

Klassische und existentielle Ironie: Platon und Kierkegaard

Von Claus-Artur SCHEIER (Braunschweig)

Qui rassemblera ces morceaux ... et nous
restituera la robe de Socrate?

Diderot

Für Platon war Sokrates sowenig ein Ironiker wie für Xenophon – und doch sind es die platonischen Dialoge, denen die Philosophie ihren ersten Begriff von Ironie, die sokratische Ironie verdankt. Ein flüchtiger Vergleich der beiden Hauptquellen für „das Sokratische“ an Sokrates, für die eigentümliche Methode seines Gesprächs, möchte sogar nahelegen, daß die sokratische Ironie eigentlich platonische Ironie ist (und daß auch Aristoteles, wo er ihn als Beispiel nimmt,¹ weniger den historischen als den platonischen Sokrates im Blick hat). Aber ganz so ist es kaum.

Denn in Sachen Ironie ist der geradedenkende Xenophon ein ziemlich unverdächtiger Zeuge. Wir dürfen daher einen historischen Reflex annehmen, wenn die sokratische Ironie, ohne daß Xenophon sie irgendwo namhaft machte, zum Vorschein kommt, wie im Gespräch mit der Hetäre Theodote,² das Kierkegaard, der dem xenophontischen Sokrates Ironie schlechtweg absprach, folgerichtig „anwiderte“.³ Sokrates klärt die Schöne, die es nicht nötig hat, darüber auf, wie man sich Freunde macht, mit dem Ergebnis, daß er sie sich zur Freundin macht – was er nicht nötig hat. War sie wirklich Alkibiades' Freundin,⁴ dann hätte dessen sublime Bettgeschichte mit Sokrates im platonischen „Symposion“ (217 dff.) einen zusätzlichen Reiz: Platon überträte gezielt Xenophon an literarischer Pikanterie, wie er sich, scheint mir, überhaupt mehrfach mit Xenophon angelegt hat (eher als umgekehrt). Der ironisch-erotische Umschlag vom „Liebhaber“ in den „Liebling“ ist jedenfalls ein charakteristischer Zug des platonischen Sokrates, und in der Theodote-Geschichte blitzte etwas von der Faszination auf, der sich offenbar kein Hörer des historischen Sokrates entziehen konnte. Sie entspränge in der Tat der ungewohnten Ironie des sokratischen Gesprächs, das uns dann allerdings gewisse platonische Passagen authentischer überlieferten als Xenophons „Erinnerungen“.

Nun stand die Ironie auch noch bei den hellenistischen Griechen in einem so zweifelhaften Ruf, der εἶρων,⁵ der „Kleintuer“, hatte soviel vom niederträchti-

¹ EN 1127 b 22–26.

² Mem. III, 11.

³ Samlede Vaerker (SV), 3. udgave (Copenhagen ²1978) bind 1, 82; vgl. Ges. Werke (GW), 31. Abt. (Düsseldorf Köln 1961) 22f.

⁴ Vgl. Athenaios V, 220ef., XII, 535c, XIII, 574e, 588d. – für Hinweis und Diskussion danke ich meinen Braunschweiger Kollegen H. Castritius und G. Maurach.

⁵ Hierzu immer noch grundlegend die Untersuchungen von O. Ribbeck, Über den Begriff des εἶρων,

gen Heuchler, daß ohne weiteres verständlich ist, warum Platons Sokrates den Ironie-Verdacht schlicht als Vorwurf betrachtet und Platon selbst vom Wort einen Gebrauch macht, der ausschließt, Sokrates im gemeingriechischen Sinn überhaupt als Ironiker aufzufassen. In den „Gesetzen“ (908 b ff.) sind die ironischen Gottesleugner im Unterschied zu den offenherzigen derart staatsgefährdend, daß keine Strafe für sie zu streng scheint. Mag hier schon die Rede vom „Gottesleugner“ – ὁ μὴ νομίζων θεοῦς εἶναι (908 b 4) – die Anklage gegen Sokrates erinnern lassen, und werden überdies noch die „sogenannten Sophisten“ (908 d 7) zu solchen Ironikern gezählt, dann ist damit ein deutlicher Rückverweis auf den „Sophistes“ gegeben, wo Platon ja durch die Persona des eleatischen Gasts nicht nur das Nichtseiende vom Seienden, den Schein von der Wahrheit und die gewöhnliche Sophistik von der „edlen“ (231 b 8), sondern eben darin auch die „ironische“ Technik des Sophisten von der elenktischen („widerlegenden“) des Sokrates unterscheidet. Die sophistische Technik ist nämlich „hervorbringend“ (ποιητική), und was sie so, im Gespräch, hervorbringt, ist ein Schein von Vortrefflichkeit, Tugend kraft einer „Mimesis“, welche die Kenntnis ihres Vorbilds selber bloß vorspiegelt (264 d ff.), während die sokratische Technik „kritisch“ ist (διακριτική) als Reinigung der Seele kraft einer Bildung (παιδεία), die nicht wie sonst ein Wissen hervorbringt, sondern umgekehrt vom eingebildeten Wissen befreit.⁶ Gemeinsam ist beiden sonach entgegengesetzten Techniken das persönliche Gespräch – worin sich der eigentliche Sophist zusammen mit Sokrates vom „ironischen“ Volksredner unterscheidet (268 b) –, wie daß sie darauf abzielen, den (antwortenden) Gesprächspartner in Widersprüche zu verwickeln (268 b, 230 b); die „ironische“ Technik zugunsten des Fragenden (des Sophisten), die elenktische zugunsten des Antwortenden.

Platon daher beim Wort genommen, müßte sein Sokrates, und so mittelbar der historische ebenfalls, als das genaue Gegenteil des Ironikers gedacht werden, wie es jeweils auch aus der Situation erhellt, in der er sich vor Kallikles,⁷ vor Thrasymachos⁸ und vor Gericht⁹ gegen den Vorwurf wehrt. Wenn er seinerseits, wie Hermogenes den Kratylos,¹⁰ den Kallikles und den Dionysodoros¹¹ „ironisch“ nennt, dann ist jedesmal unterstellt, der andre gebe ein Wissen vor, das er nicht hat – und der Unterschied der Unterstellung ist nur der, daß Sokrates ein Wissen haben soll, das er vorgebe, nicht zu haben. Aber auch in diesem Fall wäre Sokrates nach der Definition im „Sophistes“ nicht ironisch: er würde sein Wissen nicht um seinen-, sondern um des anderen willen zurückhalten und bliebe elenktisch. Ironisch wäre er allerdings im gemeingriechischen Sinn, dessen erster Beleg, anzüglich genug, Aristophanes' „Wolken“ (449) sind – als der „Kleintuer“, der ins-

in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 31 (1876) 381–400, und W. Büchner, Über den Begriff der Eironeia, in: Hermes 76 (1941) 339–358.

⁶ Soph. 226 b ff.; vgl. Theait. 150 b ff.

⁷ Gorg. 489 e.

⁸ Rep. 337 a.

⁹ Apol. 38 a.

¹⁰ Krat. 384 a.

¹¹ Euthyd. 302 b.

geheim auf uns andre herabsieht, nicht ohne es ein bißchen spüren zu lassen.¹² Darauf zielen auch die Bemerkungen von Alkibiades im „Symposion“ (218 d, 216 e), und Platon läßt hier wie, dringlicher noch, im „Euthydemos“ durchblicken, warum Sokrates bei den Athenern in den Geruch der (ihnen bekannten) Ironie, und die Ironie in diesem Fall in den Verdacht jener tödlichen Ironie kam, für die Platon selber in den „Gesetzen“ keine Entschuldigung kennen würde.

Zunächst ist nämlich klar, daß der Elenktiker notwendig in den Schein des Ironikers kommen muß, weil er sich keiner anderen Technik bedienen kann als eben der des widerlegenden Frage-Antwort-Spiels: Sokrates, den das „Symposion“ als den leibhaftigen Eros der Philosophie feiert,¹³ tritt auf als Sophist unter Sophisten, wie der Eros selbst ja, mit den zweideutigen Worten Diotimas, „das ganze Leben hindurch philosophierend ein mächtiger Gaukler und Giftmischer und Sophist“ ist (203 d). Die neuartige sokratische Ironie also, mit der die Zeitgenossen nicht zurechtkamen und die einzig Platon an seinem Lehrer würdigte, ohne sie selber auf den alten Namen taufen zu wollen – das überläßt er dem betrunkenen Alkibiades –, besteht darin, mit dem *Schein der Ironie* zu spielen: sie ist genau Spiel (παίδιά), und das ist weder die bürgerliche Ironie, wie alle Welt sie kannte, noch die sophistische, wie Platon sie im „Sophistes“ und den „Gesetzen“ bestimmte: die eine ist durchsichtig als wirkliche Bequemlichkeit,¹⁴ die andre unmittelbar als Interesse (daß Sokrates kein Geld nimmt, ist bürgerlicherweise *bedenklich*). Sind sie einmal durchschaut – und daran kann es zuletzt nicht fehlen –, dann weiß jedermann, woran er ist: beim Ernst desjenigen Lebens, das wir alle kennen. Wer aber Sokrates' Ironie inne wird, wie je auf ihre Weise Nikias¹⁵ und Alkibiades, der sieht, daß er nicht der Ironie, sondern ihrem Schein zum Opfer gefallen ist, der als ihr Spielen allein den sokratischen Elenchos zum Zug kommen läßt.

Wer sich also einmal, sagt Nikias, auf Sokrates eingelassen hat, der wird von ihm solange in der Rede hin und her getrieben, bis er in die Grube fällt, wo er über sich selbst Rede stehen muß, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er sein bisheriges Leben gelebt hat – da ist er durch das sokratische Spiel auf den Ernst desjenigen Lebens gekommen, das er nicht kennt, weil es sein eignes ist: zur Besinnung (φρόνησις). Was Alkibiades darum entdeckt, als er hinter Sokrates' spielerisches Nichtwissen kommt, ist eine Tugend (ἀρετή), die unmöglich Grund der bürgerlichen oder sophistischen Ironie sein kann, aber unmittelbar der Grund dieses Scheins der Ironie ist, und die freilich – gemäß Sokrates' eigner immer wieder erhobener Forderung – wie ein Wissen aussieht: die Besonnenheit (σωφροσύνη).¹⁶ Grund der Ironie kann sie nicht sein, denn diese ist, wie auch immer, ein Mangel an Einsicht (ἀμαθία); aber Grund des Scheins der Ironie, der

¹² Vgl. Aristoteles, Rhet. 1379b31.

¹³ Vgl. C.-A. Scheier, Schein und Erscheinung im platonischen Symposion, in: Philosophisches Jahrbuch 90 (1983) 363–375.

¹⁴ Vgl. EN 1127 b 24, und Demosthenes, I. Phil. 7.

¹⁵ Lach. 187 e ff.

¹⁶ Symp. 216 d 7.

sokratischen Ironie, ist sie, denn ihre Bestimmung ist es, Selbstüberwindung (τὸ κρείττω αὐτοῦ),¹⁷ sokratisch-platonisch gedacht also Überwindung jenes Mangels und so eine Gestalt der Einsicht selbst (σοφία)¹⁸ zu sein: die sokratische Elenktik, die nicht nur den Antwortenden, sondern auch den Frager in die Auskunftlosigkeit (ἀπορία)¹⁹ treibt. Diese Aporie bleibt aber, für Sokrates wenigstens, immer vorläufig, weil sie als der endlich entdeckte Mangel an Einsicht nur die übergängliche Mitte zwischen dieser selbst und ihrem unentdeckten Mangel bezeichnet, wie er sich exemplarisch in der sophistischen Ironie und ihrer Eristik²⁰ darstellt.

Daß Sokrates nun den elenktischen Weg der Erinnerung (ἀνάμνησις), den sein spielerisches Nichtwissen vorschreibt, vom unentdeckten Mangel an Einsicht über den entdeckten Mangel zum vollständigen Entzug dieses Entzugs²¹ als zum Wissen (ἐπιστήμη) nirgendwo zu Ende geht – was Platon jeweils den Umständen oder den Gesprächspartnern, nie seinem Sokrates zur Last legt –, das mag den reflektierten Verdacht erregen, jener Schein der Ironie sei zuletzt doch nur ein Schein des Scheins, Sokrates' spielerisches Nichtwissen darin handfest ironisch, daß er, und um seinetwillen, doch ein Wissen zurückhalte, eben die von Alkibiades entdeckte Besonnenheit. Wäre das nicht erst die wahrhaft eines Sokrates würdige Ironie? Die zurückgehaltene Tugend? Gleichsam die solipsistische, „dämonische“? Aber eine zurückgehaltene Tugend wäre eine *Contradictio in adjecto*, Alkibiades hätte sich versehen, die gepriesene Besonnenheit wäre vielmehr Kälte gewesen, Sokrates Zyniker (und den Zyniker beschreibt eigentlich die zitierte Passage aus den „Gesetzen“). Was Platon in den mittleren und späteren Dialogen bemüht ist, klarzumachen, ist dies, daß der Grund von Sokrates' Ironie in der Tat die Besonnenheit ist, die aber sozusagen nicht *er*, sondern die *ihn* hat: sie ist bei ihm anwesend nicht als Wissen, sondern als richtige Auffassung (ὀρθὴ δόξα), mit der man bekanntlich genauso nach Larisa kommt, wie wenn man den richtigen Weg weiß.²²

So weiß Sokrates in der Tat einzig und allein τὰ ἔρωτικά²³ – eine andre Wendung für den Schein der Ironie, das spielerische Nichtwissen, die Elenktik –, und die ihn nie verlassende Besonnenheit verhindert, daß das Hin und Her auf dem Meer der Reden zu einer wirklichen Irrfahrt (πλάνη) wird, und sorgt vielmehr dafür, daß die menschlichen Auffassungen kraft der Reden verglichen²⁴ und in ihren Widerspruch versammelt werden.²⁵ Dadurch genau ist das Hin und Her in Wahrheit *Methode*, und der Schein der Ironie ist insofern dasselbe wie die Dialektik. Insofern – denn Platon, jedenfalls der spätere (akademische), unterschei-

¹⁷ Rep. 430 e.

¹⁸ Vgl. Prot. 358 c.

¹⁹ Vgl. Men. 80 a ff.

²⁰ Vgl. Men. 80 d ff. und den ganzen „Euthydemos“.

²¹ Vgl. Prot. 345 b.

²² Men. 97 a.

²³ Symp. 177 d.

²⁴ Vgl. Krat. 425 c.

²⁵ Soph. 230 b.

det zwei Arten von Dialektik, die sokratische *διαλεκτικὴ τέχνη* und seine eigene, die *διαλεκτικὴ* oder *διαρρητικὴ ἐπιστήμη*. Was Sokrates nämlich nicht hat, Wissen, das hat Platon, und er läßt seinen Sokrates die *διαίρεσις*, zu der dieser selber unvernünftig ist,²⁶ mehr als einmal preisen,²⁷ aber immer so, daß er vor ihr umkehrt zu seiner Dialektik als zu der ihm vergönnten „zweitbesten Fahrt“.²⁸ Und wo Platon mehr als nur den bloßen Begriff seiner wissenschaftlichen Dialektik geben will, im „Sophistes“, „Politikos“ und „Parmenides“, da verzichtet er nicht einfach auf Sokrates – sowenig wie für die Naturphilosophie des „Timaios“ –, sondern macht ihn, konsequent, zum Zuhörer: läßt den Elenchos nicht abwesend sein, aber schweigen.

Wäre Sokrates' Dialektik unmittelbar Ironie, wenn auch eine des entschiedenen Nichtwissens, und so ein Sichherumwerfen (*κυλίνδησις*) in den Reden,²⁹ wir wüßten kaum, wie wir es mit Platons Dialogen zu halten hätten. Wäre Platon dann womöglich nicht selber ein Ironiker, der zuletzt nicht aus noch ein wüßte, für den die Aporien der aporetischen Dialoge tatsächlich Rätsel wären und die gelegentlichen Auskünfte nie ganz ernst gemeint, insgesamt – auch diese Auffassung hat ihre Tradition und Anhänger – ein eher dichterischer Kopf als Philosoph, dem man Unrecht täte, legte man seine Begriffe auf die Goldwaage? Am Ende hätte er diese „Samen“ von Erkenntnis wahrhaftig nur zur prospektiven Aufheiterung seines Alters „in schwarzem Wasser geschrieben“.³⁰ Aber anders als sein Lehrer Sokrates *schreibt* Platon erstens überhaupt und hört zweitens nicht auf den Rat, den er ihn im „Phaidros“ so eindrucksvoll selber geben läßt, denn er *publiziert* ja offensichtlich, und ebenso offensichtlich nicht mit der Absicht, ganz Griechenland einen Geschmack davon zu geben, wie ironisch und/oder poetisch es hinter den Mauern der Akademie zugeht – so daß jeder junge Leser gut beraten wäre, sich gleich auf den Weg zu Antisthenes, Aristipp, Isokrates oder nach Megara zu machen. Die Dialoge greifen vielmehr so entschieden wie polemisch in den mit dem Auftreten der Sophistik entstandenen, durch die Ernüchterung des peloponnesischen Kriegs und nicht zuletzt durch das sokratische Gespräch und seine politische Wirkung geschürten Streit um die rechte *παιδεία* ein, der, von Anfang an aus ionischen, pythagoreischen und eleatischen Quellen gespeist, immer auch ein Streit um das Wesen und so um den (politischen) Nutzen des Wissens, der Wissenschaft war.

Hier geht es also nicht mehr um die sokratische Ironie *innerhalb* des platonischen Dialogs, sondern um die platonische Ironie *des* Dialogs,³¹ die freilich so gleich darin von der sokratischen Ironie abhängig ist, als diese nach allem nicht

²⁶ Vgl. Teait. 150 c.

²⁷ Vgl. Phaidr. 265 c ff.; Krat. 424 b ff.; Phil. 16 b ff.

²⁸ Phaidr. 85 c f., 99 c ff.

²⁹ Soph. 268 a.

³⁰ Phaidr. 276 c f.

³¹ Als „Fallstudie“ D. Roloff, Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos (= Bibl. d. klass. Altertumswiss. N.F. 2. Reihe, Bd. 54) (Heidelberg 1975). Richtungsweisend für die Abgrenzung gegen die romantische Ironie H. Krämer, Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 62 (1988) 583–621.

nur gelegentlich aufblitzt, sondern den ganzen Gesprächsverlauf bestimmt, und d. h. den Gedankengang und so den Bau des Dialogs selbst. Insofern sind „Sophistes“ und „Politikos“, „Timaios“, „Kritias“ und „Gesetze“ auch nicht eigentlich ironische Dialoge, mit der einen – und darin allerdings zu denken gebenden – Ausnahme des „Parmenides“ (der umgekehrte Grenzfall ist die „Politeia“). Der ironische Dialog – „Euthydemos“ und „Protagoras“ sind Hauptbeispiele – erzeugt weit stärker den Schein des Fragmentarischen, Spielerischen, Zufälligen, Bunten. Aber das ist der Schein der Ironie, die sokratische Ironie noch einmal, die sich jetzt als *platonische* Methode besonnen ins *Werk* setzt. Von jedem Dialog gilt daher, daß er wie ein Lebendiges gefügt sein und einen ihm eigentümlichen Körper haben müsse, so daß er weder kopf- noch fußlos ist, sondern Mitten hat und Extreme, die zueinander wie zum Ganzen passen.³² Platon ist nicht nur einer der großen Architekten philosophischer Werke, er ist darin zugleich ein Künstler von der Raffinesse Nietzsches. Nicht nur hat jeder Dialog seine der philologischen Einteilung sich entziehende Architektonik („Körper“), sondern jeder hat eben darum auch seine eigne, ihn anfänglich bewegende, d. h. bauende Seele als die jeweilige Seite des Wissens, die Platon nun nicht unmittelbar zu Wort, aber doch zur Erscheinung kommen lassen will, wobei er darauf vertraut, daß der Leser, der sich eingehört hat und inzwischen durch „unscheinbares Hinweisen“³³ leiten läßt, im Zusammenbringen der vielen Anspielungen die Seele im Körper wohl zu fassen weiß.

Sokratische und platonische Ironie, Ironie im Dialog und Ironie des Dialogs, kommen mithin darin überein, daß beide Schein der Ironie, Spiel sind und also Methode; sie unterscheiden sich darin, daß die sokratische Ironie elenktisch bleibt und darum den Hörer zuletzt sich selber überläßt, während die platonische Ironie rhetorisch ist und als „psychagogische Technik“³⁴ den Leser aus seiner sokratischen Ent-Täuschung zum Wissen weiterleiten möchte: als eine *ὁδὸμνησις*, die nicht nur auf dem Weg bleibt, sondern ebenso sehr ankommt. Die platonische Kunst besteht demzufolge darin, im Schein der Ironie die Elenktik, im Schein der Elenktik die Protrepik und in dieser – und also in der Ironie – das Wissen selbst, die Wissenschaft zu verstecken. Wir haben daher gewiß nicht die *ganze* platonische Philosophie in den Dialogen,³⁵ aber wir *haben* sie darin,³⁶ oder, wie Hegel sagt, Platon konnte sie „nicht in der Tasche behalten“.³⁷

Der Zauber der platonischen Dialoge beruht so in diesem doppelten Überschuß oder Schein der Ironie, daß weder die platonische Wissenschaft noch der

³² Phaidr. 264 c.

³³ 7. Brief, 341 e.

³⁴ Phaidr. 261 a.

³⁵ Hier sei neben den bahnbrechenden Arbeiten von K. Gaiser und H. Krämer zur „ungeschriebenen Lehre“ hingewiesen auf T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin 1985); K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie* (Sankt Augustin 1989), und R. Ferber, *Platos Idee des Guten* (Sankt Augustin ²1989).

³⁶ Vgl. C.-A. Scheier, *Über Zeit und Sein bei Platon*, in: *Philosophia Naturalis* 25 (= Festschrift für Elisabeth Ströker) (1988) 24–36.

³⁷ *Werke* 14 (Berlin ²1842) 157.

platonische Sokrates gänzlich in ihnen aufgehen, und die eine im wechselnden Zwielficht der Geschichte, der andre in der jeweiligen Helle einer geschichtlichen Gegenwart zugleich ihr Eigenleben führen. Das Erbe, das die platonische Dialektik der Philosophie hinterließ, war jedenfalls das Paradigma einer ersten Wissenschaft (πρώτη φιλοσοφία), und die mit diesem Erbe in das Zeitalter der Metaphysik eingetretene Philosophie bedurfte hinfort der Ironie methodisch nicht mehr: deren Geschichte bleibt eine literarische bis zum „Zeitalter der Tendenzen“. ³⁸ Allerdings hat dieses ein Vorspiel im Jahrhundert der Empfindsamkeit, die ein ganz neues Interesse am Mann Sokrates nehmen mußte, ³⁹ so daß vom aufgeklärtesten Bürger Athens zu Friedrich Schlegels nachmals so genannter „romantischer“ Ironie kein Salto mortale ist.

Das eigentümlich Sokratische an diesem so überaus komplexen Phänomen der (früh)romantischen Ironie ⁴⁰ ist nun erstens ihre ursprüngliche Rückbindung an die Philosophie als an ihre „eigentliche Heimat“, ⁴¹ sodann ihr Grund, als den Schlegel abermals die Besonnenheit denkt. Als diese ist die Ironie „wissenschaftliche(r) Geist“, als Verstellung aber „Lebenskunstsinn“, und als die Synthesis von beidem – besonnene Verstellung – entspringt sie dem Gefühl, das sie so zugleich „enthält und erregt“, „von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung“. ⁴² Dieses (fichtesche) Gefühl als die ursprüngliche Besonnenheit selbst, der wissenschaftliche Geist nicht als Wissen, sondern gut platonisch als „richtige Auffassung“ ist daher für das Ich synthetisch als „klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos“, ⁴³ d. h. die Ironie ist als das „transzendente“ Selbstbewußtsein Subjekt der unendlich-produktiven (romantischen) Substanz, in das Schlegel die sokratisch-platonische Besonnenheit übersetzt hat. „Was Schlegel so scharf, als Ironie, charakterisiert, ist, meinem Bedünken nach“, notiert Novalis, ⁴⁴ „nichts anders – als die Folge, der Charakter der echten Besonnenheit – der wahrhaften Gegenwart des Geistes“.

So proteisch sich also die frühromantische Ironie in ihren mannigfaltigen Spielarten zwischen Schlegel und Solger darstellen mag, und obwohl sie in der Folge, der Dialektik ihres eingeschworenen Verächters Hegel vergleichbar, eine Schule machen sollte, die von ihrem ersten Begriff wenig übrig ließ – dieser erste (schlegelsche) Begriff läßt als ihre Übersetzung in die unendliche Subjektivität der neueren Philosophie noch eine so substantielle Verwandtschaft mit der sokra-

³⁸ F. Schlegel, KFSa II, 367.

³⁹ Vgl. B. Böhm, Sokrates im 18. Jahrhundert (Leipzig 1929, Neudruck Hildesheim 1966).

⁴⁰ Grundlegend hierzu I. Strohschneider-Kohrs, Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung (Tübingen 1960); dies., Zur Poetik der deutschen Romantik II: Die romantische Ironie, in: Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive, hg. von H. Steffen (Göttingen 1967) 75–97, sowie E. Behler, Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe (Darmstadt 1972).

⁴¹ KFSa II, 152.

⁴² Ebd. 160.

⁴³ Ebd. 263.

⁴⁴ Verm. Bem. 1797–1798, Nr. 36.

tisch-platonischen παιδιὰ sehen, daß die frühromantische Ironie entsprechend Schlegels Überzeugung nicht als Gegensatz zur klassischen, sondern als deren Erneuerung aus dem geschichtlichen Geist des fichteschen Ich gedacht werden muß.

Daß die Vernunft, deren „freie Existenz“ dies transzendente Ich oder reine Selbstbewußtsein ist,⁴⁵ in den Jahren, in denen sie sich zum spekulativen System entfaltete, schon keine geschichtliche Wirklichkeit mehr war,⁴⁶ hat Hegel selbst im vielzitierten Schluß der Vorrede zur Rechtsphilosophie nicht ohne resignierende Ironie merken lassen. Das wirkliche Ich der Restauration kam sich, mit der schopenhauerschen Wendung, statt als jener lichte vielmehr als „der finstere Punkt im Bewußtsein“ vor,⁴⁷ und das vormals „natürliche“ Bewußtsein selbst, das inzwischen seine Natürlichkeit verloren hatte, die in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ wohl begrifflich – im absoluten Wissen –, aber, wie Feuerbach als erster klarmachen würde, gerade nicht geschichtlich aufgehoben war, fand sich als *historisches* Bewußtsein wieder. Der Namen „Romantik“ mag literatur-, musik- und überhaupt kulturhistorisch univok sein – auf die geschichtlichen Motive gesehen, die, als „Prinzipien“, die gleichzeitige Philosophie austrug, ist er es nicht, und die Distanz von Novalis zu Eichendorff etwa ist im Prinzip so wenig überbrückbar wie die von Schelling zu Schopenhauer, bei dem freilich die Märchenwelt des romantischen Universums als die Langeweile des hungrigen Willens zum Leben zu gähnen beginnt, ohne sozusagen die Hand vor den Mund zu halten.

Für die ästhetische Theorie formuliert Schopenhauer, in der Tat ein neues Jahrhundert eröffnend, die (nicht als geschichtliches, sondern als Wahrheits-Kriterium gedachte) Distanz in der Bestimmung der ästhetischen, von ihm „platonische“ genannten Ideen, die sich im Kunstwerk nicht wie für die frühromantischen bzw. idealistischen Ästhetiken *offenbaren* („erscheinen“), sondern darin nur „wiederholt“, *widergespiegelt* werden⁴⁸ und die am Ende nichts als die verführerischste Textur des Schleiers der Maja sind,⁴⁹ der dem von nun an zwischen Schmerz und Langerweile pendelnden Leben⁵⁰ den Abgrund für „eine kurze Feierstunde“⁵¹ gnädig verbirgt, bis der Künstler selbst, „endlich des Spieles müde“⁵² zum Asketen der Verneinung des Willens zum Leben wird.⁵³ Man darf sich durch die späte Schopenhauer-Rezeption so wenig täuschen lassen wie durch die schließlich noch viel spätere Kierkegaards: die 1818/1819 zuerst erschienene

⁴⁵ G. W. F. Hegel, Werke 12, 16.

⁴⁶ Zur geschichtlichen Differenz vgl. C.-A. Scheier, Hegel und der geschichtliche Abschied des spekulativen Wissens, in: Akademie-Vorträge 25. Veröffentlichungen der katholischen Akademie Schwerte, hg. von G. Krems (Schwerte 1986) 17–29.

⁴⁷ Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV) II (1859) 560.

⁴⁸ Ebd. §37.

⁴⁹ Vgl. WWV I, 389f., 416.

⁵⁰ Ebd. 368.

⁵¹ WWV II, 413.

⁵² WWV I, 316.

⁵³ Vgl. ebd. 449.

„Welt als Wille und Vorstellung“ bringt gegen die ältere Generation und das an der Oberfläche emphatisch „positive“ zeitgenössische Bewußtsein ein Weltgefühl⁵⁴ auf den Punkt, das das Werk Byrons, Stendhals oder Leopardis ebenso durchstimmt wie die Religiosität Eichendorffs oder Lamartines und an dem sich alsbald die Ironie des „jungen Deutschland“ entzünden würde.

Es ist das Klima von Feuerbachs enttheologisierte „Konversation des Menschen mit dem Menschen“,⁵⁵ das Heines alles durchdringende Ironie gedeihen ließ, in dem aber auch der spätere Verfasser der „Einübung im Christentum“ – Feuerbachs „Wesen des Christentums“ war im Juni 1841 erschienen – am 29. September 1841 morgens 10 Uhr die Magisterthese verteidigte, ein würdiges Leben, das menschlich genannt werden könne, beginne mit der Ironie (*ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit*) – eine schon im Licht der vorangehenden vierzehn Thesen nicht unironische Formulierung (Kierkegaard sagt ja nicht, wie die dänische und ebenso die deutsche Übersetzung nahelegen, *vita homine oder humano genere digna*). Die Dissertation, die auf das reife Werk hin gelesen Schlüsselcharakter hat, ist insbesondere im Kapitel „Orientierende Betrachtungen“ ganz ihrem unmittelbaren Zweck entsprechend der durchaus akademische, wiewohl, was Emanuel Hirschs Eindeutung ein wenig unterschlägt, literarisch-virtuose Beitrag zur Diskussion des Begriffs der Ironie, als der sie immer wieder zitiert wird. Sicher zurecht, denn hier liegt die erste systematische Darstellung der Ironie vor, die mit Xenophon, Platon und Aristophanes ein reiches Material nutzt und bei umfassender Kenntnis der modernen Literatur manche Züge des von den Romantikern in „reizende Verwirrung“ gebrachten Begriffs, oft en passant, exemplarisch herausstellt.

Aber das ist als die begriffliche nur die eine und, was Kierkegaard selbst angeht, nur die äußerliche Seite, wie auch der oft bemerkte „Hegelianismus“.⁵⁶ Man darf nämlich die Ironie nicht unterschätzen, die in der Dissertation versteckt schon wie dann triumphierend im knapp zwei Jahre später erscheinenden „Entweder-Oder“ am Werk ist.⁵⁷ Unzweifelhaft: Kierkegaard treibt die romantische Ironie mit Hegel aus, um Hegel mit dessen radikalisiertem Sokrates auszutreiben. Dabei ist angesichts der eigentlichen Stoßrichtung der Kritik, wie sie vor allem im Kapitel „Ironie nach Fichte“ zur Sprache kommt, zu fragen: was für eine romantische Ironie? was für ein Hegel? was für ein Sokrates? Denn Kierke-

⁵⁴ Hierzu C.-A. Scheier, *Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und die Seele* (Freiburg/München 1985).

⁵⁵ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §41.

⁵⁶ Hierzu W. Anz, *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (Tübingen 1956); zum „Begriff Ironie“ näher Kap. II.

⁵⁷ Zur kierkegaardschen Ironie vgl. vor allem E. Pivčević, *Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard* (Gütersloh 1960); ferner J. Starobinski, *Ironie und Melancholie*. Gozzi-E. Th. A. Hoffmann – Kierkegaard, in: *Der Monat* 18, H. 11 (1966) 22–35; R. Merrill, „Infinite Absolute Negativity“. Irony in Socrates, Kierkegaard and Kafka, in: *Comparative Literature Studies* 16 (1979) 222–236; R. L. Howey, *Some reflections on irony in Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien* 4 (1975) 36–51, unterscheidet im sokratischen Dialog sieben Formen der Ironie und gibt einen instruktiven Vergleich ihrer Spielarten bei Sokrates, Kierkegaard und Nietzsche.

gaard war, zuletzt noch bezeugt durch den „Augenblick“, leidenschaftlicher Zeitgenosse, der, wie Schopenhauer und anders als Feuerbach, nicht historisch dachte, sich darum aber um so dringlicher mit einem zeitgenössischen Bewußtsein auseinandersetzen mußte, das als wesentlich historisches deutlich feuerbachsche Züge trug, und das in Dänemark wie in Deutschland wissenschaftlich von der Hegel-Schule beherrscht wurde.

Von Anfang an tritt Hegel daher in Kierkegaards Gesichtskreis – wie später für Nietzsche, für den er zum Vorläufer Darwins geworden war – als das Oberhaupt der spekulativ-historischen Schule, ein Hegel, der, „wenn die Phänomene zur Parade aufgestellt sind, zu sehr Eile hat und zu sehr die Bedeutung seiner Stellung als kommandierender General in der Weltgeschichte fühlt, um sich mehr Zeit zu lassen als für den königlichen Blick, den er über sie hingeleiten läßt“.⁵⁸ Hier ist der „abstrakte Denker“ da, den sich Kierkegaards zunehmend schärfere, in den sehr persönlichen Insinuationen der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“⁵⁹ kulminierende Auseinandersetzung mit dem „System“ entgegenwirft, um an ihm exemplarisch „die brüllende Besinnungslosigkeit des höheren Blödsinns“⁶⁰ zu statuieren als die existentielle Signatur des zeitgenössischen historischen Bewußtseins. Diese existenzvergessene Wissenschaftlichkeit hat ihren Ursprung aber in der poetischen, d. h. für Kierkegaard immer: ästhetischen – als nicht-ethischen und nicht-religiösen – „Schwärmerei“ Platons für seinen Lehrer – also im ursprünglichen und sich durch das Mißverständnis des Christentums nur noch fixierend in sich reflektierenden *Mißverständnis* der sokratischen Ironie.

Mit Xenophon als einem „Krämer“⁶¹ ist Kierkegaard darum schnell fertig; und Hegels Auffassung von Sokrates, an deren feinen Sprüngen sein Scharfsinn den Schlag der romantischen Ironie entdeckt, wird von ihm über Hegels Begriff der Moral so entschieden auf dessen Verteidigung von Aristophanes zugespitzt – man müsse „die Tiefe des Aristophanes bewundern, die Seite des Dialektischen am Sokrates als eines Negativen erkannt“ zu haben⁶² –, daß diese charakteristischerweise als bloße „Beilage“ gegebene Analyse sich als der Schlüssel zum ganzen ersten Teil des Buchs erweist, der „Sokrates' Standpunkt, aufgefaßt als Ironie“ behandelt. Trotz der Ausführung der seit H. Th. Röscher nicht mehr allzu provozierenden These VII, daß „Aristophanes in der Schilderung des Sokrates dem Wahren am nächsten kam“,⁶³ ist Kierkegaards eigentliches, ihn auch fernerhin beschäftigendes Problem hier, seinen Sokrates vor dem verführerisch „wissenschaftliches Streben“ und „Poesie“ ineinanderlaufen lassenden Schüler zu sichern. Wie Xenophon „die Weitläufigkeiten des Nützlichen“, hat Platon, resümiert Kierkegaard, Sokrates „die Idee“ gegeben. Beide reagierten damit auf

⁵⁸ SV 1, 245 f.; a. a. O. 229.

⁵⁹ Vgl. dort etwa 2.2, Kap. III, § 1.

⁶⁰ Vorwort der „Philosophischen Bissen“.

⁶¹ SV 1, 167, a. a. O. 130

⁶² Werke 14, 86; vgl. SV 1, 248 f.; vgl. GW 31. Abt., 233.

⁶³ Zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund K. Gründers, Sokrates im 19. Jahrhundert, in: Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte (Göttingen 1982) 104–117.

ein Gefühl von „Leere“,⁶⁴ die einzig Aristophanes zum Bewußtsein brachte und deren epochale Wahrheit – das ist Kierkegaards erster entscheidender Beitrag zum ursprünglichen Denken des 19. Jahrhunderts,⁶⁵ das Nietzsche auf den Namen „Nihilismus“ taufen wird – das Nichts ist.

Hier ist nun der Begriff einer Ironie, die sich in der Tat epochal von aller bisherigen unterscheidet und Sokrates mitten in ein 19. Jahrhundert setzt, dessen Parameter bei Schopenhauer und Feuerbach, bei Marx und Nietzsche abzulesen sind,⁶⁶ einer „*totale(n) Ironie*, die, wenn alle Scharmützel ausgekämpft sind, wenn alle Höhen geschleift sind, ausschaut über das totale Nichts, sich bewußt wird, daß da nichts zurückblieb, oder richtiger, daß, was da zurückblieb, Nichts ist“.⁶⁷ Und daß dies Nichts nicht nur das vergangene des „Griechentums“, d. h. des Heidentums, sondern ebensosehr das zeitgenössische, das absolute, das Nichts der Geschichte selbst ist, machen nicht erst die späteren Schriften deutlich, spätestens der Schluß der „Beilage“ läßt daran keinen Zweifel: „*Die Realität wurde mit dem Absoluten zu Nichts, aber das Absolute war wieder Nichts.*“⁶⁸ Es ist genau die „göttliche Mission“ des Sokrates (und so der sokratischen Ironie), bemerkt Kierkegaard, die Hegel nicht beachtet hat – und die sich eben darum als die Waffe erweisen wird, auch die Höhen der hegelschen Spekulation zu schleifen.

Einstweilen aber bleiben diese Höhen der ideale Ort, die etwas tiefer liegende Gegend der romantischen Ironie zu bestreichen. Dabei ist für Kierkegaards polemische Absicht bezeichnend, daß der frühromantische Begriff der Ironie, wie Friedrich Schlegel ihn paradigmatisch im „Lyceum“ und „Athenäum“ zur Sprache gebracht hatte, nur in der solgerschen Brechung in den Blick kommt, und Solger muß zum Problem werden, weil er – das hatte ja Hegels entschiedenen Beifall gefunden – die Ironie theologisiert. Es ist aber wieder Hegels Solger-Rezeption, die Kierkegaard erlaubt, diese Ironie als eine geschichtliche Etappe nicht in Richtung auf Religiosität, sondern auf die Spekulation zu lesen, um so vom religiösen Standpunkt aus folgerichtig festzustellen, daß Solger, anders als Sokrates, sogar Gottes Existenz zur Ironie mache: „Gott übersetzt sich selbst beständig in Nichts, nimmt sich selbst zurück, übersetzt sich wieder usw., ein göttlicher Zeitvertreib, der wie alle Ironie die schrecklichsten Gegensätze setzt“⁶⁹ – worin zugleich „das Tragische“ in der solgerschen Ästhetik begriffen ist. Diese Ironie ist daher, wie die XIV. These zusammenfaßt, nur die „Verdrossenheit“ eines Geistes (mentis invidia), der auf den „Akosmismus“ – die hegelsche Wendung für das System Spinozas! – drängt, weil er die (hegelsche) „Negativität“ nicht zu begreifen vermag. Auf diese Weise ist Solger zwar wie Sokrates ein geschichtliches

⁶⁴ SV 1, 188, a. a. O. 158.

⁶⁵ Zu Kierkegaards „ursprünglichem Denken“ C.-A. Scheier, Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den philosophischen Bissen (Freiburg/München 1983).

⁶⁶ Zum spätromantischen Ironiebegriff vgl. E. Behler, Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4 (1975) 1–35.

⁶⁷ SV 1, 154, a. a. O. 113.

⁶⁸ SV 1, 256, a. a. O. 242.

⁶⁹ SV 1, 322, a. a. O. 323.

„Opfer“, aber im genau entgegengesetzten Sinn, nämlich „für *Hegels positives System*“.⁷⁰

Demgegenüber macht sich Kierkegaard mit Schlegel und Tieck leichtes Spiel. Der eine erscheint nur als der unmoralisch-unpoetische Erzeuger der Lucinde⁷¹ und verwandelt sich darüber nachgerade in eine Charaktermaske Gutzkows, an den Kierkegaard denken mag, wenn er im Übergang zum Schlegel-Kapitel „die junge ‚Beilage‘ des jungen Deutschland und des jungen Frankreich“ apostrophiert, von der „der eine oder andre längst an Langerweile gestorben wäre, wären die respektiven Regierungen nicht väterlich genug gewesen, ihn arretieren zu lassen, um ihm etwas zum Drandenken zu geben“.⁷² Entsprechend stehen hinter dem Tieck-Kapitel, der Auseinandersetzung mit dem poetischen Prinzip der Romantik, Heine und Eichendorff: ein „Taugenichts“ (im Original deutsch) sei „immer die poetischste Person in der Poesie der romantischen Schule“.⁷³

Die Darstellung der „Ironie nach Fichte“ hat auf diese Weise insgesamt den Charakter einer (larvierten) Abrechnung mit dem zeitgenössischen „ästhetischen“ Bewußtsein, dessen ursprüngliches Motiv Kierkegaard (nicht als einziger) in einer Gestimmtheit findet, die er nach Ausweis der „Diapsalmata“ in „Entweder-Oder“ selber nur allzu gut kennt: „*Langeweile* ist die *einzigste Kontinuität*, die der Ironiker hat“⁷⁴ – der romantische, genauer noch, nach allem, der zeitgenössische Ironiker, dem es nämlich anders als dem Christen, der sich (was die Perspektive der „Philosophischen Bissen“ vorwegnimmt) von Gott dichten läßt, darauf ankommt, „sich selber zu dichten“.⁷⁵ Und hiermit hat Kierkegaard den Begriff der Ironie schon auf ein doppeltes zeitgenössisches Entweder-Oder gestellt. In der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ wird es heißen:⁷⁶ „Ironie ist eine Existenz-Bestimmung, und nichts ist da lächerlicher, als wenn man glaubt, sie sei eine Rede-Form, oder wenn ein Verfasser sich glücklich preist, weil er sich dann und wann ironisch ausdrückt. Wer die wesentliche Ironie hat, hat sie, so lang der Tag ist, in keine Form gebunden, denn sie ist die Unendlichkeit in ihm“, eine Unendlichkeit, die ihrerseits nun ganz ungeschichtlich entweder die Langleweiligkeit des „Ästhetikers“ oder das Nichts der „sokratischen“ Ironie ist. Denn die Ironie ist inzwischen als „das Confinium zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen“ definiert,⁷⁷ vor dem der Ästhetiker, d. h. die sich selber dichtende Existenz, und so auch der Platoniker und endlich der „abstrakte Denker“ in

⁷⁰ SV 1, 326, a. a. O. 328.

⁷¹ Zur zeitgenössischen Lucinde-Diskussion vgl. H. Dierkes, Friedrich Schlegels *Lucinde*. Schleiermacher und Kierkegaard, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 57 (1983) 431–449, sowie ders., „Schöne neue Welt“ – Der romantische Protest und sein Selbstzweifel, in: Tradition und Innovation, XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie, hg. von W. Kluxen u. a. (Hamburg 1988) 457–465.

⁷² SV 1, 296, a. a. O. 292.

⁷³ SV 1, 293, a. a. O. 287.

⁷⁴ SV 1, 296, a. a. O. 291.

⁷⁵ SV 1, 292, a. a. O. 286.

⁷⁶ SV 10, 181; vgl. GW 16. Abt. II (Düsseldorf Köln 1958) 213.

⁷⁷ SV 10, 179, a. a. O. 211.

Angst zurückfliehen, während der sokratische Ironiker, „welthistorisch berechtigt“ im Falle der „*Einheit* des *Genialen* und der künstlerischen *Besonnenheit*“,⁷⁸ experimentierend⁷⁹ in der Schwebelage zwischen dem nichtigen Diesseits und dem jenseitigen Nichts aushält.

Wäre Kierkegaard beim systematisierenden Wort zu nehmen, dann hätte sein „Ethiker“, der Verteidiger der Ehe, Gerichtsrat Wilhelm, ein Existenzstadium in Besitz genommen, zu dem Sokrates methodisch immer nur auf dem Sprung blieb. Aber die Existenz des Gerichtsrats erweist sich im Verlauf der „Verfassertätigkeit“ als eine, weil heimlich, noch ironischere Existenz als die ästhetische, und Kierkegaard braucht sie wesentlich nur als Folie für sein zweites „Confinium“ – zwischen dem Ethischen und dem Religiösen –, das er als „Humor“ von der Ironie unterscheidet (so schon zum Schluß der Dissertation). Seit de Quinceys Essay „On murder considered as one of the fine arts“ von 1827 gibt es den schwarzen Humor, dem sich bei näherem Hinsehen der kierkegaardsche angesichts der immunen Endlichkeit des Gerichtsrats verwandter zeigt als dem vergangenen von Sterne oder Jean Paul – er erscheint als die eigentlich religiöse Spielart der Ironie, als der „Vampir“,⁸⁰ der nicht nur an der ästhetischen, sondern an aller Wirklichkeit saugt, immer auf dem Sprung in den Glauben, der sie unvorstellbar verwandeln würde. Und vielleicht war sie das, als Kierkegaard im „Gesichtspunkt für meine Verfassertätigkeit“⁸¹ seinen Glauben einfach bezeugte,⁸² nachdem er bemerkt hatte, er wisse wohl, Sokrates sei kein Christ gewesen, aber er halte sich auch davon überzeugt, daß er es geworden sei.

⁷⁸ SV 1, 278, a. a. O. 269.

⁷⁹ SV 1, 208, a. a. O. 183.

⁸⁰ SV 1, 104, a. a. O. 49.

⁸¹ SV 18, 105 f.; vgl. GW 33. Abt. (Düsseldorf Köln 1951) 49.

⁸² Wenn Pivčević (vgl. oben Anm. 57, a. a. O. 71) unterstellt, Kierkegaards eigener Name sei „nur ein Pseudonym unter den anderen“, verkennt er den springenden Punkt der Existenz: In seiner Konfession gibt Kierkegaard die Pseudonymität daran, und der vereinsamte Einzelne bleibt übrig, der nicht länger zu warten vermag. Dieser existentielle, d. h. für sich selbst schlechterdings unironische Sprung vom Warten ins Nicht-mehr-warten-können ist allerdings, wiewohl vermutlich ein charakteristischer Zug im nachhegelschen Denken, durch eine Rekonstruktion des pseudonymen Gedankens nicht „plausibel“ zu machen (vgl. K.-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard [Paderborn 1988] 22 Anm. 24), da er dessen Kohärenz transzendiert.