

Uwe Japp

# Theorie der Ironie

Klostermann Rote Reihe

## Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

3., durchgesehene und ergänzte Auflage 2021

2., unveränderte Auflage 1999

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 1983

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Eos Werkdruck der Firma Salzer,  
alterungsbeständig nach DIN ISO 9706.

Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04571-7

„Ironie ist Pflicht.“

Friedrich Schlegel



## INHALT

Vorwort	9
I. Mögliche Welten	11
II. Ironie und Identität	24
III. Arten der Ironie	38
IV. Tragik und Komik	60
V. Zeiten der Ironie	77
VI. Die Ironie am Anfang	90
VII. Versionen des Anfangs	106
VIII. Ironie als Verstellung	168
IX. Ironie als Anverwandlung	181
X. Ironie als Vorbehalt	239
XI. Der ironische Individualismus	279
XII. Das Wissen der Ironie	314
Bibliographie	329
Namenregister	337
Sachregister	341
Nachbemerkung	347
Ergänzung der Bibliographie	349



## Vorwort

Im Zusammenhang der Ordnung des Denkens, Sprechens und Schreibens, die wir in einem allgemeinen Sinne als die Ordnung der Bedeutung bezeichnen können, erscheint die Ironie als eine indirekte Maßnahme. Die Ironie stellt damit auf besondere Weise die Frage nach der Bedeutung. Gerade weil die Ironie von Anfang an als eine indirekte Maßnahme in die Ordnung der Bedeutung eindringt, fordert sie zur nachträglichen Übersetzung in eine direkte Sprache auf. Es ist die Ironie, die die Entstehung der Theorie der Ironie veranlaßt.

Aber Übersetzungen sind in diesem Zusammenhang notwendig der Möglichkeit des Mißverstehens ausgesetzt; wie schon der Begriff der Übersetzung hier mißverständlich ist. Denn anders als im Falle einer Übersetzung aus einer Sprache in eine andere, ist die Ironie zunächst einmal als eine fremde Sprache anzusehen, deren Grammatik uns nicht ohne weiteres zugänglich ist. Eine einfache Deutung dieser Verhältnisse hat Aristoteles gegeben. Nach Aristoteles ist die Ironie eine Art Untertreibung. Es würde hier also genügen, der Ironie eine fehlende Bedeutung hinzuzufügen, um eine indirekte Maßnahme in eine direkte Sprache zu übersetzen. Aber hier wäre nun vorauszusetzen, daß wir wüßten, um welche fehlende Bedeutung es sich handelt, wie auch vorauszusetzen wäre, daß es sich um eine ironische Aussage handelt. Beides wissen wir aber in der Regel nicht. Jedenfalls wissen wir es nicht sicher und genau.

Die Bedeutung der Ironie ist deshalb bekannt und unbekannt zugleich. Sie ist bekannt, insofern überhaupt Anlaß zu der Vermutung besteht, eine bestimmte Aussage könne in einem ironischen Sinne gemeint sein. Hier glauben wir, die allgemeine Struktur der Ironie erkennen zu können. Sie ist unbekannt, insofern damit nicht schon gesagt ist, was die Ironie aus einer bestimmten Bedeutung gemacht hat. Hier beginnt vielmehr die Suche nach der besonderen Bedeutung der Ironie (bzw. der ironischen Aussage). Im Gegensatz zu Aristoteles können wir sogar annehmen, die Ironie habe die Bedeutung nicht vermindert, sondern vermehrt; wobei freilich sowohl die fehlende als auch die

zusätzliche Bedeutung in der Indirektheit des Bedeuten verborgen wäre.

Weder das eine noch das andere ist der Fall, wenn die Ironie unbemerkt bleibt. Es ist deshalb die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß es in der Ordnung der Bedeutung eine terra incognita der Ironie geben könnte, die bislang unbemerkt geblieben ist und dies vielleicht immer bleiben wird. Dies ist der eine Grund für die Tatsache, daß die Frage nach der Ironie durch eine Theorie der Ironie nicht endgültig beantwortet werden kann. Der andere Grund für diese Tatsache liegt darin, daß die Erkenntnis einer allgemeinen Struktur keine Garantie für das angemessene Verständnis einer besonderen Bedeutung ist. Eine Theorie der Ironie hat es deshalb mit der Aufgabe zu tun, einerseits die Struktur der Ironie auf allgemeine Weise zu bestimmen, um andererseits die jeweils besondere Bedeutung dieses Allgemeinen auf exemplarische Weise zu zeigen. In diesem Sinne wird in diesem Buch die Frage nach der Ironie gestellt und beantwortet.

Die Arbeit an diesem Buch wurde durch ein Heisenberg-Stipendium gefördert. Mein besonderer Dank gilt deshalb an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Frankfurt a. M., 1982

Uwe Japp



## I. Mögliche Welten

Obwohl unsere Welt viel Schlechtes enthalte, sagt Leibniz, sei sie die beste aller möglichen Welten. Diese optimistische Annahme ist nicht allein durch den Hinweis auf den Zustand der Welt, wie sie ist, zu widerlegen. Irreführend ist dieses Argument vielmehr deshalb, weil wir offenbar nicht alle möglichen Welten kennen und uns deshalb auch kein Urteil darüber erlauben können, ob unsere Welt die beste sei. Eben weil wir nicht alle möglichen Welten kennen, täuschen wir uns manchmal über die Grenzen unserer Welt. Aus demselben Grund hat der Hinweis auf die Welt, wie sie ist, häufig nur zur Folge, daß verschiedene Personen, wenn sie von der Welt sprechen, sehr verschiedene Zustände und sehr verschiedene Welten meinen. In der scheinbaren Einheit der Welt öffnet sich ein Raum möglicher Welten, von denen sich sagen ließe, daß wir in ihnen gelten lassen, was gelten soll, als ob es gelte.

Am Ende der *Theodizee* beschreibt Leibniz drei mögliche Welten. In der ersten, die die wirkliche Welt ist, geht Sextus Tarquinius nach Rom und damit in sein Unglück. In den beiden anderen Welten, die nur mögliche Welten sind, geht Sextus Tarquinius nicht nach Rom. In diesen beiden Welten findet er sein Glück<sup>1</sup>. Was kann uns angesichts dieses Sachverhalts dazu veranlassen, unsere Welt für die beste aller möglichen Welten zu halten? Hierfür gibt es nur einen Grund, nämlich den, daß die möglichen Welten *nur möglich* sind.

Aber auch die wirkliche Welt ist nur eine mögliche Welt. Zu dieser Doppeldeutigkeit kommt es, weil der Begriff des Möglichen doppeldeutig ist. Einmal beschreiben wir die Art und Weise eines Sachverhalts (einer Welt), indem wir lediglich sagen, ob dieser Sachverhalt möglich ist oder nicht. In diesem Sinne wäre es für Sextus Tarquinius durchaus möglich gewesen, nicht nach Rom, sondern nach Korinth zu gehen. Aber in den Grenzen seiner Welt wäre es ihm zum Beispiel

<sup>1</sup> Vgl. S. Körner, „Individuals in Possible Worlds“, in *Logic and Ontology*, ed. M. K. Munitz, New York 1979, S. 231 ff.

nicht möglich gewesen, nach Korinth zu fliegen. Zum anderen bewerten wir das Mögliche, indem wir von etwas sagen, es sei nur möglich, aber nicht wirklich. Diese Position ergreift also Partei für die Wirklichkeit und für die wirkliche Welt, wobei vorausgesetzt wird, wir kennten die Wirklichkeit und die wirkliche Welt, wie sie sind. Aus dieser Perspektive erscheint das Nur-Mögliche als Mangel an Wirklichkeit: als bloßes Scheinen oder Geltenlassen, wie Hegel sagt. Die wirkliche Welt ist auch eine mögliche Welt, weil alles, was wirklich existiert, damit auch möglich sein muß. Aber nicht alles, was möglich ist, ist auch wirklich. Die Gesamtheit aller möglichen Welten umfaßt also eine wirkliche Welt (unsere Welt) und eine unendliche Anzahl nicht-wirklicher Welten<sup>2</sup>. Von dieser Auffassung des Möglichen her gesehen erscheint es beinahe sinnlos, von bestimmten Welten zu sagen, sie seien *nur möglich*. Immerhin verstehen wir, was damit gemeint ist. Gemeint sind nicht-wirkliche, mögliche Welten. Jene Welt etwa, in der Sextus Tarquinius nach Korinth geht.

Daß Sextus Tarquinius nach Rom (und damit in sein Unglück) geht, ist eine Tatsache der wirklichen Welt und damit ein möglicher Weg in dieser Welt. Daß Sextus Tarquinius nicht nach Rom geht, sondern nach Korinth (wo Ehre und Wohlstand auf ihn warten), ist ebenfalls möglich, aber nicht wirklich. Es ist eine Denkmöglichkeit. Wir stellen uns vor, daß es so hätte sein können. Dies nennen wir eine mögliche Welt. Wir können es aber auch als eine imaginäre Welt bezeichnen oder einfach als einen Roman. Denn je nachdem, wie wir uns eine mögliche Welt vorstellen — und wie wir diese Vorstellung dann darstellen —, haben wir es mit einer Theodizee, einer Utopie oder einem Roman zu tun.

Die Idee der Welten ist also nicht auf einen bestimmten Diskurs beschränkt. Vielmehr ist überhaupt eine diskursive Produktion vorauszusetzen, damit auf sinnvolle Weise von Welten im Plural die Rede sein kann<sup>3</sup>. Aber bestimmte Diskurse erfinden mögliche Welten. Dazu bedarf es häufig keiner großen Phantasie. Ein kleine Verschiebung im Wissen von unserer Welt genügt, um eine andere Welt hervorzubrin-

<sup>2</sup> R. Bradley/N. Swarts, *Possible Worlds. An Introduction to Logic and Philosophy*, Oxford 1979, S. 4 ff.

<sup>3</sup> Hat es einen anderen als metaphorischen Sinn, wenn wir — mit Wittgenstein — sagen: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“? L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt 1960, S. 81, Satz 6.43. Dies hat offenbar nur dann Sinn, wenn wir vorher sagen: „Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)“ *Tractatus*, Satz 5.63.

gen. Es genügt die Annahme, Sextus Tarquinius sei nicht nach Rom, sondern nach Korinth gegangen. Auch wenn man diese Möglichkeit für schlecht befindet (wie Leibniz das tut: denn wer weiß, wozu das wirkliche Unglück gut ist), ergibt sich die Schwierigkeit, daß diese mögliche Welt auf schwer zu verstehende Weise *in der Welt* ist.

Zwar zeigen auch die möglichen Welten ein Bild der Wirklichkeit — denn auch sie kommen ohne Anleihen bei der Wirklichkeit nicht aus —, aber was gegen sie spricht, ist ein Mangel an wirklicher Wirklichkeit. Allerdings ist hierbei eben die Voraussetzung zu machen, wir wüßten, was das ist, die wirkliche Wirklichkeit. Für Leibniz ist diese Voraussetzung erfüllt, indem wir uns auf das beziehen, was er die „Grade der Vollkommenheit“ nennt<sup>4</sup>. Denn der wirklichen Welt komme diese Vollkommenheit in höherem Grade zu als den (nur) möglichen Welten. Mit anderen Worten, Leibniz erfindet seine möglichen Welten, um sie zu widerlegen: um so die wirkliche Welt — und damit Gott — zu rechtfertigen. Dies ist die Idee der *Theodizee*.

Am Ende der *Theodizee* stellt Leibniz diese Idee in Form einer mythologischen Geschichte dar. Diese Geschichte antwortet auf eine andere Geschichte (die von Laurentius Valla erzählt worden war); und Leibniz versichert, daß er die begonnene „Fiktion“ nicht etwa deshalb fortsetze, um sich einer angenehmeren Darstellung des Gegenstandes zu bedienen, sondern um sich am Schluß seiner Abhandlung auf möglichst klare und gemeinverständliche Weise auszudrücken<sup>5</sup>. In dieser Geschichte, die vornehmlich von Sextus Tarquinius und seinen Schicksalen, den wirklichen und den möglichen, handelt, entwickelt Leibniz auch das Bild von der Pyramide, die alle möglichen Welten in Form von Zimmern enthält.

<sup>4</sup> G. W. F. Leibniz, *Monadologie*, in ders., *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade/ Monadologie*, ed. H. Herring, Hamburg 1969, S. 51: „Da nun die Ideen Gottes eine unendliche Anzahl von möglichen Welten enthalten und doch nur eine einzige davon existieren kann, so muß es wohl einen zureichenden Grund für die Wahl Gottes geben, der ihn zu der einen Welt mehr als zu einer anderen bestimmt (. . .). Dieser Grund kann nur in der Angemessenheit bzw. in den Graden der Vollkommenheit gefunden werden, die diese Welten enthalten; . . .“ (§ 53 und 54). — Um den metaphysischen Optimismus, der Leibniz' Argumentation auszeichnet, einigermaßen zu relativieren, und um zugleich eine Vorstellung von der Tradition dieses Problems zu gewinnen, können wir an einen Ausspruch Heraklits erinnern: „Wie ein wüst hingeschütteter Misthaufen ist die schönste, vollkommenste Welt.“ Heraklit, *Fragmente*, ed. B. Snell, München 1979<sup>7</sup>, S. 37, B 124.

<sup>5</sup> G. W. F. Leibniz, *Die Theodizee*, ed. M. Stockhammer, in der Übersetzung von A. Buchenau, Hamburg 1968<sup>2</sup>, S. 401 f. (§ 405).

„Die Gemächer liefen in eine Pyramide aus: sie wurden immer schöner, je näher man ihrer Spitze kam und stellten immer schönere Welten dar. Endlich kam man in das oberste, die Pyramide abschließende Gemach, und dies war das schönste von allen; denn die Pyramide hatte einen Anfang, doch ihr Ende sah man nicht, sie hatte eine Spitze, aber keine Basis; sie verlief sich im Unendlichen. Dies kommt daher (führte die Göttin aus), weil es unter einer Unendlichkeit möglicher Welten eine beste von allen gibt, sonst hätte Gott keinen Grund gehabt, überhaupt eine zu erschaffen; aber es gibt keine, unterhalb derer sich nicht noch minder vollkommene befänden: aus diesem Grund nimmt die Pyramide nach unten ins Unendliche stetig ab. Als Theodorus in dieses höchste Gemach eintrat, verfiel er in Extase: die Göttin mußte ihm zu Hilfe kommen: ein Tropfen einer göttlichen Flüssigkeit, den sie auf seine Zunge brachte, erweckte ihn wieder. Er war vor Freude außer sich. Jetzt sind wir in der wirklichen Welt (sagte die Göttin), und hier bist du an dem Quell des Glücks.“<sup>6</sup>

Zuvor hatte Theodorus zwei andere Gemächer betreten (und „als er sich darin befand, da war es kein Gemach mehr, sondern eine Welt“). In der einen Welt geht Sextus Tarquinius nach Korinth, kauft dort einen kleinen Garten und findet in diesem einen Schatz. Er stirbt als ein reicher und angesehener Mann in hohem Alter. In der anderen Welt geht Sextus Tarquinius nach Thrazien, heiratet dort die Tochter des Königs und folgt ihm auf den Thron. Auch hier findet er sein Glück. Aber dies sind nur mögliche Welten. In der wirklichen Welt, in der Theodorus, wie die Göttin sagt, sich am Quell des Glücks befindet, geht Sextus Tarquinius in sein Unglück. Denn hier geht er nach Rom, bringt dort alles in Unordnung und wird schließlich vertrieben und besiegt. Dies habe so sein müssen, erläutert die Göttin, da es sonst nicht mehr die wirkliche Welt gewesen wäre. Und gerade diese übertreffe alle anderen an Vollkommenheit und bilde deshalb die Spitze der Pyramide.

Um diese Logik nachvollziehen zu können, muß man vom individuellen Schicksal absehen und vielmehr das Ganze der Welt betrachten. Dann sieht man, daß ein kleines Unglück große Dinge bewirken kann. Die von Sextus Tarquinius begangenen Verbrechen führen (auf Umwegen) zur Befreiung Roms: Rom wird ein großes Reich und wird große Beispiele abgeben. Einige Autoren haben in solchen umwegigen Kon-

<sup>6</sup> Ebd., S. 410 (§ 416).

stellationen das Wirken einer allgemeinen Ironie der Welt erkennen wollen. Andere Autoren haben dagegen eine solche Welt zum Gegenstand ihrer Ironie gemacht. Wir begegnen damit zum ersten Mal der Frage nach den objektiven und subjektiven Anteilen der Ironie. In der besten aller möglichen Welten gibt es keine Ironie; aber es bereitet der Ironie keine großen Schwierigkeiten, sich der besten aller möglichen Welten zu bemächtigen, wie das zum Beispiel Voltaire mit seinem Roman *Candide* getan hat. *Candide oder der Glauben an die beste der Welten* beschreibt die Welt, wie sie, nach Voltaires Ansicht, wirklich ist. Aber diese Beschreibung ist selbst eine mögliche Welt (ein Roman). Diese Komplizierung, die sich ergibt, wenn das Mögliche, die Ironie und das Imaginäre aufeinandertreffen, steht am Anfang der Theorie der Ironie. Ebenso wie die Ironie mit der Idee des Möglichen beginnt, ebenso beginnt die Theorie der Ironie mit der Frage nach der Wirklichkeit des Möglichen.

Ist aber die Idee der möglichen Welten wirklich sinnvoll? Friedrich Schlegel bemerkt einmal: „Bei den Neuern redet man immer von dieser und jener Welt, als ob es mehr als eine Welt gäbe.“<sup>7</sup> Obwohl Schlegel über Leibniz gesagt hat, dieser sei das Ideal eines schlechten Autors, der seine besten Gedanken in der Lotterie gewonnen habe<sup>8</sup>, hat gerade die Idee der möglichen Welten für Schlegels eigenes Denken große Bedeutung. Besonders in den *Philosophischen Lebrjahren* wird diese Idee immer wieder aufgegriffen; aber auch in den Athenäums-Fragmenten hat sie bereits ihren Niederschlag gefunden. Das Athenäums-Fragment 27 lautet: „Die meisten Menschen sind, wie Leibnizens mögliche Welten, nur gleichberechtigte Prätendenten der Existenz. Es gibt wenig Existenten.“<sup>9</sup> Dieses Fragment demonstriert zwar eine kritische Einstellung gegenüber dem wirklichen Menschen, es ist aber, was die Frage nach der Wirklichkeit des Möglichen angeht, gänzlich affirmativ, nämlich auf der Seite der Wirklichkeit. Dem „nur“ Möglichen wird gerade ein Mangel an Wirklichkeit vorgeworfen. Dagegen wird etwa Kierkegaard gerade in Schlegel den Vertreter einer ironischen Geisteshaltung sehen, in der das Mögliche gegen die Wirklichkeit ausgespielt wird.

<sup>7</sup> F. Schlegel, Athenäums-Fragment 55, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, II. Bd., ed. E. Behler, München, Paderborn, Wien 1967, S. 160. — Die *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. E. Behler u. a., München, Paderborn, Wien 1958 ff. wird im folgenden unter der Sigle KA mit Angabe der Bandnummer in römischen Zahlen angeführt.

<sup>8</sup> Schlegel, *Philosophische Lebrjahre* IV, Nr. 1134, KA XVIII, S. 290.

<sup>9</sup> Schlegel, KA II, S. 170.

Was nun die Frage nach den Welten im Plural angeht, so hat Schlegel auch hierauf verschiedene Antworten gegeben. Nicht alle dieser Antworten sind miteinander in Einklang zu bringen, und manche sind ostentative Paradoxien. So hat Schlegel in den *Philosophischen Lebrjahren* notiert: „Es giebt nur Eine Welt, Eine d. h. unendlich viele.“<sup>10</sup> Die Form des Paradoxen, die Schlegel auch mit der Ironie identifiziert hat<sup>11</sup>, macht es nicht gerade leicht, ihr einen bestimmten Standpunkt zu entnehmen. Immerhin scheint doch hier den Welten im Plural ein größeres Recht eingeräumt zu sein. Dagegen bemerkt Schlegel an einer anderen Stelle der *Lebrjahre*, die Teilung in diese und jene Welt gehöre wohl einer grotesken Historie an<sup>12</sup>. Über die groteske Philosophie heißt es schließlich, sie scheine nahe an der Ironie zu sein<sup>13</sup>. Die Frage, ob diese unterschiedlichen Äußerungen wirklich in der Lage sind, sich wechselseitig zu kommentieren, soll hier unbeantwortet bleiben; ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Möglichen, der Ironie und dem Imaginären ist indes nicht zu übersehen.

Die Differenz zwischen wirklicher Welt und möglicher Welt — oder allgemeiner: zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit — bestimmt die Positionen zur Ironie, weil die Ironie als ein Grund des Möglichen erscheint, das Mögliche aber als ein Ziel der Ironie. „Schlegel und Tieck wollten eine Welt erschaffen“, sagt Kierkegaard; und eben hierin sieht er die Negativität der Ironie, die „die gesamte *geschichtliche* Wirklichkeit verneint, um Platz zu schaffen für eine selbstgeschaffene Wirklichkeit.“<sup>14</sup> Man muß hier nach den Gründen fragen, die diese Kritik motivieren. Denn wenn auch die Wirklichkeit ihr eigenes Recht verlangt, so ist doch der Kunst (dem Imaginären) das Recht auf eine selbstgeschaffene Wirklichkeit nicht abzuspochen. Vielmehr gehört es gerade zu der eigenartigen Wirklichkeit der Kunst, daß sie sich selbst hervorbringt.

Auch gegen die Ironie spricht also — oder soll sprechen — ein Mangel an wirklicher Wirklichkeit. Aber dieser tautologische Begriff bezieht seinen Sinn ausschließlich aus der Entgegensetzung zur, wie man

<sup>10</sup> Schlegel, *Philosophische Lebrjahre* II, Nr. 68, KA XVIII, S. 24.

<sup>11</sup> Schlegel, Lyceums-Fragm. 48, KA II, S. 153.

<sup>12</sup> Schlegel, *Philosophische Lebrjahre* III, Nr. 38, KA XVIII, S. 125.

<sup>13</sup> *Philosophische Lebrjahre* III, Nr. 59, KA XVIII, S. 127.

<sup>14</sup> S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Gesammelte Werke*, 31. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1961, S. 280.

schließen muß, unwirklichen Möglichkeit. Hat deshalb das Mögliche keinen Sinn? Diese Annahme liegt tatsächlich in der Konsequenz der Kierkegaardschen Argumentation. Die Ironie infiziert sich an ihren Hervorbringungen. Mit einem Blick auf Leibniz ließe sich Kierkegaards Position dahingehend erläutern, daß nicht nur den möglichen Welten, die die Ironie hervorbringt, jener höhere Grad der Vollkommenheit, der der wirklichen Welt eignet, mangelt, sondern der Ironie als dem Bewußtsein dieser Hervorbringung selbst. Mit Kierkegaards Worten: „Indes *die Wirklichkeit* ist für das Individuum ferner auch *eine Aufgabe, die verwirklicht werden will*. Hier müßte nun, sollte man meinen, die Ironie sich so recht von ihrer vorteilhaften Seite zeigen; denn da sie über alle gegebene Wirklichkeit hinausgekommen ist, sollte man meinen, sie müsse etwas Gutes haben, um es an deren Stelle zu setzen. Dies ist indes ganz und gar nicht der Fall; denn wie es der Ironie gelang, die geschichtliche Wirklichkeit zu überwinden, indem sie sich in den Schwebestand versetzte, ebenso ist zum Entgelt die Ironie selber ins Schweben geraten. *Die Wirklichkeit der Ironie ist bloße Möglichkeit.*“<sup>15</sup> Die unausgewiesene und unausgesprochene Voraussetzung dieser Argumentation liegt aber darin, daß zwar die Ironie und die Möglichkeit unausgesetzt an der Wirklichkeit gemessen werden, daß aber der Bezug auf die Wirklichkeit keiner weiteren Erklärung zu bedürfen scheint, weil dieses sich offenbar von selbst versteht. Wirklichkeit fungiert hier nicht als Argument, sondern als Wert (als „Aufgabe“ und Aufforderung, die Wirklichkeit zu verwirklichen, wie man in wiederum tautologischer Manier sagen könnte). Die Kritik an der Ironie zeigt sich als Verteidigung der Wirklichkeit gegen die *bloße* Möglichkeit. Dagegen erscheint die Ironie als Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Diese Auseinandersetzung führt aber zu dem Resultat, daß, wie Kierkegaard sagt, die Wirklichkeit für den Ironiker ihre „Giltigkeit“ verloren habe: „sintemal alles ebenso ganz anders sein kann als es ist.“<sup>16</sup> Mit einem Wort: Die Wirklichkeit selbst ist die Bedingung der Möglichkeit des Möglichen. Ebenso ist die eine wirkliche Welt Ausgang und Ziel der vielen möglichen Welten.

Damit ist aber der Ursprung der ironischen Disposition noch nicht erklärt. Denn es geht hieraus nicht hervor, ob der Ironiker sich zu sei-

<sup>15</sup> Ebd., S. 285.

<sup>16</sup> Ebd., S. 286.

ner ironischen Betrachtungsweise entschließt, weil die Wirklichkeit unwirklich geworden ist, oder aber, ob die Wirklichkeit unwirklich wird, weil der Ironiker sie ironisch betrachtet. Das Problem, das hiermit hervortritt, ist das der objektiven oder subjektiven Anteile der Ironie. Es ist, wenn man so will, eine Schuldfrage. Die Wirklichkeit ist dabei immer schon auf doppelte Weise gerechtfertigt: weil sie wirklich und objektiv ist. Die Möglichkeit ist dagegen auf doppelte Weise verdächtig: weil sie nur möglich und nur subjektiv ist.

Die Kritik der möglichen Welten hat die Rechtfertigung der wirklichen Welt zum Ziel. Es wird dabei allerdings ein Gegensatz zwischen den möglichen Welten und der wirklichen Welt vorausgesetzt, der so nicht besteht. Dieser Gegensatz verliert insbesondere dort seine Bedeutung, wo die imaginären Welten der Literatur und der Kunst beginnen: denn diese Welten sind zwar nicht mit der wirklichen Welt identisch, aber sie sind ein Teil von ihr. Die Literatur erfindet mögliche Welten; und wenn dadurch die wirkliche Welt vielleicht auch nicht wirklich verändert wird, so wird sie doch in ihren Möglichkeiten erweitert.

Wenn wir von der Annahme ausgehen, die Ironie sei ein Versuch zur Versprachlichung der Welt in Form einer gleichzeitigen Gegenrede, so haben wir damit die Richtung der ironischen Differenz in ihrem grundsätzlichen Verhältnis zur Welt erfaßt. Die Ironie ist ein Versuch zur Versprachlichung der Welt. Insofern verweist sie auf die wirkliche Welt. Aber die Ironie ist ein Versuch zur Versprachlichung der Welt in Form einer gleichzeitigen Gegenrede. Und insofern verweist die Ironie nun auf die möglichen Welten.

Wir lassen die Geschichte der Ironie gewöhnlich mit Sokrates beginnen; und es ist nicht zu übersehen, daß die chimärische Gestalt des ersten Ironikers diese Geschichte über weite Strecken begleitet. Sokrates' eigene Geschichte endet indes mit seiner Verurteilung zum Tode. Am Ende seiner Verteidigungsrede, wie sie ihm Platon nachträglich zugeschrieben hat, verabschiedet sich Sokrates von seinen Richtern mit den Worten: es sei nun Zeit zu gehen, er, um zu sterben, sie, um zu leben, wer aber zu dem besseren Geschäft hingehe, das sei allen verborgen, außer nur Gott. Das ist richtig, insoweit wir uns in der wirklichen Welt befinden. Dagegen könnten wir in einer imaginären Welt Sokrates durchaus auch nach seinem Tode noch einmal begegnen.

Eine solche imaginäre Welt (von der ich dahingestellt sein lasse, ob es auch eine mögliche Welt ist) hat Valéry erfunden. Hier treffen wir



Sokrates im Reich der Toten, wie er sich mit Phaidros (unter anderem) über die nicht verwirklichten Möglichkeiten seines vergangenen Lebens unterhält. Indem für möglich gehalten wird, daß alles auch hätte anders sein können, unternimmt es Sokrates, auf den Hintergrund dieses künstlich geschaffenen Nichts den „Anti-Sokrates“ hinzuzuladen<sup>17</sup>. Dieser hätte zum Beispiel Architekt werden können — und nicht Philosoph. Es gibt mehrere Gegenteile von Sokrates, wie Phaidros ganz richtig sagt. Es ist Sokrates der Philosoph, der von den Philosophen sagt, „daß sie niemals die Welten, die sie erfinden, zusammenbrechen sehen, aus dem einfachen Grund, weil sie nicht bestehen.“<sup>18</sup> Dies sagt Sokrates gewissermaßen als Einleitung zu seinem eigenen Versuch, andere Welten zu erfinden.

Wir haben es hier also mit dem besonderen Fall zu tun, daß wir in einer imaginären Welt einem Gespräch über andere mögliche Welten folgen. Dies alles ist in der wirklichen Welt: allerdings nicht als „Wirklichkeit“, sondern als Möglichkeit, als Literatur und als Ironie.

Aber wenn dies Ironie ist (eine Ironie über die Welt und die Welten der Philosophen), dann gehört es offenbar zum Wesen dieser Ironie, daß sie sich selbst verbirgt. Daß die Welt, in der sich Sokrates und Phaidros über die nicht verwirklichten Möglichkeiten ihres vergangenen Lebens unterhalten, eine Hervorbringung der Literatur ist, ist nicht zu übersehen, auch wenn die moderne Literatur sich hier einer Form aus den Anfängen der Philosophie bedient. Daß in dieser Welt das Thema der möglichen Welten eine wesentliche Rolle spielt, ist nicht zu überhören, denn davon ist die Rede. Dagegen ist von der Ironie *auf einem direkten Wege* nichts zu sehen und nichts zu hören. Erst wenn wir annehmen, daß dieses literarische Totengespräch ein Versuch zur Versprachlichung der Welt in Form einer gleichzeitigen Gegenrede ist, zeigt sich die Ironie. Sie zeigt sich insbesondere darin, daß Valéry sich hier der Form des platonischen Dialogs bedient hat, um in dieser Form eine gleichzeitige Gegenrede gegen die platonische Philosophie vorzubringen<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> P. Valéry, *Eupalinos oder Der Architekt*, in der Übersetzung von R. M. Rilke, Frankfurt 1973, S. 162.

<sup>18</sup> Ebd., S. 68.

<sup>19</sup> Siehe hierzu H. Blumenberg, „Sokrates und das 'objet ambigu'“. Paul Valérys Auseinandersetzung mit der Tradition der Ontologie des ästhetischen Gegenstandes“, in *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, ed. F. Wiedmann, München 1964, S. 285—323.

So wie die Literatur mögliche Welten erfindet, so auch die Ironie. Die Literatur und die Ironie koinzidieren in diesem Interesse. Dieses Interesse können wir mit einem Wort aus Musils Roman den „Möglichkeitssinn“ nennen. Der Möglichkeitssinn ist der Sinn für die möglichen Welten. Aber dieser Sinn ist zunächst einfach eine Weise der philosophischen Spekulation. Indem die Ironie hinzukommt, verschwimmen die Grenzen der diskursiven Formationen. Bald begegnen wir Sokrates in der Philosophie, bald in der Literatur. Einmal sind die möglichen Welten eine Erfindung der Vernunft, ein anderes Mal sind sie eine Erfindung der Phantasie. So geht die Ironie zwischen der Philosophie und der Literatur hin und her, gehört weder zu dem einen Diskurs noch zu dem anderen, sondern erscheint als eine diskursive Überschreitung. Die Ironie scheint deshalb manchmal nahe an der von Schlegel so genannten „grotesken Philosophie“ zu sein, wie sie andererseits manchmal den Raum einer spekulativen Literatur zu öffnen scheint. In diesem doppelten Schein gründet dann wiederum der Verdacht, daß die Ironie weder in der Philosophie noch in der Literatur zu Hause sein könne, daß vielmehr das eigentliche Philosophieren dort aufhöre, wo die Ironie anfangen, wie auch das eigentlich Literarische oder Dichterische nicht mit der Ironie zu vereinbaren sei. Dieser Auffassung begegnen wir zumindest gelegentlich in der Theorie der Ironie, während die Ironie selbst diese Auffassung offenbar nicht teilt.

Daß die Ironie die Grenzen der diskursiven Formationen überschreitet, gehört zu den einfachsten Erfahrungen, die wir mit der Ironie machen können. Die eklatanteste Überschreitung, der wir in diesem Zusammenhang begegnen, besteht aber darin, daß der Möglichkeitssinn als eine absichtsvolle *Verstellung* der Wirklichkeit erscheint. Die Beziehung zwischen den möglichen Welten und der wirklichen Welt wird von Leibniz gerade so gedeutet, daß die unendlichen Möglichkeiten nicht von der Wirklichkeit ergriffen werden. Das Pathos lokalisiert die wirkliche Welt an der Spitze einer Pyramide, die sich zwar nach unten ins Unendliche ausdehnt, die aber nach unten hin nicht durchlässig ist. Die Ironie dreht diese Pyramide gewissermaßen um. In diesem Sinne hebt Musil nachdrücklich hervor, daß es die Wirklichkeit sei, welche die Möglichkeiten weckt.

„Wenn es aber Wirklichkeitssinn gibt, und niemand wird bezweifeln, daß er seine Daseinsberechtigung hat, dann muß es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann. Wer ihn besitzt, sagt beispiels-

## Nachbemerkung

„Stets mit Ironie. Doch was hat es hier mit der Ironie auf sich,  
und was ist ihr hauptsächliches Zeichen?“

Jacques Derrida<sup>1</sup>

Das Buch mit dem Titel *Theorie der Ironie* erschien erstmals 1983 im Vittorio Klostermann Verlag – und zwar als Band 15 in der Reihe „Das Abendland. Neue Folge. Forschungen zur Geschichte europäischen Geisteslebens“. Jetzt hat sich der Verlag entschlossen, eine dritte Auflage folgen zu lassen. Eine augenfällige Veränderung besteht darin, dass das Buch nunmehr in Klostermanns „Roter Reihe“ erscheint. Für die neue Auflage wurde das Buch auf Fehler hin durchgesehen. Eine weitergehende Umarbeitung oder Aktualisierung des Textes wurde hingegen nicht angestrebt. Allerdings gibt der Rückblick auf das Datum des Erstdrucks zu denken, da sich hiermit die Tatsache einer nicht unerheblichen zeitlichen Distanz verbindet. Um die Überbrückung dieser Distanz zu ermöglichen oder auch nur zu erleichtern, wird im Folgenden eine Bibliographie der neueren Ironie-Forschung eingedrückt. Der Limes zwischen alt und neu ist für uns das Jahr 1983.

Wenn man die Ironie-Forschung nach 1983 überblickt, so ergibt sich, dass die Postmoderne (nach Antike, [Mittelalter und Renaissance] Romantik und Moderne) zunehmend an Bedeutung gewinnt.<sup>2</sup> Wie unsere Bibliographie zeigt, bleibt aber die Moderne weiterhin das Rubrum, das für eine in einem weiten Sinne zeitnahe Ironie-Forschung zur Verfügung steht.<sup>3</sup> Für frühere Epochen stellt sich das Problem einer vergleichbaren Begriffskonkurrenz ohnehin nicht oder auf andere Weise (wenn man zum Beispiel an die Romantik aus deutscher *oder* englischer Perspektive denkt). Auf das Ganze der Geschichte der Ironie gesehen bleibt das Personal kanonischer

<sup>1</sup> Jacques Derrida: *Dissemination*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Wien 1995, S. 75. (Originalausgabe: *La dissémination*, Paris 1972, S. 75: „Toujours avec ironie. Mais qu'en est-il ici de l'ironie et quel en est le signe majeur?“)

<sup>2</sup> Siehe Behler 1997, Colebrook 2002, Colebrook 2004 und Schoentjes 2001.

<sup>3</sup> Siehe Avanesian 2010, Ewen 2017; ebenfalls die zuvor genannten Arbeiten.

Autoren relativ konstant. Für die Literatur können wir nennen: Swift, Flaubert, Joyce, Proust, Musil und Thomas Mann. Eine der Ironie zugewandte Avantgarde gewinnt Kontur, worauf verschiedene der hier genannten Studien hinweisen.<sup>4</sup> In der Philosophie ziehen Platon, Hegel, Solger, Kierkegaard und Nietzsche ein anhaltendes Interesse auf sich, neuerdings auch Rorty, Derrida und Deleuze.<sup>5</sup> Als bedeutender Denker der Ironie kann weiterhin Friedrich Schlegel gelten, obwohl er nur schwer *einer* Disziplin zuzuordnen ist. Sokrates, der bekanntlich kein Werk hinterlassen hat, ist für viele (auch heutige) Autoren, die in theoretischer Absicht über *die* Ironie sprechen bzw. schreiben, ein unhintergebarer Bezugspunkt.<sup>6</sup> In der Rhetorik sind häufig zitierte und kommentierte Autoren Cicero, Quintilian und Fontanier. Die hier ventilierten sprachlichen Distinktionen bleiben an sich bedeutsam.<sup>7</sup> Darüber hinaus bilden sie den Hintergrund für den sich davon abhebenden bzw. mutwillig sich entfernenden „Sinn für Ironie“.<sup>8</sup> Bemerkenswert sind neuere politische und soziologische Auseinandersetzungen mit einer auf unterschiedliche Weise verstandenen Ironie.<sup>9</sup> Vorherrschend sind aber nach wie vor literaturwissenschaftliche, philosophische und sprachtheoretische Ansätze. Das Bild des Ganzen bleibt proteisch.<sup>10</sup> Die Bibliographie nennt Forschungsliteratur zur Ironie (nach 1983) in unterschiedlichen Formaten. Genauer werden berücksichtigt: Monographien, Sammelbände, Aufsätze, Handbuchartikel – ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Im Kapitel „Der ironische Individualismus“ in der *Theorie der Ironie* wird eine Differenzierung der Aussageformationen vorgestellt, mit denen es eine Theorie der Ironie zu tun hat. Sie betreffen, kurz gesagt, das Ganze der Ironie, verschiedene Arten und Epochen – und einzelne Praktiken (bzw. Schreibweisen oder Werke). Wenn man genau hinsieht, wird man die meisten Titel, die in der folgenden „Bibliographie der Ironie-Forschung nach 1983“ vorgestellt werden, den genannten Aussageformationen zuordnen können.

April 2021

U.J.

<sup>4</sup> Siehe Schumacher, in: von Petersdorff/Ewen 2017.

<sup>5</sup> Siehe Avanesian 2015, Colebrook 2002.

<sup>6</sup> Siehe Madou 1996, Vlastos 1991.

<sup>7</sup> Siehe Knox 1989, Müller 1988, Perrin 1996.

<sup>8</sup> Friedrich Schlegel, Athenäums-Fragment 418.

<sup>9</sup> Siehe Bonacker 2003, Willke 1992.

<sup>10</sup> Siehe Schoentjes 1993, S. 11: „terme protéén“.