach zwei nicht harmonisierbaren Seiten. Dem logisch Deutlichen tritt eine sinnliche *perspicuitas* zur Seite, die Kant anders als seine Vorgänger zwar aus dem engeren Bereich der intellektuellen Erkenntnis ausschließt, die aber als Störfaktor in den Vordergrund drängt – in Kants Spätwerk gewinnt diese Aporie zusehends an produktiver Kraft für die Reflexion und für die »Erkenntnis überhaupt«. <sup>468</sup> Systematisch ändert dies nichts daran, dass reines Denken in der Anschauung, auf die es angewiesen ist, an begrifflicher Schärfe verliert, und umgekehrt die sinnliche Darstellung in ihrer ›Blöße‹, das heißt ohne intellektuelle Erkenntnis blind und unanschaulich ist. Wie man aus Kants durchweg reflektierter und luzider Problemstellung schließen muss, beleuchtet die ästhetische Deutlichkeit daher den Umstand, dass sich auch die Philosophie in einer ›hilflosen‹ Abhängigkeit von darstellungstechnischen Fragen befindet. Die Rede von den »Hülfsmitteln der Deutlichkeit« sollte nicht nur darauf aufmerksam machen, dass die rhetorisch-technische Dimension unter dem Deckmantel einer anti-rhetorischen Ästhetik umso mächtiger präsent geblieben ist, <sup>469</sup> sondern auch dazu anleiten, die zwielichtigen Verfahren der deutlichen Darstellung *in concreto* unter die Lupe zu nehmen.

### *Zusammenfassung und Ausblick*

Es ist nach der begriffsgenealogischen *tour de force* an der Zeit, einen Augenblick innezuhalten und eine Rekapitulation zu versuchen, um dem Einsatz zu den Ausführungen der anschließenden Kapitel dieser Arbeit einen Rahmen zu geben. Dies scheint allein schon deshalb geboten, weil das Leitkonzept der deutschen Aufklärung – allen Ansprüchen zum Trotz – als undeutlicher Begriff Profil gewonnen hat. Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, die als Enzyklopädie der repräsentationslogischen Ästhetik im 18. Jahrhundert gelten darf und die den kunsttheoretischen Begriff der ›Deutlichkeit‹ noch in aller Selbstverständlichkeit führt, stellt unter dem entsprechenden Lemma die beiden konträren Vorstellungen des genauen Wissens (*distinctio*) und der durchsichtigen Rede (*perspicuitas*) bruchlos nebeneinander. <sup>470</sup> So sehr sich darin noch das Programm des Vernunftzeitalters widerspiegelt, so sehr sticht in analytischer Hinsicht hervor, dass

<sup>468</sup> Kant, *KdU* § 9 (B 28). Vgl. dazu Scheer 1997, S. 83ff.

<sup>469</sup> Vgl. Menninghaus 1994, S. 219–222.

<sup>470</sup> Vgl. Sulzer 1970, Bd. 1, S. 603–605.

unter dem Begriff der ›Deutlichkeit‹ die im 18. Jahrhundert immer wieder programmatisch gegenübergestellten Gebiete der Rhetorik, Philosophie und Ästhetik ineinandergreifen. Wie sich gezeigt hat, bildet das Schlagwort der deutschen Aufklärung innerhalb dieser Disziplinen das Zentrum eines lebhaften Diskussionszusammenhangs und hat von Descartes bis Kant zu einer ganzen Reihe von Differenzierungen, Verschiebungen und Neubestimmungen Anlass gegeben. Wegweisend für das 18. Jahrhundert ist die Einsicht, dass Descartes' *cognitio clara et distincta* keine apriorische Gegebenheit mehr, sondern nunmehr das ideale Ziel eines stufenweise voranschreitenden Wissenserwerbs bildet. An die Stelle eines dualen Systems, wonach sich Klarheit und Dunkelheit ausschließen, treten graduelle, im Prozess einer sukzessiven Verfeinerung der Erkenntnis verschränkte Begriffe. Diese Kritik am Cartesianismus hat Leibniz ebenso wie Wolff zur wirksamen Grundlegung einer Semiotik des Deutlichen geführt. Im Unterschied zur göttlichen Vernunft ist das Wissen des Menschen stets an zeichenhafte Vermittlung gebunden und kann sich daher nicht vollständig, unmittelbar und simultan einstellen. Die paradoxe Situation besteht nun darin, dass Mittel und Zweck des epistemischen Prozesses im strukturellen Widerstreit liegen. Zwar bilden Zeichen als sinnliche Entäußerung des Denkens ein Hindernis – aber nur sie können die Erkenntnis zur Vollkommenheit befördern. Dieser Schwierigkeit ist bei Wolff das Projekt einer Quasi-Reduktion der symbolischen auf die intuitive Erkenntnis entsprungen. Allein mit evidenzieller Kraft vermag ein Zeichen auf den Begriff hin transparent zu werden und die allgemeine Struktur einer Sache ›unmittelbar‹ vor das geistige Auge zu stellen. An diese Rhetorisierung des Denkens, der es nicht um die Überredung eines Publikums, sondern um die epistemische Potenzierung der Zeichen geht, lässt sich auch die auf Wirksamkeit ausgerichtete Rede- und Dichtungslehre des frühen 18. Jahrhunderts anschließen. Wie gezeigt, handelt es sich bei der gnoseologischen Neuausrichtung der Wortkünste in der Aufklärung nicht einfach um eine Übernahme der neuen wissenschaftlichen Maßstäbe, sondern um eine Weiterführung der systematischen Probleme auf dem Feld der Rhetorik und der Poetik. Deren gemeinsame Forderung nach Deutlichkeit recodiert die antike Tradition der *perspicuitas* nach Maßgabe der gnoseologischen Distinktion und steht im Zeichen der Überzeugung. Das Programm, Logik und Rhetorik konvergieren zu lassen, hat so in der deutschen Aufklärung zu einer fundamentalen Ambiguität des Leitbegriffs geführt. ›Deutlichkeit‹ umfasst nach Wolffs Übertragung ein strukturell heterogenes Ensemble und bezieht sich sowohl auf die Wörter (*perspicuitas*) als auch auf das

Denken (*distinctio*). Auf beiden Ebenen hat sich gezeigt, dass der Begriff der Deutlichkeit durch eine supplementäre Struktur charakterisiert ist. Im Bereich der philosophischen Begriffsbildung ist die Dynamik einer stets zu verfeinernden Analyse am Werk – alles ist erst in der Unendlichkeit Gottes restlos erfasst. Im Bereich der Sprache gibt das Missverhältnis von *res* und *verba* den Blick frei auf die grundlegende Produktivität der Redefiguren. Die durchsichtige Rede ist, so hat sich bereits aus der Lektüre der antiken Traktate ergeben, stets auf eine mehr-als-deutliche Praxis angewiesen. Gottsched und Breitingen haben dieser Kunst – einmal wider Willen, einmal programmatisch – eine epistemologische Relevanz zugesprochen. Für beide bleibt jedoch allen moralischen Anstrengungen zum Trotz das Problem von der genuin rhetorischen Wirksamkeit (Psychologie) bestehen. Das Spannungsverhältnis im Leitbegriff der deutschen Aufklärung betrifft daher den nicht restlos zu reduzierenden Hiat zwischen Reden und Denken. Weil die Deutlichkeit nie deutlich genug sein kann, kommt sie in beiden Bereichen – in der Sprache und in der Erkenntnis – nicht ohne ein gewisses Maß an Dunkelheit aus. Diesen Umstand haben Leibniz und Wolff klar gesehen – vor allem Letzterer hat allerdings auch versucht, die grundsätzliche Undeutlichkeit des menschlichen Daseins im Bereich der Logik auf ein Minimum zu reduzieren. Mit der Begründung der Ästhetik hat Baumgarten bei der Diagnose seiner philosophischen Väter eingesetzt – anders als seinen Vorläufern ist ihm jedoch die propädeutische Funktion der Sinnlichkeit zum Anlass geworden, die ästhetische Wahrnehmung als einen grundlegenden Bestandteil des Wissens aufzuwerten. Die Undeutlichkeit der sensitiven Erkenntnis avanciert so zur unabdingbaren Voraussetzung des epistemischen Prozesses und erfasst neben der logisch-analytischen eine genuin ästhetische Struktur des Denkens. Daraus gewinnt die frühe Ästhetik den paradoxen Begriff der »sinnlichen Deutlichkeit«. In der Folge hat diese Antinomie des Denkens sowohl im kunsttheoretischen als auch im philosophischen Diskurs keine Zustimmung gefunden und zu verschiedenen Konsequenzen geführt. Man könnte auch sagen, Baumgartens feingliedrige Analyse der Deutlichkeit hat auf beiden Seiten Anstoß erregt. Während die Ästhetik im ausgehenden 18. Jahrhundert die Distinktion auf die logisch-rationale Seite reduziert und in der Folge auch die sinnliche Deutlichkeit zugunsten einer gemäßigten, etwas dunkleren »Klarheit« aus dem Gebiet der Künste verbannt, hat Kants Philosophie die »ästhetische Deutlichkeit« zwar durchaus ins Begriffsregister aufgenommen, jedoch an den Rand der Transzendentalphilosophie gestellt. In diesem wie in jenem Fall stellt die ästhetische



Deutlichkeit einen Störenfried dar – darin mag begründet liegen, warum die Ästhetik bis heute den Begriff der Deutlichkeit nicht kennt.

Als gemeinsamen Nenner kann man hervorheben, dass sich die Deutlichkeit, die nach ihrer rhetorisch-poetologischen Tradition nichts weniger als die effektvolle Aufhebung der Differenz zwischen Zeichen und Realität, zwischen sprachlicher Vermittlung und unmittelbarer Präsenz, anstrebt, durch eine supplementäre Dynamik auszeichnet. Sowohl auf der epistemischen als auch auf der ästhetischen Ebene hat sich so eine Struktur des Exzesses aus lauter Nüchternheit herausgestellt. Diese Maßlosigkeit ist nur insofern »irrational«, als sie das Rationale in genuiner Weise kennzeichnet. Auf der philosophischen Seite unterscheidet sich die »Deutlichkeit« von der bloßen »Klarheit« durch ein Übermaß einer bis ins Infinitesimale reichenden begrifflichen Detaillierung – wie Meier hervorgestrichen hat, könnte man in Anbetracht der Unabschließbarkeit »rasend« werden. Im Hinblick auf die ästhetische Deutlichkeit hingegen, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allen systematischen Unmöglichkeiten zum Trotz begrifflich etabliert hat, führt die bei Baumgarten noch als Ergänzung zum mangelhaften Wissen konzipierte lebhafte Darstellung zuletzt nach Kant einen Überschuss der anschaulichen Verdeutlichung vor Augen. Das Versprechen der Rhetorik, über die kunstvolle Selbst-Transzendierung der Rede die phantasmatische, »lebhafte« Evokation eines Gegenstandes oder Ereignisses leisten zu können, überschreitet hier den engeren philosophischen Rahmen und führt eine konstitutive Blindheit mit sich. Referenzielle Akte, so kann man diese Konsequenz sprachanalytisch formulieren, können nur noch insofern über die Sphäre des Sprachlichen hinaus auf Welt Bezug nehmen, als sie im selben Zuge die eigene Geste reflexiv ausstellen.

Diese epistemischen Aporien, die mit Bezug auf die spezifische Frage nach dem Deutlichkeitsbegriff seit Baumgarten, Hamann, Klopstock<sup>471</sup> bis hin zu Kant und Friedrich Schlegel<sup>472</sup> hervortreten und sich zum Ende des Repräsentationszeitalters zuspitzen, interessieren die im Folgenden beleuchteten Texte aus verschiedenen Gründen. Zum einen bieten Büchners und Stifters Schriften die Gelegenheit, die theoretische Reflexion auf

<sup>471</sup> Vgl. Giuriato 2012.

<sup>472</sup> Vgl. insbesondere die Schrift *Über die Unverständlichkeit* (1800): »[I]ch wollte beweisen, daß alle Unverständlichkeit relativ, und darstellen, wie unverständlich mir zum Beispiel Garve ist [...]. Ich wollte zeigen, daß man die reinste und gediegenste Unverständlichkeit gerade aus der Wissenschaft und aus der Kunst erhält, die ganz eigentlich aufs Verständigen und Verständlichmachen ausgeht« (Schlegel, KFSa 2, S. 364). Vgl. hierzu Fohrmann 1994; Schumacher 2000.

die Deutlichkeit in historisch-systematischer Hinsicht fortzuführen. Nach Kant, der die hergebrachten Begriffe des 18. Jahrhunderts – wo er sie nicht *ad acta* legt – transzendentalphilosophisch reformuliert hat, ist es um die ästhetische Deutlichkeit geschehen. Als Nebenschauplatz des Denkens erfahren die Hilfsmittel der Deutlichkeit im philosophischen Diskurs vorerst keine systematische Aufmerksamkeit mehr. Das Problem scheint sich hier nicht mehr zu stellen. Wie zu zeigen ist, rückt der angebliche Nebenschauplatz des Denkens jedoch gerade in der auf die ›Kant-Krise‹ reagierenden Literatur aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ins Zentrum eines reflektierten Interesses. Hinter Kants unversöhnliche Spaltung des Deutlichkeitsbegriffs in eine logische und eine davon abgekoppelte rhetorisch-ästhetische Dimension führt zwar kein Weg mehr zurück – die nachklassische Literatur, so die These, ist aber derjenige Ort, an dem der innere Widerstreit zwischen Logik, Ästhetik und Rhetorik, zwischen Wissen, Kunst und Reden nicht beiseite geschoben wird. In dieser Perspektive sind Büchner und Stifter dem aufklärerischen Denken, das seit dem 18. Jahrhundert immer wieder um das Problem der (im Ansatz unmöglichen) Konvergenz von Anspruch und Performanz kreist, durchaus verpflichtet, insofern sie von einer Verabschiedung der Deutlichkeit, bei aller Gebrochenheit, nichts wissen wollen. Soviel im Voraus zur historischen Diagnose dieses Buches.

Zum anderen sind die Schriften Büchners und Stifiers der ästhetikgeschichtlichen Position wegen besonders als Gegenstand der Untersuchung geeignet, damit ›ästhetische Deutlichkeit‹ greifbar werden kann. Bedenkt man, dass die zeitgenössische Kritik, gerade aus dem Umkreis des ›poetischen Realismus‹, beiden Autoren vorgehalten hat, den sinnlichen Genuss durch ein lästiges Zuviel an Einzelheiten und an Sichtbarkeit zu stören, so bietet sich die extreme Mimesis dieser Texte dank einer charakteristischen ästhetischen Qualität dafür an, die von Kant sogenannten »Hilfsmittel der Deutlichkeit« zu spezifizieren. Damit wird keineswegs behauptet, dass nicht auch andere Autoren (wie beispielsweise Brockes oder Haller) dafür in Frage kämen – im Gegenteil. Doch soll hier eine spezifisch historische Situation konturiert werden: Weil die anvisierten literarischen Schriften als Verstoß gegen die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ungebrochen fortwirkenden Normen des guten Geschmacks empfunden werden, rückt das Gemachtsein der Texte derart in den Vordergrund, dass die genuine Künstlichkeit der referenziellen Geste beklagt wird. In Anbetracht dieser Rekursivität markiert die ›Kunst der Deutlichkeit‹ jedoch nicht nur eine ästhetische Irritation, sondern tritt als Technik offensiv aus

der Latenz heraus und gewinnt inszenatorischen Charakter. Gerade weil sich die für den schönen Schein unabdingbare Zeichenvergessenheit nicht einstellt, wird die ästhetische Deutlichkeit im Hinblick auf die rhetorisch beschreibbaren Verfahren greifbar, man möchte sagen: augenscheinlich. Büchner und Stifter folgen dabei je unterschiedlichen Strategien. Überwiegt beim Ersten eine Rhetorik, die sich an die aristotelische *energeia* anschließen lässt und die das Ringen um Deutlichkeit zu einem drastischen Imperativ führt, kann Letzterer als Modell der vermeintlich ruhigeren, indes nicht weniger obsessiven Figur der deskriptiven *enargeia*, der infinitesimalen Detaillierung, gelten. Wie die poetologischen Lektüren zeigen werden, ist literarische Referenz, das heißt der Anspruch, die Grenze von Wörtern und Dingen zu überschreiten, nach dem Ende des Repräsentationszeitalters für beide Autoren keineswegs obsolet, sondern im Wissen um das Moment des Undarstellbaren umso manifester und vehementer zum Gegenstand des Literarischen geworden.

