# WIELANDS IRONIE

by

Georg Kurt Weissenborn
B.A., University of British Columbia, 1963

A Thesis Submitted In Partial Fulfilment Of
The Requirements For The Degree Of
Doctor Of Philosophy

in the Department
of
German

We accept this thesis as conforming to the
required standard

The University of British Columbia

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the Head of my Department or by his representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Department of German

The University of British Columbia
Vancouver 8, Canada

Date Aug 18, 1970

Supervisor: Dr.J.A.McNeely

# WIELANDS IRONIE

(German Text)

Georg Kurt Weissenborn
University of British Columbia, 1970

The object of this study is Wieland's concept of irony. Wieland did not put forward a "theory of irony", but he has commented on irony in his works, in his correspondence, and in the footnotes to his translations of classical authors.

This thesis consists of four parts, and the investigation proceeds as follows:

Part One reviews the literature on Wieland's irony in order to establish a basis on which a contribution can be made to Wieland scholarship. No one denies that Wieland uses irony, but many disagree on its origin, its function, and its historical association.

Part Two constitutes a detailed analysis of Wieland's most characteristic comments on irony as they occur in chronological order. Thus, an insight is gained into the development of the poet's theoretical understanding of irony which was conditioned by his attitude toward Socrates, the first historical eiron. As Wieland's anti-Platonism gathered momentum, his use of the words Ironie and ironisch increased, and so did his attempts at defining irony. They are most numerous in Aristipp, Wieland's last novel, in which he also deals most extensively with Socrates.

Part Three concerns itself with Wieland's manner of presentation. It is a study of the way in which the poet employs irony, and it investigates the stylistic devices in the service of this irony, with initial emphasis on his change from Platonist to Ironist.

Part Four concludes the investigation by contrasting Wieland's irony with certain aspects of the romantic irony of Friedrich Schlegel and Ludwig Tieck. While it appears that Wieland uses stylistic techniques derived from literary models which also served the writers of the romantic generation, it also becomes evident that the intent of Wieland's irony was more socially oriented than theirs. His central interest is in man himself, not in

man's metaphysical concern. Wieland's irony is not irony for its own sake, but didactic irony for the purpose of enlightening the reader. As such, Wieland's irony serves as the means of characterization based on the contrast between eiron and alazon. In the light of his deep commitment to Reason (Natur), Wieland does not employ irony for the sake of suspending natural laws in the service of the wondrous. Basically, he establishes a constellation consisting of three human types: the misguided ethical and metaphysical idealist (Schwärmer), the cynical sensualist (Sophist), and the representative of the graceful, Socratic golden mean (Philosoph).

Whereas previous studies examine stylistic influences by other ironic writers on Wieland's manner of presentation, this investigation reveals a by far greater influence of Socrates on Wieland's understanding and uses of irony. In this, the German author came to reject the characterizations of the eiron Socrates as presented in the works of Aristophanes and Plato, in preference to Xenophon's description of the Greek philosopher as a pragmatist.

# Wielands Ironie

Was ist Wahrheit?

...Der Talente sind zweierlei, sagte der Ueberwinder Persiens, Themistokles. Einer kann schön pfeifen, ein Andrer kann aus einer kleinen Stadt eine große machen.* - Zuweilen trägt die Natur auch wol Belieben, einen Dritten hervorzubringen, der Beides kann. - Aber wer Keines von Beiden kann, setzt D.Swift hinzu, der verdient mit einem Tritt vor den Hintern aus der Schöpfung hinausgeschupft zu werden. Und das muß wahr sein!

*Zu Verhütung alles besorglichen Mißverstandes unter meinen lieben Landsleuten ist zu merken, daß diese Worte figürlich gesprochen sind und so viel sagen wollen, als: Einer kann sich angenehm machen, ein Andrer nützlich.

Schulmeister von Abdera

# Vorwort

Zu Dank verpflichtet bin ich Herrn Dr.J.A.McNeely von der Germanistischen Abteilung der Universität von Britisch-Kolumbien, unter dessen Beratung die vorliegende Untersuchung entstanden ist.

Für finanzielle Unterstützung in Form eines Doktoralstipendiums bin ich dem Canada Council, Ottawa, aufrichtig verbunden.

Für großzügige Hilfe bei der Materialbeschaffung sei an dieser Stelle Herrn Dr.M.S.Batts, dem Leiter der Germanistischen Abteilung der Universität von Britisch-Kolumbien, Herrn Eugen Schelle, dem Leiter des Wieland-Archivs in Biberach, der Zentralbibliothek Zürich und den Fernleihabteilungen der Universität von Britisch-Kolumbien und der Laurentian Universität von Sudbury besonders gedankt.

Gleicher Dank für wertvolle Kritik wird hiermit den Herren Professoren Dr.Peschken und Dr.Profitlich ausgesprochen.

Inhaltsangabe

Wielands Ironie


| | | |
|---|---|---|
| I.Teil | Die bisherige Forschung zum Problem der Ironie bei Wieland | 1 |
| II.Teil | Wielands Begriff der Ironie | 23 |
| 1.Kap. | Timoklea: Ironie im Mienenspiel, Ironie im Dialog | 23 |
| 2.Kap. | An Bodmer: Sokratische Ironie und Christliche Demut | 31 |
| 3.Kap. | An Zimmermann: Ironie als Dialektik von Lob und Tadel | 38 |
| 4.Kap. | An Geßner: Ironie als Waffe gegen das Übermaß | 47 |
| 5.Kap. | Musarion: Sanfte Ironie | 84 |
| 6.Kap. | An Sophie von LaRoche: Feine Ironie als Stilmittel | 99 |
| 7.Kap. | An Riedel: Die vermittelnde Rolle der Ironie | 108 |
| 8.Kap. | Die Grazien: Die Geburt der Ironie aus dem Geiste der Liebe | 113 |
| 9.Kap. | Aristipp: Der Tod des Eiron | 162 |
| III.Teil | Wielands ironischer Stil | 194 |
| 1.Kap. | Bedeutungswandel der Begriffe „Weisheit" und „der Weise" vom enthusiastischen Früh- zum ironischen Spätstil | 194 |
| 2.Kap. | Stilfiguren der wielandschen Ironie | 211 |

3.Kap. Der Gedankenstrich und die negative Pointe im Dienste der Ironie 222

4.Kap. Ironischer Kontrast und ironische Namengebung 228

5.Kap. Manuskriptfiktion und beredtes Schweigen 239

6.Kap. Apostrophierung des Lesers 244

IV.Teil Ironie als Mittel der Charakterisierung: Grundstruktur Eiron contra Alazon 249

Schlußbetrachtung 275

Literaturverzeichnis 279

Anhang: Alphabetisch-Systematischer Stellennachweis zum Bedeutungsfeld „Ironie" im Werke Wielands 295

# I. Teil

## Die bisherige Forschung zum Problem der Ironie bei Wieland

Die vorliegende Untersuchung hat sich die Aufgabe gestellt, die Ironie Christoph Martin Wielands anhand seines dichterischen Werkes und Briefwechsels begrifflich zu bestimmen. Der eingeschlagene Weg geht von einem kurzen Überblick über die bisherige Stellungnahme der Wielandforschung zu seiner Ironie aus, führt nach einer eingehenden Betrachtung des Wortgebrauchs zur Stilanalyse hin, um schließlich zur strukturellen und psychologischen Eigenart der Ironie Wielands vorzudringen.

Ein zufriedenstellendes Resultat dieser Arbeit müßte Auskunft geben können über die Frage, was Wieland unter dem Begriff der Ironie verstanden und wie er sie in der Praxis seines dichterischen Schaffens angewandt hat.

Mit auffallender Häufigkeit ist in den Biographien, Dissertationen und Einzeluntersuchungen auch seitens namhafter Wielandforscher immer wieder die Rede von der Ironie Wielands, die, soweit sich das Forschungsbild überblicken läßt, vor allem von gegenwärtigen Interpreten im ironischen Stil des Dichters gefunden wird. Während Wielands erster Biograph, J.G.Gruber, aus der Sicht des Zeitgenossen noch Veranlassung hatte, vom Charakter Wielands auf dessen dichterischen Ausdruck zu schließen: „Alle Züge seines Charakters, wie er sich in seinen Schriften ausprägt, liegen bereits im Jüng-

ling vorgebildet, und deutlich sticht einer der vornehmsten hervor, jene sokratische Ironie";[1] so mochte im Jahre 1949 für Friedrich Sengle die Ironie des Dichters weniger augenfällig und daher für die biographische Darstellung von geringerer Bedeutung und mäßigerem Interesse erschienen sein. Dies wird bereits aus dem Umstand ersichtlich, daß Sengle, wenn er Wielands Ironie erwähnt, der nominalen die adjektivische Formulierung (in attributiver oder prädikativer Stellung) bevorzugt: „Er erzählte seinen Quellen um der Ergötzlichkeit willen auch unglaubwürdige Anekdoten nach, freilich mit ironischer Entwirklichung...,"[2] oder: „Die folgende Geschichte ‚Freundschaft und Liebe auf der Probe' behandelt nämlich ihr Thema [das der Wahlverwandtschaften] - ironisch,..."[3]

Es ist nun ebenso bezeichnend für die durch mehr als ein Jahrhundert von einander getrennten Biographen und Interpreten, daß sie über die sich weder aus der Wortstellung, noch aus der Interpunktion[4] klar als solche zu erkennen gebende Ironie zu verschiedenen Resultaten kommen, wie es jedenfalls für die Ironie charakteristisch ist, sich als das zu zeigen, was sie nicht ist.

---

[1] C.M.Wielands sämmtliche Werke. 36 Bde. Leipzig: G.J.Göschensche Verlagsbuchhandlung, 1855-58. Bd.20 S.372 (zit. 20,372)

[2] Sengle, Friedrich. Wieland. Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1949. S.547 (zit. Sengle)

[3] ebd.S.538

[4] Jancke, Rudolf. Das Wesen der Ironie. Leipzig: Joh.Ambr.Barth, 1929. S.5 (zit.Jancke)

Zu dem Thema der Ironie bei Wieland liegen die folgenden Einzeluntersuchungen vor: Das Kapitel „Wieland und die Ironie"[1] von E.Ermatinger, H.P.H.Teesings „Ironie als dichterisches Spiel",[2] sowie F.Martinis „Wieland · Geschichte der Abderiten".[3] Eric Blackall geht in einem Kapitel, "The culture of wit and feeling",[4] ebenfalls auf das Problem der wielandschen Ironie ein und gelangt zu für unseren Zusammenhang brauchbaren Resultaten.

Die genannten Arbeiten lassen zwei verschiedene Ansatzpunkte erkennen. E.Ermatinger sucht die Ironie vom biographischen und ideengeschichtlichen Standpunkt her zu fassen, während andere Ausleger wie gegenwärtig F.Martini und F.Beißner[5] von der Analyse des ironischen Stils her zur literarischen Einordnung übergehen. Beide Methoden setzen stillschweigend die Eigenexistenz eines ironischen Zeitgeistes voraus, welcher jeweils in mehr philosophischer oder mehr dichterischer Form im Stil einzelner Schriftsteller zum Ausdruck drängt. Für Kierkegaard haben die Begriffe „nämlich ebenso wie die Individuen ihre Geschichte und vermögen es

---

[1] In: Deutsche Dichter 1750-1900. Frankfurt: Athenäum Vlg., 1961. S.33-54 (zit.Ermatinger Ironie)

[2] Vortrag zum VII.Kongress der Internationalen Vereinigung für moderne Sprachen und Literaturen in Heidelberg, abgedruckt in: Stil- und Formprobleme in der Literatur, hg. von Paul Böckmann. Heidelberg: Carl Winter Universitätsvlg., 1959. S.258-66 (zit.Teesing Ironie)

[3] In: Der Deutsche Roman, Bd.I, hg.von B.v.Wiese. Düsseldorf: Aug.Bagel Vlg., 1963. S.64-94; darin besonders der Abschnitt „Der Stil der Ironie". (zit.Martini Ir.)

[4] Blackall, Eric A. The Emergence of German as a Literary Language 1700-1775. Cambridge: University Press,1959.

[5] In ihren beim Hanser und Winkler Vlg. erschienenen Wielandauswahlen.

ebenso wenig wie diese der Gewalt der Zeit zu widerstehen, aber bei alledem und mit alledem behalten sie gleichwohl eine Art Heimweh nach ihrer Geburtsstätte."[1] Für B.Allemann entspricht hundert Jahre nach Kierkegaard eine „Grundlage von Ironie...dem spätzeitlichen Charakter der geistigen Lage."[2]

Im Hinblick auf diese Stellungnahmen beginnt sich für unsere Untersuchung die Frage abzuzeichnen, inwieweit die Ironie Wielands, vorausgesetzt sie läßt sich überhaupt als solche erkennen, dem ironischen Zeitgeist im Sinne Kierkegaards entspricht, der auf der Suche nach seiner Geburtsstätte ins Werk Wielands Eingang fand. Anders formuliert: Kann man im Falle Wielands von Ironie sprechen, oder handelt es sich bei ihm bloß um eine Stilmanier?

Anläßlich des 19.Niederländischen Philologenkongresses hielt H.P.H.Teesing ein Referat über „Wieland als Dichter van het Rococo", in dem er sich eingehend mit der wielandschen Ironie auseinandersetzte. „Rococo is spel",[3] heißt es darin, und „ironie ontstaat slechts dan, als men de tegenstrijdige elementen al spelend in bedwang weet te houden."[4] Rokoko als Spiel, und dieses Spiel als Ironie, deren wesentliches Merkmal in der Kontrolle (bedwang) besteht, unter welcher man die widerstreitenden geistigen und seelischen Kräfte zu halten weiß.

---

[1] Kierkegaard, Søren. Über den Begriff der Ironie. Düsseldorf: Eugen Diederichs Vlg., 1961. S.7 (zit.Kierkegaard)

[2] Allemann, Beda. Ironie und Dichtung. Pfullingen: Günther Neske Vlg., 1956. S.9 (zit.Allemann)

[3] H.P.H.Teesing, „Wieland als Dichter van het Rococo," Neophilologus XXX (1946) S.167

[4] ebd.S.170

Auch in dem oben erwähnten Vortrag Teesings über „Ironie als dichterisches Spiel", der den Untertitel „stilistischer Versuch an Hand von Wielands ‚Schach Lolo'" trägt, heißt es zehn Jahre später: „Aus einem vergessenen und schon reichlich verstaubten Winkel der Rokokodichtung ziehe ich...eine kleine Verserzählung hervor: ‚Schach Lolo....'"[1] F.Martini unterschreibt diese Rokokokategorisierung auf Grund der wielandschen Ironie mit der Feststellung: „‚Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva' leiten im Geist und Stil des Rokoko jene Kunst des ironischen, mehrperspektivischen, heiter spielenden Erzählens ein, die ihre glücklichste Gipfelung in Wielands Werk mit der ‚Geschichte der Abderiten' erreicht hat."[2] Es werden dann eine stattliche Anzahl aller jener „Stichworte, mit denen man den Stil des deutschen Rokoko umschreiben kann", unter denen sich z.B. „milde versöhnende Weltzuversicht und skeptisch umspielende Ironie" befinden, als für den ‚Don Sylvio von Rosalva' geltend aufgeführt,[3] nachdem noch einmal betont wurde: „‚Don Sylvio von Rosalva' ist die reinste Repräsentation des Stils des deutschen Rokoko im Roman."

Von H.-W.Seiffert, der in der gleichen Werkausgabe[4] der „Femination des französischen Rokoko" die Vorstellung Wielands von einer gebildeten Gesellschaft gegenüberstellt, in welcher „die Frau durch den Reiz ihrer Anmut und Grazie eine wesentliche Stellung einnimmt", könnte man fast annehmen, er

---

[1] Teesing Ironie, S.259

[2] Christoph Martin Wieland Werke, 5 Bde. Hg.von F.Martini und H.-W.Seiffert. München: Carl Hanser Vlg., 1964-68. Bd.I,S.919 (zit.Ma I,919)

[3] ebd.S.934 [4] Ma IV,933

stimme einer solchen Rokokokategorisierung Wielands nicht unbedingt zu, wenn er sagt: „Bei einer solchen Auffassung fällt es schwer, einige seiner Dichtungen als reines Rokoko zu deklarieren."[1]

Noch weniger Zweifel besteht über die Ansicht F.Beißners, der in seiner Wielandausgabe rundheraus erklärt: „Es ist heute zuviel von Wielands „Rokoko" die Rede....Eine solche stilgeschichtliche Zuordnung und Etikettierung ist aber, recht erwogen, einigermaßen problematisch....Wieland als Protagonist einer deutschen Rokoko-Dichtung - dieser Vorstellung widerstritte mindestens das Selbstverständnis des Dichters."[2] Und dann fällt ein gewichtiges Wort: „Dagegen will er seinen eigenen ‚Ursprung von dem sokratischen Genius, diesem liebenswürdigen ἔρως ableiten' - wie er ja auch...eben die ‚sokratische Ironie' als Merkmal seines eigentümlichen Stils herausstellt." Hier wird also die Ironie, die in ihrer spielerischen Eigenart das Hauptcharakteristikum des Rokoko darstellen sollte, als sokratische erkannt und geradezu als Gegenargument gegen die Rokoko-Etikettierung[3] Wielands ins Feld

---

[1] Für Regine Schindler-Hürlimann ist nicht die Auffassung, sondern die Form das Entscheidende: „Im Fragment gibt es keine ironisch-kostümierte Inhaltslosigkeit mehr. Es ist die ‚Wahrheit des Fragments', die Wieland vom reinen Rokoko abhebt." (Wielands Menschenbild, eine Interpretation des Agathon. Zürich: Atlantis Vlg.,1963. Zürcher Beiträge zur dt.Lit.- und Geistesges. 21, S.31)(zit.Schindler-Hürlimann)

[2] C.M.Wieland, Ausgewählte Werke in drei Bänden. Hg.F.Beißner. München: Winkler Vlg., 1964. Bd.I S.915 (zit.Beißner I,915)

[3] W.Buddecke hält es sogar für irreführend, Wieland als „jovialen Alterspräsidenten des Rokoko" hinzustellen (C.M.Wielands Entwicklungsbegriff und die Geschichte des Agathon. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Palaestra 235, S.9). Diese Bemerkung dürfte sich primär gegen Alfred Angers Ver-

geführt. „Da steckt immer," so führt Beißner im Hinblick auf Wielands Schaffen weiter aus, „eine schalkhaft ironische Absicht dahinter."

So unentbehrlich die stilkritische Methode jeglicher Annäherung an den Begriff der Ironie auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so problematisch bleibt sie doch angesichts der obenerwähnten Resultate. „Man kann," sagt B.Allemann, „nicht einen ironischen Satz oder eine ironische Passage auf ihre Wesenszüge hin untersuchen, um über das Wesen des ironischen Stils Aufschluß zu erhalten."[1] Auch E.Blackall räumt inmitten seiner Betrachtung verschiedener Stilfiguren ein: "But the fun depends mainly on the ironical spirit of the whole conception."[2]

Zwei Einwände erhebt Teesing im Jahre 1957 gegen Allemanns Buch, Ironie und Dichtung, aus dem Vorjahre 1956. Erstens vermißt er die in der Einleitung versprochene stilistische Analyse, zweitens finde Allemanns Untersuchung ihren „Ausgangspunkt in der romantischen Theorie, als ob sich das ohne weiteres von selbst verstünde,"[3] wobei es offensichtlich Teesings Hauptanliegen ist, dem von Allemann vergessenen „deutschen Erbe" von „Ariost, Cervantes, Voltaire, Sterne, Fielding", eben unserem Dichter Christoph Martin Wieland, einem „ausgesprochenen Ironiker", v o r der Romantik einen Platz

---

such richten, „Wieland seinen anerkannten Platz im klassischen Dreigestirn Weimars zurückzugeben."(Literarisches Rokoko. Stuttgart: J.B.Metzlersche Verlagsbuchhdlg., 1962. Sammlg.Metzler M 25, S.34) Anger sieht im Rokoko eine Vorstufe, ein „entscheidendes Wegstück zur deutschen Klassik" (S.35) und versteht Wieland als Hauptvertreter dieses Rokoko in Deutschland.

[1]Allemann, S.12 [2]Blackall, S.419 [3]Teesing Ironie,S.259

einzuräumen. Im Gegensatz zu seinem Buch aus dem Jahre 1956 bezieht Allemann in seinem Beitrag zum 1958 erschienenen Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte[1] Wieland in den besprochenen Autorenkreis ein: „Nach all der witzigen und satirischen Lit. in der Art etwa Rabeners zeigt sich das Ironische dann erstmals im Werke Wielands als ein entschiedener Grundzug."[2] Noch überzeugter von Wielands Ironikerrolle zeigt sich Allemann in einem späteren Diskussionsbeitrag zum gleichen Thema: „Einen neuen Höhepunkt ironischer Dichtung bringt das Zeitalter der Aufklärung, das mit seiner allem Dämonischen abgekehrten Geistesart und seiner gesellschaftlichen Kultur eine besondere Affinität zum Stilprinzip der Ironie besitzt. Führend ist hier zunächst der englische Roman (Sterne). In Deutschland findet sich ein Ironiker reinsten Gepräges in der Person Ch. M. W i e l a n d s, der mit seinem ersten Roman unmittelbar an Cervantes anschließt."[3]

Mit diesen entschiedenen Erklärungen wird nun erstens unser Dichter als Ironiker v o r den Romantikern erkannt, zweitens wird ihm hiermit auch das Ironische als Grundzug zugesprochen, und zwar kategorisch, wie das bislang nur Gruber gewagt hatte. Sich bei Wieland auf das frühe Datum von 1758 festlegend, sagte Gruber: „Er wurde durch diese Studien [von Geschichte und Politik] immer vertrauter mit der wirklichen

---

[1] Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begr.v. P.Merker u.W.Stammler. 2.Aufl. Bd.I. Berlin: Walter de Gruyter Vlg., 1958. (zit.Reallexikon)

[2] ebd.S.758, Sp.2

[3] Das Fischer Lexikon, Literatur II,1. Hg.W.-H.Friedrich u. W.Killy. Frankfurt, 1965. S.311 (zit.Allemann Fischer)

Welt, und durch den grellen Contrast derselben mit den Unschuldswelten, in denen er sich bisher so wohl gefallen, konnte in einem Kopfe, wie der seinige, nichts Anderes geweckt werden, als Satire, und diese, oder eigentlicher Ironie, ist es auch, was von nun an in fast allen seinen Schriften den Grundzug bildet."[1] Hier sind die Ansatzpunkte der These Ermatingers, in welcher Wielands Ironie als ein aufklärerisches Phänomen gedeutet wird: „Eines aber ist ihm geblieben ...: das Spiel geistiger Überlegenheit, die Ironie. Sie ist immanent in der Geisteshaltung der Aufklärung gegeben;"[2] und: „Die Schärfung des Verstandes durch Kritik und Logik, wie sie das neue Bildungsideal der Aufklärung mit sich brachte, erleichterte, ja bedingte die Entstehung satirischer Dichtung."[3]

Dementsprechend folgert Blackalls stilkritische Beweisführung, daß Wieland später seine eigene, frühe, von enthusiastischer, pietistischer Empfindsamkeit geprägte Dichtersprache vom Standpunkt der Vernunft her ironisiere: "Wieland continued to use the language of sentiment - although always combining it with irony. It is as irony that the culture of wit appears in Wieland." Ihr Zweck sei therapeutisch: "For the author, irony is a guard against self-importance and also self-immolation."[4] Martini, ebenfalls von der stilkritischen Interpretation kommend, stellt dagegen von den Abderiten fest: „Im Stile des Aufklärers parodiert Wieland die Aufklärung."[5]

---

[1] 20,381

[2] E.Ermatinger, „Wielands geistige Welt," Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft XIX (1933) S.234 (zit.Erm.Welt)

[3] Ermatinger Ironie, S.34

[4] Blackall, S.417

[5] Martini, „Der Stil der Ironie", S.90

Für die entweder der Aufklärer- oder der Rokokokategorisierung zuneigenden Methodiker bemüht sich A.Menhennet in seinem Beitrag, "Wieland's Idris und Zenide: the Aufklärer as romantic"[1] um einen Ausgleich, indem er unter Hinweis auf das Romantische auf die scharfe Trennung zwischen Aufklärung und Rokoko, wie Sengle sie seiner Meinung nach noch vornimmt,[2] verzichtet wissen möchte. Wielands Vermögen, das Wunderbare mit einem "light ironic touch"[3] zu handhaben, mache es möglich, Wahrheitsliebe und eine Neigung für das Wunderbare, die sich sonst gedanklich ausschlössen, durch einen Schriftsteller miteinander zu verbinden, "who is careful to observe certain basic principles of the Enlightenment. And it is in this spirit that Wieland consistently handles the romantic."[4]

Will die gedankliche Verbindung von Aufklärung und Rokoko durchaus noch einleuchten, so erscheint doch der Zusammengang mit der Romantik, auch die von Menhennet wegen Zurücksetzung der Aufklärung gerügte, von Sengle als „bezeichnendste Nahtstelle zwischen Rokoko und Romantik"[5] definierte Bewertung des Idris als gewagt. Selbstverständlich ließen sich für Menhennets Bemühungen um eine Synthese der Kategorien wertvolle Eideshelfer auf den Plan rufen, nicht zuletzt E.Ermatingers Untersuchung des Romantischen bei Wieland[6] und H.P.H.Teesings Artikel „Wielands Verhältnis zur Aufklärung im Agathodämon."[7]

---

[1] A.Menhennet, "Wieland's Idris und Zenide," German Life and Letters XVIII (1965) S.91-100. (zit.Menhennet)

[2] ebd. S.91 [3] ebd. S.98 [4] ebd. S.99 [5] Sengle, S.212

[6] E.Ermatinger, „Das Romantische bei Wieland", Neue Jb.f.d.kl. Alt. I(1908)S.208-227, 264-288. Leipzig: B.G.Teubner Vlg.

[7] In: Neophilologus XXI (1935)

Diese Untersuchungen erscheinen wertvoll, da sie nicht exklusiv stilkritisch begründet sind. Was jedoch die wielandsche und die romantische Ironie anbelangt, so lassen beide sich nur unter gewissen Einschränkungen auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Die vorliegende Untersuchung, das sei vorgreifend eingefügt, steht mithin Beißners Versuch, Wielands Ironie als „Vorwegnahme" der romantischen Ironie[1] zu deuten, skeptisch gegenüber. Schon 1936 nahm F.Melz einen Vergleich zwischen Wieland und Tieck vor,[2] dessen Ergebnis darauf hinauslief, beide Dichter unter Berücksichtigung äußerer Ähnlichkeiten sowie in ihrem persönlichen Entwicklungsgang, doch als Antipoden erscheinen zu lassen. Nach Melz unterscheiden sie sich erstens in ihrer dichterischen Ausdrucksform, wobei sich diejenige Wielands als „malerisch-plastische", Tiecks als „musikalisch-rhythmische" erweist; und zweitens in den grundverschiedenen Formen ihrer Begriffe der Ironie: „So betrachtet Tieck Wielands Ironie als eine ‚Schalkhaftigkeit', in der sich sein ganzes Wesen ausdrückt; die jede tiefere Lebensauffassung unmöglich macht, weil sie mit den wahren Werten des Lebens zu spielen scheint. Wenn Tieck seine eigene Ironie als einen höheren Standpunkt bezeichnet, von wo aus die Dinge in ihrem wahren Licht erscheinen, so muß ihm Wielands Art als „ironisierend", d.h., die Dinge zweifelhaft machend, vorkommen."[3]

---

[1] Beißner I,929

[2] Melz, Fritz. Wieland und Tieck: ein Vergleich. Diss.Calif., 1936

[3] ebd.S.49

Nun wäre es freilich ebenso gewagt, sich mit Tieck als Repräsentanten der romantischen Ironie paradigmatisch begnügen zu wollen. Ihr bedeutendster Theoretiker ist er bekanntlich nicht.[1] Dennoch wird auf Tiecks Ironie noch zurückzukom-

[1] So erklärt Allemann, Tieck hätte der schlegelschen „Intention" Schaden zugefügt, indem er mit seinen Märchen-Komödien „an dem banalen Mißverständnis, romantische Ironie bestehe wesentlich in der Zerstörung von Illusion" schuldig geworden sei (Allemann, S.50). Trotz Allemanns Polemik gegen Kierkegaards Deutung der romantischen Ironie, deren Schärfe bereits von H.Arntzen zurückgewiesen wurde (Satirischer Stil. Bonn: H. Bouvier Vlg., 1960. Abhdlgn.z.Kunst-, Mus.-u.Litwis.9,S.206), bleibt Kierkegaards These überzeugender, als Allemanns, wohl auf Lussky (Tieck's Romantic Irony. Chapel Hill: U.of N.Car. Press, 1932) gestützte Behauptung von dem mangelnden Verständnis Tiecks für Schlegels romantisch ironische Intentionen: „Später hat er sich, wo die Sprache auf Ironie kam, gerne in blauen Dunst gehüllt." - Allemann macht Kierkegaard zum Vorwurf, gegen Hegel polemisiert und sich dabei auf dessen Erkenntnisse gestützt zu haben. Am Ende seiner „an Inkonsequenzen reichen Abhandlung" sei Kierkegaard dann selber wieder zu Hegels Auffassung von der Ironie zurückgekehrt. Nach Allemann wird Kierkegaard unter anderem einer „für den Epigonen charakteristischen Unbedenklichkeit in der Verwendung vorgeprägter, aber in ihrer Tragweite nicht mehr überblickter Begriffe" schuldig; seinen Abschnitt über Schlegel habe er auf „heuchlerische Art" eröffnet. Kierkegaard hat einen „entleerten Begriff des Dichterischen"; schlimmer noch, nicht einmal „die Ironie selbst vermag Kierkegaard noch als ein einheitliches Phänomen zu fassen. Sie zerfällt ihm, eine unmittelbare Folge der grundsätzlichen Abtrennung einer ethisch-religiösen von einer bloß ästhetischen Sphäre, in die Ironie als Redeweise und die Ironie als Standpunkt;" am schlimmsten jedoch sei, daß Kierkegaard den stilistischen Aspekt der Ironie außer acht lasse: „Wofür er kein Verständnis hat, ist der stilistische Aspekt der Ironie, die Ironie als „Rede"weise, und damit geht ihm auch der Zugang zur Ironie als einem möglichen dichterischen Phänomen von vornherein verloren." - Es ist hier nicht der Ort, die von Arntzen geforderte Verteidigung Kierkegaards vorzunehmen. Dennoch muß darauf hingewiesen werden, daß der Zerfall des angeblich einheitlichen Phänomens der Ironie in eine dichterische und eine „sokratische" oder „kritische" auf Schlegel zurückgeht und keineswegs Kierkegaard dafür verantwortlich gemacht werden kann. Kierkegaards Feststellung, daß ironische Orientierung im wesentlichen Kritik sei, und daß sowohl ihr Philosoph (Schlegel) wie ihr Dichter (Tieck) kritisch seien (Kierkegaard, S.281), klingt in Allemanns eigenem Versuch an, Widersprüche der romantischen Ironie bei Schlegel auf diesen Nenner zu bringen: „Mit einer Zurückhaltung, die

men sein. Überhaupt wird sich eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der romantischen Ironie im Sinne der Schlegel und Tieck kaum umgehen lassen, da die Forschung im allgemeinen dazu neigt, erst die Romantiker als Ironiker zu betrachten. Hieß es schon 1841 in Kierkegaards Dissertation: „Ich benütze in dieser ganzen Darstellung die Ausdrücke ‚die Ironie und der Ironiker'; ebenso gut könnte ich ‚die Romantik und der Romantiker' sagen;"[1] so klingt die gleiche Ansicht noch hundert Jahre später bei K.A.Horst wider: „Das Ironische ist eine romantische Kategorie, und fast immer tritt es im Zusammenhang mit romantischen Nachklängen auf."[2] Vorbehaltlose Gleichschaltung des Begriffs der Ironie mit „dem Romantischen" wäre das sicherste Mittel, die Diskussion über Wielands Ironie im Keim zu ersticken, es sei denn, man anerkenne ihn als einen Romantiker.

---

sonst gar nicht seiner Art entspricht, hat er lange keinen künstlerischen Ehrgeiz in sich aufkommen lassen, sondern sich darauf vorbereitet, mit einer Stellung als K r i t i k e r sich zu begnügen (Allemann, S.55)...Auch später zeigt sich Schlegels Bereitschaft, als K r i t i k e r aus freien Stücken hinter den berufenen Dichter zurückzutreten (S.56).... Auch die Ironie als universales Prinzip setzt sich in den Programmen aller Gebiete durch, die Schlegel ins Auge faßt. Dennoch bleibt es wichtig - von der festen Ausprägung der „romantischen Ironie" her wird es oft übersehen -, daß der Ironiebegriff Schlegels seinen Ursprung in k r i t i s c h e n und philosophischen Überlegungen hat....Zweifellos hat Schlegel unter dem freien und gebildeten Menschen des Lyceum-Fragmentes 55, der sich allseitig zu stimmen vermag, in erster Linie den K r i t i k e r verstanden (S.58)....Der Ursprung der Schlegelschen Ironie-Konzeption aus dem Geiste der Kritik ist nicht zu bezweifeln." - Allemanns Spielraumthese erschließt zwar der Ironie das Dichterische, vor allem im Epischen, doch verweigert sie dagegen Tieck das Prädikat eines romantischen Ironikers des Dramas im Sinne Schlegels, und spricht darüber hinaus auch der Lyrik Heines jegliche Ironie ab (S.29 & 51).

[1]Kierkegaard, S.281 [2]Horst, K.A. Strukturen und Strömungen. München: Nymphenburger Vlgshdlg., 1963 S.130

Ob sie als Aufklärerwitz aus der geistigen Vaterschaft Rabeners, oder als konventionelles Rokokogesellschaftsspiel verstanden wird; ob man in ihr im Gegenteil die parodierende Kritik an Aufklärung und Rokoko sehen will; ob sie sich als komische Selbstverkleinerung des Dichters, als Ironisierung eigener überwundener Schwächen, als Vernunftherrschaft über Jugendschwärmerei, als Mokieren über den enthusiastischen, pathetischen Stil des eigenen Frühwerkes gefällt - immer bleibt die Ironie Wielands problematisch. Sie bleibt es im Hinblick auf ihre literarhistorische Zuordnung ebenso, wie nach ihrem Anteil am und ihrer Aufgabe im Werk des Dichters.

In den Dienst einer Art von ironischer Anspielung tritt nach Kausch bei Wieland die Stilfigur der Synekdoche,[1] von der es bei ihm heißt: „Man hat gesagt, die Grundform des Wielandischen Sprechens und Denkens sei die Ironie, weil er auffallend häufig in dieser Form auf das Allgemeine der Natur, besonders aber der Menschennatur, anspielt. Der Dichter braucht aber zum Beispiel die Synekdoche auch in der nicht ironischen Aussage; die Ironie ist demnach nur eine Teilerscheinung in einem größeren Bedeutungszusammenhang."[2] Hatte Kausch schon 1954 festgestellt: „Die Ironie ist überhaupt nicht, wie manche Beurteiler gemeint haben, die Grundkategorie des Wieland'schen Stils; sie erscheint vielmehr im Ganzen betrachtet in untergeordneter Funktion;"[3] so sah er 1959 die Funktion dieser Ironie nur darin, durch sie die

---

[1] Kausch, K.-H. Das Kulturproblem bei Wieland. Diss.Göttingen, 1954. S.185 (zit.Kausch Kulturproblem)

[2] Kausch, K.-H. „Die Kunst der Grazie," Jb.d.dt.Schillerges.II (1958) S.12-42 (zit.Kausch Grazie)

[3] Kausch Kulturproblem, S.198

Leser zu reizen."[1]

Eine nicht minder gründliche Untersuchung als die Kauschs über Wesen und Form der Dichtungen Wielands liegt in Marga Barthels Stilanalyse, Das ‚Gespräch' bei Wieland, vor, worin die wielandsche Ironie nicht nur mit auffallender Häufigkeit Erwähnung findet, sondern auch die Bedeutung des „immanent Dialogischen" und der „negativen Pointe" im Werk Wielands erkannt wird. Barthel bezweifelt ganz im Gegensatz zu Kausch, daß „ironische...Elemente in einem Bildungsroman wie dem Agathon Zutaten sein sollten."[2]

Dem Spielfeld der wielandschen Ironie hat Martini eine feste Grenze gezogen: „Was nicht innerhalb des intellektuellen und moralischen Vermögens des Menschen liegt, wird aus dem Vorstellungsraum des Romans [Abderiten] ausgeklammert."[3] Gegen Arntzens Begrenzung der „eigentlichen Satire" auf das Wortspiel „Schatten" und „Esel" in der Prozeßgeschichte argumentiert Martini folgendermaßen: „Das Ethische der Satire tritt in Wielands Roman zugunsten des ‚scherzhaften' Spiels der Ironie zwischen der Vernunft und ihrer närrischen Verkehrung zurück. Das Narrentheater bedarf nicht der Anstrengung des Ethischen, nur der natürlichen Vernunft, um in sich widerlegt zu werden."[4]

---

[1] Kausch, K.-H. „Wielands Verserzählungen im Unterricht der Oberstufe," Der Deutschunterricht XI (1959) S.75 (zit.Kausch Verserz.)

[2] Barthel, Marga. Das ‚Gespräch' bei Wieland. Frankfurt: M.Diesterweg Vlg., 1939. Frankfurter Quellen & Forschungen 26,S.39 - Ähnlich, doch verhaltener, äußert sich dann auch Allemann: „Zugleich ist Wieland mit dem Agathon auch der Begründer des modernen deutschen Bildungsromans, der für eine verhalten ironische Darstellung wie geschaffen scheint"(Allemann Fischer S.311) [3] Martini Ir.,S.92 [4] ebd., S.417

Den „Versuch eines ironischen Stils" um 1763 schreibt P.Michelsen dem Umstand zu, daß Wieland zu dieser Zeit mit Sternes Tristram Shandy vertraut war: „Das mannigfaltige, bei Sterne gelernte[1] Spiel der Ironie oder der ‚Vielschichtigkeit' (wie man es allgemein genannt hat)...hat also keine andere Aufgabe als die Durchbrechung der Fiktion, d.h., Wachhalten des Bewußtseins, daß wir es mit einer Fiktion zu tun haben."[2] Ähnlich liest man es auch bei Menhennet: "At other times, Wieland's irony acts as a corrective....it does ensure that we keep in touch with the real world."[3]

Nun wird die Ironie Wielands gewiß nicht weniger problematisch durch den Hinweis auf ihre literarischen Quellen, denn der Vergleich mit den Quellen zeigt allenfalls, wo und was ein Dichter gelernt hat. Wichtiger sind die Gründe, aus denen er sich zu einem früheren Geistesverwandten hingezogen fühlt. Erinnert man sich dazu Wielands Bemerkung gegenüber Böttiger, er habe nie etwas gedichtet, wozu „ich nicht den Stoff außer mir, in irgend einem alten Roman, Legende oder Fabliau gefunden hätte,"[4] so wird man erst vollends der Möglichkeit gewahr, daß die Ironie mit dem Stoff übernommen sein könnte. G.Ransohoff stellt in seiner Untersuchung über den

---

[1] Nach Tropsch woanders: „Diese überlegene, ironische, unter der Maske des Lobes lächerlich machende Zeichnung hat Wieland an der betreffenden Stelle des spanischen Romans gelernt." (Tropsch, St. „Wielands Don Sylvio und Cervantes' Don Quixote," Euphorion Erg.IV (1899) S.40

[2] Michelsen, P. „Laurence Sterne und der deutsche Roman des 18.Jahrhunderts," Palaestra CCXXXII (1962) S.186 (zit. Michelsen)

[3] Menhennet, S.97

[4] Böttiger, K.W. K.A.Böttigers literarische Zustände und Zeitgenossen. Leipzig: F.A.Brockhaus Vlg., 1838. Bd.I, S.182 (zit.Lit.Zust.)

Geron von Wielands Arbeitsweise fest: „Indessen die Rechte die Feder führt, folgt die Linke den Seiten der Vorlage."[1] Bezeichnenderweise bemerkt Ransohoff jedoch dabei, daß diese Methode von Wielands „satirischer Laune" unterbrochen wird, die sich in diesem Gedicht nicht als nur spöttisch oder übermütig über den Stoff hinspielender Hohn des Dichters erweise, sein Hohn sei vielmehr „bitter und herb." Was Ransohoff jedoch Hohn nennt, ist in dieser Verserzählung, wie wir sehen werden, Ironie. Sie besteht im vorliegenden Falle darin, daß sich das ehebrecherische Paar Genievra und Lancelot von einem mysteriösen alten Ritter zur Unterhaltung eine Geschichte erbittet, und damit anstelle der vermeinten Kurzweil ein Sittenurteil auf sich herabfordert. Branor, der sittenstrenge Alte, trägt diese Geschichte vor, wie auch Ransohoff ganz richtig erkennt, nicht einfach um ihrer selbst willen, oder allein zur Unterhaltung. Wir haben es hier mit bewußt didaktischer Ironie zu tun, „bitter und herb", einer Ironie des Stoffes. Denn ironisch oder gar höhnisch ist an dieser Geschichte nicht etwa der Stil, sondern vielmehr die Absicht, einem ungetreuen Paar vermittels einer erzählten Apotheose ehelicher und freundschaftlicher Tugendreinheit zur Selbsterkenntnis zu verhelfen, zum gnothi seauton, wie es den Pseudophilosophen durch Musarion beigebracht wird.

Während Wieland also seiner Vorlage im Geron, wie Ransohoff nachwies, „Seite um Seite"[2] folgte, besteht der eigene Beitrag

[1] Ransohoff, G. „Wielands Geron", Vjsr.f.Littges. III (1890) S.535

[2] ebd.S.533

in jener satirischen Laune, welche Barthel die „typisch wielandische Haltung der ironischen, geistreichen und anmutigen Ritterlichkeit" nennt.[1]

Pröhle macht Wieland aus dieser Ironie einen schweren Vorwurf: „Außer seinen philosophischen Romanen sind Wielands Rittergedichte und Märchen in Versen seine wichtigsten Schriften. Vielen gebildeten Lesern wird es schon schwer, ihm die Ironie zu verzeihen, die er in keiner dieser Märchenbearbeitungen überwinden konnte."[2]

Die Bearbeitung des Stoffes ist also nach Pröhle das Hauptmerkmal des künstlerischen Schaffens, wohingegen die Bezeichnung „überwinden" auf bereits im Stoff immanente Ironie schliessen lassen könnte. Dem ist nicht so, denn anschließend an das obige Zitat spricht Pröhle ausdrücklich von „seiner", d.h., Wielands, Ironie, die er neben förmlichen philosophischen Tendenzen in die „gereimten Märchen" hineingetragen habe. Diese Feststellung wird auch vom Gandalin gemacht, und zwar ebenfalls im vorwurfsvollen Ton: „Auch diese Arbeit hört man jetzt mehrfach für Wielands beste erklären. Diesem Urteil kann ich gleichfalls nicht beistimmen: denn eben im Gandalin findet sich außer jener Ironie sogar noch ein Überrest von philosophischen Tendenzen und Spielereien, welche Wieland...unterschoben hat."

Pröhle stößt sich, wie gezeigt, an der Ironie Wielands. Den Erfolg des Oberon schreibt er dem Umstand zu, daß „von der alten Ironie im früheren wielandischen Rittergedicht in dieser

---

[1] Barthel, S.113

[2] Pröhle, H.C.F. Lessing, Wieland, Heinse. Berlin, 1877. S.68

naiven Darstellung nur noch ein kleines Maß beigesellt" sei; auch im Idris habe unser Dichter „die Ironie nur zu sehr eingemischt;" im Neuen Amadis habe er mit dieser Ironie „keine poetischen Gestalten schaffen können;" denn „Wieland war kein Sterne, geschweige denn ein Ariost oder Cervantes, wie sehr er sie auch alle drei verehrte. Er war viel zu klug, um sich noch einmal ein Rittergedicht durch die Ironie zu verderben," hieß es bei Pröhle weiter. Dennoch habe sich Wieland - der sich der Ironie anscheinend nur mit allergrößter Schwierigkeit enthielt - 1783 in Clelia und Sinibald für die Beschränkung der Ironie im Oberon „entschädigt."

Man könnte versucht sein, Pröhles Abneigung gegen die von ihm durchaus als wielandsche Eigenart empfundene, vielberufene Ironie, mit deren Einschub in den Text sich Wieland angeblich das Konzept verdarb, als einen Beweis für die Existenz dieser Ironie gelten zu lassen. Aber es zeigt sich, daß auch die Aufdeckung der Quellen das Problem der Ironie im Werke Wielands nicht zufriedenstellend löst. So kann man beispielsweise bei Charlotte Craig, die Wielands Märchenerzählungen auf ihre Quellen hin untersucht, einerseits lesen: "He injected into his poem [Sixt und Klärchen] an artistry and a subtle irony not traditionally present in legend;" andererseits stellt sie fest: "he ignores pathetic irony at the end of Ovid's Cephalus und Prokris."[1]

Wie P.Michelsen, so hatte schon Edith Harn im Jahre 1928 für den Neuen Amadis und die darin enthaltene Ironie als

[1] Craig, Ch.M. Themes and Style in Ch.M.Wieland's Fairy Tales. Diss. Rutgers State U., 1964. S.44

Quelle auf Sterne gewiesen. Wieland habe Geist und Stoff des Tristram Shandy durch wiederholtes Lesen derartig absorbiert, daß man bei Sterne eine ganze Anzahl von Details finden könne, die auch für Amadis charakteristisch wären, darunter "the vein of gentle irony," die für das ganze Gedicht tonangebend sei.[1] Auch aus Spensers Faerie Queene hätte Wieland Motive und Stilfiguren verwandt, doch: "he gave them a form so new, so permeated with wit and irony, that they bear little resemblance to their source."[2] Auch nach Harns Ermessen ist also der Dichter, nicht die Quelle, für die Ironie im Werk verantwortlich.

So wie der Neue Amadis auch in anderer Hinsicht die große Belesenheit seines Autors widerspiegelt, so zeigt sich vielfältiges europäisches Geistesgut in den Quellen, die im Zusammenhang mit der Ironie Wielands zitiert werden. Vom Amadis bemerkte schon Gruber: „Diese Stanzen führte er auch zuerst in unsere Poesie ein, und man weiß, daß ihm sowohl hierin, als für den Ton des Gedichts Ariosto vor der Seele schwebte;" - nach Harn: Spenser! - „Bei den andern Gedichten schwebten ihm zuverläßig auch Muster vor: wer aber behauptet hat, - und es ist freilich eine nur zu gewöhnliche Behauptung, - daß es französische gewesen, der urtheilt als ein Unkundiger. Wieland hielt sich hier offenbar an kein Muster ausschließlich, sondern suchte Sokratische Ironie und Humor der Engländer mit der Leichtigkeit und Eleganz der Franzosen zu verbinden."[3]

---

[1] Harn, Edith M. Wieland's Neuer Amadis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1928. Hesperia 17, S.6

[2] ebd. S.7

[3] Ch.M.Wielands sämmtliche Werke. 52 Bde. Leipzig: G.J.Göschen, 1815-28. Bd.50, S.395-6

Als Übersetzer unternahm es Wieland, wie Gruber berichtet, den Zeitgenossen die geliebten ironischen Wahlahnen Horaz und Lukian näherzubringen, „überzeugt, daß ihnen kaum etwas heilsamer seyn könne, als die Ironie und feine Urbanität des erstern, das attische Salz, die beißende Satire des letztern..."[1] Ermatinger findet, Wieland habe die Ironie Voltaires nachgeahmt,[2] schon in den Moralischen Briefen von 1752 die sokratische Ironie gepriesen und den ironischen Stil des Horaz entlehnt. „Als Schüler Baumers [in Erfurt 1749-50] begeisterte er sich für den ironischen Stil in des Cervantes ‚Don Quixote.'"[3]

Die Wielandforschung gelangte, wie sich aus dem vorausgegangenen Literaturbericht ergibt, trotz einer gewissen Einheitlichkeit der Methoden hinsichtlich der wielandschen Ironie zu vielfältigen, teilweise widersprüchlichen Resultaten. Als Ursache dieser Widersprüche, ob es sich nämlich bei der Ironie Wielands um eine Form der Aufklärer-, Rokoko- oder Romantischen Ironie handele; ob er sie von den Franzosen, den Engländern, Spaniern oder Italienern bezogen habe; ob sie sich lediglich von der einzigen Stilfigur der Synekdoche herleite oder dem behandelten Quellenmaterial von vornherein immanent gewesen sei, läßt der Überblick über das Forschungsbild eine Lücke erkennen, die es mit der vorliegenden Arbeit zu schließen gilt.

Als Folgerung für unsere Untersuchung ergibt sich aus einem Einblick in die verdienstliche Wielandforschung die Er-

---

[1] 20,410

[2] Erm.Welt, S.229

[3] ebd., S.235

kenntnis, daß sich letztlich jedes Urteil über Wielands Ironie auf eine systematische Untersuchung dessen stützen müsse, was der Dichter selbst unter dem Begriff verstanden hat. Damit soll auch dem Eigenverständnis Wielands als Schriftsteller seiner Zeit nachgeforscht werden, und zwar durch die möglichst lückenlose Auswertung aller Stellen in Werk und Briefwechsel sowie in Kommentaren des Dichters zu den Übersetzungsarbeiten, in denen Wieland von Ironie spricht. D.h., wir verfolgen die Genese der Ironie-Auffassung Wielands, wobei die chronologische Methode mit der systematischen verbunden wird. Außerdem bemüht sich die vorliegende Untersuchung um einen Einblick in den ironischen Stil Wielands sowie um die Darstellung der ironischen Haltung seines Sokrates und deren Umsetzung ins dichterische Werk anhand einiger typischer, ausgewählter Beispiele.

Diese Arbeit maßt sich ein letztes Wort zu dem komplexen und nahezu unerschöpflichen Thema der wielandschen Ironie nicht an. Sie versucht vielmehr, einen Beitrag zu der bereits geleisteten Forschung beizusteuern, aus deren wegbereitenden Untersuchungen sie wertvolle Impulse empfing.

# II. Teil

## Wielands Begriff der Ironie

### 1. Kapitel Timoklea:

### Ironie im Mienenspiel, Ironie im Dialog

Die früheste Verwendung des Wortes „ironisch" im Werk findet sich in Timoklea aus dem Jahre 1754, nach Wielands eigenen Worten dem „ersten Versuch des Verfassers in der dialogistischen Kunst."[1] Es handelt sich hierbei um ein Gespräch des Sokrates mit Timoklea, der Tochter eines nahen Verwandten, über „scheinbare und wahre Schönheit." Und zwar findet diese Unterhaltung im Putzzimmer des Mädchens, vor deren Spiegel statt.

Im Begriff, sich für das Fest der Diana zu schmücken, sich schön zu m a c h e n, wird Timoklea von Zweifeln an der Zuverlässigkeit ihrer Sklavin und ihres Spiegels befallen, ihre Schönheit richtig zu beurteilen und wiederzugeben. Sie wendet sich daher an den für seine Wahrhaftigkeit bekannten Sokrates: „Sage mir doch ob ich schön bin oder nicht?"

Die Motivierung ihres Anliegens ist allerdings nicht in der Eigenliebe zu suchen, sondern in Timokleas Bestreben, den lieblichen Kranz ihrer Gespielinnen, die „alle so reizend wie Grazien" seien, bei dem hohen Fest nicht zu verunstalten und die Harmonie des Ganzen nicht zu stören.

---

[1] 33,199

Der befragte Sokrates entwickelt im nachfolgenden Gespräch seine erotematische Methode, die sowohl von Timoklea als auch vom Leser als eine ironische empfunden wird, weil sie den Widerspruch von Schein und Sein, von Schön Scheinen und Schön Sein Wollen, aufdeckt.

Eingeleitet von der Frage: „Warum stehet diese Rose vor deiner Stirn?", schließt der erste Teil des erotematischen Dialogs mit dem in ironischer Fassung vorgebrachten Hinweis des Sokrates: „Du hältst also...die Rose für schöner als dich selbst, weil du glaubst, daß deine Schönheit ohne sie mangelhaft seyn würde?"

Widerspruchsloses Beistimmen hätte Timoklea schon an dieser Stelle des Verlangens überführt, durch Putzsucht einen Schein äußerer Schönheit anzustreben; hätte das Mädchen als eine Abderitin entlarvt, von denen Wieland später sagt, sie waren „zwar schön; aber die gütige Natur hatte ihnen die Dummheit zum Gegengift ihrer körperlichen Reizungen gegeben."[1]

Timokleas „verwegene" Entgegnung, die Rose solle dem Betrachter einen gewiß zu ihrem Vorteil ausfallenden Vergleich mit der Frische ihrer Wangenfarbe abnötigen, hebt sie jedoch sogleich über den Verdacht, auf dem geistigen Niveau einer putzsüchtigen Abderitin zu stehen und gibt Sokrates seinerseits Anlaß, einen Vergleich zwischen physischer und seelischer Schönheit anzustellen, den er aus dem Erscheinungsbild der Rose ableitet. Die Rose Timokleas ist so schön „als sie seyn kann," weil sie nicht „verderbt" ist; weil sie, wie Ti-

[1] 13,117

moklea bestätigt, „das ist, was sie seyn soll." Und ein Mädchen ist schön, führt Sokrates weiter aus, wenn nicht nur ihre Leibesbildung „symmetrisch" ist, sondern sie auch bei der „Erzählung einer tugendhaften That" die kluge Antwort nicht schuldig bleibt. Als jedoch Timoklea aus „einem unserer Poeten" die lange Beschreibung der „liebenswürdigen Pasithea" zitiert, in welcher sie ihr Vorbild sieht, von dem sie glaubt, es entspreche schon dem Ideal der von Sokrates angedeuteten Schönheit, entgegnet jener ironisch: „Du hast sie in der That mit einer Miene voll Empfindsamkeit hergesagt. Aber kennst du diese schöne Pasithea?" Es ist unzureichend, für ein bloßes Bildnis, für eine Erscheinung zu schwärmen. Es geht ums Kennen, ums Erkennen des Wesens.[1] Immerhin hat Timoklea das Verlangen ausgesprochen, sich „schöner machen" zu wollen. Es gilt, dieses Verlangen auf die von Sokrates angedeutete innere Schönheit zu richten. Doch als das Mädchen den Philosophen bittet, sie „diese Kunst schöner zu werden" zu lehren, schlägt Sokrates gerade zu diesem Zeitpunkt mit der für ihn typischen Ironie vor, das Gespräch wegen Zeitmangels abzubrechen: „Aber würdest du diese kurze Zeit nicht besser vor dem Spiegel anwenden können, als mit mir? Bist du auch gewiß, daß jede Schleife, jede Locke an

[1] Im Theages (1755) findet sich die Erklärung für die ironische Reaktion des Sokrates auf das Anempfinden der Timoklea. Sokrates will eigenes Wesen im Partner zutage fördern, nicht die Nachahmung eines andern betrieben wissen. Jeder soll die in ihm liegenden, eigenen Anlagen fördern: „Sie kann eine Elisa Rowe bewundern, ohne die zweite Rowe aus sich selbst erzwingen zu wollen....; denn es muß, dünkt mich, allemal ein affectirtes, steifes und hartes Werk herauskommen, wenn jemand das eigene in einem seltsamen Charakter copiren will...; aber wenn Aspasia eine Rowe seyn wollte, so hätten wir eine schlechte Copie mehr, und ein schönes Original weniger." 33,225

dem rechten Platz und in der besten Lage ist?:...Sokrates sagte dieß mit einem i r o n i s c h e n Lächeln, welches dem guten Mädchen ein wenig weh that. Sie erheiterte sich aber augenblicklich wieder, und indem sie ihn mit Blicken, in welchen die Aufrichtigkeit ihrer Worte ausgedrückt war, ansah, sagte sie..."[1]

Es ist bedeutsam, daß der erotematische Teil der sokratischen Lehrmethode mit einem ironischen Mienenspiel seinen Abschluß findet. In der Mimik der beiden Dialogpartner spiegelt sich der Wendepunkt des Gesprächs, welches jetzt die Form dessen annimmt, was Wieland - vor allem im Spätwerk - die „Induktion" des Sokrates zu nennen pflegte. Zielte die Ironie auf ein komisches und dabei anmutiges Widerlegen des äußeren Scheins ab, so bemüht sich die sokratische „Induktion" um die Förderung vorhandener Anlagen, von denen die geistvolle Entgegnung Timokleas Kunde gibt. So wird die sokratische Mäeutik zur Geburtshelferin der eigentlichen Veranlagung eines Menschen. Mag Timoklea auch die Ironie „ein wenig weh" getan haben. Erst wenn ihr Mienenspiel die Aufrichtigkeit ihrer Worte reflektiert, ist der Schein überwunden und die Erziehung zur „wahren" Schönheit kann beginnen.

Dialogische Haltung liegt für Wieland nicht nur der sokratischen Lehrmethode, sondern - wie später gezeigt werden soll - dem menschlichen Denken überhaupt zugrunde. Die dialogische Lehrmethode des Sokrates besteht für Wieland durchaus nicht nur im Schlagabtausch abstrakter Ideen, sondern bei ihm verbindet sich mit ihr eine durchaus plastische Vorstellung von

---

[1] 33,208

der Persönlichkeit des Sokrates. Nicht nur das gesprochene Wort, sondern auch die Gesten und Gebärden des Lehrers werden zu Kommunikationsmitteln. Im „ironischen Lächeln",[1] in der „ironischen"[2] oder „naiven" Miene,[3] und nicht zuletzt im Tonfall[4] kann eine Ironie ebenso eingebettet sein, wie im gedanklichen Zusammenhang der Worte. Mit dem Begriff der Ironie wird von Wieland die Vorstellung von der Persönlichkeit des Sokrates als dem Phänotyp verbunden.

Im anmutigen Wortwechsel läßt sich Timoklea von Sokrates belehren, daß, wie die Sonne die Quelle der Schönheit vielfarbiger irdischer Mannigfaltigkeit, so auch die Seele Quelle der Schönheit des menschlichen Leibes sei. Nur eine gesunde,[5]

---

[1] Vgl. hierzu 17,47 u.17,61 [2] Vgl. hierzu 8,231 u.13,113

[3] Vgl. hierzu 22,139 u. 22,140 [4] Vgl. hierzu 23,398 u. Horazens Briefe, hg.v.P.Stachel. Wielands Ges.Schriften. Hg. von d.Dt. Kom.d.Kgl.Preuß.Ak.d.Wiss. II.Abtlg.4.Bd. Berlin: Weimannsche Buchhdlg., 1913. 2 Tle. S.61 (zit.Hor.Br.I,61)

[5] Zu den Konstanten in Wielands Denken gehört die völlig unromantische und ebenso unmoderne Ansicht, daß sich die Begriffe „Wahrheit" und „Schönheit" aus dem Gesunden und Unverdorbenen ableiten. Des Dichters diesbezügliche Maßstäbe werden andernorts noch diskutiert. Sie gelten ihm für ein Volk wie für ein Individuum gleich. So heißt es in „Reise des Priesters Abulfauaris ins innere Africa" (1770):
„Die Frage: - Ist es einem Volke besser, die Tugend auszuüben, ohne sie und das Gegenteil von ihr zu kennen? - oder, ist es diesem Volke besser, mit den Reizungen zum Laster bekannt gemacht zu werden, damit es die Tugend aus Wahl und Überzeugung ausüben lerne? „Diese Frage, meine Herren, scheint mit der folgenden einerlei zu seyn: - Ist es besser, gesund zu seyn, ohne zu wissen, daß man gesund ist, und wie man es anfangen müßte, um krank zu werden, - oder sich krank zu machen, damit man den Werth der Gesundheit besser schätzen lerne?
„Gesundheit ist der natürliche Zustand des physischen, Unschuld der Sitten die Gesundheit des moralischen Menschen, und Glückseligkeit die gemeinschaftliche Frucht von beiden." 29,254

nicht vom Wurm benagte Rose sei schön. Also könne auch nur eine gesunde Seele schön sein. Gesundheit der Seele jedoch heiße man Tugend. Mangel an körperlicher Schönheit führe sich auf Verderbnis der Seele zurück, weshalb auch ein ursprünglich von der Natur begünstigter Körper vom Laster ‚verderbt' werden könne. Und so unterscheide man eigentlich zwischen physischer Schönheit und Anmut, „wovon letzte, eben deßwegen weil sie unmittelbar aus der Seele fließet, weit edler ist als die erste."[1] Anmut, bedingt durch Gemüt, Charakter und Geist, ist also das auschlaggebende Merkmal dessen, was der junge Wieland in seiner tugendschwärmerischen Periode unter „wahrer" Schönheit verstanden wissen will. Für die rein körperlichen Reizungen Geneigten, haben die Poeten den Typus eines „Narcissus" geschaffen, „und um gleicher Bequemlichkeit willen könnte man eine jede rosenwangige Dame ohne Geist, um das Wort Schön nicht zu mißbrauchen, eine Narcissa heißen."[2]

Nicht die sich bespiegelnde Eigenliebe - sie ist sophistisch -, sondern das Verlangen nach Harmonie soll die Motivierung der Schönheitserziehung sein. Nicht der äußere Schein, hergestellt am Putztischchen, sondern das Streben nach dem anmutigen Sein ist das Charakteristikum „wahrer" Schönheit. Mit diesem Streben wird die „menschliche Natur einer großen Vortrefflichkeit fähig."

---

[1] 33,213

[2] Wielands Neigung zum Typisieren tritt hier offen zutage, er unterscheidet nach Typen. Damit kein falscher Verdacht bezgl. des schönen Agathon aufkommt, läßt der Dichter durch Hippias Danae gegenüber betonen, Agathon sei keiner von den „Narcissen" (4,140); und selbst im Spätwerk gibt es noch eine Narcissa, für die sofort ein männlicher Gegentyp aufgestellt wird: Narcissus und Narcissa, 1802

Fassen wir die Merkmale, die sich mit dem ersten Auftreten des Ironiebegriffs im Werk verknüpfen, noch einmal zusammen: Ausdrücklich begegnet die Ironie als Gebärde, im Lächeln des Sokrates. Sokrates tritt auf als Prototyp des ironischen Tugendlehrers, der die Ironie als stärkste Waffe seiner toleranten Weisheit nicht gegen die Person der Timoklea, sondern gegen den äußerlichen Schein ihrer enthusiastischen Empfindungen richtet. Seine anmutige Ironie, nicht die Aussagen von Sklavinnen und Spiegeln, führen zum ‚gnothi seauton', zur Selbsterkenntnis.

Die Methode des wielandschen Sokrates erweist sich dabei als erotematische, und Wieland selbst bezeichnet diese bei Neuausgabe des Werkes im Jahre 1794 als „dialogistische Kunst."[1] Marga Barthel nennt es das „immanent" Dialogische[2] im Stilprinzip unseres Dichters. Dieser von Wieland als sokratisch verstandene Dialog hat trotz aller angestrebten Grazie und trotz der unpersönlichen und unverletzenden Ironie doch den Charakter eines Wortgefechts, bei dem sich im vorliegenden Falle Sokrates und Timoklea als geistig ebenbürtige, einander ergänzende und sich zur „Wahrheit" der Erkenntnis hin steigernde Partner erweisen. „Einander auf die Spur der Wahrheit helfen," nennt es der wielandsche Sokrates dem Aristipp gegenüber.[3] Der späte Wieland wird sich in seinem letzten großen Romanwerk, in welchem man die ausführlichste Aus-

[1] Im Aristipp (1801) nennt er die Ironie später eine dem „ächten" Sokrates „eigene Manier im Dialogisiren" (24,35).
[2] Barthel, S.19
[3] 22,40-1

einandersetzung mit dem Begriff der sokratischen Ironie findet, scharf gegen Platons Art wenden, den sokratischen Dialog[1] dadurch zum Monolog zu reduzieren, daß die jeweiligen Gesprächspartner als monotone Jasager präsentiert werden. „Denn," heißt es schon in der Geschichte des weisen Danischmend (1775), „unter Leuten, die über Alles einerlei Meinung sind, findet gar kein Dialog statt."[2] Und an Platon rügt er ganz besonders, daß dessen „sogenannter" Dialog eben so gut „und mit noch besserem Recht ein Sokratischer Monolog heißen könnte."[3] Und wie für Wieland die Wahrheit erst zu zweien beginnen kann, so entsteht die Ironie - wie in Timoklea demonstriert - durch die Polarität des Dialogs.

---

[1] In seinem Aufsatz, „Versuch über das Xenophontische Gastmahl," im Attischen Museum IV,2 S.106-7, legt Wieland ein geradezu leidenschaftliches Bekenntnis zur Denkform des Dialogs ab. Dieser konnte „nur unter dem griechischen Himmel, nur unter einem zugleich eben so freyen als lebhaften und geistreichen Volke, wie es die Hellenen waren, entstehen." Im Dialog kommen mindestens zwei Seiten zu Wort, er garantiert freie Suche der Erkenntnis nach Wahrheit. „Despotisch, nach morgenländischer Weise beherrschte Völker kennen weder Freyheit des Gedankens noch der Rede. Was können Sklaven einander mitzutheilen haben, als Klagen? und auch dazu haben sie weder Erlaubniß noch Muth. Die Sprache ist daher unter solchen Menschen, eben so wie unter ganz rohen Wilden, auf das unentbehrlichste Bedürfnis eingeschränkt." Der Dialog sichert eine Form der Redefreiheit, die unserem - und damit meint Wieland den abendländischen Menschen -, Wesen eigen ist: „Freie Mittheilung und wechselseitiger Umtausch unsrer Gedanken und Gesinnungen, zwanglose Darstellung u n s e r e r e i g e n t h ü m l i c h e n A r t z u s e y n...findet nur in einer bürgerlich freyen Gesellschaft Statt, und der Dialog, der alles dies in sich vereiniget, konnte also nur unter den Griechen erfunden werden." Es ist also nicht unbedingt als Kompliment zu verstehen, wenn Wieland im gleichen Aufsatz von Aristoteles zu berichten weiß, er habe die „monologische Manier" eingeführt, durch „Abhandlungen in wissenschaftlicher Form zu unterrichten," wenn sich der Dichter auch beeilt zu versichern, dies sei damals „die beliebteste Art, mit seinen wißbegierigen und Geschäftlosen Mitbürgern zu filosofieren gewesen," denn gewöhnlich bezeugt er Aristoteles große Wertschätzung.

[2] 9,135 [3] 24,31

## 2. Kapitel An Bodmer:

## Sokratische Ironie und Christliche Demut

In einem Brief vom „Oktober oder November 1754"[1] an Bodmer, bedankt sich Wieland eingangs für die zugeschickten „Gedanken" eines Unbekannten, bei dem es sich nach einer Briefnotiz Bodmers um Johann Joachim Ewald handelte,[2] und er läßt nach einigen unverbindlichen Komplimenten seine kritische Stellungnahme folgen:

„Ich habe einige f a l s c h e G e d a n k e n bemerkt. Zweimal hat sich der Witz des Autors an dem Sokrates versündiget. Einmal, da er die I r o n i e n des Sokrates und die Demuth Christi gegen einander abwiegt, welches eben so ist als wenn ich sagte, diese Tragödie ist ein besseres Stück als diese Comödie, voraus gesezt daß jede in ihrer Art gut wäre. Die I r o n i e des Sokrates ist an den Orten wo er sie anbringt, vollkommen am rechten Ort und thut ihren effect besser als irgend eine andre A r t der Vorstellung hätte thun können."

Bei diesem Abschnitt überrascht nicht nur die Parteinahme des vermeintlich in Bodmers Nähe christlich und platonisch schwärmenden jungen Wieland für den griechischen Philosophen, sondern vor allem seine Art der Darstellung. Die Stellungnahme Wielands ist jedenfalls bezeichnend für die zentrale Position, die Sokrates schon früh[3] in seinem Denken einnimmt, und zugleich wegweisend für seine spätere Entwicklung. Schieden sich doch am Prüfstein der sokratischen Ironie die Geister des Jahrhunderts. Während man von pietistischer Seite dem starren

---

[1] Wielands Briefwechsel, hg.v.H.W.Seiffert. Berlin: Akad.Vlg., 1963. Bd.I, S.212 (zit.Brw.I,212)

[2] Brw.II,227

[3] Vgl.Ermatinger, E. Die Weltanschauung des jungen Wieland. Frauenfeld: Huber & Co.Vlg., 1907. S.59f.

Rationalismus wolffscher Prägung einen enthusiastischen Wunderglauben entgegensetzte, lockerte sich eben dieser Rationalismus durch eine an Sokrates orientierte, aufklärerische Ironie, mit der sich seine Verfechter über die Schwärmerei ihrer frommen Zeitgenossen mokierten. Die aufklärerischen Jünger Sokrates' und die pietistischen Jünger Christi konfrontierten einander. Ein Ethos vernunftbedingter Selbstbefreiung war die Antwort der Jünger Sokrates' auf die christliche Lehre unterwürfiger Demut. D.h., nicht mehr religiöse Selbsteinkehr im pietistischen Sinne zum Zwecke der Erkenntnis von der Sündhaftigkeit des Menschen, sondern Selbsterkenntnis im sokratischen Sinne des ‚gnothi seauton' zur Freientwicklung seiner Anlagen sollte die Seelenlehre des Menschen ausmachen. Als Ironie des Schicksals muß es allerdings bezeichnet werden, daß es dann später einem prominenten Pietisten gelang, mit dem Götterbild der Rationalisten davonzulaufen und in der Folge geradezu zum Vater jenes Zeitgeistes zu werden, der schließlich in Deutschland die Aufklärung in den Generationen der Stürmer und Dränger und Romantiker überwand. Es handelt sich um J.G.Hamann, der mit seinen Sokratischen Denkwürdigkeiten (1759) den Überwindern der Aufklärung das Gefühl von der Originalität und Individualität des Genies vermittelte.[1] Hamann, so führt H.Hettner aus, habe sich nur an den sogenannten Genius des Sokrates gehalten, an dessen Stimme er glaubte, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte und

[1] Vgl. Walzel, O. Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart, Bd.I. Potsdam: Akad.Vlgsges. Athenaion, 1927. S.152f. Handbuch der Literaturwissenschaft.

„an dessen Frieden ihm mehr gelegen war als an aller Vernunft der Ägypter und Griechen."[1]

Daß gedankliche Auseinandersetzungen um Christus und Sokrates auch in den Kreis Bodmers und Breitingers drangen, geht aus der wielandschen Briefstelle hervor; man möchte in der Zusendung der ewaldschen Gedanken an ihn fast eine Aufforderung zur Diskussion seitens Bodmers sehen. Diesen Aspekt erwähnt auch B.Böhme in seiner aufschlußreichen Schrift, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert.[2] Hier verweist Böhme auf die Werke des Zürcher Professors Joh.Jac.Zimmermann, welche Wieland aus Bodmers Bibliothek bekannt waren, und dessen Ausführungen aus den Jahren 1729 und 1751 im Hinblick auf das obige Wielandzitat und des Dichters frühe, pädagogische Neigungen nicht unerwähnt bleiben sollen:

„Zimmermann vergleicht die sokratische mit der Lehrmethode Jesu. Dabei erscheint es in seiner Darstellung fast nur noch als eine Sache des Geschmacks, ob man die sokratische Ironie oder die absichtlich einfache Rede Jesu und seiner Jünger für zweckmäßiger halten wolle. Wie es Zimmermann hinstellt, war Sokrates' Redeweise berechtigt für einen gebildeten Hörerkreis, der die Fähigkeit und die Freude am scharfgeschliffenen Wortkampf noch nicht wegen Geistesträgheit verloren hatte; die Juden, zu denen Jesus gesandt war - man möchte da fast eine gewisse Geringschätzung dieser Aufgabe sehen - waren nicht recht fähig für seine ‚accurata demonstratio'(S.116). Es klingt wie Gotteslästerung, wenn Zimmermann fortfährt, Jesus hätte sich hier durch den Gebrauch der sokratischen Methode zwar in den Geruch eines vortrefflichen Philosophen, schwerlich aber in den

[1]Hettner, H. Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Leipzig: Paul List Vlg., 1929. III.Teil, S.182

[2]Kieler Studien zur deutschen Literatur, hg.E.Trunz. Bd.4 Neumunster: K.Wachholtz Vlg., 1966 (zit.Böhm)

des Messias gebracht...Jesus und Sokrates haben den gleichen Inhalt der Philosophie, nur ihre Zuhörerschaft ist verschieden, und Jesus hat nicht wie Sokrates die Fassungskraft seiner Zuhörer überschätzt."[1]

Böhm, der Wieland als „Mensch mit einer unendlich feinen Empfindlichkeit gegen Einflüsse und Stimmungen der Zeit" versteht und als den „Typus einer rezeptiv formalen Natur," weist darauf hin, daß des Dichters Verhältnis zu Sokrates ein fester Ansatzpunkt zu seinem Verständnis bliebe: „Zu ihm kehrt er immer wieder in allen seinen Wandlungen zurück, und man verfolgt hier zum ersten Male das Ringen eines einzelnen Menschen um den Inhalt eines Ideals, um den Versuch, in Sokrates zu sich selbst zu kommen." Damit ist genau die Selbsterfüllung beschrieben, welche die Pietisten in ihrer Idealvorstellung von Christus suchten. Böhm läßt keinen Zweifel an der pädagogischen Neigung dieser Bestrebungen Wielands: „Und so verschieden das Sokratesbild erscheint, von ihm aus gesehen, bleibt doch ein fester Kern bei Wieland in seiner ganzen pädagogischen Neigung....Seiner Natur nach lebt er in den volkserzieherischen Zielen seiner Zeit."[2]

Verwahrt sich nun der Schüler Bodmers in dem „nachts um 10 Uhr" geschriebenen Brief an seinen Herrn und Freund gegen einen Vergleich der Ironie des Sokrates mit der christlichen Demut, so hätte man von dem einundzwanzigjährigen Pfarrersohn eine Entgegnung erwartet, die es sich angelegen sein ließ, etwaige „Versündigungen" gegen Christus aufzuzeigen. Trotz sorgfältiger Verklausulierung tritt jedoch das dieser Erwartung

---

[1] Böhm, S.137 [2] ebd.,S.176

Mein Theurester Herr und Freund, 1754 ? nachm. am 10. 4.

Die Gedanken, die Sie mir gütigst zugeschickt haben, sind mir sehr angenehm gewesen. Wenn ihr Urheber, wie ich gerne mir einbilde ein novus homo ist, so haben wir einen gesund und schön denkenden Scribenten mehr in Deutschland. Ich habe sie ein paarmal durchgangen; manchmal dünken sie sich so auszusehen, als ob sie nur in einer Seele haben entstehen können, die sich selbst erzogen hat und durch keine Schulmethoden ihre Gedanken an einen gezwungenen Gang hat gewöhnen müssen; aber ich finde doch auch wieder andere kleine Züge, die einen Gelehrten von Profession und einen jungen Menschen verrathen. Dem sei wie ihm will, so dünken es mich allemal Gedanken eines nicht gemeinen Geistes. Ich fordere von dergleichen Pensées detachées daß sie, wenn es allgemeine Sätze und Maximen sind, fruchtbar und mit vielen andern Gedanken impraegnirt seyen, und wenn es observationen sind, daß sie neuf seyen und etwas sagen, damit sie nicht auf leere concetti hinauslauffen. Die meisten dieser Gedanken enthalten ganz gemeine Wahrheiten, aber sie sind neu, durch die Art wie sie gesagt werden. Der zweite Satz ist eine gar gewöhnliche Anmerkung; aber die Application auf den Salomo hat einen recht glücklichen Schwung und giebt dem ganzen Gedanken ein air de nouveauté. Eben so wohl hat mir wegen des tours der letzte G. auf der 12 S. der letzte auf der 13. S. der zweite auf der 23 S. item auf der 32 S., der erste auf der 35. S. gefallen. Ich habe einige falsche Gedanken bemerkt. Zweimal hat sich der Witz des Autors an dem Sokrates versündiget. Einmal da er die Ironien des Sokrates und die Demuth Christi gegeneinander abwiegt, welches eben so ist als wenn

ich sagte, diese Tragödie ist ein besseres Stück als diese Comödie, voraus gesetzt daß jede in ihrer Art gut wäre. Die Ironie des Sokrates ist an den Orten wo er sie anbringt, vollkommen am rechten Ort und thut ihren effect besser als irgend eine andere Art der Vorstellung hätte thun können.

Die andre Versündigung an meinem alten Freund ist auf der 24 Seite begangen worden. Das Sophisma ist klar, es steckt im Wort meiden. In der allgemeinen Maxime, „Man soll auch den Schein der Laster meiden" braucht es der Autor statt fliehen. In der Application auf den Socrates braucht er es für vermeiden oder entfliehen. So ist dann die Frage, ohne Physik, bald beantwortet. „Warum konnte Sokrates dem Schein des Lasters nicht entgehen?" Weil es unmöglich ist! Johannes der Täufer und Jesus Christus konnten das auch nicht. Übrigens können die Sittenlehrer die Frage „warum listige Schälke eher den Schein des Bösen vermeiden können als redliche Gemüther"+ Aus eben dem Grund warum ein unschuldiges Mädchen eher Preise über sich geben wird, als eine listige Coquette. — Der Tugendhafteste Mann, sagt Plato, wird am meisten gehasset, verläumdet und mißkennet werden und wird doch mit sich selbst harmonisch bleiben bis ans Creuz; (so war der Gottmensch.)

+ leicht beantwortet.

In dem Gedanken wo Diderot getadelt wird, pag. 25. wird der Mathematik zuviel eingeräumt. Homer, Sokrates, Xenophon, Pindar, Demosthenes, Thucydides und Plato selbst sind gar nicht durch die Mathematik was sie sind. Ein gleiches von den Lateinern &c. Die wahre Philosophie, ἐπιστήμη τοῦ καλοῦ καγαθοῦ, hat nichts mit dem Cirkel zu thun.

Die Anmerkung über Newton dünkt mich nicht übel, den einzigen prahlerischen Satz ausgenommen „die Deutsche welche allein zu philosophiren gewußt" das tönt lächerlich. Leibnitz gesteht es

dem Locke selbst zu dast er zu philosophiren gewust.

ad pag. 27. Ich schätze die Niederträchtige begierde Alexanders, an grossen und seltnen Einsichten über andre Menschen erhoben zu seyn und diese NB. als Geheimnisse für sich zu behalten; nicht höher als seine begierde der grösste Krieger zu seyn. Es ist die gleiche Unmässigkeit und Selbstheit.

Das beste wäre, wenn diese Gedanken, welche leicht zu übertreffen sind, Sie veranlassten uns eine kleine Sammlung der Ihrigen auf diese Art zu schenken, wodurch sie uns nach den Satz, andern Wissenschaften mittheilen heisst seine Seele mit ihm theilen, ungemein verbinden würden. Ich selbst habe schon oft und viel den Einfall gehabt etwas solches zu thun, aber die liebe procrastination hat gemacht dass man mir zuvor gekommen ist.

Ich habe mich zu mir selbst verschlossen, um zu arbeiten. Wenn Sie, Mein ehrwürdiger und liebster Freund zu unserm Hrn. Canonic. in dieser Woche gehen so wäre es mir sehr angenehm wenn Sie es, von ihm aus, mich wollten wissen lassen. Ich bin ~~mit~~ mit zärtlichster Neigung

ps. Ich habe heute über tisch Heidegger Mest Catalogus durchlassen, und 95 Predigbücher und über 50. Romanzen gezählt. Alles wimmelt von Dunsen, die sich schon auf der Stirne ihrer Bücher ankünden.

Bl. 10. wollt ich lieber geh.

Die jenige so von andern Besserung Ehre erhielt, damit sie ihre nicht scheiden, sind wie gewisse völker in Amerika auszufehlen, da, wie man sagt, aus dieser nur sucht den Teufel anbeten.

Bl. 32.33. lieber.

Gott in den ganzen Umfange aller seiner Eigenschaft so Dank ist der größte Dank, und er ist so groß daß man gottlos ihn denken kann.

Bl. 60

entgegengesetzte Hauptanliegen Wielands unmittelbar zutage: der Witz eines ihm noch Unbekannten hat sich an der Ironie des Sokrates vergangen. Unter dem Vorwand der grundlegenden Wesensverschiedenheit von sokratischer Ironie und christlicher Demut, welcher dem von Tragödie und einer gleichwertigen Komödie entspräche, plädiert Wieland für die Trefflichkeit der Ironie des Sokrates im Komparativ: sie „thut ihren effect besser als irgend eine andre A r t der Vorstellung." Vom pädagogischen Standpunkt her wird ein solches Werturteil einleuchtend. Dagegen könnte der Theatervergleich befremden. Man wird zumindest erwarten, daß der Demut Christi bei dem obigen Vergleich mit den dramatischen Gattungen die Würde einer Tragödie zuerkannt wird, wonach sich die gedankliche Nähe der Begriffe Ironie und Komödie dann von selbst ergibt. Die Wahl des Theatervergleichs, die Analogie mit den dialogisch-dramatischen Kunstwerken, bedingt die Umschreibung der Ironie als eine schauspielerische Haltung, anstelle ihrer Übersetzung mit „Ver"-stellung,[1] wie es Wieland später gelegentlich tat.[2] Noch unentschieden am Anfang seines dichterischen Schaffens in der Art der Darstellung, schwankt Wielands Charakterisierung zwischen dem Typ des Wesensmenschen, der sich durch sein So-Sein von dem auf Wirkung bedachten Histrionen unterscheidet, dessen Vorstellung andere zur Selbsterkenntnis führt. In seiner Rechtfertigung verteidigt er die Ironie mit

[1] Für die Aufklärung des orthographischen Problems von „Vor-" und „Ver-"stellung in dem diskutierten Brief bin ich, wie aus der Anlage ersichtlich, der Zentralbibliothek Zürich zu Dank verbunden.

[2] Vgl. hierzu Hor.Br.I,142; 22,59; 22,62; 36,216

Argumenten aus dem Bereich der Ästhetik, den Ironiker Sokrates selbst mit Beispielen aus dem ethischen Bereich: „Warum konnte Sokrates dem Schein des Lasters nicht entgehen?" heißt es im Brief weiter. „Weil es unmöglich ist! Johannes der Täufer und Jesus Christus konnten das auch nicht."[1]

Es ist Wielands zweiter Einwand gegen die angeblich „andre Versündigung" an seinem „Alten Freund" Sokrates. Einmal laboriert Wieland wieder mit Begriffen, welche bereits in der vorangegangenen Besprechung des Timoklea-Dialogs Erwähnung fanden: dem Schein und dem harmonischen Sein. Zum zweiten scheint er nun auch zu dem Vergleich[2] der beiden großen Männer als Wesensmenschen[3] bereit, zu welchem er sich vorher betreffs der Ironie nicht einverstanden erklären konnte und sich ins Schauspielerische flüchtete:

„Übrigens können Sittenlehrer die Frage, ‚warum listige Schälke eher den Schein des Bösen vermeiden können als redliche Gemüther' leicht beantworten. Aus eben dem Grund warum ein unschuldiges Mädchen eher Prise über sich geben wird, als eine listige Coquette. - Der Tugendhafteste Mann, sagt Plato, wird am meisten gehasset, verläumdet und mißkennet werden und wird doch mit sich selbst harmonisch bleiben..."[4]

Zusammenfassend stellt man über die zitierte Briefstelle fest, daß die Ironie des Sokrates in der Gedankenwelt des jungen

---

[1] Brw.I,213

[2] Im Agathodämon (1799) heißt es dann wieder dagegen: „In der That läßt sich dieser in seiner Art einzige Mann mit keinem unserer Weisen, selbst nicht mit Pythagoras oder Sokrates, vergleichen, ohne daß entweder ihm oder diesen Unrecht geschieht."(18,283)

[3] Als Wesensmenschen bezeichnen wir eine Person, bei der Intention und Handlung übereinstimmen, während beim Histrionen Wesen und Verhalten, Sein und Schein auseinanderfallen.

[4] Brw.I,214

Wieland offenbar eine wichtigere Rolle spielt als die christliche Demut. Mit dieser Haltung beteiligt er sich an der Diskussion seiner Zeitgenossen um die Gleichberechtigung von Sokratismus und Christentum. Wielands Beitrag besteht in der Ansicht, daß man von Sokrates, dem Ironiker, nicht verlangen sollte, was auch nicht in der Macht Christi stand: als tugendhafter Mensch, als Wesensmensch,[1] d.h., bei wahrhaft harmonischem Sein, im Kampf und deshalb im immerwährenden Kontakt mit dem Laster selbst den Schein des Lasters vermeiden zu können.

---

[1] Im Agathodämon erscheint Christus im Vergleich mit Apollonius als Wesensmensch: „Du erinnerst dich, was ich gestern sagte: er sey das, was ich schien, wirklich gewesen. Ich setze hinzu: er glaubte auch der zu seyn, für den er sich gab; er wollte nicht täuschen..."(18,283)

## 3. Kapitel An Zimmermann:

## Ironie als Dialektik von Lob und Tadel

Das Kapitel der mit einem interessanten Briefwechsel einsetzenden Freundschaft zwischen Wieland und Johann Georg Zimmermann hat Sengle „die große Wandlung" benannt. Hier steht der aufschlußreiche Satz: „Aus dem christlichen Mystiker ist ein Psychoanalytiker und Ironiker geworden; sogar die Sprache, die er schreibt ist eine andere!"[1] Dieser Feststellung kann beigepflichtet werden. Es läßt sich vom Zeitpunkt des Einsetzens der Korrespondenz mit dem fünf Jahre älteren Arzt aus Brugg im April 1756 ein stetiges Ansteigen des Wortgebrauchs der Ironie feststellen, dessen Häufigkeit allerdings erst im Aristipp einen Höhepunkt erreicht. Auffallend ist freilich der sich verändernde Ton von Wielands Stil, für dessen Wandel der Briefwechsel mit Zimmermann zeugt, Jahre bevor sich dieser Ton auch im Werk durchsetzte.

Am nachfolgenden Beispiel wird ersichtlich, wie Wieland, dessen Frühwerk sich besonders durch seinen ekstatischen, von Ermatinger einst „rhetorisch gehetztes Tugendpathos"[2] genannten Stil klopstockscher Prägung auszeichnete,[3] dem gleichen Ton, wenn an ihn selbst adressiert wie im Brief Zimmermanns durchaus mißtraut und er darin sogar eine Ironie wittert:

---

[1] Sengle, S.89

[2] Erm.Weltanschauung, S.93

[3] Beck, G. Die Sprache des jungen Wieland. Diss.Heidelberg, 1913. S.11 - Vgl. hierzu Deutsche Phil.i.Aufriß, hg.v.W.Stammler. Berlin: E.Schmidt Vlg., 1957. A.Langen in Bd.I, Sp.1064

„Diesen Morgen," schreibt er am 14.Juli 1758 an Zimmermann, „erhalte ich Ihren ecstatischen Brief, und es würde beleidigend seyn, wenn ich ihn unbeantwortet ließe, ob ich gleich in Wahrheit nicht weiß, was und wie ich Ihnen schreiben soll. Haben Sie würklich im Ernst geschrieben? Hat Joh.Gray Sie würklich biß zum fanatisme bezaubert? Oder treiben Sie nur einen kleinen Spaß mit mir? Wollen Sie versuchen, ob ich so eitel und albern sey, ein Lob das alle Grenzen übersteigt, anzunehmen? Wollen Sie etwann daß ich es merken soll, daß alles nur eine I r o n i e ist? Ich weiß in der Tat nicht, welche von diesen Hypothesen die wahrscheinlichste ist; ich weiß nur daß Ihr Schreiben ein Gewebe von ganz entsetzlichen Superlativis ist, und daß ich durch ein Lob welches unglaublich lautet, nur gedemüthiget werde, gesetzt auch, daß Sie im Ernst geschrieben haben. Aber wie sehr habe ich aus allem was zwischen uns vorgegangen Ursache zu denken, daß es entweder gar nicht ihr Ernst ist, oder wenigstens daß Sie in einer fanatischen Stunde gerade das Gegenteil denken..."[1]

Bei oberflächlicher Betrachtung stellt sich hier die Ironie als das vor, was sie nicht ist, nämlich einfach das Gegenteil des Gesagten. Im Gegensatz zur Lüge oder Unwahrheit, die immer geradezu im gegensätzlichen Ausspruch von Gewußtem oder Gemeintem besteht, dabei jedoch für eine Wahrheit gehalten werden möchte, zielt die Ironie als „Ausdruck einer Sache durch ein deren Gegenteil bezeichnendes Wort"[2] darauf ab, als Unwahrheit erkannt oder empfunden zu werden. Vereinfacht: die Lüge ist eine Unwahrheit, die als Wahrheit gelten möchte. Die Ironie ist eine Unwahrheit, die als solche empfunden werden soll.[3]

---

[1] Brw.I,350

[2] Lausberg, H. Handbuch der literarischen Rhetorik. München: Max Hueber Vlg.,1960. S.302 (zit.Lausberg)

[3] Jancke, S.26

Wie der Lügner, so simuliert auch der Ironiker. Das von Sokrates fragend vorgegebene Nichtwissen, ob beispielsweise die Selbstbetrachtung im Spiegel für Timoklea nicht fruchtbarer sei, als ein Gespräch mit ihm, war ein Beispiel für diese Art des Simulierens. Die ironische Gebärde des Lächelns wies, als mimische Verdeutlichung innerer Impulse, für Timoklea und den Leser das von ihm Gesagte überhaupt erst als Gegenteil des Gemeinten aus, während der ironische Gehalt des Gesagten auf die Zerstörung von Timokleas Empfinden für den Schein rein äußerlicher Schönheit, wie ihn der Spiegel reflektiert, abzielte.

Nun fehlt aber die ironische Gebärde im Brief Zimmermanns an Wieland. Es scheint bei dieser brieflichen Aussage der Begleitumstand zu fehlen, der mit Sicherheit eine Ironie von einer Lüge unterscheiden läßt. Es fehlt das, was Jancke die „Einbettung" genannt hat, die Einbettung einer ironisch gemeinten Aussage in eine Situation. Denn von der grammatischen Konstruktion allein her läßt sich die Ironie nicht bestimmen, wie etwa eine Frage, die sich im Fragesatz durch Inversion von Subjekt und Prädikat zu erkennen gibt und außerdem noch durch Interpunktion gekennzeichnet ist.[1]

Aufschlußreich für Wielands Begriff der Ironie sind die vermeintlichen Merkmale im Brief, vermittels welcher er sie als eine solche zu identifizieren sucht. Zunächst mißtraut er, wie erwähnt, dem ekstatischen Ton. Im Brief des Freundes unterscheidet er nicht nach ethischen, sondern gesell-

[1] Jancke, S.5

schaftlichen Umgangsformen, also nicht zwischen Lüge und Wahrheit, sondern zwischen Scherz und Ernst. Er vermutet, es mit einer Art von Ironie zu tun zu haben, welche Lausberg als „epideiktische Dialektik von Lob/Tadel"[1] bezeichnet, im englischen Sprachgebrauch als "praise-blame inversion" bekannt. Jancke befaßt sich mit dem gleichen Phänomen, bezeichnet es jedoch als „hohles Pathos." Es ist ein „Tun als ob," ein Simulieren von Gefühlen, die entweder nicht da sind, oder von Gefühlen, die zwar da, aber nicht s o sind, wie vorgegeben: „Nicht ihr Da-sein wird vorgetäuscht, sondern die Art ihres Da-seins." Vereinfacht: es geht hier um den Schein der Empfindsamkeit und das wirkliche, um das moralische Sein. Ein Lob, argumentiert Wieland, welches „unglaublich lautet," kann den Belobigten nur demütigen, denn ein solches Lob entspringt dem „fanatisme", dem Gefühl. Was Lob scheint, ist Tadel.[2]

Und die Einbettung? wird man fragen. Sie besteht darin, daß der Angesprochene, vermeintlich Ironisierte die Gesinnung des ironischen Briefschreibers zu kennen glaubt: „Aber wie sehr habe ich aus allem was zwischen uns vorgegangen Ursache zu denken, daß es entweder gar nicht ihr Ernst ist..." Die Einbettung ist also doch da. Jedenfalls sehen wir Wieland bemüht, sie in seinem bisherigen Verhältnis zu Zimmermann zu erkennen. Zwar empfindet er den ekstatischen Ton des Freundes als Ironie, doch sind ihm Empfinden und Erkennen nicht synonym. Es gilt, den gefühlsmäßigen Schluß durch vernunftbedingtes Erfassen der Begleitumstände zu erhärten. Mit Si-

[1] Lausberg, S.303

[2] Wieland blieb auch später gegen Komplimente mißtrauisch; vgl. hierzu 36,196; 36,199; 36,207

cherheit läßt sich auf eine Ironie, auf das Andersgemeintsein des Gesagten nur durch Kenntnis der Einbettung, also der Gesamtsituation, schließen.

Die Richtigkeit der von Sengle postulierten Verbindung von Psychoanalytiker und Ironiker Wieland ist damit bereits erwiesen. Denn, um Jancke noch einmal zu bemühen, beruhen nicht ganze Analysen des Seelenlebens großer Männer größtenteils darauf, festzustellen, ob dies oder jenes so gemeint ist, wie es ausgesprochen oder schriftlich niedergelegt wurde? Wieland verlangte jedenfalls, durch vielfaches Verkennen seiner Absichten seitens der Kritiker gewitzigt, bewußte und gefühlsmäßige, also psychologische Anteilnahme von Schriftsteller und Leser am Werk. Mangelt es am Einfühlungsvermögen oder gar an intellektuellen Voraussetzungen[1] des

[1] Wieland stellt Anforderungen an seine Leser. Zu den geringsten gehört z.B. die Kenntnis des Französischen: „Da wir bei allen unsern Lesern (beiderlei Geschlechts), so viel Französisch voraussetzen dürfen, um ohne Sorge zu seyn, Ihnen durch die hier beybehaltenen Französischen Worte unverständlich zu werden...."(35,18); zu den höheren zählt das Gefühl für die Ironie: Da jedoch gewisse „wackere" Leser, die über einige Dinge keinen Scherz verstehen, bisweilen „auch die handgreiflichste Ironie, sobald sie mit einer ernsthaften Miene vorgebracht wird, im Wortverstande nehmen," mithin also mißverstehen (30,455), findet es Wieland vor allem bei seiner Übersetzerarbeit unerläßlich, solchen Lesern durch Erklärung der Umstände, der Einbettung, wie wir diese nannten, auf die Spur der Ironie zu helfen. In diesem Zusammenhang vgl.man folgende Stellen: Hor.Br.I,83; Horazens Satiren, a.d.Lat.übers.u.m.Einleit.u.erläut.Anm.vers. v.C.M.Wieland. 2 Tle.Leipzig: Weidmannische Buchhdlg., 1804 (zit.Hor.Sat.) Hor.Sat.I,230; Hor.Sat.II,27; Hor.Sat.II,253; Lucians Werke, 6 Bde. C.M.Wielands sämmtliche Werke: Übersetzungen, Bd.46-51. Wien: Anto Doll, 1813. (zit.Luc.) Luc.I, 121; Luc.III,56; Luc.V,286; M.T.Cicero's sämmtliche Briefe, 7 Bde. Übers.u. erl.von C.M.Wieland. Zürich: F.D.Gräter, 1808-21 (zit.Cic.) Cic.I,229; Cic.I,297; Cic.IV,283; Cic.V,539. - Wer konsequent das Gesagte mißversteht, indem er es wörtlich nimmt, charakterisiert sich dadurch als Abderit: vgl. 13,44; 13,95; 13,257.
In einer ironischen Anmerkung zur Geschichte des Weisen

einen oder andern, dann wird die Schriftstellerei zum Alptraum. Der Prüfstein, an dem sich die Geister scheiden, das Kriterium psychoanalytischer Scheidekunst, ist ihm das Fingerspitzengefühl für Ironie:

„Ein einziges schiefes oder hämisches Urtheil, ein einziger dummer Blick eines Zuhörers bei einer Stelle, die ihm einen elektrischen Schlag hätte geben sollen, oder die Frage: was meinen Sie damit? bei einer f e i n e n I r o n i e - wird Sie gegen den Beifall von Tausenden unempfindlich machen...."[1]

Die gleiche Verpflichtung wie für Schriftsteller und Leser besteht nach Wielands Ansicht auch für Übersetzer. In seinen Übersetzungen der Werke Horazens, Lucians und Ciceros mißbilligt er die Vorarbeiten anderer Übersetzer, wie z.B. Massieu, wenn sie gelegentlich die Ironie übersehen:

„Wie Massieu hier die I r o n i e nicht merken konnte, ist schwer zu errathen; denn sie ist in der ganzen Stelle mit Händen zu greifen."[2]

Auch solche, die Ironien sehen, wo nach Wielands Meinung keine sind, mißfallen ihm:

„Dieß ists, was Horaz sagt, und was (außer Baxtern, der diesen schönen Sinn in eine schale, gezwungene, und überdieß ganz unschickliche I r o n i e verkehrt) jedermann in seinen Worten gefunden hat."[3]

---

Danischmend entwickelt er sogar eine Lesertypologie. Es gebe zwei Gattungen von Lesern, um derentwillen ein Satz eine „Entwicklung" nötig habe. Die einen seien die Armen im Geiste, die andern hätten an Lebhaftigkeit zu viel, was die ersten an Verstand zu wenig haben (9,306). „Diesen beiden Gattungen - die sich gegen die ganze Summe der Leser ungefähr wie neunundzwanzig zu dreißig verhalten mögen und also von Seiten eines Commentators alle gebührende Achtung verdienen - zum besten kann ich nicht umhin, diesen Ausspruch von seiner anscheinenden Paradoxie zu befreien." Dies tut er in der Folge durchaus nicht, sondern gibt einen Kommentar ab, der paradoxerweise dem dementierten widerspricht. [1]33,284 [2]Luc.V,180 [3]Hor.Br.II,296

Wie ihre Kehrseite, die unverstellte Wahrheit, so kann die Ironie zwar am Ton als solche empfunden, mit Sicherheit jedoch nur aus der Gesamtschau bestimmt werden. Ob der Briefschreiber zu scherzen beliebt vermag der Freund nur aus dessen wahrer Gesinnung zu bestimmen. So geht es dem Leser mit dem Schriftsteller, wie dem Übersetzer mit dem fremdsprachigen Dichter.

Im gleichen Sinne wie in seinem Kommentar zu den ekstatischen Ausführungen des Freundes gebraucht Wieland den Begriff Ironie noch einmal, und zwar als sich zu erkennen gebendes Gegenteil des Gesagten. Shaftesbury, so unterrichtet er Freund Zimmermann, habe seine 'Moralists' p a r I r o n i e eine „Rhapsody" genannt,[1] obgleich diese ebenso methodisch seien, wie die 'Inquiry concerning virtue.' Es wird von Shaftesbury also ein eigenes Werk für fragmentarisch und irrational ausgegeben, welches sich im Gegenteil dem Leser als ein Musterbeispiel klarer und vollständiger Methodik darstellt. Wieland versteht die Ironie Shaftesburys als scherzhafte Ableugnung eines ernsthaften Ordnungsprinzips. Diese durchdachte Methodik tritt für ihn durch die abwertend klingende Bezeichnung „Rhapsody" - der die gleiche Bedeutung wie dem „ecstatischen Ton" im vorigen Beispiel zuzumessen ist -, nicht nur deutlicher, sondern auch ästhetisch gefälliger hervor. Hier ist der vorgegebene, anmutige Schein des „Nichtsogemeintseins" im Urteil Shaftesburys über das eigene Werk nicht verstecktes Eigenlob, sondern verschwistert mit dem „Schein von angeneh-

[1] An Zimmermann, 6.X.1758. Brw.I,363

mer Nachläßigkeit," welcher wiederum ein integraler Teil des Stilprinzips des von Wieland so geschätzten englischen Tugendlehrers ist: „...aber die Ordnung ist darinn unter einem Schein von angenehmer Nachläßigkeit verstekt. Und daher ist sie würklich noch schöner als in dieser." Nun ist dieses Verstellen, das die Ordnung unter einem Schein angenehmer Nachlässigkeit versteckt, zwar gekünstelt, doch ist es auch gekonnt. „Sein 'Treatise upon virtue' und seine 'Moralists,'" betont Wieland, „sind geschikter zu lehren was die gute Methode sey, als die ausführlichste Abhandlung darüber." Shaftesburys ironische Selbstverkleinerung der eigenen Methodik verhält sich zum Eigenlob, wie der graziös-anmutige Schein zur vordergründig plumpen Direktheit. Sowohl dem Gehalt als auch der Form nach wird hier eine indirekte Tugendlehre gefordert, und das heißt, eine ironische.

Es wäre im Rahmen der vorliegenden Untersuchung verfrüht, schon jetzt, anknüpfend an Wielands Erwähnung vom angenehmen Schein, zur Diskussion des Spielbegriffs überzugehen. Ob Spiel ist, was Spiel scheinen soll, kann jetzt noch nicht entschieden werden. Vom Zwang einer Notwendigkeit, sagen wir zur Erlösung, wie ein solcher sich aus dem Glauben an die Sündhaftigkeit des Menschen ergeben könnte, ist hier allerdings auch nichts zu spüren. Die Belehrung zur Tugendhaftigkeit erfolgt ohne jene Dringlichkeit, von deren kurzer Existenz das bereits erwähnte, „rhetorisch gehetzte" Tugendpathos im Frühwerk zeugte. Zimmermann wird anhand des Beispiels der Me-

thode Shaftesburys ermahnt, die Bedeutung der Methode an sich nicht überzubewerten: „Nehmen Sie Sich ja in Acht sich von den Franzosen nicht anstecken zu lassen. Niemand klappert mit dem Wort Methode mehr als sie, und niemand hat weniger Idee von der Sache, als die meisten ihrer guten Scribenten."

Er empfiehlt ihm den goldenen Mittelweg. Inwiefern die Ironie dazu beiträgt, diesen zu beschreiten, soll am nächsten Beispiel ersichtlich werden.

## 4. Kapitel An Geßner:

## Ironie als Waffe gegen das Übermaß

Im Brief vom 7.November 1763 an seinen Freund und Verleger, Salomon Geßner in Zürich, spricht Wieland vom Zweck der Ironie:

„Der Scherz und die I r o n i e sind nebst dem ordentlichen Gebrauch der fünf Sinne immer für das beste Mittel gegen die Ausschweifungen von beyden [Schwärmerei und Aberglauben] angesehen worden; und in dieser Intention ist, wie das Motto andeutet, die Geschichte des Don Sylvio geschrieben."[1]

Hierbei ist unter Ausschweifungen jenes Tendieren zum Übermaß zu verstehen, welches selbst eine gute Sache in ihr Gegenteil verkehren kann.[2] In dem vorhergehend besprochenen Briefe an Zimmermann hatte er den Freund davor gewarnt, sich im Übermaß von der Wirklichkeit zu entfernen und ihm zur Belehrung einen Ausspruch des Horaz zitiert:dum vitant vitia, in contraria currunt.[3] Zunächst sei noch einmal davon abgesehen, daß mit diesem Wort fast eine Definition für alle dramatische Ironie, tragischer oder komischer Art vorliegt; nämlich im ersten Falle: leben wollen und dafür desto eher sterben müssen, oder im zweiten: höher hinauf wollen und deshalb umso tiefer hinunter müssen; kann man doch auch unwillkürlich, von einer der Wirklichkeit weniger offensichtlich über- oder untergeordneten Po-

---

[1] Auswahl denkwürdiger Briefe von Chr.M.Wieland, hg.v.Ludwig Wieland, 2 Bde. Wien, 1815 (zit.ADB). ADB I,7

[2] In diesem Sinne äußert sich Wieland in Pandora (1779): „Es ist mit den Leidenschaften, wie - mit Allem in der Welt -/Wenig schadt wenig - Zuviel ist immer ungesund"(28,355). Auch: „Oft sind die Fehler nur ein Übermaß von gewissen Eigenschaften, die in gehörigem Maße sehr löblich sind, wie z.B. geziertes Wesen ein Übermaß von Eleganz ist."(30,387) [3] Brw.I,362

sition, wie sie sich aus den Affekten der Schwärmerei und des Aberglaubens ergeben kann, ins Übermaß geraten.

Übermaß führt jedenfalls zum Entstellen des Wirklichen. Dieses durch ein Übermaß von Aberglauben, Schwärmerei und Enthusiasmus Entstellte wieder auf das rechte Maß zu reduzieren, ist die Aufgabe des Scherzes und der Ironie, des komischen Verstellens. Das ist der übertragene Sinn der Argumente, mit denen Wieland im Brief an Geßner dessen Mißfallen am Don Sylvio zu beschwichtigen sucht. Der Freund und Verleger in Zürich hat dann schließlich den Erstlingsroman unseres Dichters doch nicht herausgegeben,[1] wie offensichtlich Wielands im Brief vorgetragene Argumente auch auf eine Meinungsänderung des Schweizers abgestimmt waren.

Das obige Zitat scheint auf den ersten Blick für eine Begriffsbestimmung der wielandschen Ironie nicht sehr ergiebig. Dennoch ist es aufschlußreich für die Zweckbestimmung eben dieser Ironie. Mit dem Scherz und dem ordentlichen Gebrauch der fünf Sinne alliiert, opponiert sie gegen ein Übermaß von Aberglauben, Schwärmerei und Enthusiasmus. Es lohnt sich also, die Definition dieser Begriffe, oder vielmehr - wie es im Brief heißt - seine „Sentimens" über sie einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Sagt er doch ausdrücklich: „Die Sentimens eines Menschen bleiben immer, wenn er einmal welche gehabt hat, aber die Begriffe ändern sich von Zeit zu Zeit." Die nachfolgenden Äußerungen Wielands über Aberglauben, Schwärmerei und Enthusiasmus, von denen die Ausschweifungen

[1] Vgl. Sengle, S.179

der letzteren zwei zu dieser Zeit, im Jahre 1763, fast noch als auswechselbare Zielscheiben des Scherzes und der Ironie gelten können, sind umso interessanter, als er 1775 im Teutschen Merkur eine klarere Begriffstrennung in dem Aufsatz über Enthusiasmus und Schwärmerei[1] unternahm, deren Charakteristik jedoch den vorliegenden Deutungen nicht widerspricht, sondern sie eher erweitert und vertieft.

Es erfolgt also im Brief eine ansehnliche Katalogisierung von Eigenschaften, die sich in Wielands Vorstellung mit Aberglauben, Schwärmerei und Enthusiasmus verbinden. Der Aberglaube charakterisiere den pöbelhaften und tierischen, der Enthusiasmus den edleren und besseren Teil des Menschengeschlechts. Das Hervorbringen von leichtgläubiger Einfalt, von Vorurteilen, Eigensinn und Brutalität kommen auf das Konto des Aberglaubens. Alberne Einbildungen, abenteuerliche und übertriebene Leidenschaften, die sonderliche Art zu denken, ausschweifende Entwürfe und Handlungen sind Früchte des Enthusiasmus. Dann werden Aberglaube und Schwärmerei gegeneinander abgewogen. Beide sind dem Menschen „natürlich," wobei sich der Aberglaube in dem passiven, die Schwärmerei im aktiven Teile der menschlichen Natur gründet. Die Schwärmerei macht glänzende, kühne und unternehmende Geister, der Aberglaube zahme, geduldige, förmliche Tiere, „die in dem ordentlichen Küh-Weg einher wandeln;" dieser eine plumpe v i s i n e r t i a e, jene die Triebfeder der großen Leidenschaften. Zwei Affekte also, die schon in ihren „natürlichen" Ausgangspositionen der Wirk-

[1] 35, 134

lichkeit über- oder untergeordnet sind, der Wirklichkeit jedenfalls, welche Wieland als Mittelmaß ansprechen würde.

Die Methode der katalogartigen Aufzählung im Brief läßt sich bei Wieland nicht trennen von seiner Schaffensweise im Werk hinsichtlich der Charakterisierung seiner Figuren. Sengle hat hierzu treffend vom Aristipp bemerkt, was sich eigentlich auf die meisten seiner Werke beziehen läßt: daß sich ihm nämlich die Menschheit in eine Fülle von Typen auffächert,[1] von denen keinem eine absolute Verbindlichkeit zukommt. Seiner Therapie von Schwärmerheilung und Narrensatire mußte notgedrungen eine Diagnose vorausgehen, welche die Menschen als Schwärmer- oder Narrentypen erkannte.[2]

Daß er mit vorschreitendem Alter diese Typen nach immer feineren Schattierungen zu unterscheiden wußte, liegt in seinem psychologischen Interesse am Menschen und in seiner Wahrheitsliebe begründet, die bei ihm zum Teil dem autobiographischen Rechtfertigungsbedürfnis entspringt.[3]

Da er sich immer verkannt fühlte, war Wieland wie kein zweiter deutscher Dichter zeitlebens eifrig bemüht, den teilweise recht verworrenen Charakterbildern seiner geliebten Wahlahnen in der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das bezeugen die zahlreichen medaillonartigen Auf-

---

[1] Vgl. Sengle, S.507 [2] Schon früh, 1749 bei Baumer in Erfurt: „Don Quixotte und sein Sancho Pansa waren nach Baumer die wahren Repräsentanten des Menschengeschlechts, es mag schwärmen oder fanatisiren wie es will." Böttiger, C.W., „Ch.M.Wieland nach seiner Freunde u.s.eig.Äußerungen," Hist.Taschenb., hg. Fr.Raumer. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1839, S.388.

[3] Martini weist wiederholt auf die schweren Angriffe hin, die Wieland von seinen Zeitgenossen hinnehmen mußte: 1.von Lessing, 2.vom Göttinger Hainbund, 3.von Goethe und dem südwestdeutschen

sätze im Teutschen Merkur, wie z.B. das kaum verhohlene Selbstporträt Über den Charakter des Erasmus von Rotterdam (1776) ebenso,[1] wie die großen Altersromane mit dem gleichen thematischen Anliegen.

Mit jeder Rechtfertigung legte er auch Rechenschaft ab, denn im Wielandwerk bedingen Erkenntnis und Selbsterkenntnis einander. Im Erasmus, Diogenes, Sokrates u.a. „rettete" oder rechtfertigte er allemal den Typ, die Gattung, die seiner jeweiligen Gemütslage und dem Stand seiner Selbsterkenntnis entsprachen, und die in ihren Hauptcharakterzügen speziell das darstellten, was zur Zeit gerade an ihm selbst mißkannt wurde. Manchmal kam er sich dabei vor, wie Demokrit unter Abderiten (übrigens eine Narrensatire, deren Typencharakterisierung zu den gelungensten im ganzen Werk gehört): „Bei einem ziemlich langen Aufenthalt in Abdera konnte ihm also die Miene der Ironie wohl eigenthümlich werden."[2]

Bei diesen Charakterrettungen tritt die historische Wahrheit in den Dienst eigener Erfahrung. Zwar spürt er ihr mit großer Gelehrsamkeit und feinem psychologischen Einfühlungsvermögen nach, nicht jedoch, um sie wie Schiller zum Träger einer Idee zu machen, oder die wesensgleichen Vorgänger als Einzelwesen, als geschichtliche Erscheinungen per se zu entlasten: „Es ging Wieland nicht um prinzipielle ideelle Staats-

Sturm und Drang, und 4.von Jenaer und Heidelberger Romantik. F.Martini „Wieland und das 18.Jahrhundert," Festschrift Kluckhohn/Schneider. Tübingen, 1948; und F.M. „C.M.Wieland: Zu seiner Stellung ...," Der Deutschunterricht 8,1956. Zum Göttinger Hain vgl.u.a.: Reinhold Schneider, „Später Dank,"Hochland 43, 1950: Hainbundtrinkspruch „Es sterbe der Sittenverderber Wieland! Es sterbe Voltaire!"

[1] Vgl.Sengle, S.446 [2] 13,113

und Religionsprobleme, sondern um die Typologie und Psychologie der Menschen...."[1]

Vor allem hatte es ihm das unverdiente Schicksal des Sokrates angetan. Anhand von zahllosen Zitaten und Anspielungen ließe sich die besondere Vorliebe Wielands für den ironischen Tugendlehrer nachweisen, dessen Rechtfertigung ihm nachgerade zum schriftstellerischen Liebesdienst wurde. Schon in früher Jugend gehörte der griechische Weise zum wielandschen Bildungsgut.[2] Doch ist er zeitlebens weniger an diesem oder jenem Bild des historischen Sokrates interessiert, als vielmehr an dem „Vorbild" eines Sokrates. Dessen Verfolger und Peiniger dagegen werden zu Warnbildern. Der Einzelne, das Einzelschicksal wird zum Vorbild für einen gewissen Typ, den des ironischen Tugendlehrers, welchem Wieland selbst in seinen pädagogischen und didaktischen Aspirationen nacheifert. Die Aufklärer wurden sokratisch, wie die Christen am Vorbild Christi christlich zu werden vermeinten.

Wieland sieht also in Sokrates nicht in erster Linie ein historisch einmaliges Individuum. Im Gegenteil. Ein dem seinigen ähnliches Schicksal könnte unter Umständen jedem Sokra-

---

[1] Martini Ir., S.84

[2] Die Natur der Dinge (1751) gehört zu den frühesten Werken des Dichters. In dem umfangreichen Lehrgedicht wird das, was sich Wieland unter der sokratischen Philosophie vorstellt, in eine rhetorische Frage gekleidet:
„O du, der Nichts begreift, und Alles will erklären,
Wann wird die Weisheit dich Sokratisch zweifeln lehren?"
Gemeint ist hiermit die dem Ironiker eigene Art des Zweifelns, die in dem Wissen gipfelt, daß es Nichts gibt, von dem sich nicht mit gleicher Berechtigung das Gegenteil sagen ließe. Der Gegentyp ist schon hier der Dogmatiker, der sich mit seiner Philosophie im alleinigen Besitz der Wahrheit Wähnende. (25,60)

testyp[1] widerfahren, der sich nach Wieland als ein Mensch von Verstand inmitten abergläubischer oder enthusiastischer Abderiten definiert:

„Überhaupt waren die Griechen große Liebhaber davon, mit ihren Philosophen den Narren zu treiben. Die Athener lachten herzlich, als ihnen der witzige Possenreißer Aristophanes weiß machte, Sokrates halte die Wolken für Göttinnen, messe aus, wie viele Flöhfüße hoch ein Floh springen könne, lasse sich, wenn er meditieren wolle, in einem Korbe aufhängen, damit die anziehende Kraft der Erde seine Gedanken nicht einsauge u.s.w., und es dünkt sie überaus kurzweilig, den Mann, der ihnen immer die Wahrheit und also oft unangenehme Dinge sagte, wenigstens auf der Bühne platte Pedanterien sagen zu hören. Und wie mußte sich nicht Diogenes (der unter den Nachahmern des Sokrates noch am meisten die Miene seines Originals hatte) von diesem Volke, das so gern lachte, mißhandeln lassen! Sogar der begeisterte Plato und der tiefsinnige Aristoteles blieben nicht von Anklagen frei, wodurch man sie zu dem großen Haufen der alltäglichen Menschen herabzusetzen suchte. Was Wunder also, daß es einem Manne nicht besser ging, der so verwegen war, unter Abderiten Verstand zu haben!"[2]

An der Rache für „unangenehme" Wahrheiten, die der große Haufe der „alltäglichen" Menschen an den hervorragenden Persönlichkeiten ausübt, entzündet sich Wielands Gerechtigkeitsempfinden und Rechtfertigungsbedürfnis. Das letztere ist wohl auf die Selbstidentifizierung des Dichters mit diesen sokratischen Weisen zurückzuführen. Die Ehrenrettung der Ironiker erfolgt im Werk Wielands auf komisch-ironische Weise, nicht in tragischen Exempeln, obgleich Wieland mit seiner dramatischen Darstellung eines sich im Dienste der Idee selbst

---

[1] So findet man z.B. auch den Ausdruck „Sokratesse" stellvertretend für Lehrer im Werk: 36,204.

[2] 13,112

opfernden Wesensmenschen - 1758 mit seinem Trauerspiel Lady Johanna Gray - beinahe den Weg des Tragikers beschritten hätte. Schließlich wandte er sich doch endgültig der komischen Kunst zu, nicht zuletzt, weil seinem pragmatischen Sinn der hohe Preis, den das tragische Lebensgefühl für den Sieg des Guten über die Kräfte des Bösen fordert, übermäßig und damit ungerechtfertigt erschien. Die Humanität liegt bei ihm im Maß. Hinzu kam Wielands Unvermögen, sich trotz seiner im Alter zunehmenden pessimistischen Haltung mit den schicksalhaft Geschlagenen zu identifizieren.[1] Es war ihm eher gegeben, seine Angriffe auf ironisch-komische Weise vorzutragen und sich im Sinne der Komödienschreiber mit dem Zuhörer im Angriff auf den Verlachten zu verbünden. Wieland liebte es, lachend Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Ein solches Unterfangen bleibt nicht ohne Risiko. Es besteht kein Zweifel, daß Wieland das „sapere aude" des Horaz,[2] dessen Briefübersetzung er soeben abgeschlossen hatte, ganz wörtlich verstand. Trotzdem bleibt er auch nicht einseitig, denn einerseits rechtfertigt er die vom Ironiker praktizierte Verstellung, andererseits verurteilt er die das Kollektiv verkörpernden Abderiten nicht vollkommen. Als gutem Menschenkenner ist es für ihn nicht verwunderlich, daß Demokritus, Hippokrates und Euripides, die den Typ des sokratischen Weisen verkörpern, den beschränkten und dabei anmaßenden Abderiten in komischem Lichte

[1] Von Erasmus berichtet Wieland, er sei eben entsprechend konstituiert gewesen, daß es für ihn „natürlich" war, lieber „Komödie als Tragödie zu spielen"(35,144), nachdem er mit Genugtuung darauf hingewiesen hatte, daß Erasmus die Reformation in ihren stürmischen Zeiten als eine „Lutherische Tragödie" charakterisierte. [2] Ep.I,2-40

erscheinen müssen. Alle etwaigen Vertreter der unverhüllten, unverstellten Wahrheit[1] befinden sich in Gefahr, wie einst Sokrates. Um zu überleben, muß der Weise sich verstellen lernen, muß Ironiker werden: „Es ist ordentlicherweise eine gefährliche Sache, mehr Verstand zu haben als seine Mitbürger. Sokrates mußt' es mit dem Leben bezahlen."[2]

Verursacht wird das Verkennen der Ironiker nicht allein vom Neid oder von der abgrundtiefen Bosheit und bodenlosen Dummheit des Haufens der „alltäglichen" Menschen. Wieland war vielmehr der Ansicht, es liege in der Natur der Sache, daß dem „Volk der Schein für das Wesentliche gilt,"[3] wie er davon überzeugt war, daß nackte Wahrheit die Menschen blenden würde.[4] Die Wahrheit ist ein Vorrecht der Gesunden, wovon schon im Timoklea-Dialog die Rede gewesen war, denn „was kann die rote Farbe dafür, daß sie einem krankem Auge wehtut."[5]

In der Vermittlung der Wahrheit, einer Aufgabe für Philosophen, unterscheidet Wieland zwei Typen: Sophisten und „Sokratiker." Altruistisch handelt Sokrates, indem er die Kunst lehrt, die eigenen Leidenschaften zu dämpfen. Sophisten dagegen sind Egoisten. Sie unterscheiden sich von Sokrates in der Handhabung der Affekte, indem sie die „Kunst" lehren, die „Leidenschaften anderer Menschen zu erregen."[6] Gesundung

---

[1] Zu denen er sich selber rechnete. Im Gespräch mit dem Pfarrer heißt es: „Die Welt in der wir leben, ertrüge einen so hohen Grad von Aufrichtigkeit nicht. Ich bin als Dichter bekannt." (36,197)

[2] 13,61 [3] 23,71 [4] 24,159 [5] 36,204 [6] 4,48

und Suche nach Wahrheit bedürfen der Führung, besser der Verführung. Sophisten verführen zum individuellen Egoismus, Sokrates und die Sokratiker zum Nutzen der Allgemeinheit, wobei sich für Sokrates und die Sokratiker das Dilemma der erwähnten Verstellung[1] ergibt, denn die Wahrheit muß sich verstellt, nicht unverhüllt, also vermittels einer Tarnkappe einschleichen. Die Tarnkappe ist die Ironie, die der Ironiker trägt: „Wehe dem Manne, der so weise wäre, um den übrigen Sterblichen in keiner Schwachheit ähnlich zu sein! Wie sollten sie ihm seine Vorzüge verzeihen können? Er muß sich die Freiheit, ihrer ungestört zu genießen, durch einige wirkliche oder vermeintliche Thorheiten erkaufen...."[2] Das Thema des Bodmer-Briefes klingt wieder an. Wie kann der Tugendhafte unter diesen Umständen den Anschein der Untugend vermeiden? Noch dazu, wenn es sich ein Possenreißer einfallen läßt, einem solchen Weisen unlautere Motive zu unterschieben?

Gewiß war es nicht nur, wie Sengle annimmt,[3] das gemeinsame Programm einer humoristischen Klassik mit Goethe, das Wieland bewog, im Alter von 65 Jahren die Komödien des Aristophanes zu übersetzen. O.Bantel ist in dieser Hinsicht anderer

---

[1] Die Verstellung erscheint somit als umweltbedingte Notwendigkeit für den sokratischen Weisen, dem es um die Sache zu tun ist, so daß er sich in der Wahl der Form vom Zweck bestimmen läßt. Die gleiche Notwendigkeit, sein Licht unter den Scheffel zu stellen, ergab sich für den ironischen Wieland bei der Hinwendung zum Leser. So heißt es im Vorbericht zu Beiträge zur geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens (1770): „Ich entschloß mich, lieber weniger weise zu scheinen, als meinen Zweck zu verfehlen; lieber von leichtsinnigen oder blöden Beurteilern dafür angesehen zu werden, als ob ich keine so ernsthafte Absicht habe, als durch die wichtige Miene, welche bei gewissen Modernen den Philosophischen Bart und Mantel ersetzen muß, und durch die Monotonie einer didactischen Ordnung, einzuschläfern."

[2] 19,43 [3] Sengle, S.555

Meinung: „Hinter allen diesen Übersetzungen steht in Wahrheit das Bemühen um die Erfassung der Gestalt des Sokrates ....So waren diese ganzen Übersetzungen eine Art Vorbereitung für eine Sokrates-Monographie, die Wieland nie zu schreiben wagte."[1] Immerhin hat er seine Übersetzung der Wolken des Aristophanes allein mit neunzig Seiten von Erläuterungen versehen. Das ist um so bedeutungsvoller, wenn man sich erinnert, daß neben Platons und Xenophons Schriften die Wolken nicht nur als das drittwichtigste literarische Zeugnis von der Person und dem Wesen des Sokrates gilt, sondern chronologisch, 423 B.C., als das erste und einzige zu Lebzeiten des Philosophen entstandene. Nun sind es erstens die Wolken, in welchen das Wort εἴρων, der Begriff der Ironie, zum ersten Male literarisch belegt ist;[2] zweitens wird in dieser Komödie dem Sokrates derartig derb parodistisch mitgespielt, daß man Aristophanes geradezu wegen seines possenhaften Zerrbildes des Sokrates die Mitschuld am Todesurteil über den Philosophen angelastet hat.

Wieland hat triftige Gründe, wenn er in einem Aufsatz aus dem Jahre 1799, betitelt „Versuch über die Frage: Ob und wiefern Aristophanes gegen den Vorwurf, den Sokrates in den Wolken persönlich mißhandelt zu haben, gerechtfertigt oder entschuldigt werden könne," den gegen seinen griechischen Zunftgenossen erhobenen Vorwurf reduziert, indem er anhand überzeugender Argumente wenigstens den böswilligen Vorsatz zum Ruf-

[1] Bantel, O. Chr.M.Wieland und die griechische Antike. Diss. Tübingen, 1952. S.165 (zit.Bantel)

[2] Ribbeck, O. „Über den Begriff des εἴρων," Rheinischer Merkur XXXI (1876) S.381 (zit.Ribbeck, Eiron)

mord hinwegdisputiert. Es ist jedoch nur bedingt richtig, wenn Sengle daraus folgert: „Der Aufsatz will eine Rettung des Aristophanes sein." Es sollte doch nicht unerwähnt bleiben, daß Wieland die Charakterrettung des Sokrates weit angelegener war.[1] Und da er zur selben Zeit am Aristipp arbeitet, dem Roman, in welchem er sich am gründlichsten mit Sokrates und der sokratischen Ironie beschäftigt, mußte es ihm eine willkommene Gelegenheit sein, gestützt auf seine Übersetzerkenntnis des Aristophanes, zwischen dessen „Schalksernst" und der Ironie des Sokrates, zwischen der rufmordenden Personalsatire des Possenspiels und seinem eigenen Begriff der Komödie zu unterscheiden. So spricht er den Possenspieldichter Aristophanes durchaus nicht des Rufmordes an Sokrates frei, sondern nur des böswilligen Vorsatzes. In mühevoller philologischer Kleinarbeit erbringt er sogar die Unterlagen für die Subtilitäten dieses Rufmordes. Als Sokrates in den Wolken unter anderem auch einmal ein „Melier" tituliert wird, kommentiert Wieland mit einer 13-seitigen Erläuterung zu seiner Übersetzung. Einleitend heißt es da: „In diesem einzigen Bey-

[1] Die Werke Lucians, der schon in der Schweiz zu Wielands Lieblingsautoren zählte, übersetzte er in den Jahren 1786-89. Selbst ihm gestattet Wieland die „Mißhandlung" des Sokrates nicht unwidersprochen. In einer ganzseitigen Anmerkung zu dem XXI.Totengespräch, „Menippus und Cerberus", heißt es von Sokrates: „Ich gestehe gern, daß auch mir nicht wohl dabey geschieht, wenn ich den Mann, den mich X e n o p h o n schon in meiner frühesten Jugend lieben und bewundern lehrte, als einen Häuchler und Charlatan behandelt sehen muß... Ich weiß wohl, daß es mir ein Leichtes seyn sollte...den Socrates über alle diese Puncte bis zur Befriedigung aller gutherzigen und gern an weise und gute Menschen glaubenden Seelen zu rechtfertigen..."Luc.II,262

worte steckte für die Zuschauer eine dreyfache Schalkheit von der giftigsten Art."[1] Sei es doch erstens nicht ungefährlich gewesen, jemanden „über sein attisches Geburtsrecht zu schikanieren, so wären zweitens gerade die Melier bei den Athenern als spartanerfreundlich derart verhaßt gewesen, daß nach der Eroberung der Insel Melos alle ihre waffenfähigen Männer in Athen abgeschlachtet wurden; und drittens war ein gewisser Diagoras, genannt „der Melier", gerade zu dieser Zeit bei den Athenern als Atheist verschrien,[2] den man beschuldigte, die

---

[1] Attisches Museum, hg.v.Chr.M.Wieland. 4 Bde.Zürich: H.Geßner, 1797-1800. (Zit.Att.Mus.) Bd.II, Heft 3, S.86 (zit.II,3 S.86)

[2] Wieland liebte die Ehrenrettungen gerade solcher Männer und Frauen, welche seiner Meinung nach im klassischen Altertum zu den Geächtetsten gehörten. Sie waren für ihn Vorkämpfer einer Philosophie der Aufklärung gegen den morgenländischen Aber- und Wunderglauben, welcher einer von der „menschlichen Neigung zum Wunderbaren und der Begierde, das Künftige zu wissen" gestützten Priesterherrschaft Vorschub leistete. Wieland sah in „der" griechischen Philosophie Aufklärertendenzen, die sich gegen morgenländischen Wunderglauben und Priesterdespotie richteten: „Die so hoch gepriesene und falsch berühmte Weisheit der ägyptischen Priester bestand größtentheils in den vorbenannten priesterlichen Künsten. Die Theosophie und Magie des Zoroaster und überhaupt Alles, was man Philosophie der Morgenländer nennt, begünstigte sie ebenfalls und war dieses Namens eben so unwürdig als die Kabbala der Juden. Nach einigen Jahrtausenden that sich endlich die wahre Philosophie unter den Griechen hervor, und der Aberglaube nahm bei dem edlern Theile der Nation in eben dem Maße ab, wie die Aufklärung zunahm."(30,22-23) - Zu den „Aufklärern" gehört nun für Wieland auch der als Atheist in Athen verschriene Melier Diagoras. In der „Reise des Priesters Abulfauaris ins Innere Africa,"(1770) läßt Wieland ihn sogar, wenn auch ohne Erfolg, die Rolle des Ironikers spielen (29,250). In den Aristipp ist eine Begegnung des Titelhelden mit Diagoras eingebaut. Wie Apollonius von Tyana im Agathodämon, so ist auch dieser Melier in ein Bergasyl geflüchtet. Er verbirgt sich in einer Höhle, wo ihn Aristipp aufstöbert: „Das muß eine schlimme Race von Menschen seyn," konstatiert jener, der in Diagoras wohl einen Verächter der Götter aber keinen Misanthropen findet, daß dieser Mann seit zwanzig Jahren im Bergasyl leben muß, „weil er die Menschen weiser machen wollte, als sie ertragen können;" ein thematischer Hauptsatz im Werke Wielands.
In seiner Bergeinsamkeit hat sich Diagoras eine ganze Galerie von Schnitzbildern geschaffen, in denen er die olympischen Götter als „pöbelhafte Mißgestalten travestirt." In diesen

Eleusinischen Geheimnisse verraten zu haben: „Ja, wenn er ein Melier ist, (wird mancher gedacht haben,) so wunderts mich freylich nicht, daß er ein so heilloser Bursche ist, und ein Atheist noch oben drein."

Wieland weist in seinen Erläuterungen sogar neue Wortprägungen nach, wie z.B. den Begriff Frontistes,[1] der im Bezug

„Überladenen Zerrbildern," von Wieland mit morgensternischem Humor als „Unkepunze" bezeichnet, wird das göttlich Erhabene als Pöbelbrunst karikiert. - Diagoras erzählt, wie er auf der Flucht vor Priesterrache an der „Küste der Abderiten" Schiffbruch erlitt, doch ironischerweise als Atheist mit dem Leben davonkam, während die Gläubigen, trotz ihrer heißen, „den Göttern zugewinselten Gelübde," alle ertranken.(23,106-119). - Für den Sophisten Hippias war der Melier Diagoras sogar „ein eben so wackerer Mann und ein noch besserer Kopf als der Sohn eines Sophroniskus war"(22,296), der überdies auch noch klug genug war, sich beizeiten aus dem Staube zu machen. Dieses Lob, im Sinne Wielands ein ironisches, wird ihm aus der sophistischen Grundmaxime zuteil, daß Eigennutz immer vor Gemeinnutz gehe.

[1] Att.Mus.II,3 S.35-47. Der Name „Phrontist" ging auch ins Werk ein; es handelt sich also nicht um ein einmaliges, vom Übersetzer Wieland moniertes Kuriosum. Im Aristipp schreibt Lais z.B. an den Titelhelden: „Ich habe, seit einiger Zeit, einen Abend in jeder Dekade dazu bestimmt, eine Tischgesellschaft von Philosophen, Sophisten, oder P h r o n t i s t e n (wenn du ihnen lieber einen Aristophanischen Namen gibst) bei mir zu sehen. Doch muß ich dir sagen, daß diese Benennungen in meinem Wörterbuche nicht für gleichbedeutend gelten. Jede bezeichnet mir eine besondere Classe der Hauptgattung, die man im gemeinen Leben mit dem allgemeinen Namen der Sophisten zu belegen gewohnt ist. Es gibt eine Art heller Köpfe.... Sie zeichnen sich durch einen schärfern Blick in die menschlichen Angelegenheiten von den beiden andern Classen aus.... Jene sind meistens eben so vielseitig und geschmeidig als fein und an sich haltend; sie...kleben nicht hartnäckig an ihren Meinungen, widersprechen mit Bescheidenheit, glauben wenig zu wissen, und unterrichten oft mit ihrer Unwissenheit besser, als die positiven Herren mit ihrer Allwisserei. Ich gestehe meine Vorliebe zu...dieser Classe,...die ich, wiewohl sie die Philosophie nicht als ein Geschäft treiben, Philosophen in der eigentlichen Bedeutung des Wortes nenne. Sophisten heißen bei mir euere Philosophen von Profession, die dem Speculiren bloß um des Speculiren willens obliegen, und...keinen andern Zweck haben als Recht zu behalten. Gehen diese dialektischen Herren in der Grübelei so weit, daß sie genöthigt sind, für Begriffe, die niemand hat als sie, neue Wörter zu erfinden, die niemand versteht als sie, so nenne ich sie P h r o n t i s t e n." (22,378).

auf Sokrates und dessen Schüler „etwa die verworrene Vorstellung von irgend einem armseligen, kümmerlichen Grillenfänger bey den ungelehrten und wohlgenährten Bewohnern des Peiräos und der Paralia erregen mochte."[1] Nicht nur für den Moment sollte Sokrates lächerlich gemacht werden. Aristophanes habe dieses bis dahin im Sprachgebrauch durchaus noch nicht übliche Wort allein in der Absicht für den Sokrates „gestempelt", um ihm „einen im Munde des großen Haufens bleibenden Spitznamen anzuhängen."

Wieland macht Aristophanes einen Vorwurf daraus, dem Sokrates in den Wolken eine Typenrolle auf den Leib geschrieben zu haben, die sich zum wirklichen Sokrates verhielt, wie der Schein zum Sein, wie ein Zerrbild, eine Karikatur zum Konterfei, wie Wieland es liebte. Die größten Verleumdungen und Lügen habe Aristophanes zu Hilfe nehmen müssen, um aus einem Manne wie Sokrates den verächtlichen gelehrten Gaukler, und den „schlechten Menschen zu machen, der in dieser Komödie seinen Namen usurpiert." Einen „After-Sokrates" habe der „boshafte Komiker" dargestellt.

Nicht ein einziges Mal gebraucht Wieland in allen seinen Kommentaren für die Methode des Aristophanes die Bezeichnung „ironisch", oder den Begriff der Ironie. Diese bleiben seinem Sokrates vorbehalten. Wieder scheiden sich an der Ironie die Geister, um nicht schon jetzt zu sagen: unterscheidet man an ihr die Typen. Der von ihm gegebenen Übersetzung: „...durch spitzige Fragen/Deren man sich nicht versieht, die Leute

---

[1] Att.Mus.II,3 S.42

verlegen zu machen,/Und auf jegliche Red' ein Gegenredchen zu haben," eines Verses aus den Wolken, läßt Wieland eine vierseitige Erklärung folgen, die diesen Punkt heraushebt:

„Der obige Vers bezeichnet einen von diesen individuellen Zügen, die den Sokrates karakterisieren und von allen Weisen vor und nach ihm unterschieden. Er bezieht sich nehmlich (wie mich dünkt) auf die bey den Alten so berüchtigte I r o n i e, deren er sich überhaupt in vermischten muntern Gesellschaften, (wie z.B. in Xenofons Gastmahl,) aber vornehmlich bey Gelegenheiten, wo er mit Sofisten und anderen anmaßungsvollen Leuten zufällig zusammentraf, oder sich absichtlich in Gespräche mit ihnen einließ, zu bedienen pflegte, um sie, unter einem angenommenen Schein von Unwissenheit und schüchterner Einfalt, unvermerkt in die Enge zu treiben, jede ihrer mit der glaubengebietenden Miene der Gewißheit vorgetragenen Behauptungen (γνωμας) sogleich durch einen mit dem demüthigen Ton eines Ungelehrten vorgebrachten kleinen Einwurf oder Zweifel (γνωμιδιω) oder durch eine Folge von kleinen Fragestücken, deren Spitze er absichtlich mit einer arglosen Miene zu verdecken wußte, gleichsam zu durchstechen, (υυσσειν) und die eingebildeten Allwisser dahin zu bringen, daß sie sich in Widersprüche mit sich selbst verwickeln, und wenn sie, nach allen möglichen Krümmungen und Wendungen, nicht mehr weiter konnten, zuletzt bekennen mußten, daß sie auf dem unrechten Wege wären, oder von der vorliegenden Sache nicht mehr wüßten als andere Leute. Ich bin zwar mit dem berühmten Verfasser des Vojage d'Anacharsis völlig überzeugt, daß der w i r k l i c h e Sokrates bey weitem keinen so häufigen und (ich möchte hinzusetzen) so spitzfindigen Gebrauch von dieser I r o n i e gemacht habe, als der Sokrates der Platonischen Dialogen, in welchen wir eigentlich nicht den Sohn des Sofroniskos, sondern den Plato selbst hören, der sich hinter den Nahmen und die Person desselben zu verstecken beliebte. Indessen möchte ich doch nicht behaupten, daß sie ihm nicht gewöhnlicher sey, als man freylich annehmen müßte, wenn man hierüber Xeno-

fons Apomnemoneumata für die einzig glaubwürdige Gewähr halten wollte. Schwerlich würde Plato die Grenze der Wahrheit so weit überschritten haben, einen ordentlichen Ειρων von Profession aus seinem Meister zu machen, wenn es nicht etwas bekanntes gewesen wäre, daß er diese Art von ελεγχος geliebt, für einen Meister darin gegolten, und sich desselben, als eines ihm eigenen Talents, häufig genug bedient habe, um der Person, die er in den Platonischen Dialogen spielt, hinlängliche Wahrscheinlichkeit zu geben."[1]

Die Ironie, zu deren Bezeichnung Wieland in den Erläuterungen auch die griechischer klingende Form „Eironie"[2] gebraucht, ist ein Zug, der Sokrates charakterisiert. Nach der zitierten Aussage Wielands ist kaum zu bezweifeln, daß für ihn dieser Sokrates ein „ordentlicher Eiron von Profession," ein Meister der Ironie, geradezu der Prototyp des Eiron war, selbst angesichts der Tatsache, daß die literarischen Zeugnisse drei in der Deutung dieser Ironie von einander abweichende Sokratesbilder überliefern. Von diesen drei Gewährsleuten mißdeutete nach Wielands Ansicht Aristophanes die sokratische Ironie, wollte oder mußte sie als Spitzfindigkeit mißverstehen, um Sokrates als Sophist abqualifizieren zu können. Plato übertreibt sie, während Xenophon sie etwas unterbewertet.

Im allgemeinen ist für Wieland der xenophontische Sokrates maßgebend,[3] obgleich er, wie aus dem Zitat ersichtlich, in punkto Ironie Xenophons Apomnemoneumata auch nicht „für

---

[1] Att.Mus.II,3 S.57-60

[2] ebd.S.115

[3] „Jeden, dem der wahre Sokrates aus Xenofons Denkwürdigkeiten bekannt ist...." Att.Mus.II,3 S.105

die einzig glaubwürdige Gewähr halten" wollte.[1] Mit dem „schwärmenden" Plato rechnete er eben zur gleichen Zeit, da das vorliegende Zitat in den Erläuterungen niedergeschrieben wurde, im Aristipp ab. Und wie weitgehend die Erläuterungen zu seiner Übersetzung der Wolken eine Ergänzung zu den Ansichten Wielands über das Sokratesbild des Aristophanes abgeben, wird ersichtlich, wenn man den erwähnten Aufsatz aus dem Jahre 1799 zur angeblichen „Rettung" des Aristophanes einer kurzen Betrachtung unterzieht. Diese soll unmittelbar folgen. Vorerst zurück zu den Erläuterungen:

Die Ironie des Sokrates ist seine Waffe gegen die Sophisten, wie sie es im Don Sylvio auch gegen den Aberglauben und die Schwärmerei sein sollte. Der Eiron wird den Sophisten gegenübergestellt, jenen „anmaßungsvollen Leuten", die ihre Behauptungen „mit der glaubengebietenden Miene der Gewißheit" vortragen, jenen „eingebildeten Allwissern", „aufgebläht,

---

[1] Immer wieder vergleicht er und versucht, Persönlichkeiten und Probleme aus allen Perspektiven zu beleuchten. Aus diesem Grunde läßt er auch im Attischen Museum seiner Wolken-Übersetzung sofort die Sokratischen Gespräche des Xenophon folgen, welcher immer wieder im Vergleich mit Platon besser wegkommt: „An den Leser. Ich berge nicht, daß ein Seitenblick auf die Wolken des Aristofanes mich bestimmt hat, einige der interessantesten Gespräche des Sokrates aus Xenofons Sokratischen Denkwürdigkeiten auszuheben und in diesem III.B. des Attisch.Mus. auf meine Übersetzung der Wolken folgen zu lassen. Ich setze voraus, was unter den Gelehrten ziemlich ausgemacht scheint, daß man die dem Sokrates eigene Manier zu filosofieren und zu konversiren aus Xenofons Apomnemoneumen zuverläßiger als aus Platons Dialogen kennen lerne ...." Att.Mus.III,1 S.103

hoffärtig und übermüthig." Ihnen begegnet der Eiron mit seiner „ironischen Laune,"[1] mit „einem angenommenen Schein von Unwissenheit und schüchterner Einfalt."[2]

Der Ironiker, der Eiron Sokrates entlarvt den Schein des sophistischen Wissens, das in Wirklichkeit Unwissen ist, durch den vorgegebenen Schein des Unwissens, der in Wirklichkeit Wissen ist. Die Unwahrheit der Sophisten erhebt Anspruch auf Wahrheit und ist aus diesem Grunde eine Lüge. Ihre Anmaßung ist Übermaß. Die Unwahrheit des Sokrates erhebt dagegen keinen Anspruch auf Wahrheit. Auch er verbirgt

---

[1] Att.Mus.II,3 S.66

[2] Daß Wieland, selbst bei kleinen literarischen Fehden, den Vergleich seiner eigenen Stellung und Methodik mit der ihm geistesverwandten des Sokrates suchte, geht u.a. aus folgendem Zitat hervor, welches einer kurzen Streitschrift über die „Goldmacherei des Demokritus von Abdera" entnommen ist:
„Der ganze Unterschied zwischen dem Ungenannten und meiner Wenigkeit (was nämlich diesen Punkt betrifft) besteht darin, daß ich mir meiner Unwissenheit in dieser Sache wohl bewußt bin; und daß er hingegen sehr viel davon zu wissen glaubt." (35,122). Ganz klar formuliert wird diese Einstellung in den „Unterhaltungen mit dem Pfarrer" (1775): „Wenn ich in vielen meiner Schriften mich der Ironie öfter bedient habe, als es vielleicht der jetzigen Stimmung des Deutschen Nationalgeistes (wofern wir anders einen haben sollten) angemessen ist: so geschah es in keiner schlimmern Absicht, als in welcher Sokrates ehemals unter den Athenern (die ihn größtentheils nicht besser verstanden als mich die Deutschen) das Nämliche that."(36,216). Auch im Briefwechsel mit Freunden liebte es Wieland, sich mit Sokrates zu vergleichen: „Ich beurtheile diese Lieder [Lieder für das Volk] nicht als Kunstrichter, ja nicht einmal als Dichter: ich sehe sie aus dem Gesichtspunkt an, aus welchem sie Sokrates betrachtet haben würde, und finde sie vortrefflich." Ausgewählte Briefe von C.M.Wieland, 4 Bde.Zürich: H.Geßner, 1815 Bd.III,S.111 (zit.AB). - Nach Wielands Ansicht urteilt also derjenige, der sich auf den Standpunkt des weisen Sokrates stellt, weder primär als Dichter, noch als Kritiker. Dieser sokratische „Gesichtspunkt" ist nach Wieland vielmehr eine Zusammenschau, eine Synthese, und damit genau das Gegenteil dessen, was Allemann an Kierkegaard als Zerfall eines einheitlichen Phänomens kritisiert, vgl.S.12, Anm.1

die Wahrheit, wie die Sophisten, indem er sich verstellt. Doch soll seine Verstellung durchschaut werden. Die Sophisten verstellen sich, um für wahr gehalten zu werden. Sokrates verstellt sich, um die Wahrheit freizulegen. Die Sophisten übertreiben nach oben (Pathos), Sokrates nach unten (Bathos).[1]

In seinen Erläuterungen zur Übersetzung der Satiren des Horaz definiert Wieland mit einer Anspielung auf Swift das Bathos als ein dem Erhabenen entgegengesetztes Niedriges. Es ist, wie wir sehen, der komische Geist, der das anmaßend Erhabene aus dem Übermaß seines Anspruchs auf Wahrheit, auf das Maß des Wirklichen reduziert.

Ehe wir uns wieder dem Brief von 1763 zuwenden, um die Anwendbarkeit der obigen Feststellungen aus einer 35 Jahre entfernten Schaffensperiode auf den früheren Begriff Wielands von der Ironie zu demonstrieren, sei noch die bereits angekündigte Besprechung des Aristophanes-Aufsatzes von 1799 gestattet.[2]

Es ist einer Ironie des Schicksals, in Wielands Worten dem „Genius der komischen Muse"[3] zu verdanken, daß von mehr als 50 Komödien des Aristophanes die Wolken eine der elf „aus dem allgemeinen Schiffbruche der alten Komödie der Griechen" gerettete ist, insofern jedenfalls in ihr eine Typisierung des Sokrates vorliegt, „deren Realität uns schwerlich irgend ein historisches Zeugniß glauben machen könnte...."

---

[1] Hor.Sat.II,174 [2] „Der Versuch über die Frage: Ob und wiefern Aristophanes gegen den Vorwurf, den Sokrates in den Wolken persönlich mißhandelt zu haben, gerechtfertigt oder entschuldigt werden könne," erschien, wie Übersetzung und Erläuterungen zu den Wolken 1799 im Att.Mus. Seitenangabe aus Bd.37 der Ausgabe Wieland's Werke, 40 Thle. hg.anon.H.Düntzer. Berlin: G.Hempel, 1879. (zit.He 37,233)

[3] He 37,233

Wie konnte Aristophanes den Spieß umdrehen, mit der Spitze gegen den Antisophisten Sokrates gerichtet, und ohne Scheu vor geistigen Unkosten den „weisesten Menschen" aller Zeiten[1] als „verächtlichen philosophischen Gaukler" auf die Bühne bringen?

Wielands Untersuchung stützt sich auf zwei Methoden: die eine ist historisch-kritisch (wie war es möglich?),[2] die andere psychoanalytisch (warum wurde es nötig?).[3] Er formuliert es folgendermaßen: „...und da däucht mir, der nächste und sicherste [Weg] sei, uns, so viel nur immer möglich, in Ort und Zeit, in den individuellen Charakter der Männer, über deren Sache wir richten sollen,...kurz, in alle die besonderen Umstände hineinzudenken, welche zusammentrafen und zusammentreffen mußten, um ein solches Stück wie die Wolken sind, möglich zu machen."[4] Dabei macht Wieland eine Beobachtung, die wiederum von größtem Interesse für unsere eigenen Bemühungen ist. Er entwickelt vermittels kluger Argumentation eine Theorie gegenseitiger Steigerung bis ins Übermaß, eine regelrechte „Eskalationstheorie," die sich aus historischen und psychischen Gegebenheiten ableiten läßt und damit für umweltliche und innerseelische Umstände maßgebend wird. Der historische Kritiker, der Psychoanalytiker Wieland wird zum Milieutheoretiker, der mit der Eskalationstheorie in die Diskussion, welche Rechtfertigung und Charakterrettung sein will, den

---

[1] He 37,232 [2] He 37,233 [3] He 37,254. Vgl. hierzu auch: „Die nöthigste und nützlichste aller Wissenschaften, oder, und genauer zu reden, diejenige, in welcher alle übrige eingeschlossen sind, ist die Wissenschaft des Menschen....Im Grunde ist also alle echte Menschenkenntniß historisch." (30,383-84).

[4] He 37,237

Gedanken einer Steigerungstendenz einführt, als deren Endprodukt sich zwei Typen gegenüberstehen: der eine, der sich hinaufversteigt; der andere, der diesen herunterholt, wie z.B. Don Gabriel, der ironische „Offenbarer," den „ehrlichen Enthusiasten" Don Sylvio. Seine ganze Aufmerksamkeit gilt in diesem Aufsatz natürlich dem sich ins Übermaß versteigenden Aristophanes. Der „anerkannte Fürst der griechischen Komiker"[1] wird zum Teil das Opfer äußerer Umstände. Denn mit der Aufführung der Wolken zur 89.Olympiade[2] galt es „eine große Wette," und zwar mit seinem alten Konkurrenten und Zunftgenossen Kratinos, dem uralten Altmeister. Es galt, dessen künstlerische Leistungen als Komödiendichter zu überbieten.

Wie es überhaupt zu einem solchen Wettkampfe kommen konnte, erläutert der Altertumskenner Wieland mit erheiternden zeitkritischen Seitenhieben, indem er dem sich bis zur rufmordenden Personalsatire versteigenden Komödiendichter als mildernden Umstand zubilligt, in einer „absoluten" Demokratie[3] gelebt zu haben. Während unter solchen Verhältnissen die „Tragödie als das eigentliche Schauspiel für die gebildetere Classe" galt,[4] wurde die Komödie als Spielfeld des Pöbelwitzes zum Sittenrichteramt[5]: „Die Zuhörer wollten lachen, und der Dichter durfte alles wagen, wenn er nur diese Forderung - zwar nicht die einzige, aber doch die erste und unerläßlichste, die man an ihn machte - zu befriedigen nie verfehlte."[6] Vor dem Richterstuhl des Pöbelwitzes[7] über-

[1] He 37,232 [2] He 37,234 [3] He 37,241 [4] He 37,240
[5] He 37,241 [6] He 37,240 [7] vgl.hierzu auch 23,341ff.

bieten sich die Komödiendichter gegenseitig, bis sie als Opfer des „demokratischen Abderitism"[1] ihrer Mitbürger zu Zotenreißern deklassiert, schließlich „mehr Sittenverderber genannt zu werden verdient hätten, wenn an den Athenern noch etwas zu verderben gewesen wäre."[2] Erst der Sieg der Spartaner über die Athener setzte der alten Komödie „zugleich mit der Demokratie, ihrer Pflegemutter und Beschützerin ein Ende."[3]

Man sieht, Wieland zeichnet scharf, für seinen Herausgeber Düntzer sogar zu scharf.[4] Doch will er nicht nur historisch akkurat, sondern auch psychologisch zutreffend zeichnen, wenn er u.a. feststellt, daß es immer der gleiche, aus den „Hefen des Pöbels"[5] gekommene Menschentyp ist, welcher in den Schauspielbuden aller Zeitalter über aristophanische Obszönitäten ebenso ausgelassene Freude „bezeigen würden als ihre ehemaligen Brüder zu Athen."[6]

Thomas Manns Wesens- und Wertunterschied zwischen Ironiker und Radikalist[7] kann man zur Stützung des nächsten Beispiels wielandscher Typenscheidung herbei ziehen: „Der geistige Mensch," sagt Mann, „hat die Wahl (soweit er die Wahl hat), entweder Ironiker oder Radikalist[8] zu sein; ein

---

[1]He 37,238 [2]He 37,242 [3]He 37,243 [4]Vgl.hierzu He 37,247: „Dies harte Urtheil über Aristophanes wird seit Rötscher's Untersuchung schwerlich noch Jemand billigen. - A.d.H."

[5]He 37,248 [6]He 37,248 [7]Betrachtungen eines Unpolitischen. Berlin: S.Fischer Vlg., 1918. S.587

[8]Wielands noch eher ästhetisch und didaktisch als modern parteipolitisch orientierter Sprachschatz liefert ihm für den gleichen Typ die Bezeichnung „Rigorist." Als solcher stellt sich der Spötter Momus dem „Götter-Parlament" in dem Gedicht Der verklagte Amor (1771)vor. Wieland will ihn als nicht im aristophanischen Sinne radikalen Gesellschaftskritiker verstanden wissen: „Kurz, wider oder für, am Ende bin ich immer/

Drittes ist anständiger Weise nicht möglich." Das heißt, daß der Künstler ohne Gewissen nur Anspruch erheben kann, Ästhet zu sein.[1] Für Wieland sind Moral und Ästhetik untrennbar miteinander verbunden.[2] Desgleichen gilt für seine Vorstellung, die er sich von Sokrates machte. Es gilt nicht von Aristophanes, dem zwar nicht das Künstlertum, das Können, wohl aber jegliches menschliches Verantwortungsbewußtsein abgesprochen wird, wie etwa jenen „Kunstliebhabern, welche die Ermordung eines unschuldig zum Tode Verurtheilten nichts anficht, wenn ihn der Scharfrichter nur k u n s t m ä ß i g gerichtet hat.[3] Deshalb kann auch der Verfasser der Wolken „kein guter Mann"[4] sein, der hinsichtlich seines „sittlichen Charakters wenig oder gar keine Ansprüche an die Achtung edler und guter Menschen zu machen hatte."[5] Vorurteilen wünscht Wieland

---

Freund der Person, der Sache Feind,/Und selbst mein Spott ist herzlich gut gemeint.../...So könnt' ich, liebe Herrn und Brüder,/Das ganze Götterchor durchgehn;/Allein es möchte leicht Satiren ähnlich sehn,/Und diese waren mir, ihr wißt es, stets zuwider./Ich bin fürwahr kein Rigorist,..."(3,164f).

[1]Heller,E. Thomas Mann, der ironische Deutsche. Frankfurt: Suhrkamp Vlg., 1959. S.151 (zit.Heller).

[2]Obgleich er gelegentlich auch einen ironischen Hinweis auf dieses eigene moralische Verantwortungsbewußtsein als Dichter gegenüber „seinen Geschöpfen" nicht unterdrücken kann, wie etwa im folgenden Falle, in welchem es sich offensichtlich auf seine bereits erwähnte Abneigung gegen die tragische Muse zurückführen läßt: „Ich hasse den Dichter - er würde auf einem Throne/Ein Nero seyn - den unser Leiden ergetzt,/Der, bloß, sich uns als Meister vom tragischen Tone/Zu zeigen, seine Geschöpfe aus Jammer in Jammer versetzt/Und, daß wir, sie leiden zu sehn, uns desto empfindlicher grämen,/Noch alle Mühe sich gibt, uns für sie einzunehmen...." (15,153ff). Vgl.S.54, Z.10ff.

[3]He 37,245-46 [4]He 37,247 [5]He 37,246 - Im Aristipp läßt er den Diagoras ausführen, Aristophanes habe Götter und Menschen mit „ungezügeltem Muthwillen" dem Gelächter des Pöbels preisgegeben. Im Munde des Diagoras, des verrufenen Meliers, der für weit geringere Vergehen verstoßen und verfolgt wurde, ist das eine schwere Anklage gegen Aristophanes. Für egoistisch motivierte Komik, für Pöbelgelächter, gebraucht Wieland nie den Begriff der Ironie.

nichts hinzuzufügen: „Man streitet mit Niemand über Wohlgeruch oder Uebelgeruch, wenn er mit dem Schnupfen behaftet ist."[1] In dem eingangs zu diesem Kapitel besprochenen Brief an Geßner aus dem Jahre 1763 äußert er sich dazu folgendermaßen: „Man muß die Vorurtheile nicht respektieren, aber man muß ihnen, wie einem Ochsen, der Heu auf den Hörnern trägt, aus dem Wege gehen."[2] Das sich aus krankhaften oder brutal tierischen Voraussetzungen ableitende Vorurteil verschließt sich dem sittlich verantwortungsbewußten Argument der Vernunft.

Nun sind nicht nur die eventuellen Verteidiger des Aristophanes im Vorurteil befangen, sondern Aristophanes selbst in seiner Einschätzung des Sokrates: „Gewöhnlich hat das Herz (worunter ich hier Gemüth, Leidenschaft, vorgefaßte Zu- oder Abneigung, Sympathie und Antipathie begriffen haben will) an den Urtheilen, die wir von unsern Mitbürgern und Zeitgenossen fällen, mehr Antheil als der Kopf."[3] Das ist auch „zwischen Aristophanes und Sokrates" der Fall;[4] er konnte ihn nicht leiden. Urteile sind im allgemeinen Ausdruck eines Gefühls, nicht primär der menschlichen Vernunft.

Aristophanes, der „komische Schalk,"[5] wird das Opfer seiner Ein- oder Unbildung, die sich an dem Ironiker Sokrates ein zweites Opfer sucht. Zwei wesensfremde Typen begegnen einander. Was Sokrates von seinem Peiniger unterscheidet sind die sittlichen Grazien,[6] ein integraler Bestandteil seiner Per-

---

[1] He 37,247 [2] ADB I;5 [3] He 37,253 [4] He 37,254

[5] He 37,254 [6] Die Grazien sind, wie Wieland oft und gern hervorhebt, auch die Schutzgöttinnen der sokratischen Schule, vgl. 3,122

sönlichkeit. Vom Aristophanes heißt es dagegen in den Erläuterungen zur Wolken-Übersetzung: „Doch was kümmerten d i e s e Grazien den Aristophanes? S i e waren es wahrlich nicht, die seine Seele zu ihrem Tempel erwählt hatten." Seine Muse war vielmehr eine „hetärische,"[1] sich aus Ehrgeiz prostituierende. „Seinen Zuschauern in möglichst hohem Grade zu gefallen," sich beim Wettkampf der 89.Olympiade „auf seinem Posten zu erhalten,"[2] sei sein künstlerisches Bestreben. Der Ironiker Sokrates sagte oft sehr ernsthafte Dinge „mit einer scherzhaften Wendung";[3] der seinige ist folglich ein ironischer Geist, der animiert Komödie zu spielen, die nicht karikierende Personalsatire[4] ist, sondern der Enthüllung einer allgemeinverbindlichen Wirklichkeit dient.

---

[1]He 37,247 [2]He 37,255 [3]He 37,253 [4]Sokrates haßt die neuere attische Komödie, weil sie die Person angreift, weil sie pöbelhaft, unflätig und unzüchtig ist.(22,68). Im Aristipp schlägt Wieland sogar eine Charakterkomödie als neue und Mittelgattung vor, die zwischen der aristophanischen Komödie und der Tragödie des Sophokles sich bewegen sollte, und zwar als Antipode zur Personalsatire; statt des „Lachens und Spottens über die Regierung und über einzelne Personen" ließen sich „zwischen der Tragödie des Sophokles und der Komödie des Aristophanes" andere Gattungen von Schauspielen denken, heißt es, „und wenn auch Scherz und Lachen die Hauptwirkung der Komödie bleiben soll, so braucht sie sich nur, mit Verzichtthuung auf alle p e r s ö n l i c h e Satyre, auf sinnreiche und lebhafte Darstellung a l l g e m e i n e r lächerlicher Charaktere einzuschränken, um eine neue Gattung hervorzubringen...."(23,342). Hier vertritt Wieland noch im hohen Alter im Zusammenhang mit seinem Begriff der Ironie und mit seiner Vorstellung von Sokrates Ansichten, wie sie für die Spätaufklärung charakteristisch waren und welche im Zusammenhang mit Rabeners Theorie der Satire noch einmal Erwähnung finden sollen. - Wie bereits erwähnt, gehörte Lucian schon früh zu Wielands Lieblingsschriftstellern; mehr noch, er zählte ihn zu den Ironikern, wenn auch nicht vorbehaltlos. Mißbilligend bemerkt Wieland z.B. zu Lucians „Verkauf der filosofischen Secten," „daß dieser Dialog, den alle mir bekannten Übersetzer und Commentatoren Lucians für eines seiner vorzüglichsten Werke erklären, in m e i n e n Augen eines seiner schlechtesten ist,...." Diesen Tadel zieht

Das Sokratesbild der Wolken kommt als Fehlschluß des Betrachters Aristophanes zustande: „Daß Aristophanes den Sokrates nicht zu schätzen wußte und ihn für einen windichten Schwätzer[1] und sophistischen Spitzkopf hielt, ist an einem Menschen, der weder philosophischen Geist noch philosophische Kenntnisse besaß, nichts, worüber sich zu verwundern wäre."[2]

In der Begründung dieser Abneigung des Aristophanes gegen den Sokrates bestätigt sich Wieland als Milieutheoretiker. Aristophanes habe seine Bildung „von außen" erhalten. Der attische Exponent des schalkhaften Pöbelwitzes ist Umwelteinflüssen ausgesetzt, die sein Charakterbild bestimmen. Beim Sokrates hingegen führt der Umgang mit den

---

Lucian sich vor allem deshalb zu, weil er hier mit den griechischen Philosophen umspringt, wie Aristophanes mit dem Sokrates. Personalsatire ist für Wieland keine Ironie: „Die erste und wesentlichste Eigenschaft eines satirischen Werkes ist, daß dem Verspotteten k e i n U n r e c h t geschehe. Das Lächerliche muß in der Sache liegen, nicht vorsätzlich hineingebracht, oder dem Belachten hinter seinem Rücken aufgehäftet werden. Witz und Laune können auch wohl bloßes Persiflage in einer fröhlichen Stunde unterhaltend machen; aber dann muß es wenigstens unschuldig seyn. In diesem Aufsatze hat sich Lucian gegen die Filosofen alles erlaubt; Verdrehung und Verfälschung ihrer Lehrsätze, geflissentliche Mißdeutungen, elende Volkssagen und Mährchen, kein Mittel ist ihm zu schlecht, um die größten und vortrefflichsten Männer, selbst einen Pythagoras, Sokrates, Plato, Demokritus, Aristoteles, dem Spott eines ungelehrten Leserpöbels Preis zu geben. Ob das Bißchen attisches Salz, womit alle diese Scurrilitäten bestreuet sind, und das Beyspiel des Aristophanes, der sich an Sokrates auf ähnliche Art...versündigte, hinlänglich sey, einen solchen Muthwillen zu entschuldigen...." Luc.I,394f.

[1] In den Wolken übersetzt Wieland τοὺς ἀλαζόνας (Z.102) mit „windichten Gesellen" (Att.Mus.II,2 S.78 Z.138). „Windichte Schwätzer" und „sophistische Spitzköpfe"sind für Wieland, wie bereits erwähnt, metaphysische Spekulanten und dem gegenständlichen Denken anderweitig verfremdete Begriffsdrechsler. (Vgl.S.60, Anm.1). Wie diese in seinem Werk allgemein mit dem Typ des pragmatischen Weisen sokratischer Prägung kontrastiert werden, so verstand man, wie noch zu zeigen ist, Alazon und Eiron als Gegentypen.

[2] He 37,251

Sophisten zum Verdacht, erweckt er den Schein „als ob." Aristophanes bleibt an das „Gewimmel des gemeinen Lebens" gebunden, „wo er die beste Gelegenheit hatte, die pöbelhaften Späße, Schimpfreden und Zoten...aus der Quelle zu schöpfen."[1] Der Gegentyp ist Sokrates, der „wie alle seine Geistesverwandten" seine eigentliche Bildung „von innen heraus erhält."[2] Der wahre innere Sokrates mußte dem Aristophanes daher immer ein „Geheimnis und Räthsel geblieben sein." Denn „um einen solchen Mann recht zu kennen und zu beurtheilen, muß man sein Geistesverwandter sein, sich in seinem Umgange gefallen und das, was man am meisten schätzt und liebt, an ihm erkennen."[3] Man findet hier bestätigt, was oben angedeutet war: die jeweilige Selbstidentifikation Wielands mit den „Typen", die es zu rechtfertigen gilt.[4] Das kann unter Umständen zu widersprüchlichen Fehlgriffen führen, wie im vorliegenden Fall, wo ihn die empfundene Geistesverwandtschaft verleitet, von Sokrates als einem „langen Mann"[5] zu sprechen,[6] also auch physische Vergleichspunkte mit sich selbst zu postulieren, die er andernorts im Werk bei der Beschreibung des Erscheinungsbildes dann nicht wiederfindet.[7]

---

[1] He 37,249 - Wielands Ansichten über das Volk sind hier wie a.o. denkbar unromantisch.

[2] He 37,252 [3] He 37,250 [4] Martini sagt: „Er übertrug...seine autobiographische Problematik in die Darstellung typologischer Denk- und Gefühlsprozesse...." Ma III,978.

[5] Der Russe Karamsin, der Wieland am 21.Juli 1789 in Weimar besuchte über den Dichter: „Stellt euch einen ziemlich großen, hageren und etwas pockennarbigen Mann vor...." Karamsin, N.M. Tagebuch eines russischen Reisenden. München: Winkler Vlg.,1967

[6] He 37,252 [7] „...denke dir einen corpulenten, breitschultrigen alten Mann,..." oder: „...an Gestalt...wie man die Silenen abzubilden pflegt...."(22,172)

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Aristophanes und Sokrates ist der des Bildungsniveaus. Das Wesen des Sokrates stellt sich auf diesem Gebiet dar als ein harmonischer Ausgleich von innerer Notwendigkeit und umweltlicher Verpflichtung, bei dem die eigene Vervollkommnung die Entwicklung anderer bedingt.[1] Nicht Eigenliebe ist der Beweggrund seiner Lehre von der Selbsterkenntnis, sondern das verpflichtende Gefühl für die Harmonie des Ganzen.

Aristophanes dagegen bildet nichts aus sich heraus, sondern läßt sich von äußeren Einflüssen verbilden. Eigennützigem Ehrgeiz gilt es „eine große Wette," sich bei der verzerrenden Entstellung des Partikulären hervorzutun. Wie die Sophisten die Kunst lehrten, die Leidenschaften anderer Menschen zu erregen, hingegen Sokrates die Kunst, seine eigenen zu dämpfen, so frönte die Schalkheit des Aristophanes der Kunst, die Wirklichkeit für die Leidenschaft des Pöbels zu entstellen, während die Ironie, die Verstellung des Sokrates, darauf abzielte, das Entstellte für edle Menschen wieder auf das rechte Maß zurückzuführen.

An der Ironie scheiden sich die Geister am offensichtlichsten: Aristophanes unterhält die Zuschauer, Sokrates unterrichtet seine Zuhörer. Die Kunst des Aristophanes liegt im Angriff auf die Persönlichkeit. Aus Wahrheitsliebe führt Sokrates seine Ironie zum verdeckten Angriff gegen Prätensionen:

„Sokrates sagte oft sehr ernsthafte Dinge mit einer scherzhaften Wendung und hatte sich aus der I r o n i e, die ihn

[1] He 37,252

besonders gut kleidete, eine Art von Methode oder Werkzeug gemacht, das er nach Gelegenheit so oder so gebrauchen konnte: bei dem Einen zum U n t e r r i c h t e, bei einem Andern zum v e r d e c k t e n A n g r i f f e. Aristophanes, der hievon gehört oder vielleicht bei Gelegenheit selbst etwas davon erfahren haben mochte, legte ihm diese kaltblütige Manier zu disputieren, diese verstellte Unwissenheit, die, wenn man es mit einem hochgelehrten Allwisser und Ignoranten zu thun hat, zu vielen und oft höchst bescherlichen Fragen berechtigt, für eine cavillatorische Art, dem Andern Fallen zu stellen und mit einer unrechten Sache Recht zu behalten, aus."[1]

Aristophanes und die Sophisten wären nach Thomas Manns Begriffsgebrauch Radikalisten, Sokrates ein Ironiker. Wir heben uns vorläufig noch ein Wielandwort aus dem Diogenes auf, das die gleiche Einstellung unseres Dichters bekundet. Für Wieland sind Aristophanes, die Sophisten, wie auch Abderiten, Schwärmer und Enthusiasten Abstufungen, Schattierungen einer und derselben Typengruppe,[2] die ihren Gegenpol im Eirontyp findet. Als Zweiseelenmensch, oder - um eine Formulierung Nietzsches zu gebrauchen -, als Mehrseelenmensch,[3] konnte Wieland einerseits gewissen Neigungen zu diesen närrischen oder schwärmerischen Typen durchaus Raum geben; andererseits sah er sich immer wieder genötigt, seine eigene Stellung als vernunftbedingter Ironiker zu festigen, indem er künstlerisch die Absurditäten übermäßiger Prätensionen ironisierend entlarvte. So konnte e r sich zwar in die Lage des Aristophanes versetzen („Mir war

[1] He 37,253 [2] Vgl. 22,378 [3] Nietzsche, Fr. Jenseits von Gut und Böse. 8. Hauptstück. Stuttgart: A. Kröner Vlg. Bd. 76 S. 174.

es...darum zu thun, wie Aristophanes selbst aller Wahrscheinlichkeit sich die Sache gedacht haben müsse, um das, was er sich gegen Sokrates erlaubte, v o r s i c h s e l b s t z u r e c h t f e r t i g e n"),[1] doch dieser nicht in die des Sokrates. Aus der dichterischen Perspektive ironischer Distanz kann er sowohl dem Aristophanes und dem Sokrates zugleich geistig näher stehen, als die beiden attischen Zeitgenossen einander. Aus historischer Ferne sind sie ihm gleich nah. Und aus dieser Sicht mag er den Aristophanes entschuldigen, der den Sokrates immer nur „von ferne"[2] zu sehen bekam, da er selbst als Zotensammler ausschließlich in den gesellschaftlichen Niederungen weilte. Aus der Gossenperspektive nimmt es nicht wunder, daß er den Sokrates, der als Ironiker oft mit Sophisten umzugehen Veranlassung hatte, für den radikalsten Sophisten[3] hielt und als solchen in die Wolken hob. So kam es, daß der „Dichter den Philosophen... nicht in dem Lichte sah noch sehen konnte, worin er...der N a c h w e l t erscheinen mußte; aber dazu kömmt noch, daß er ihn auch nicht in dem Lichte sehen konnte, worin er einem Theile seiner Mitbürger und Zeitgenossen erschien. Kurz, er sah ihn aus einem schiefen G e s i c h t s p u n k t e, in einem F a l s c h e n Lichte und dabei noch mit g e l b s ü c h t i g e n Augen. Daß er ihm großes Unrecht that, ist etwas längst Ausgemachtes und liegt am Tage; daß er ihm nicht Unrecht thun w o l l t e, noch Unrecht gethan zu haben g l a u b t e, scheint mir nicht weniger wahr und ist wol

[1] He 37,258 [3] He 37, [2] Att.Mus.II,3 S.66

das Statthafteste, was zu seiner Entschuldigung geltend gemacht werden kann."[1]

Immerhin stellt Wieland zur Entlastung des Aristophanes fest, und zwar allen Ernstes, daß Sokrates die Aufführung der Wolken noch um drei- bis vierundzwanzig Jahre überlebte, bevor man ihn zum Tode verurteilte.[2]

Gerettet, sagt Sengle. Und gerichtet, muß man hinzufügen, ginge es hier um Aristophanes allein, nicht primär um den Begriff der Ironie. Die Bestätigung des obigen Untersuchungsergebnisses, daß mit der Rechtfertigung des Sokrates durch Wieland zugleich Aristophanes verurteilt wird, läßt sich anhand eines Wielandwortes aus dem Vorwort zum Nachlaß des Diogenes von Sinope (1770) erbringen. Auch die Trennung der uns wichtigen Begriffe in Typen wird hier wieder vorgenommen:

„Es ist nämlich der gewöhnliche Begriff, den man sich... von unserm Diogenes zu machen pflegt, von demjenigen, den wir aus diesem Werke von ihm bekommen, nicht weniger verschieden, als die Komödie von dem Possenspiel, der i r o n i s c h e Sokrates von dem zügellosen Aristophanes...und ein launiger Spötter der menschlichen Thorheiten von einem schmutzigen und ungeschliffenen Misanthropen unterschieden ist."[3]

---

[1] He 37,258 [2] He 37,242 [3] In der Anwendung des Begriffs der Ironie läßt sich Wieland also, wie ersichtlich, von moralästhetischen Erwägungen leiten, die ihn bestimmen, Menschen nach Typen oder Klassen zu unterscheiden. Der Ironiker muß schöngut, ein Kalokagathos sein, ein Schüler „der Grazien." Diese Eigenschaften machen ihn zum Gegenfüßler (vgl.9,67) aller Rigoristen, zu denen auch Aristophanes gehört, den Wieland übrigens schon 1767 in der Ed.prin. des Agathon unter Anspielung auf die Lysistrata als „asotischen Witzling"(VIII,7) bezeichnet. Im Jahre 1773 brachte es Wieland sogar fertig, in einem 12-seitigen Aufsatze über Voltaire nicht ein einziges Mal der Ironie Erwähnung zu tun. Bei

Eine gleich scharfe, typologisierende Trennung der Begriffe, wie die zwischen Komödie und Possenspiel, zwischen dem ironischen Sokrates und dem radikalen Aristophanes, nimmt Wieland in dem erwähnten Aufsatz aus dem Jahre 1775 zwischen Enthusiasmus und Schwärmerei vor. Beide sind über das normale Maß hinausgehende „Erhitzungen" der Seele. Diese unterscheiden sich vor allem am Gegenstand ihrer Überbegeisterung, welche letztere man zum „Mittelaffekt" - er nennt es „Mittelpunkt"[1] - zwischen Enthusiasmus und Schwärmerei erklären kann. Begeisterung ist ihm legitimes Mittelmaß. Übermaß nach der einen heißt Schwärmerei, Übermaß nach der andern heißt Enthusiasmus.

Schwärmerei wird verursacht vom Trug des Scheins, der dem Schwärmer „Gegenstände, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens das nicht sind, wofür die berauschte Seele sie ansieht," vorspiegelt.[2] Enthusiasmus dagegen ist eine „Über"-Begeisterung als „Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen

---

aller Bewunderung für das künstlerische Können von Aristophanes und Voltaire ist nie von deren Ironie die Rede. Im Gegenteil. Wieland erhebt Vorwürfe gegen den Franzosen, die denen gegen Aristophanes nicht unähnlich sind. Ist Voltaire doch ein „Schriftsteller, der nur von sehr Wenigen Gutes und von jedem großen Mann vor ihm und neben ihm Böses gesprochen hat."(36,175). Seine Sophismen, die er für Vernunftschlüsse, und seine Orakelsprüche, die er für Beweise ausgibt, sowie „seine Fertigkeit, Bücher zu citieren, die er nie gelesen, und Meinungen zu wiederlegen, die er nie verstanden hat und zwanzig andere Untugenden dieser Art, machen ihn zu einem verführerischen Schriftsteller für den großen Haufen, von welchem die meisten nur zum Zeitvertreibe lesen; die wenigsten hingegen Muße, Geduld, Verstand oder Wissenschaft genug haben, zu prüfen, was sie lesen."(36,176). Nicht Philosophie, nicht die Liebe zur Wahrheit, welche den sokratischen Ironiker auszeichnet, motiviert diese Leute, sondern der Egoismus „populär", beim Pöbel beliebt zu sein.

[1] 35,137 [2] 35,134

in der Natur und unserm I n n e r s t e n, ihrem Spiegel."[1]

Der Schwärmer ist also ein Opfer von Täuschungen, von rein externen Spiegelungen oder Vorspiegelungen, wie Aristophanes ihnen zum Opfer fiel. Kein Wunder, daß Wieland daher auch im Aufsatz den Begriff des Schwärmers mit der Vorstellung vom Extremisten in Verbindung bringt. Er nennt ihn einen „Fanatiker", ein Wort, das sich von fanum = Tempel herleitet und den Schwärmer „einer besonderen Gattung," nämlich der religiösen, zuordnet.

Von Wielands eher moralästhetischen als modern ideologischen Vorstellungswelt war schon die Rede gewesen. Uns interessiert jedoch vor allem die typologische Gegenüberstellung der Begriffe, darüber hinaus die Typen von Extremisten, die dem Ironikertyp polar gegenüberstehen. Unserer Liste von Frontisten, Abderiten, Sophisten, Rigoristen u.a., d.h. unserer Liste von „Radikalisten," fügen wir als Ergebnis unserer Untersuchung den des Schwärmers und Fanatikers hinzu (obgleich unter Umständen im Wielandwerk der Schwärmer dem Sophisten gegenübertreten kann, wie beispielsweise im Agathon). Wenn Wieland vergleichend Begriffe unterscheidet, wie in diesem Aufsatz über Enthusiasmus und Schwärmerei, dann ist seine Methode die der kontrastierenden Gegenüberstellung, von welcher in diesem ganzen langen Kapitel direkt oder indirekt die Rede gewesen ist. Hier ist es der Enthusiast, der mit dem Schwärmer konfrontiert wird, wie der Ironiker mit dem Radikalisten, ohne daß Wieland zwischen Enthusiast und Ironiker damit eine

[1] 35,135

Kongruenz postulieren will. Dennoch ist es aufschlußreich, daß es auch vom Enthusiasten heißt, i n ihm, in seinem Innersten spiegele sich das Vollkommene, das „Göttliche" der Natur. Es ist dem Enthusiasten also eigen, ist seine Anlage, wie dem Sokrates, von dem wir Wieland ja auch sagen hörten, er schöpfe seine Bildung aus dem Innern.

Fassen wir die Hauptpunkte dieses Kapitels noch einmal zusammen, so stellen wir fest, daß Wieland die Ironie gegen Übermaß ins Spiel führt und daß sich diese Abstrakta bei ihm aus Vorstellungen von gewissen Menschentypen herleiten. Er unterscheidet zwischen diesen wie zwischen Vor- und Warnbildern. Der Typ, welcher jeweils als Vorbild dargestellt wird, ist - wie wir herausgearbeitet haben -, der Typ des Eiron, des Ironikers. Mit diesem identifizierte sich Wieland gefühlsmäßig selbst, vor allem jedoch mit dem Hauptvertreter dieses Typs, mit Sokrates. Unter diesem Gefühlsattachement versteht er die „Sentimens," von welchen er sagt, sie blieben sich auch dann gleich, wenn sich die Begriffe änderten. Von diesem Standpunkt der persönlichen Zuneigung leiten sich bei Wieland auch die Charakterrettungen im Werk her, welche seinem autobiographischen Rechtfertigungsbedürfnis Genüge leisteten.

Zur Zeit des Geßnerbriefes vom 7.November 1763, dem das eingangs angeführte Zitat vom „Scherz und der Ironie" entnommen ist, welche von Wieland als das „beste Mittel gegen die Ausschweifungen" von Schwärmerei und Aberglauben bezeichnet wurden, schreibt unser Dichter auch bereits am Agathon,

worauf er im Briefe ausdrücklich hinweist. In der Erstausgabe dieses Werkes findet man eine in späteren Ausgaben getilgte Stelle, die sich mit Wielands im Brief zum Ausdruck gebrachten „Sentimens" durchaus deckt, wenn er auch später seine Begriffe, wie z.B. in der Abhandlung über Enthusiasmus und Schwärmerei, immer enger absteckte, verfeinerte und vertiefter typisierte. Sie lautet:

„Der Oromasdes und Arimanius der alten Persen werden uns nicht als tödlichere Feinde vorgestellt, als es der c o m i s c h e Geist, und der Geist des E n t h u s i a s m u s sind; und die natürliche Antipathie dieser beyden Geister wird dadurch nicht wenig mehr vermehrt, daß beyde gleich geneigt sind, über die Grenzen der Mässigung hinauszuschweifen. Der E n t h u s i a s t i s c h e Geist sieht alles in einem strengen feyerlichen Licht; der C o m i s c h e alles in einem milden und lachenden; nichts ist dem ersten leichter als so weit zu gehen, bis ihm alles, was Spiel und Scherz heißt, verdammlich vorkommt; nichts dem andern leichter, als gerade in demjenigen, was jener mit der grössesten Ernsthaftigkeit behandelt, am meisten Stof zum Scherzen und Lachen zu finden."[1]

An dieser Feststellung interessiert nicht nur die Gegenüberstellung der beiden „Geister" oder Grunddispositionen, in der die vorliegende These bestätigt wird, sondern ebenfalls die im Zitat angedeutete Eskalationstheorie, die zur Steigerung ins Übermaß zu führen vermag.

Jedenfalls hatte Geßner die erste Darstellung der Begegnung der beiden opponierenden „Geister" im Don Sylvio bereits als zu stark empfunden, weil ihm, wie einem „beträchtlichen

---

[1] C.M.Wieland, Geschichte des Agathon. Unveränderter Nachdruck der Edition princeps (1767). Hg.Klaus Schäfer. Berlin: Akademie Vlg., 1961. S.373

Theile des Publici"[1] als Endzweck anstößig erschien, was Wieland ihm im Brief als ein Mittel zum Zweck zu erklären sich bemühte. Geßner mißdeutete, was Wieland als „Scherz und Ironie" verstanden haben wollte.

[1] ADB I,5

## 5. Kapitel Musarion:

## Sanfte Ironie

Zweimal gebraucht Wieland den Begriff „Ironie" in der Musarion, und einmal in der Widmungsvorrede an Christian Felix Weiße, welche der Prachtausgabe von 1769 vorangestellt wurde.

Die zeitlich spätere Erwähnung der Ironie in der Vorrede ist jedoch für die Zwecke dieser Untersuchung der Bedeutung nach die erste. Denn was Wieland an dieser Stelle zum Ausdruck bringt, worauf er Weiße und seine Leser besonders hinweist, läuft fast auf eine Begriffsbestimmung der anderen beiden Erwähnungen in dieser Verserzählung hinaus.

„Diese s o k r a t i s c h e I r o n i e," sagt er, „welche mehr das allzustrenge Licht einer die Eigenliebe kränkenden oder schwache Augen unerträglichen Wahrheit zu mildern, als andern die Schärfe ihres Witzes zu fühlen zu geben sucht....," sei nicht nur einer der „Züge, wodurch Musarion einigen modernen Sophisten und Hierophanten, Leuten, welche den Grazien nie geopfert haben, zu ihrem Vortheile so unähnlich wird," nein, dieselben Züge seien auch „Lineamente" seines eigenen Geistes und Herzens. Wieland ist, wie er sich ausdrückt, „am Bekennen." Er bekennt, daß in diesem Gedichte seine Absicht war, „was man sonst von allen Schriftstellern sagt, ‚daß sie sich selbst, sogar wider ihren Willen, in ihren Werken abbilden'." Mit Musarion, so bekennt er, wollte er eine getreue Abbildung der Gestalt seines Geistes

hinterlassen, die so oft, „teils aus Blödigkeit, teils aus Vorsatz mißkannt" wordên sei. Hieraus auf ein autobiographisches Rechtfertigungsbedürfnis zu schließen, scheint nicht ungerechtfertigt. Bezeichnenderweise identifiziert er sich in Musarion wieder mit dem Typ des Eirons, in diesem Falle eine Ironikerin: „Ihre Philosophie ist diejenige, nach welcher ich lebe; ihre Denkart, ihre Grundsätze, ihr Geschmack, ihre Laune sind die meinigen."[1]

Wieland fühlte sich verkannt. Doch bei aller Rechtfertigung durch die typisierende Selbstdarstellung ironischer Überlegenheit in der Person der Musarion ist im Bekenntnis auch eine gute Portion erleuchtende Selbsterkenntnis. Sie äußert sich in der Selbstironie des Mehrseelenmenschen Wieland, vermittels welcher er die Heilung von der eigenen Neigung zum Übermaß als komische Widerlegung zweier Radikalistentypen schildert.

In diesem Zusammenhang interessiert uns die Aufgabenstellung der Ironie, welche nach Wieland eher das allzustrenge Licht der Wahrheit zu mildern habe, als selbst zu stechen.[2] Das Argument formuliert er in der Widmungsvorrede als Ausspruch, von dem er wohl wußte, daß er hiermit ein geflügeltes Wort geprägt hatte:

„Die Herren dieser Art blendt oft zu vieles Licht,
Sie sehn den Wald vor lauter Bäumen nicht."[3]

---

[1] Ma IV,320 [2] Das ist für ihn „der Ton der politen, sokratischen Philosophie, der sanften, mehr wohlthätigen als boshaften Ironie."(ADB I,221).

[3] Büchmann, G. Geflügelte Worte. Darmstadt: C.A.Koch's Vlg., 1952. S.224. - Vgl. Martini: „Die sprichtwörtliche Wendung ‚den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen' geht auf die Musarion-Stelle zurück."(Ma IV,864).

Die Metapher vom allzustrengen Licht der Wahrheit, unerträglich für „blöde" Augen und daher durch „sokratische" Ironie zu mildern, entnimmt Wieland Platons Republik.[1] Sie zählt zu den meistgebrauchten Wendungen im Wielandwerk. Ausdrücklich gebraucht er sie in der Widmungsvorrede an Weiße noch ein zweites Mal, indem er aus seiner eigenen Psyche zitiert:

„Die Mode war in jenen alten Tagen
Die tiefe Wahrheit gern in Bildern vorzutragen;
Und klüglich wie uns deucht; denn ungebrochnes Licht
Taugt ganz gewiß für blöde Augen nicht.

Die Wahrheit läßt sich nur Adepten
Gewandlos sehn;...."

In seiner langen Auseinandersetzung mit der platonischen Republik im Aristipp läßt er Sokrates die Metapher von den Höhlengefangenen in einem Dialog mit Glaukon gebrauchen. Sähen diese sich plötzlich genötigt, den Kopf zu wenden und direkt in das blendende Licht zu blicken, dann würde gerade die unverminderte Helle der Wahrheit sie hindern, der Dinge gewahr zu werden, deren Schatten ihnen zuvor von dem gleichen Licht auf wahrnehmbare, wenn auch verstellte Art, an die Höhlenwand projiziert worden war.[2]

Die „sokratische" Ironie hat auch hier wieder die Funktion, aufzuklären, zur Selbsterkenntnis zu verführen, indem sie auf heitere und sanfte Art das grelle Übermaß dämpft. Im ganzen Gedicht wie in der Person der Musarion paart sich der Begriff sokratischer Ironie noch offensicht-

[1] Buch VI und VII [2] 24,159

licher als bisher erläutert, mit dem der Grazie. Gerichtet ist diese sokratische Ironie dabei wieder gegen Typen, gegen „Herren dieser Art," die es zu belehren, aufzuklären, zur Selbsterkenntnis zu führen und als Warnbilder zu entlarven gilt. Im Gedicht handelt es sich um die beiden „Extremisten" Kleanth, den Stoiker, und Theophron, den Pythagoräer. Vermittels der Ironie wird ein junger Schwärmer, Phanias, vor diesen beiden Extremen „gerettet", in welche er zu fallen droht und zwischen denen er - wie Herkules am Scheideweg[1] -, zu wählen sich anschickt. „Hinter der Maske des Pythagoreers Theophron," sagt E.Staiger, „entdeckt der Leser den Anwalt jener Empfindsamkeit, der Wieland selbst einst gehuldigt....Der Stoiker Kleanth scheint einer älteren Epoche anzugehören. Er fühlt sich als der erhabene Weise, den Schmerz und Freude nicht berühren; und wenn er auch, als Grieche, kein ‚gottverlobter hoher Geist' sein kann, so schimmert doch ein barocker Protestantismus in seiner Weltflucht durch."[2]

Hinter den Masken, hinter dem „Flitterkram von falschen Tugenden und großen Wörtern"[3] der beiden Rigoristen Kleanth und Theophron verbirgt sich menschlich Allzumenschliches. Bei ihnen widerspricht der äußere Anschein - „Gesellen dieser Art, an denen nichts als Mantel, Stab und Bart Sokratisch ist...."[4] -, dem wirklichen inneren Sein. Sie wollen scheinen, was Sokrates ist und werden somit automatisch zu

---

[1] 3,5 [2] „Musarion," Wieland. Vier Biberacher Vorträge. Wiesbaden: Insel Vlg., 1953. S.37 (zit.Staiger).
[3] 3,34 [4] 3,48

Gegentypen des sokratischen Ironikers. In diesem Zusammenhang erinnert man wieder an Agathon (1767), wo es heißt: „Die Sophisten lehrten die Kunst, die Leidenschaften andrer Menschen zu erregen; Sokrates die Kunst, seine eigene zu dämpfen. Jene lehrten, wie man es machen müsse, um weise und tugendhaft zu scheinen; dieser lehrte, wie man es sey."[1] Aufgabe der sanften Ironie ist es, den Charakter freizulegen - und nicht notwendigerweise mit sachlichen Argumenten.

An Phanias bestätigt sich der bereits zitierte Spruch des Horaz: dum vitant vitia, in contraria currunt; auch in ihm wird ein Stück autobiographischer Problematik sichtbar: das Dilemma zwischen den Extremen, welches einst Wielands eigenes war.

Bereits im modischen Athen, wie es heißt, „wo auch Sokraten zechten," und das Phanias mit einer ungastlichen Wildnis vertauscht, neigte der jungen Mann zu Extremen. Bald glich er dort dem „Komus", bald dem „Amor." Jetzt hat er aus der Not des Abgebranntseins die Tugend der Enthaltsamkeit gemacht: der Wollüstling ist für das Zölibat entflammt. Grund seiner Weltflucht ist Musarion. Sie hatte sich in Athen seinem schwärmerisch dithyrambischen Liebeswerben versagt, in welches sich sein bisheriges Verhältnis einer übersinnlichen Seelenfreundschaft zu ihr plötzlich verwandelte, nachdem Phanias sie in einer Laube, schlafend nach einem Bade belauscht hatte.

Musarion, Typ eines sokratischen Eiron, begegnet diesem

[1] Ed.prin. Buch II, Kap.1

neuen Übermaß seiner Gefühle mit einem „Strom von kaltem Spott," denn „diese Geistesart kann keinen Scherz ertragen."[1] Man begegnet hier also dem gleichen Gedanken, den wir im Agathon ausgedrückt fanden: der komische Geist opponiert gegen den Enthusiasmus, der Eirontyp gegen die Rigoristen. Man kann sich, wie es dort hieß, keine tödlicheren Feinde[2] vorstellen. Und Wieland, wie man weiß, spricht selten irgendwo von Todfeindschaft.

Für Musarion, als Eiron, ist somit verständlich, daß ihr „der feierliche Schwung erhitzter Phantasie" die Lebensgeister niederschlägt.[3] Sie hatte also guten Grund, Phanias in dieser Gemütsverfassung abzuweisen, woraufhin er wiederum Grund zu haben glaubte, ins andere Extrem fliehen zu sollen und aus einem genußfreudigen Gesellschaftsdasein unter den „kynischen Mantel" eines Misanthropen à la Timon zu kriechen.

Doch Musarion gibt den Freund nicht auf - das ist das Sokratische an ihr -, sie folgt ihm in die Wildnis, wo sie ihn in Gesellschaft der beiden besagten „Herren dieser Art" von „schulgerechten Philosophen" vorfindet, „Leute, welche den Grazien nie geopfert haben", wie es in der Widmungsvorrede an Weiße heißt. Ihnen geht ab, woran es auch dem Aristophanes mangelte: die Grazie. Phanias wähnt sich - in Athen ist man vom Gegenteil überzeugt -, in der lichten Sphäre philosophischer Wahrheit glücklicher als in der Gesellschaft „feiler Phrynen", wo er es nur bis zum „Opferthier der Lust"

[1] 3,14 [2] Vgl. zit. Stelle aus der Ed.prin., S.66
[3] 3,14

gebracht hatte. Hier in seiner Wildnis denkt er „zu werden, was ich s c h i e n, als man mich [in Athen] glücklich nannte."[1] Der Grad menschlichen Glücklichseins ist also nicht abzulesen am Meinungsmesser der Mitmenschen. Gesellschaftsglück und innere Zufriedenheit sind durchaus nicht kongruent.

E.Staiger betont in seinem Vortrag in Biberach aus dem Jahre 1953 Wielands Sinn für Geselligkeit:

„Weil es nur auf die Geselligkeit ankam, gab sich Wieland auch keine Mühe, die Lehren Kleanths und Theophrons mit triftigen Gründen zu widerlegen. Sie waren falsch für ihn, schon weil sie das gute Einvernehmen störten. Man fällt nicht durch einen Bart auf, wenn jedermann glattrasiert erscheint. Man bereitet der Frau des Hauses keine Verlegenheit, indem man sich weigert, Bohnen zu essen! Man ist nicht so undankbar, die Seligkeit überirdischer Sphären zu preisen, wenn aufmerksame Gastfreundschaft uns irdische Paradiese bereitet....Wenn die Vernunft gebieten würde, solche Dinge zu verschmähen, so hätte Wieland eher die Zuständigkeit der Vernunft als die Zulässigkeit der geselligen Genüsse in Zweifel gezogen."[1]

Es geht ums Schickliche bei Wieland, nicht ums Schicksalhafte. Dennoch soll seiner Ansicht nach dem gesellschaftlichen Dasein kein Primat zukommen, wenn man unter Gesellschaft das Aggregat aller Staatsbürger verstünde, das auch das Volk samt seinen „niederträchtigen Leidenschaften" einschlösse, wie er es in der Widmungsvorrede ausdrückt. Die große Masse des Volkes bleibt außerhalb jener Gesellschaft, die Wieland mit seiner Grazienphilosophie ansprach.

Die Umerziehung des Phanias zur Geselligkeit hat nicht zu-

---

[1] Staiger, S.40-41

gleich auch seine Rückkehr in die Gesellschaft zur Folge. Am Ende wird seine selbstauferlegte Einsamkeit durch Musarions Gegenwart zur anmutigen Zweisamkeit; es genügt „E i n Nachbar, der Horazens Nachbarn gleicht"[1] für das Glück im Winkel, und Phanias wird, wie es heißt, „Glückselig weil er's w a r, n i c h t weil die Welt es w ä h n t e!" Phanias wird durch Musarions Ironie, was er nur zu sein wähnte. Ihre ironische Fragemethode, die schon stilistisch am hohen Prozentsatz der direkten Fragen[2] in Musarions Sprechrolle erkenntlich ist, ist alles andere als milieugebunden. Was Wieland am Aristophanes rügte: er sei durch Bindung an ein pöbelhaftes Milieu nicht nur zur Selbsterkenntnis, als vielmehr auch zur Erkenntnis der wahren Natur, des ironischen Wesens des Sokrates, unfähig geblieben, das wirft Musarion auch dem Phanias vor: „Wie Phanias? Die Farbe deiner Seelen/ Ist nur der Widerschein der Dinge um dich her?"[3] Wahre Tugend flüchtet weder ins innerliche, noch ins äußerliche Extrem: „Wozu die Außenseite/ Von einem Diogen? Wozu ein wilder Bart?" Auch die auf Musarions ironische Erotematik folgende Induktion ist in ihrer didaktischen Tendenz eher stadtflüchtig als höfisch standesbewußt orientiert:

„Dem Reichem muß die Pracht...
Erst, daß er glücklich sey, beweisen;
Der Weise fühlt: er ist's!....
Wie leicht vergißt er da, er, der so viel besitzt,
Daß sich sein Landhaus nicht auf Marmorsäulen stützt....
Kein Schmeichler-Heer belager seine Tür,
Kein Hof umschimmert ihn!"[4]

---

[1] 3,53 [2] 39% [3] 3,17 [4] 3,18

Die Frage ist jedoch nicht die einzige Methode der Ironie Musarions. Als sie mit Phanias zum Hause zurückkehrt, finden sie dort die beiden „schulgerechten Philosophen" beim Handgemenge vor. Hier bietet sich Gelegenheit, Musarions Tadel im lobenden Ton des Kompliments anzubringen, und zwar, wie es ausdrücklich heißt, in einem „schalkhaft sanften Ton der Ironie."[1] Der stoische Kleanth mißdeutet, wie zu erwarten, dieses Kompliment und nimmt es „in vollem Ernst" für bare Münze, was ihn wiederum veranlaßt, sich in eine schwungvolle Darstellung seiner Philosophie zu versteigen, die bereits durch ihre Heftigkeit die stoischen Lehren widerlegt. Die Ironisierung der beiden Rigoristen erfolgt vermittels einer Ironie, die sich auswirkt wie ein Katalysator: sie hypertrophiert. Unnatürlich beschleunigtes Wachstum erzielt das Gegenteil des Beabsichtigten, es tötet ab. Ähnlich wirkt sich Musarions Lob/Tadel an den beiden Warnbildern aus, welche sich tatsächlich als Vorbilder gelobt fühlen, wenn sie erklärt:

„Glückselger Phanias," - der Leser weiß, er ist es nicht -,
„der Freunde sich erkoren," - der Leser weiß, sie sind das Gegenteil -,
„Von denen schon der Anblick weiser macht!" - der Leser weiß, daß Musarion hier eine ironische Pointe positiv anbringt, die negativ gemeint ist. Im Einverständnis mit dem Leser läßt der Dichter Musarion für Phanias die beiden „schulgerechten Philosophen" als Warnbilder zeichnen, als Abschreckmittel, welche

---

[1] 3,28

dem Beschauer vermittels Schocktherapie dadurch zur Weisheit verhelfen, daß sein gesundes Empfinden durch die Unschicklichkeit und Unnatürlichkeit ihres Betragens von ihrer „Philosophie" abgeschreckt wird. Auf den ironischen Gebrauch, den Wieland hier von den Begriffen „weise", „Weiser" und „Weisheit" macht, wird noch zurückzukommen sein.

Doch Kleanth und Theophron - und das charakterisiert sie -, nehmen die Ironie, den Scherz, wörtlich. Der Effekt zeigt sich, wie bei der Pflanze, die durch Überfüttern ins Kraut schießt: „Zusehends schwollen sie von selbstbewußtem Wert...."[1]

Fragemethode und am Beispiel demonstrierte Lob/Tadel Dialektik sind kein Ersatz für das Salz in der Suppe, für die erotische Situation. Die andere Erwähnung des Begriffs der Ironie erfolgt in einer solchen Situation, eingebettet zwischen zwei vielsagende Imperative Musarions: Nichts Tragisches! und: Kein Übermaß!

---

[1]Der ironische Ton hat hier also einen Steigerungseffekt. Der Schwärmer soll sich „warm" schwärmen und selbst ad absurdum führen. Im Agathodämon bedient sich Kaiser Domitian bezeichnenderweise eines i r o n i s c h e n Tones, „um den Schwärmer warm zu machen."(22,130). Zugleich liegt in Musarions Verhalten, welches die Eitelkeit der Pseudophilosophen bestärkt und sie ermuntert, sich in den Augen des Phanias selbst zu widerlegen, ein Musterbeispiel von sokratischer Verstellung vor. In seinem „Demonax" spricht Lucian von „jener berühmten Ironie, die dem Sokrates eigen war;" von Wieland in einer Anmerkung folgendermaßen kommentiert: „Sie bestand hauptsächlich darin, daß er seine wahre Meinung oder Absicht verbarg, und sich unwissend und einfältig stellte, um die Sofisten oder andern ihres Gleichen, gegen welche er sich dieser Art von V e r s t e l l u n g aus guten Absichten am öftersten bediente, desto sicherer und dreister zu machen...."(Luc.III,224). Auf ähnliche Art und Weise wird nach Wielands Auslegung Iccius von Horaz ironisiert, dessen Ironie „so leicht an der Eigenliebe des Verspotteten hinstreift", daß „Iccius selbst, wenn er's auch fühlte, wenigstens am besten that, sich nichts davon anmerken zu lassen." (Hor.Br.I,139).

Während sich Kleanth beim Abendtisch betrinkt, und während Theophrons Lüsternheit von Chloe, dem Mädchen Musarions, immer heißer „angefacht" wird, reift in Phanias der Entschluß, sich nicht einem philosophischen Extrem hinzugeben, sondern seine Aufmerksamkeit dem Erotikon Musarion zuzuwenden, in der er auch jetzt noch nicht die sokratische Weisheit der Mäßigung erkannt hat. Nachts schleicht er auf ihr Zimmer, wo er sich wie ein zwar von der Misogynie Bekehrter, dabei aber von der Neigung zu Extremen durchaus noch nicht Geheilter, unschicklich und ungeschickt aufführt. Er bestürmt Musarion - der „Weisheit Reiz" aus ihrem schönen Munde beim Anblick ihres „jugendlich geblähten Busens" uneingedenk -, mit stürmischem Liebeswerben und droht, sich umzubringen, wenn sie ihn nicht erhört. „Nichts Tragisches, mein Lieber!", warnt Musarion den Rückfälligen. Denn Phanias ist von der Einsicht noch ein erkleckliches Stück entfernt. Und er gesteht ihr, er habe in jener unglückseligen Stunde, als er ihre Liebe zurückwies, mit liebevollem Herzen der Liebe gelästert, weil er für I r o n i e hielt, was sie sagte. Er war von eigenem Gram geblendet, wie Kleanth und Theophron von ihrem überheizten Wertgefühl. Der Mangel an Selbsterkenntnis ließ ihn auch Musarions Absicht verkennen. Mangel an Verständnis der Gesamtsituation, in welcher die Ironie eingebettet ist und deren Erkennen der Trennung von Schein und Sein vorausgeht, hinderte Phanias, zwischen Ernstgemeintem und Ironie zu unterscheiden „und hielt für Ironie,/Was du mir sagtest...."[1]

Daß er innerlich noch nicht ausgeglichen ist, noch immer

[1] 3,44

das gelassene Mittelmaß eines heiteren und sanften Gefühlslebens nicht erreicht hat, beweist die Vehemenz, mit welcher er nun die beiden „Freunde" als ins Possenspiel gehörende Pseudo-Sokratesse verwirft, so daß Musarion für sie plädieren muß:

„Kein Uebermaß, mein Freund, ich bitte sehr!
Du schätztest sie vordem vermuthlich mehr,
Jetzt weniger, als sie vielleicht verdienen."[1]

Die Stellung der Ironie zwischen Anspielungen auf Tragik und Übermaß ist an sich schon bezeichnend für Wielands gedankliche Einordnung des Begriffs. Kierkegaard bezeichnete die Ironie als den „Standpunkt" des Sokrates.[2] Auch in diesem Werk wird die Ironie zum Standpunkt: für Wielands Musarion zum Standpunkt zwischen den Extremen, wobei man unter Standpunkt einmal die Methode der Stellungnahme, einmal die Perspektive des Gesichtspunktes zu verstehen hat. Damit dürfte definiert sein, was eingangs aus der Erwähnung des Begriffs in der Widmungsvorrede an Weiße schon vorausgedeutet wurde: Ironie als Methode und Ironie als Gesichtswinkel, von welchem Standpunkt sich die Dinge im rechten Licht, aufklärend und gleichzeitig abdämpfend, darstellen lassen. Wie an der Einstellung des Aristophanes zu Sokrates demonstriert werden konnte, war Wieland der Ansicht, man könne sich von einer Person oder Sache einen falschen Begriff, eine falsche Vorstellung machen, wenn man diese von einem „schiefen Gesichtspunkt" sähe. Deshalb schreibt er auch einmal in Schach Lolo: „Der wahre Seher/Ist, der sich auf den rechten Standpunkt

---

[1] 3,48 [2] Kierkegaard, S.245

stellt."[1]

Wieland gebraucht das Wort Ironie jedenfalls in diesem Sinne, obgleich die ironische Widerlegung der schimärischen Vorstellungen einer Person[2] bei ihm auch in Form einer Gebärde oder Geste vor sich gehen kann, wie im ersten Kapitel erwähnt wurde. Zu der in Gestalt der Gebärde zutage tretenden Ironie gehört das in Timoklea erwähnte Lächeln. Von dieser Ironie des Mienenspiels findet man nun in Musarion eine weitere Abart in der „Augenironie,"[3] zu der sich in diesem bekenntnishaften Lehrgedicht die neue Erscheinungsform der ironischen Geste gesellt, und zwar als „Buseniron ie." Diese wort- aber nicht gegenstandslosen oder gar bildarmen Formen der Ironie werden zwar vom Dichter nicht ausdrücklich unter Verwendung des Begriffes als solche bezeichnet, doch vermittelt sie erstens im Werk selbst wie auch beim Leser das Empfinden „einer" Ironie, einer ironischen Absicht, und zweitens müssen sie vorgreifend bereits an dieser Stelle Erwähnung finden, da diese zwei Erscheinungsformen der Ironie im engen Zusammenhang auftreten mit einem Eirontyp, einer Personifizierung von Liebe und Ironie, dem im Wielandwerk fast die Allgewalt einer Schicksalsmacht zukommt: Amor.

Ironische Gebärden, wie die des Mienenspiels, und ironische Gesten, wie die „Buseniron ie"[4] der Musarion, zielen wie die

---

[1] 10,285 [2] 3,51 [3] In der kurz nach Musarion entstandenen Geschichte von Koxkox und Kikequetzel (1770) wird die Augenironie folgendermaßen beschrieben: „Aber, daß ein bloßer Blick zuweilen hinlänglich sey, aus einem weisen Mann einen Gecken, aus einem Masülhim einen Mann und aus einem Bruder Lutze einen Pr++p zu machen, - das sind bekannte Wahrheiten."(21,276).

[4] Mit Buseniron ie ist einmal das eindeutig doppelsinnige Spiel gemeint, das Wieland mit dem Wort „Sphäre" treibt, welches er nicht nur auf die Kugelform der pythagoräischen Himmelskörper, sondern vor allem auch auf die weiblichen Rundungen bezogen

erotematische Fragemethode auf komische Widerlegung ab, indem sie sich der Verstellung bedienen. Zum Beispiel läßt Wieland seinen Diogenes einmal folgende Episode schildern: „Ich widerlegte einstmals einen Sophisten, der die Bewegung aus der Welt hinaus demonstrirte, indem ich vor den Augen des Narren auf und ab ging." Das ist ein thematischer Hauptsatz,[2] der Einblick in das Schaffensprinzip gewährt. Hatte es doch Wieland bereits im Vorbericht des Agathon jedermann wissen lassen: „Agathon widerlegt den Hippias beynahe auf die nehmliche Art wie Diogenes den Sophisten, welcher läugnete, daß eine Bewegung sey: Diogenes ließ den Sophisten schwazen, so lang er wollte; und da er fertig war, begnügte er sich vor seinen Augen ganz gelassen auf und ab zu gehen. Dieses war unstreitig die einzige Widerlegung, die er verdiente."[3]
Während der Ironisierte aus dem Schweigen des Diogenes auf Zustimmung schließen kann, entpuppt sich diese Wortlosigkeit als Verstellung, denn seine Bewegung demonstriert konkret das Gegenteil des vom Sophisten philosophisch Abstrahierten. Beobachter und Leser empfinden die schweigende Geste als ironisch. Eine Form der im Wielandwerk auftretenden Ironie besteht also in der Konfrontation abstrakter Begriffe mit

---

wissen will (vgl.hierzu 3,22; 3,25; 3,48; 3,50); und zum andern die Widerlegung pathetischer Phrasen aus der pythagoräischen Philosophie durch die angeblich unbeabsichtigte Enthüllung weiblicher „Sphären": „Belustigt an dem hohen Schwung,/Den unser Doctor nahm, stellt sich die schlaue Schöne,/Als ob vor Hörerslüst und vor Bewunderung/Ihr Busen sich in seinen Fesseln dehne./Zum Unglück für den Mann, der lauter Wunder spricht...."(3,33).

[2] Den Wieland nach Martini bei Pierre Bayle fand. Ma I,893

[3] Ed.prin.,S.5

konkreten Vorstellungen, die in komischer Widerlegung deren Gegenteil ausdrücken. Im Falle Musarions geschieht das mit weiblicher Anmut und Charme, die nichtsdestoweniger ironisch gemeint ist: es geschieht mit Grazie.

Selten hat sich ein Autor öffentlich vorbehaltloser mit den Beweggründen, Absichten und Methoden, mit der Psychologie und Philosophie eines seiner Geschöpfe identifiziert, als Wieland mit Musarions charakterbedingter, pädagogischer Lebensweisheit sokratisch-ironischer Prägung.

## 6. Kapitel An Sophie von LaRoche:

## Feine Ironie als Stilmittel

Die Ironie sei seine Lieblingsstilfigur, betont Wieland in einem Brief vom 17.November 1767 an seine ehemalige Verlobte, Sophie, jetzige Frau von LaRoche, und er bedankt sich für das Lob, das sie in ihrem letzten Briefe seiner Musarion spendete:

„Savez vous, ma cousine, que je suis enchanté du ton de Votre derniére lettre? - Voilà une apostrophe, qui a l'air tant soit peu flatteur - mais n'y fiez Vous pas - Vous m' avez dit du bien de Musarion, et il se pourroit fort bien que la satisfaction que j'en ai eu, y ait sa part aussi. Les louanges que Vous donnez à ma belle grecque sont d'autant plus persuasifs, parceque Vous êtes donée naturellement d'une honnête portion d'indifférence pour le charme de la poesie, et parceque Vous n'aimez pas infiniment l' I r o n i e, qui, je l'avoue est ma figure favorite, et pour laquelle je me flatte d'avoir quelque talent. C'est un talent assez dangereux, il est vrai; heureusement la nature m'a doué d'un coeur bon et honnête; ma misantropie n'est que factice; j'aime naturellement l'humanité et les hommes (ce qui pourtant fait deux sortes d'amour) et si j'aime aussi à railler sur les défauts de l'une et les foiblesses des autres, c'est ordinairement avec douceur et dans l'intention de leur dire en plaisantant des vérités utiles, et qu'on n'ose quelquefois dire directement. Enfin, je Vous trouve bien aimable, ma chère cousine, d'être passablement contente de ce que je suis tel que Vous me voyez."[1]

Im April 1756 hatte Freund Zimmermann der Johanna Grey ein

---

[1] C.M.Wielands Briefe an Sophie von LaRoche. Hg.F.Horn. Berlin: E.H.G.Christiani Vlg., 1820. S.75 - Die Ironie wird hier ausdrücklich mit Bezug auf Musarion erwähnt und nicht auf Agathon oder Don Sylvio, wie man aus dem Zusammenhang meinen könnte, in dem die gleiche Stelle bei Martini zitiert wird. (Ma I,940).

dermaßen ekstatisches Brieflob ausgesprochen, daß Wieland glauben konnte, es handle sich nur um „eine Ironie." Das Lob, welches Sophie hingegen seiner schönen Griechin Musarion zuteil werden läßt, findet er umso überzeugender, als er weiß, daß Sophie die Ironie nicht sehr schätzt. Und so bedankt er sich mit dem ironischen Kompliment bei der schönen Base, daß in Anbetracht ihrer naturgegebenen Gleichgültigkeit gegen die Poesie im allgemeinen, und ihrer Abneigung gegen die Ironie insbesondere, an der Aufrichtigkeit ihres Lobes nicht gezweifelt werden könne. Denn für das Gedicht, die Titelfigur und ihren Dichter gilt gleichermaßen, daß die Ironie für sie nicht nur stilistische Zugabe, sondern Geisteshaltung, wie auch „Lineamente des Herzens" ist. So kann dann auch nicht überraschen, daß Poesie und Ironie im Brief im gleichen Gedankengang erwähnt werden. Wenn daraus an sich noch nicht auf Gleichsetzung der Begriffe geschlossen werden soll, so ließen sich die beiden doch mühelos als Gestaltungsprinzipien der Musarion erkennen. Die Griechin ist ein Eiron. Wieland zeichnet in ihr einen weiblich-jugendlichen Repräsentanten der sokratischen Denkart, um damit desto wirkungsvoller die Ironie in den Dienst der Grazien stellen zu können. Denn: Ironie im Dienste der Grazien, so definiert sich für den Dichter der Musarion die Poesie.

Wie schon früher, so zieht Wieland auch im Brief an Sophie eine klare Trennungslinie zwischen den Typen. Sophie soll wissen, daß seine Vorliebe für die Ironie aus einer Art von Menschenliebe entspringt, die es seinem guten Herzen ermög-

licht, Fehler und Schwächen der Menschen mit der Absicht zu verspotten, ihnen scherzenderweise nützliche Wahrheiten zu sagen, ohne selbst ins Extrem der Misanthropie abzugleiten. Denn Radikalisten sind keine Ironiker. Den einen erkennt man an den schlechten Umgangsformen, den andern am „feinen Ton."[1] Schon im Frühwerk folgert Wieland von der Gesittung auf die Gesinnung. In einer Streitschrift aus dem Jahre 1755, seiner Ankündigung einer Dunciade für die Deutschen, teilt Wieland die Gottschedianer „füglich in drei Classen" ein; Gottsched wird dabei als „Antichrist des Witzes"[2] eingestuft. Die letzte der drei Klassen von „Dunsen" zeichnet sich besonders dadurch aus, daß die „keinen Finger zur Beförderung des Dings, das man Geschmack nennt," rühren:

„Sie spotten auf eine sehr alberne Art (denn wie sollten diese Herren mit der I r o n i e umgehen können?) der Bemühungen einiger Philosophen in diesem Felde."[3]

---

[1] In seiner Lucianübersetzung ist die Rede von „Feinheit der Kritik und Ironie" (Luc.I,428). Von Lucian heißt es weiter, er bediene sich der „feinsten Schlauheit der Ironie" (Luc. I,454). Der Hetäre Lais im Aristipp sind die „feinsten Wendungen der scherzenden oder nur leicht ritzenden Ironie" geläufig, im Gegensatz zum „Fleisch zerreißenden Sarkasmus" (22,106). Für Sokrates charakteristisch sind „fein ironische Komplimente"(AM IV,2 S.114), „sokratisch-attische Feinheit und Ironie" (24,273), die „feine Schalkheit einer allenthalben durchschimmernden Ironie" (23,265) und die „feinen, ironisch, scherzhaften Wendungen" (Cic.IV,331) seines Tones.
Vgl. hierzu auch 10,122:

„Die Laune holt zur feinsten Ironie
Den Stoff vom - Vorgebirg der Nasen."

[2] He 40,593

[3] ebd. S.583

Wielands Typendenken gibt sich auch hier wieder klar zu erkennen. Er trennt in zwei verschiedene Lager; in dem einen befinden sich die um den Geschmack bemühten „Philosophen", im andern die sophistischen Gottschedianer. Ironie ist die verfeinerte Methode der ersteren, alberner Spott[1] die der Gottschedianer. Sokratische Weise - als solche sollen verständlicherweise die Schweizer und mit ihnen der Autor erscheinen -, und ihre Leipziger Gegner werden nach der Methode des sächsischen Lustspiels als Tugendtypen unterschieden. Hierbei erscheint Mangel an gutem Geschmack als grobianische Untugend, als sittliche Unzulänglichkeit. Und wenn Wieland später im Alterswerk den als „Eiron bekannten"[2] Sokrates in Schutz nimmt, dann läßt er keinen Zweifel daran, was er unter einem Eiron verstanden haben will: Erstens ist für ihn ein Eiron „ein solcher, dessen Charakter Ironie ist,"[3] und zweitens schließt der Begriff die Vorstellung eines „loiboroimenos," griechisch für „Grobian," aus.[4]

---

[1] Der feine Spott der Ironie, die Waffe des sokratischen Weisen, richtet sich, wie wir hörten, vornehmlich gegen die „albernen Lobredner" sophistischer Prägung (Luc.VI,125). Auch Cicero „siegte durch feinen Spott" (Hor.Sat.I,302). Lucian versteckt bisweilen den „feinen Spott der Ironie" unter einer plumpen Maske (Luc.V,245); es heißt auch von ihm, er spotte „auf verdeckte Art" (Luc.I,74). Komplementär zueinander verhalten sich die ironische Induktion des Sokrates und dessen „fein spottende Fragen" (AM III,1 S.141). Offensichtlich verbindet Wieland mit dem Begriff der Ironie das Attribut der Feinheit und die Absicht leichten Spottens. Vgl. hierzu auch folgende Stellen: Cic.IV,345; Hor.Br.I,143; 22,58. Auch die Qualität eines dichterischen Werkes wird von Wieland gelegentlich von dem Gesichtspunkt der Ironie dieser Art bewertet. Lucians Aufsatz „Von der Astrologie" wird von ihm z.B. mit der nachfolgenden Begründung verworfen, er habe „nichts in diesem Aufsatze ausspüren können, das auch nur den leisesten Geschmack von Laune, Witz oder Ironie hatte"(Luc.V,230).

[2] AM IV,1 S.129f [3] 24,356 [4] AM IV,1 S.130

Auffällig ist bei jeder Erwähnung der Ironie Assoziation von Gefühlen - „Sentimens" hatte der Dichter sie in dem Brief an Geßner vom 7.Nov. 1763 genannt -, die bei der Wandelbarkeit seines Geistes und seiner „Metaphysik" in ihrer Konstanz überraschen. Denn diese Sentimens sind durchaus mit seinen moralpädagogischen Absichten, von denen im vorliegenden Brief an Sophie indirekt die Rede ist, identisch. Die Kongruenz erhellte schon eine Äußerung aus dem Brief an Zimmermann vom „12. und 14.Juni 1756":

„Wenn unsre Moralische schriften nicht unsre Sentimens sind, so werden sie auch bei andern schwehrl. Sentimens werden. Und wozu sollen sie dann nutzen als dem Krempler? Wir können einem andern nichts nutzen, wofern wir nicht den Weg zu seinem Herzen finden, und dies geschieht wenn wir ihn sympathetisch oder wenn Sie wollen, magnetisch machen können; Soll er aber m i t u n s empfinden, so müssen wir ja vorher selbst empfinden."

Nicht nur in seiner empfindsamen Zeit in der Schweiz gründeten sich seine moralpädagogischen Intentionen auf das seelenverwandte Gefühl bei Lehrer und Schüler. Bestrebungen, Gefühl und Vernunft miteinander zu verbinden, hielten bei ihm bekanntlich an bis ins Alterwerk. Und wie der Mehrseelenmensch Wieland sich beeilt, Sophie zu versichern, die Natur habe ihm zu dem gefährlichen Talent der Ironie auch ein gutes Herz gegeben - das deckt sich wieder mit seiner Vorstellung von Sokrates -, und wie er seinen Hang zur Ironie durch die gute Absicht, der sie diene, rechtfertigt,[1] so folgt er dem glei-

[1] „...dans l'intention de leur dire en plaisantant des vérités utiles,..."S.99, Anm.1

chen Gedankengang in den Unterredungen mit dem Pfarrer (1775), wo er beteuert,[1] sich der Ironie in keiner schlimmern Absicht bedient zu haben, „als in welcher Sokrates ehemals unter den Athenern (die ihn größtentheils nicht besser verstanden als mich die Deutschen) das Nämliche that."[2]

Die deutsche Empfindsamkeit idealisierte von Klopstock bis Lavater das vom moralischen Gefühl bestimmte Individuum, und zahlreiche Beteuerungen Wielands in Werk und Briefwechsel beweisen, daß er trotz aller Neigung zur sokratischen Ironie - gelegentlich wohl auch zur aristophanischen Komik -, an solchen Empfindungen festhielt. Das moralische Gefühl umschrieb er des öfteren mit der sogenannten „inneren Stimme," dem sokratischen Dämon, von ihm nach der vorherrschenden Sprachmode auch als „Genius" bezeichnet, endlich mit dem „deus in nobis", der 1799 dem Agathodämon als Motto vorangestellt wird. Mit seiner Berufung auf das „coeur bon et honnête" qualifiziert er sich vor Sophie mit einer Erklärung als Ironiker, die sinngemäß den frühaufklärerischen Grundsätzen Rabeners für den Satiriker entsprechen. Im Vorbericht zu seiner Sammlung Vom Mißbrauche der Satire hatte G.W.Rabe-

---

[1] Wobei er sich einen Absatz zuvor des typologisierenden Vergleichs mit Voltaire nicht enthalten konnte, der eben nach Wielands Vorstellung kein sokratischer Ironiker sein konnte, weil er, „der Spötter Voltaire," wie er den Pfarrer genüßlich feststellen läßt, die Ferkeleien in der Bibel „bei jeder Gelegenheit zu citiren pflegt," und zwar - hierin besteht der Unterschied - „in böser Absicht."- An Sophie hätte er geschrieben: „Mais je fais une grande distinction entre ce même persiflage (dont le grand Voltaire lui-même, n'est pas tout à fait libre) et cette philosophie vraiment socratique, qui demasque les fausses vertus..."Horn, S.62 - Vgl.S.78 Anm.1

[2] 36,216

ner gefordert:

„Wer den Namen eines Satirenschreibers verdienen will, dessen Herz muß redlich sein. Er muß die Tugend, die er andre lehrt, für den einzigen Grund des wahren Glücks halten....Er liebet seine Mitbürger aufrichtig. Ist dieser lasterhaft, so liebt er den Mitbürger doch und verabscheut den Lasterhaften. Die Laster wird er tadeln ohne der öfentlichen Beschimpfung die Person desjenigen auszustellen, welcher lasterhaft ist und noch tugendhaft werden kann....Er muß die Welt und das ganze Herz der Menschen, aber vor allen Dingen muß er sich selbst kennen. Er muß liebreich sein, wenn er bitter ist....Mit einem Worte, er muß ein rechtschaffener Mann sein!"[1]

Und so wie Wieland der LaRoche im Jahre 1767 die von der Wahrheit abweichende und doch gerade der Ironie unentbehrliche Verstellung als Verkehrsmittel nützlicher Wahrheiten schmackhaft macht, „qu'on n'ose quelquefois dire directment," so definiert er seinen Lesern später die Horazische Ironie: „Diese Art von Ironie, die man an unserm Autor schon so gewohnt seyn muß, ist immer die bequemste Wendung in solchen Fällen. Man kann andern auf eine anständige Art die auffallendsten Dinge sagen, sobald man sie sich selbst zu sagen scheint."[2] Die Verstellung äußert sich hier als Selbstironie,[3] wiederum bedingt durch Selbsterkenntnis und getragen vom Bestreben der Selbstidentifikation mit den Ironikern der Vergangenheit:

„Um einen Schriftsteller recht zu verstehen, muß man ihn durch sich selbst auslegen. Horaz, als ein ächter Jünger der Sokratischen und Aristippischen Schule, kannte, schätzte und

---

[1] Deutsche National-Litteratur. Hg.Joseph Kürschner. Stuttgart: Union Deutsche Vlgsges.Bd.44, S.6-7 (zit.KDNL)

[2] Hor.Br.II,326 [3] Vgl.Barthel, S.55

trieb keine andre Philosophie, als die, welche sich auf die Kunst zu l e b e n und zu genießen einschränkt. Was über uns ist, dachte er, geht uns nichts an....Es ist also abermals I r o n i e, wenn er sich stellt, als ob er den Iccius wegen seinem Vorwitz nach dem W i e und W a r u m der Körperwelt und ihrer innern Oekonomie so sehr bewundre. Hätte Iccius in diesen Wissenschaften wirklich etwas gethan, das der Rede gewesen wäre, so wär' es ein andres;....Allein, aller Wahrscheinlichkeit nach, war mehr Eitelkeit und Windmachrey als Realität in seinen erhabenen Studien, und so hatte Horaz eine doppelte Ursache seiner zu spotten...."[1] Und zu dem Thema Selbstidentifikation:

„Es war auch in diesem Stücke vor 1800 Jahren in Rom gerade wie bey uns und - allenthalben. Horaz hatte einen großen Ruf, aber wenig l i t t e r a r i s c h e Freunde. Seinen Namen kannte jedermann, seinen Werth nur die Wenigen, die selbst einen Werth in seinen Augen hatten. Diejenigen, die ihn vielleicht am fleißigsten lasen, d.i. die nehmlichen, die ihn am unverschämtesten b e s t a h l e n, thaten öffentlich, als ob gar kein solcher Mann, wie Horaz, in der Welt wäre. Die Kunstrichter vom Handwerk rächten sich dafür, daß er keine Notiz von ihnen nahm, durch schiefe Urtheile....Andre konnten sich nicht in den leichten, launevollen und i r o n i s c h e n Ton seiner Schriften finden; sie wußten immer nicht recht, was er eigentlich sagen wollte; sein Salz war zu fein für ihren Gaumen. Kurz, Horaz mit allem seinen Geist, Witz und Geschmack, war kein Mann für das römische Volk, und, wiewohl es Mode seyn mochte, ihn gelesen zu haben, so wurde doch unter allen Dichtern seiner Zeit schwerlich einer - weniger verstanden."[2]

Es ist das Los eines Ironikers, wie Sokrates verkannt und verleumdet zu werden. Dennoch darf er nicht der Misanthropie verfallen und muß sich seiner ironischen Verstellung, dieses

---

[1] Hor.Br.I,142 [2] Hor.Br.I,203

„talent assez dangereux", immer in der guten Absicht bedienen, den Menschen „avec douceur" nützliche Wahrheiten zu lehren.

Diese Ausführungen sind praktisch eine Charakteristik des Pädagogen sokratischer Prägung. Selbsterkenntnis und Selbstidentifikation fallen hierin zusammen. Der Ironiker, der wie Cicero durch Scherz siegt und durch das, „was Shaftesbury das Licht des Lächerlichen nannte,"[1] sowie die ironischen Schriftsteller „Rabelais, Moscherosch, Wieland,"[2] sie alle bedienen sich einer „Tonart, in welcher selbst Sokrates nicht besser spielen konnte."[3] Der Leser muß sich mit dieser Ironie als Stilmerkmal abfinden, er muß sie in Wielands Worten an einem Dichter wie Horaz „schon so gewohnt"[4] sein. Es ist „der scherzhafte Ton" der sokratischen Ironie, „die zwischen Scherz und Ernst in der Mitte schwebt,"[5] durch welchen sich der ironische Meister charakterisiert, wie z.B. Cicero, dessen Stil für Wieland zeitlebens vorbildlich wirkte. Jedenfalls bezeichnet der späte Wieland in einer Anmerkung zu seiner Cicero-Übersetzung die Ironie als die „Lieblings-Figur"[6] des Römers, so wie er vierzig Jahre zuvor im Brief an Sophie für seinen eigenen Stil die Ironie als „ma figure favorite" in Anspruch genommen hatte.

---

[1] Hor.Sat.I,302 [2] ADB I,219 [3] Hor.Sat.II,7f.
[4] Hor.Br.II,326 [5] Cic.Br.I,299 [6] Cic.Br.I,21

## 7. Kapitel An Riedel:

## Die vermittelnde Rolle der Ironie

Auch die nächste Äußerung Wielands über die Ironie fällt in Bezug auf Musarion. Das geschieht in einem Begleitschreiben vom 2.Juni 1768 an den befreundeten Erfurter Professoren Just Riedel, dem Wieland das Manuskript zur Veröffentlichung überließ. Im Brief verknüpft er mit dem Begriff der sokratischen Ironie zwei Vorstellungen, die für ihn Charakteristiken des „athenischen Nationalcharakters" sind, nämlich das sogenannte „attische Salz" und die „echte Grazie." Für Wieland sind das die gleichen Wesensmerkmale, als deren Anwalt und literarischen Wegbereiter er sich unter seinen Landsleuten empfindet, denen sie zu seinem Bedauern immer noch abgehen. Aus diesem Grunde „gesteht" er dem zukünftigen Kollegen in Erfurt, daß er „dieses kleine Poem [Musarion] mit einer Art von Prädilektion ansehe, und - soll ich es heraus sagen? - daß ich es meinen Zeitgenossen nicht völlig gönne. Die Deutschen scheinen noch nicht zu fühlen, was attisches Salz, s o k r a t i s c h e I r o n i e, und ächte Grazie ist."[1]

Aus diesen Worten spricht die immerwiederkehrende Klage des Unverstandenen, der für ein Publikum schreibt, dem ein Gefühl für Ironie abgeht. Es liegt hier nicht nur eine aufschlußreiche Aussage über das Verhältnis des Autors zum Leser oder über dessen Auffassungsvermögen, sondern zugleich über das Eigenverständnis des Dichters vor: er fühlt sich als Ironiker, und als solcher in Absicht und Methode verkannt.

[1] ADB I,186

Die Klage über die Dickfelligkeit begriffsstutziger Leser begegnet bei Wieland des öfteren, und zwar nicht nur im Briefwechsel. In dem bereits zitierten Sendschreiben an einen jungen Dichter (1782) versichert er, daß dumme Reaktion auf eine besonders „feine" Ironie einen Dichter gegen den „Beifall von Tausenden unempfindlich machen" könne. Und zehn Jahre zuvor war die gleiche Klage in folgender Form aus unserem Dichter hervorgebrochen:

„Und gesetzt, daß unter seinen wirklichen Lesern die Hälfte aus B e w u n d e r e r n bestehe. Himmel! was für Bewunderer! - Dieser lobt gerade das, was der Verfasser selbst in seinem Werke vernichten zu können wünscht. - Jener findet einen Gedanken vortrefflich, weil er einen Sinn hineinlegt, an den der Verfasser gar nicht dachte, der wol gar das Gegenteil von dem ist, was er sagen m u ß t e, um nicht U n s i n n zu sagen. - Ein Andrer findet eine gewisse Stelle herrlich, und bei genauerer Nachfrage zeigt sich, daß es eine I r o n i e war, die er für E r n s t nahm. Die meisten loben blos, um e i n z e l n e r Gedanken und Wendungen....Die Allerwenigsten überschauen das G a n z e...."[1]

Sendschreiben und Gedanken legen für einen bezeichnenden Zug des wielandschen Geistes Zeugnis ab. Die Forderung, sich nicht im Einzelnen zu verlieren, sondern das Ganze zu überblicken, um die Ironie zu erkennen, der die Aufgabe komischer Reduktion von überdimensionalen Teilen auf die Norm zufällt, wird nicht von ungefähr von einem Künstler erhoben, dem die eklektische Methode Schöpfungsprinzip ist. In der Zweiten Unterredung mit dem Pfarrer (1775) wird das klar ausgesprochen:

---

[1] Gedanken über eine alte Aufschrift (1772). He 32,62
Im Theages hatte Wieland sogar die Vorzüge des männlichen vor dem weiblichen Geschlechte in der geistigen Fähigkeit gesehen, "eine allgemeinere Beziehung aufs Ganze zu" haben (33,241).

„Denn wie kann der Mensch anders erschaffen als durch Zusammensetzen, Vergrößern und Verkleinern?"[1] Schicklich ist - und wiederum geht es ums Ganze -, was zusammenpaßt: „Es ist unsäglich, wie sehr das Schickliche...sich über alles ausbreitet, wie sehr es dabey auf die kleinsten Beziehungen und Nuancen ankommt...."[2]; und das Schicksal war ihm ein Begriff, wie ihn sich die Alten von dem allgemeinen Zusammenhang „aller Dinge und Ereignisse in der Welt machten, insofern als er nothwendig, von dem Verstand und Willen der Sterblichen unabhängig, und eben darum unbegreiflich ist; eines Zusammenhangs, der...ein dunkles Gefühl in uns erregt, daß etwas Göttliches in ihm sey..."[3]

Aus solchen Ansichten lassen sich die Kritik an Platons Republik als „von einem auffallenden Mißverhältniß der Theile zum Ganzen"[4] ebenso erklären, wie die Feststellung im gleichen Werk, Aristipp, aus „fünf oder sechs von uns" philosophischen Jüngern des Sokrates könnte „ein ganz leidlicher Sokrates zusammengesetzt werden."[5] Eine Übersicht über das Ganze dieser sublunarischen Welt gewinnt der sokratische Weise aus der Perspektive des Mittelpunktes; und dort befindet sich für Wieland der Standort des Ironikers. Selbst die Unendlichkeit liebte Wieland mit Begriffen zu umschreiben, die ihm die Vorstellung von Mittelpunkten gestatteten: „Den Höchsten Versuch dieser Art," heißt es im Agathodämon,[6] „machte der große Aegyptische Hermes, da er das Unendliche einen Cirkel nannte,

[1] 36,253 [2] ADB I,166 [3] 36,76 [4] 24,28 [5] 23,219
[6] 18,242

dessen Mittelpunkt allenthalben und dessen Umkreis nirgends ist." Hier wird die Ewigkeit als Unendlichkeit von Mittelpunkten verstanden. Somit wird verständlich, warum Wieland wiederholt von der Mittler- und Vermittlerrolle der Ironie spricht, die sich zu keinem der opponierenden Extreme hinneigt. Wer sich exklusiv zu einem Teil bekennt, ist „Rigorist," denn er übertritt das Gebot des ‚meden agan' am Tempel zu Delphi.[1] Immer wieder betont Wieland, sich das Nichts gar nicht vorstellen zu können, es sei denn als eine Unendlichkeit von - Mittelpunkten,[2] wie am obigen Beispiel ersichtlich wurde. In seiner plastischen Begrenzung ist Wieland ebenso antik, wie in seiner Opposition gegen die Entsinnlichung des Daseins. Und so ist es auch noch mehr aus dem Gefühl einer Gemeinschaftlichkeit antiker „Sentimens" heraus, aus gleichem Empfinden, als aus etwa stilistischen Erwägungen, daß Wieland F.Just Riedel gegenüber im Musarion-Jahr, da er bereits seit geraumer Zeit an den Grazien arbeitet, sich anerkennend über Riedels Einfall äußert, Gegentypen in einer neuen Synthese zu Mittelwesen zu verschmelzen:

„Vorzüglich wohl bin ich mit Ihren Briefen an Klotz und Gärtner zufrieden. In dem ersteren ist der Einfall: die aus dem Umgang der Satyrn mit den Musen entsprungenen Mittelwesen zu klassifizieren, unvergleichlich...und würdig, besser ausgeführt zu werden...denn...diese allgemeine Eintheilung ist noch einiger Subdivisionen fähig, z.E. Rabelais, Moscherosch,

---

[1] Vgl. die Stelle, wo sich Wieland selbst mit den Worten μηδεν αγαν zum Maßhalten in einer Diskussion um Fragen des Staats-, Natur- und göttlichen Obrigkeitsrechts ermahnt. (30,302).

[2] „...und ich muß daher aufrichtig gestehen, daß der Kreis, über welchen mir nicht erlaubt ist hinaus zu gehen, um ein Beträchtliches kleiner ist, als jener berühmte Hermetische Cirkel, Dessen Mitte Aller Orten,
Dessen Umkreis nirgends ist."(31,396).

und...Wieland...quelle association!...Es ist wahr, man kann ihren gemeinschaftlichen Ursprung von dem sokratischen Genius, diesem liebenswürdigen εἰρων ableiten;...aber wie ungleich werden durch den gothischen Geschmack ihres Zeitalters Rabelais und Moscherosch Ihrem attischen Freunde, dessen Satyre eher der Sohn eines Liebesgotts und einer Grazie, als eines Satyrs und einer Muse ist."[1]

Er betont die Typologisierung und Klassifizierung des Genius der sokratischen Ironie als „Mittelwesen", räumt die Geistesverwandtschaft anderer Ironiker mit Sokrates ein und sichert sich gleichzeitig den ersten Platz an der Seite des „attischen Freundes" mit dem Hinweis auf die Unähnlichkeit der andern „durch den gothischen Geschmack ihres Zeitalters," während er selbst das Wesen der sokratischen Ironie unverfälscht erkannt zu haben glaubt, denn, wie es in einem weiteren Brief an Riedel heißt, „Sokrates und Harlekin sind meine Lieblingscharaktere, und Yorik ist es mehr als einer von diesen Beyden, weil er Sokrates und Harlekin zugleich ist."[2] Dabei wird Wieland es nie müde zu wiederholen, was er unter Ironie versteht: den „Ton der politen, sokratischen Philosophie, der sanften, mehr wohlthätigen als boshaften Ironie."

---

[1] ADB I,219 [2] ebd.S.234

## 8. Kapitel Die Grazien:

### Die Geburt der Ironie aus dem Geiste der Liebe

Die wertende Wielandforschung entzweit sich in ihrem Urteil nirgends auffälliger als bei der Beurteilung der Grazien (1770). Zu den negativsten Stimmen gehört F.Sengles Gutachten. Er bemängelt Wielands Rückgriff auf die mythologisch-allegorische Schäferdichtung als Darstellungsweise seiner Grazienphilosophie gegenüber der „rein menschlichen" Erzählung von Musarion als „Rückschritt". Dichterisch wenig wertvoll, seien die Grazien ein Ausdruck für die neue, unechte Empfindungswelle, welche den Sturm und Drang in der modischen Gesellschaft begleitete. Sie sind für Sengle eine „unbedeutende Leistung, matte Salonkunst," die „nur in historischer Hinsicht, als Experiment des künftigen Singspieldichters, einige Aufmerksamkeit" verdiene.[1]

Gegen dieses abschätzige Urteil meldete kürzlich ein anderer Wielandkenner, F.Beißner, seinen Protest an.[2] Überzeugend verteidigt er, selbst vor dem Bezug der ästhetisch „bedenklichen Mischform etwa der ‚Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke'" auf die Prosapartien in der Menippeischen Satire nicht zurückschreckend, den von Sengle als geschmacklos verdammten „Mischmaschcharakter"[3] der Grazien als eine „Grazie des poetischen Stils."[4] Diese müsse sich nicht unbedingt vom französischen Vorbild eines Saint-Foix

---

[1] Sengle, S.206 [2] Beißner III,870f [3] Sengle, S.207

[4] Vgl. „Poesie des Stils. Eine Hinführung zu Wieland," Wieland. Vier Biberacher Vorträge. Wie Beißner nachweist, gebrauchte Wieland diesen Ausdruck für den eigenen Stil in seiner Einleitung zu den Komischen Erzählungen.

oder Chaulieu herleiten, sondern von dem für beide maßgebenden Vorbild der Menippeischen Satire: „Ist es denkbar, daß Wieland von Lucian, Varro, Seneca, Petron und der von diesen Autoren gepflegten höchst geistreichen Kunstform der „Menippeischen Satire" nicht wesentlich mehr gelernt haben sollte als von den französischen Nachahmern?"
Diese Frage wirkt umso überzeugender rhetorisch, als sich ihre Berechtigung von einer Briefaussage des Dichters herleitet[1] und sich der Wahrscheinlichkeitsgrad der Annahme griechischer „Anreger" noch steigert, wenn man sich auf Wielands Hinwendung zu Danae, seiner vorgegebenen Dialogpartnerin in den Grazien, beruft. Hier betont der Dichter, daß es eben „keine französischen Grazien" sein sollen, deren Geheimnisse der Autor sich auszuplaudern anschickt, sondern vielmehr „die griechischen Grazien, die Grazien, die den Anakreon singen, den Xenophon schreiben, den Apelles malen lehrten, die Grazien, denen Plato opferte, und die sein Meister [Sokrates] geschnitzt hatte, diese wollen Sie besungen haben, und in unserer Sprache!"[2]

Wiewohl unter den Bezeichnungen „französisch" und „griechisch" hier eher die Schicklichkeit des Ausdrucks als die Identifizierung mit den Quellen zu verstehen ist (d.h., es sollen eben nicht die „frechen" französischen, sondern die „sittlichen" griechischen sein), kann doch wohl kaum abgeleugnet werden, daß Beißner mit seiner Feststellung eines „persönlichen Engagements" des Dichters, welches in seiner

---

[1] AB III,14 [2] 3,61

Anspielung auf das durchaus antikische Phänomen eines „Genius der sokratischen Ironie" spürbar werde, auf der rechten Fährte ist. Ja, es schwingt sogar in den Grazien eine feine Polemik mit, die, wie zu zeigen sein wird, auf Platon abzielt. Jedenfalls ist des Dichters Aufforderung an Danae am Ende seines Vorwortes: „Lassen Sie uns nun, als Platos echte Schüler, den Grazien opfern, ohne welche und Amorn und die lächelnde Venus unser Vorhaben nicht von Statten gehen kann," durchaus nicht unverfänglich unironisch gemeint.

Auch A.Anger hat keine Bedenken, im Zusammenhang mit der Grazienphilosophie auf Wielands griechisch-römischen Klassizismus zu verweisen. Er beruft sich dabei auf den vielzitierten Ausspruch Goethes im 7.Buch von Dichtung und Wahrheit, er habe, als er in Leipzig durch Oeser die ersten Aushängebogen der Musarion zu Gesicht bekam, hier das Antike lebendig und neu wieder zu sehen geglaubt. Goethes Empfinden bekräftigend, führt Anger weiter aus: „Und das war nicht nur die Meinung Goethes. Wielands Bildung ist mehr griechisch als französisch; seine Kenntnis des klassischen Altertums ebenso groß wie die Einwirkungen griechischer und römischer Dichter und Philosophen auf sein Werk. Seine gesamte Entwicklung steht unter dem Einfluß der Antike."[1]

Abgesehen von diesem antiken, besser „antikischem" Grundgefühl Wielands, tritt in den Grazien unverhüllt seine Polemik gegen den Kulturpessimismus Rousseaus zutage, ohne daß dieselbe jedoch zum Hauptanliegen des Dichters wird. Zum einen will er den Gedanken einer natürlichen Gesundheit

[1]Anger, A. Literarisches Rokoko, S.29

des Menschengeschlechts in seinem ursprünglichen Zustand nicht hinwegdisputieren, wodurch er seiner Entwicklungstheorie der Verfeinerung der Sitten durch die Grazie von anfangs zwar rohen, dabei aber gesunden Anlagen widersprechen würde; zum andern mag er auch den - vermeintlich[1] - rousseauistischen Ansprüchen auf ein goldenes Zeitalter der Menschheit im Naturzustande nicht stattgeben und verspottet den Gedanken:

> „Sie irrten, mit Fellen bedeckt, in dunkeln Eichenhainen,
> Der Mann mit der Keule bewehrt, das Weib mit ihren Kleinen
> Nach Affenweise behangen...."[2]

„Man soll," so charakterisiert ein Forscher Wielands Verfahren, „dem einen Motivkreis gerade das entnehmen, was er [Wieland] für sein Zwischenreich braucht."[3] Es wird sich herausstellen, daß Wieland auch in den Grazien die von ihm bevorzugte Stellung zwischen den Extremen bezieht, bei denen es sich im vorliegenden Falle um die Position des Kulturpessimismus und die eines uneingeschränkten Zivilisationsenthusiasmus' handelt. Weniger augenfällig in den Grazien ist seine Kritik an gewissen Aspekten der platonischen Philosophie, die ihm deswegen nicht weniger Herzensangelegenheit ist, als die Einsprüche gegen gewisse Behauptungen Rousseaus. Dabei gilt in den Grazien für die Platokritik, was oben über die Haltung gegenüber Rousseaus kulturpessimistischen Thesen gesagt wurde: gewisse Faktoren in den Erkenntnissen der anderen

---

[1] Vgl. hierzu die Ausführungen Buddeckes, C.M.Wielands Entwicklungsbegriff und die Geschichte des Agathon. S.14f

[2] 3,65 [3] Monecke, W. Wieland und Horaz. Köln: Böhlau Vlg., 1964. Literatur und Leben 7, S.122

bleiben unangetastet, insofern sie ihm für sein eigenes „Zwischenreich" unentbehrlich sind. Man erkennt hierin ohne Schwierigkeit die aufgeschlossene eklektische Natur Wielands. Sie gestattet es sowohl Platon, als auch Rousseau, ihre Beiträge zu seiner neuen Synthese in Form der Grazienphilosophie zu liefern. Als poetische Mythologie in den Grazien anders vorgetragen als in Musarion, stellt die Grazienphilosophie die kulturbejahende Ästhetisierung gesunder Naturanlagen von der Ethik[1] bis zum Traum allegorisch dar, ohne sich in metaphysische Spekulationen zu verlieren. Rousseau darf hierzu den Beitrag von der ursprünglichen Gesundheit des Menschen in der Natur liefern, ohne daß ihm damit gestattet wird, die wohltätigen Auswirkungen der Kunst zu negieren; während Plato als „Grazienopfer" gewährt wird, zu Wielands Grazienphilosophie den Gedanken von der Allmacht des Eros-Amor beizusteuern, ohne daß dabei vom Dichter diese Allmacht als lebensfeindliche Ideenseligkeit unwidersprochen hingenommen wird. Dieser Amor ist bei Wieland nicht nur schmükkende Zugabe, kein Kompromiß mit dem Zeitgeschmack und das reine Gegenteil zum Sinnbild der romantischen Liebe zum All; er ist, wenn ihm in Blumenketten auch viel von der Elementarkraft des griechischen Eros abzugehen scheint, doch ein Symbol der Vitalität. Für die vorliegende Studie besteht die Bedeutung des kleinen Mischgedichts darin, daß in die von Wieland vorgelegte Genealogie der Grazien, welche anti-rousseauistisch verfeinernd in die Entwicklung der Menschheit eingreifen, die Geschichte seines unplatonischen Amors verflochten

[1] 3,60

ist, dessen Vitalität wiederum zur Geburt des lebens- und kulturbejahenden „Genius der Sokratischen Ironie" führt. Bereits aus der in dieser Reihenfolge vorgenommenen Aufzählung geht hervor, daß die Ironie bei Wieland als kulturhistorisches Endprodukt, als eine rhetorische Spätform zur Verteidigung des Errungenen auftreten kann.

Zur Genüge belegt in Werk, Korrespondenz und Kritik ist der sich seit 1755 zuerst noch verhalten in Theages äußernde, im Agathon (1766) schon frei als solcher bezeichnete[1] und im Aristipp (1801) als letztes Anliegen am schärfsten präzisierte Anti-Platonismus. Er wird bei Wieland durch zwei Faktoren bedingt: den Begriff der Liebe und der Vorstellung von Sokrates und von dessen Hauptcharakteristikum, der Ironie; teilweise auch verursacht durch persönliche Erfahrungen wie die Auflösung seiner Verlobung[2] mit Sophie von Gutermann. Sein Verhältnis zu Platon war ohnhin immer nur ein indirektes gewesen. Direkt ging es Wieland auch schon in früher Jugend primär um das Gewinnen eines klar umrissenen Sokratesbildes, wobei Platon nur die Rolle des vermittelnden Mediums spielte. Daß diese Vermittlerrolle leicht auf einen andern Sokratesbiographen zu übertragen war, der mit einer realistischeren Weltanschauung ein lebensnäheres, und damit für Wieland psychologisch und historisch akkurateres Bild von Sokrates bietet, ist nur zu verständlich, wenn man geneigt ist einzuräumen, daß Wieland immer nach literarischen Verwandtschaften suchte und er in der Schweiz durch bittere Erfahrungen

[1] III.B.Kap.5 „Der Anti=Platonismus in Nuce," Ed.prin., S.66
[2] Ermatinger Ironie, S.43f.

zu Einsichten kam, welche ihm den Begriff des Platonischen bald als Modeschlagwort für überspannte Gefühlsseligkeit und Erhabenheit über alles Irdische erscheinen ließen. Seit 1758 ist für Wieland der Sokrates des Xenophon nachweisbar verbindlich: „Wissen Sie indessen, mein liebster Doctor, daß ich über die Liebe mehr ein Sokratiker als ein Platonicien bin. Plato war einst mein Liebling; itzt ist es Xenophon."[1] Zu dem Sokratesbild des Platon[2] gewann Wieland langsam eine ironische Distanz, die sich mit zunehmendem Alter zusehends negativierte, bis er im Aristipp gar die vernichtende Frage stellen konnte: „Aber woher kommt es, frage ich, daß ein Leser, der Xenophons Anabasis oder Cyropädie nicht eher aus der Hand legen kann, bis er nichts mehr zu lesen findet, über Platons Politeia mehr als einmal einschläft, oder doch vor Gähnen und Ermüdung nicht weiter fort kann?"[3] Das dritte Sokratesbild, das des Aristophanes, lehnte er, wie nachgewiesen, als entstellendes Zerrbild[4] entschieden ab.

---

[1] An Zimmermann, 17.Okt.1758. Brw.I,371

[2] Denn Sokrates erschien Wieland mehr als ein Philosoph der heiteren Lebenskunst, gegenüber dem platonisch spitzfindigen und metaphysischen. Im Att.Mus.III,1 S.103 erklärt er sich unmißverständlich folgendermaßen: „Ich berge nicht, daß ein Seitenblick auf die W o l k e n des Aristofanes mich bestimmt hat, einige der interessanten Gespräche des S o k r a t e s aus X e n o f o n s Sokratischen Denkwürdigkeiten auszuheben und in diesem IIIten B. des Attisch.Mus. auf meine Uebersetzung der Wolken folgen zu lassen. Ich setze voraus, was unter den Gelehrten ziemlich ausgemacht scheint, daß man die dem Sokrates eigene Manier zu f i l o s o f i e r e n und zu k o n v e r s i e r e n aus Xenofons A p o m n e m o n e u m e n zuverläßiger als aus Platons Dialogen kennen lerne;...."

[3] 24,199 [4] Vgl.hierzu seinen Vorbericht zum Diogenes: „Was für einen Begriff müßten wir uns von Sokrates selbst machen, wenn wir ihn nach demjenigen, den Aristophanes in seinen Wolken auf die Schaubühne brachte,...beurtheilen wollten?" (19,xii).

Von allen Schriften Platons behandelt das Symposion das Thema der Liebe am ausführlichsten; so nimmt es nicht wunder, daß Wieland sich gerade mit diesem Werk immer wieder auseinandersetzte und zwar kritisch im Theages (1755), im Aristipp (1801) und einmal poetisch in den Grazien (1770). Im Rahmen dieser Auseinandersetzung sind es vor allem Gedanken über das Wesen des Eros und die Lehren der mantineischen Seherin Diotima, wie die Rückführung der Liebe (Eros) auf die Elternschaft von Reichtum (Poros) und Armut (Penia), um die Wielands Denken kreist, und die immer wieder in seinen Anspielungen auftauchen. Man spricht geradezu Platitüden aus, wenn man darauf hinweist, daß die gesamte Auseinandersetzung mit Platon im Wielandwerk die Form einer komischen Widerlegung heuchlerischer Tugendansprüche des sogenannten platonischen Eros annimmt, den Wieland auch mitunter, wie den Plato selbst, als „Sophist" bezeichnet.[1] Und zur Identifizierung dieses Begriffs im wielandschen Gefühlsregister kann auf vorhergehend Besprochenes verwiesen werden. Ob er sich nun in einer heiligen religiösen Kuh verbirgt, oder in einem heiligen politischen Ochsen - welchem Wieland wohlweislich, wie aus dem diskutierten Geßnerbrief ersichtlich, aus dem Wege zu gehen (S.71) riet -, ob er die Verführungsversuche alter Priesterinnen in Delphi oder geiler Priester in Ägypten und lasziver Tyrannen deckt, jedesmal ist dieser sich sublimiert stellende platonische Eros als ein „wahrer Proteus" im Spiel[2] und es gilt, ihn naturvernünftigerweise ironisch zu profanieren.

---

[1] Vgl. hierzu 12,332; 5,225; 5,228; 5,230 [2] 33,252

In den Grazien wird deutlich, wie sich Wieland an der Vorstellung eines von den Grazien konditionierten (in anderen Worten: „xenophontischen") Eros orientierte, welcher mit ihnen zusammen direkt verantwortlich zeichnet für die Geburt des sokratischen „Genius der Ironie." Durch diesen xenophontischen Amor und diesen sokratischen Genius der Ironie arbeitet die „gute Mutter Natur"[1] mit der Notwendigkeit natürlicher Empfindungen,[2] deren Eingreifen in das Geschehen platonische Prätensionen ironisch entlarvt. Wie dieser Genius im Einzelfall mit der natürlichen Liebe zusammenarbeitet, hatte Wieland in Musarion demonstriert. Seine Herkunft stellt er in den Grazien mythologisierend dar, um ihn dabei auch gleich wieder zu charakterisieren und mit andern Typen seiner Art zu identifizieren. Denn ein aristophanischer Genius, d.h., ein „unziemlicher," kann es ebenso wenig sein wie ein französischer aus den vorgenannten Gründen. Deshalb werden von ihm mit dem aus dem Geiste der Liebe und den Grazien geborenen Genius der sokratischen Ironie auch nicht etwa Aristophanes oder Voltaire gleichgesetzt - die „gute Absicht" bei der Sache, sowie das „reine Herz" des Autors hatte er der früheren Verlobten brieflich zugesichert -, sondern die stilistisch „feinere" „Horazische Satire" und der „Lucianische Spott." Es ist die klassische Trennung der Begriffe,

[1] 29,156 [2] Daß Wieland die Symbolfigur des Eros-Amor vitalanalog und nicht idealisch verstanden haben will, erkennt man, wenn es schon in der Erstausgabe des Agathon heißt: „Es ist in der Natur der Liebe (so zärtlich und uncörperlich sie immer seyn mag) so lange zuzunehmen, bis sie das Ziel erreicht hat, wo die Natur sie zu erwarten scheint." (Ed.prin.S.170). Vgl. auch 5,43. - Liebe ist also nicht das durch sokratische Ironie aller „zufälligen Konkretion Entkleidete" - wie man es bei Kierkegaard liest -, ihre Bestimmung liegt bei Wieland nicht, wie bei Kierkegaard „im Abstrak-

wie man sie auch als philanthropische horazische und misanthropische juvenalische unterscheidet.

In seinem Symposion, von dessen Bedeutung für Wielands Einstellung zum „Platonismus" bereits die Rede war, verfolgt Platon den Zweck, die aus dem Widerstreit des Dialogs gewonnene Erkenntnis einer im Eros begründeten Idee des Schönen darzustellen. Dazu unterziehen sich sechs Teilnehmer eines Gastmahls im Hause des Tragödiendichters Agathon in je einer Ansprache der Aufgabe, der Reihe nach den Liebesgott Eros zu preisen, da dem Gott weder von den Dichtern Lobgedichte, noch von den Sophisten Preisreden gewidmet würden. Als Gesprächspartner haben sich außer dem jungen Phaidros und dem Pausanias der Arzt Eryximachos, der Komödiendichter Aristophanes, der Tragödiendichter Agathon als Gastgeber, und Sokrates eingefunden. Jede der einzelnen Reden dient zur Beleuchtung einer Seite des Eros.

Zuerst preist Phaidros den Eros als ältesten der Götter. Vor ihm sei nur das Chaos gewesen; Eros siege also über die

ten der platonischen Idee", sondern dort, wo die Natur sie erwartet. Als natürliche Notwendigkeit hat sie die Aufgabe, zu führen, auch zu verführen, insofern es leere philosophische Phrasen zu widerlegen gilt: „Denn die Natur weiß nichts von Idealen."(29,160). In der Lustreise ins Elysium (1787) legt Wieland folgerichtig seinem Sprachführer Xenophon die Worte in den Mund, Natur und Notwendigkeit seien ihm Synonyme (31,433). - G.Leuca weist nach, daß bereits im Jahre 1773 der unbekannte englische Übersetzer der Erstausgabe von Wielands Der Sieg der Natur über die Schwärmerey, oder die Abentheuer des Don Sylvio von Rosalva den wielandschen Begriff „Natur" mit "Reason" übersetzte: "Reason triumphant over fancy; exemplified in the Singular Adventures of Don Sylvio de Rosalva. A History in which every marvellous event occurs Naturally." Dazu Leuca: "The English translator knew very well what Wieland meant by "Natur." The first phrase of the title expresses a cardinal principle of Wieland's philosophy of living." Leuca, G. Wieland and Schiller. Diss.Harvard, 1951. S.2

Zeit. Pausanias, der nächste Redner, bestätigt die Zeitlosigkeit des „auf das Ewige" abzielenden Liebesgottes. Dennoch ist Eros für ihn zwiefacher Natur, ein „Doppelwesen," wie es ja auch eine „himmlische" Aphrodite Urania und eine „profane" Aphrodite Pandämon gebe. Der Arzt Eryximachos versteht den Eros ebenfalls als Doppelnatur, doch vom Standpunkte der Medizin als wohltuende Mischung von „Entgegengesetztem"[1] und Feindseligem wie „das Kalte und Warme, das Bittere und das Süße, das Trockene und das Nasse." Aristophanes, an die Vorredner anknüpfend, deutet Eros als Sehnen der beiden Teile Mann und Weib, die einst als vierarmige und -beinige Doppelwesen lebten bis Göttergroll sie trennte, zueinander. Agathon bemängelt die Ausführungen der anderen über die Liebe. Eros sei unter den Göttern nachweislich insofern der jüngste, als sich all das Arge unter ihnen ereignete solange die Notwendigkeit herrschte. Hätte Eros damals schon unter ihnen geweilt, hätten sie einander nicht verschnitten „und in Bande geworfen."[2] Eros sei auch ein Künstler, durch den alles Lebende entsteht und gebildet wird. „Denn was einer nicht hat oder nicht weiß, das kann er auch einem andern nicht geben oder lehren."[3]

Im Gegensatz zu den Behauptungen seiner Vorredner verweist der jetzt an die Reihe kommende Sokrates, mit seiner Fragemethode dem Agathon jedesmal eine Bestätigung abnötigend, daß es umgekehrt sei: man liebt, was man begehrt; und man begehrt, wessen man bedürftig ist. Ist man gesund, so wird

[1] Platon Sämtliche Werke 2. In d.Übers.v.Friedr.Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung. Hamburg: Rowohlt, 1960. 186d

[2] ebd. 195c [3] ebd. 196e-197a

man nicht Gesundheit begehren. Ebenso ist es mit dem Reichtum. Da Eros aber Liebe zum Schönen und Guten sei, so folgert sich daraus, daß Eros dieser beiden Eigenschaften bedürftig sei. Eros ist also weder schön noch gut.[1] Zuletzt vermag Agathon nicht mehr zu widersprechen, d.h. dem Sokrates schon, doch der Wahrheit nicht.

Der zweite Teil der Rede des Sokrates stützt sich auf die Ansichten der „Mantineerin namens Diotima." Von ihr sei er ebenso widerlegt worden, wie Agathon soeben von ihm, betont Sokrates. Es folgt nun die entscheidende Lösung des Erosproblems. Von Diotima läßt sich Sokrates belehren, daß, obgleich der Eros weder das Schöne noch das Gute besitzt, daraus noch nicht zu folgern sei, daß er notwendigerweise häßlich oder schlecht sein müsse. Er steht vielmehr - und zwar als Dämon, nicht als Gott - zwischen schön und häßlich, gut und schlecht. Die gleiche Mittelstellung eignet ihm zwischen Weisheit und Unwissen. Er ist der nach Weisheit Strebende, der „Philosoph;" denn weder die Weisen philosophieren - sie sind schon am Ziele -, noch die Unweisen, denn diese sind sich ihres Mangels nicht bewußt.[2]

Diese Mittel- und Mittlerstellung des Eros erklärt sich aus seiner Abkunft her: „Als nämlich Aphrodite geboren war, schmausten die Götter, und unter den übrigen auch Poros (Reichtum), der Sohn der Metis. Als sie nun abgespeist, kam, um sich etwas zu erbetteln, da es doch festlich herging, auch Penia (Armut) und stand an der Tür. Poros nun, berauscht vom Nektar, denn Wein gab es noch nicht, ging in den Garten des

[1] ebd. 201b [2] 204ab

Zeus hinaus, und schwer und müde wie er war, schlief er ein. Penia nun, die ihrer Dürftigkeit wegen den Anschlag faßte, ein Kind mit Poros zu erzeugen, legte sich zu ihm und empfing den Eros. Deshalb ist auch Eros der Aphrodite Begleiter und Diener geworden, wegen seiner Empfängnis an ihrem Geburtsfest, und weil er von Natur ein Liebhaber des Schönen ist und Aphrodite schön ist."[1]

Als ewiges Verlangen nach dem Schönen ist Eros auch Begehren des Guten und Sehnsucht nach Glückseligkeit. Eros will zum Ziele der ewigen Glückseligkeit, und so strebt er dorthin durch Zeugung im Schönen auf körperlichem und geistigem Gebiete.[2] „Die Weise des Liebesvollzuges ist Zeugung im Schönen um der Unsterblichkeit willen." Die Schönheit ist also eine „geburtshelfende" Göttin[3] für die Zeugung. Die leiblich Zeugungslustigen wenden sich Weibern zu, von denen sie Fortdauer, d.h., Unsterblichkeit durch Kinderzeugung erhoffen. Auf seelischem Gebiet entspricht der Kinderzeugung die Zeugung von Tugenden. Wen es zu solcher Zeugung treibt, der sucht das Schöne, worin er zeugen kann.[4] Es ist die platonische Ideenlehre in ihrer Anwendung auf die Idee des Schönen, die hier begegnet.

Die große und ebenso tiefschürfende wie eigenwillige Untersuchung der Ironie, welche Søren Kierkegaard in einer unter dem Einfluß Hegels und der deutschen Romantiker in den Jahren 1840-41 entstandenen Magisterthese vorlegt, setzt zum Beweis eines ihrer Hauptsätze bei Platons Symposion an.

---

[1] ebd. 203bc [2] ebd. 216cd [3] ebd. 206d [4] ebd. 208e209a

Und wenn Kierkegaards Auslegung der sokratischen Ironie nach Platon hier nicht etwa als Definition der romantischen Ironie gewertet werden soll, so ändert das nichts an der Tatsache, daß für Kierkegaard - wie im Forschungsbericht des I.Teils erwähnt (S.13) -, beide Begriffe, Ironie und Romantik, Synonyme sind. Das mußte noch einmal betont werden, denn die nachfolgende Gegenüberstellung der kierkegaardschen und wielandschen Ansichten zu dem gleichen Thema dient vorerst dem Zweck, Wielands Vorstellung von der Ironie durch Kontrastierung deutlicher hervortreten zu lassen.

Eine Generation nach Wielands Tod deutet Kierkegaard die Ironie als Vereinfachung der Verwicklungen des Lebens durch Rückführen auf eine „fort und fort abstrakter werdende Abbreviatur" und identifiziert sie auf diese Art mit Platons Ideenlehre.[1] Die Darstellung vom Wesen des Eros im Symposion erfolgt, indem die dem Sokrates vorausgehenden Reden nicht als „Momente des schließenden Verständnisses" gesehen werden sollen, „sondern weit eher als eine irdische Schwere, deren der Gedanke sich immer mehr entledigen muß;" und so erhebt sich dann die schließende Betrachtung des Sokrates über das Wesen des Eros „in stetigem Steigen immer mehr über die atmosphärische Luft, bis daß der Atem nahezu stockt in des Abstraktem reinen Äther."[2] Die geschichtliche Bedeutung des Sokrates liege in seiner Methode,[3] in der „sattsam" bekannten Fragekunst. Diese besteht darin, daß Sokrates, sich anfangs unwissend stellend, an seine Gesprächspartner Fragen richtet, deren unausweichliche Beantwortung am Ende zum Beweis ihrer

[1] Kierkegaard, S.31 [2] ebd.,S.41 [3] ebd.,S.31

eigenen Unwissenheit führt.[1] Gefragt werden kann nach Kierkegaard in zwiefacher Absicht. Entweder man fragt, um eine Antwort zu erhalten, welche die begehrte Fülle enthält; „oder man kann fragen, nicht um der Antwort willen, sondern um durch die Frage den scheinbaren Inhalt auszusaugen und alsdann eine Leere zurückzulassen."[2]

Das erste Verfahren bezeichnet er als ein spekulatives, das zweite als das „ironische." Anhand des Symposions demonstriert Kierkegaard nun diese ironische, aussaugende Fragemethode des Sokrates folgendermaßen:

„Sokrates geht nun wie gewöhnlich fragenderweise zu Werke; er beginnt mit einer jener echten sokratischen aussaugenden Fragen, ob Eros seiner Natur zufolge Liebe zu etwas oder nicht zu etwas sei; wenn nun aber die Liebe das, was ihr Gegenstand ist, zugleich begehrt, so besitzt sie ihn ja nicht, sondern bedarf seiner, wiewohl Bedürfen verstanden wird als der Wunsch nach seinem dauerhaften künftigen Besitz; denn man begehrt ja auch dasjenige, das man nicht hat, wo man wünscht, dasjenige das man hat, auch in Zukunft zu behalten. Liebe ist somit Bedürfen, Begehren dessen, das man nicht hat, und wenn Liebe nun Liebe zum Schönen ist, so bedarf Eros also der Schönheit und besitzt sie nicht....Ebenso ließe sich dies nun mit allen Ideen durchführen, und wir sehen, inwiefern Sokrates nicht die Schale abzieht, um zum Kern zu gelangen, sondern den Kern aushöhlt....Sokrates hat seinen Vortrag mit einer Ironie eingeleitet; aber das war...bloß eine ironische Geste....Die Vorredner hatten gar viel über Liebe gesprochen, und davon hatte freilich vieles mit diesem Gegenstande nichts zu tun, doch blieb immerhin die Voraussetzung übrig, daß über Liebe eine Menge zu sagen sei. Und siehe da, Liebe ist Begehren, ist

---

[1] Nach Kierkegaard bildet den Gegensatz hierzu die vermeintliche Kunst der Sophisten, antworten zu können. Kierkegaard, S.32

[2] ebd., S.35

Bedürfen usw. Jedoch Begehren, Bedürfen usw. sind ein Nichts. Wir sehen jetzt die Art des Verfahrens. Die Liebe wird immer mehr der zufälligen Konkretion entkleidet, in der sie sich in den vorhergehenden Reden gezeigt, und wird zurückgeführt auf ihre a b s t r a k t e s t e B e s t i m m u n g, in welcher sie sich nicht als Liebe von diesem oder jenem oder zu diesem oder jenem darstellt, sondern die Liebe zu etwas, das sie nicht hat, d.h. als Begehren, Verlangen....Diese Bestimmung ist nun zugleich die abstrakteste, oder richtiger, sie ist das Abstrakte selbst, nicht im Sinne des Ontologischen, sondern im Sinne des seines Inhalt Entbehrenden. Man kann natürlich einerseits das Abstrakte als das alles Begründende auffassen..., und es sich zum Konkreten hin bestimmen, sich darin entfalten lassen. Anderseits aber kann man umgekehrt auch vom Konkreten ausgehen und, indem man das Abstrakte im Sinne (in mente) hat, dieses im Konkreten finden und aus dem Konkreten herausfinden. Keines von beiden ist aber bei Sokrates der Fall. Sein Abstraktes ist durchaus inhaltsloses Bezeichnen. Er geht vom Konkreten aus und gelangt zum Abstraktesten....Das Ergebnis zu dem er gelangt, ist die eigentlich unbestimmbare Bestimmung des Seins: die Liebe i s t;....Gleich wie aber das Abstrakte in dem Sinne des Ontologischen nun im Spekulativen seine Giltigkeit hat, ebenso hat das Abstrakte als das Negative seine Wahrheit in dem I r o n i s c h e n."[1]

Der Anti-Platonismus Wielands ist eine von der Forschung allgemein anerkannte Tatsache. Dennoch scheint uns hier nochmal der Hinweis am Platz, daß sich der dem Romantischen zugrunde liegende Platonismus, von dem Kierkegaard seinen Ironiebegriff ableitet, mit Wielands Weltanschauung kaum auf einen Nenner bringen läßt, auch nicht mit dem Skeptizismus seiner Spätzeit.[2]

---

[1] ebd., S.44 [2] Vgl. hierzu I.S.Stamm, "Wieland and Sceptical Rationalism," Germanic Review XXXIII(1958) S.15-29.

Wielands Vorstellung von der sokratischen Ironie verhält sich zu der Kierkegaards noch wie das Konkrete zum Abstrakten, wie die sinnliche Wirklichkeit zur Wahrheit der Idee.[1] Die Zumutung, einen abstrakten Begriff des Schönen zu lieben, fordert Wielands Ironie heraus. Im allgemeinen wird man

[1] Wie sich im folgenden zeigen wird, konkretisiert Wielands Ironie, wohingegen die des Sokrates in Platons Symposion in der Deutung des Kierkegaard abstrahiert. Dieser Tendenz zum „Konkretisieren" ist sich Wieland bewußt, jedenfalls äußert er sich dahingehend über sein eigenes künstlerisches Schaffensprinzip: „Denn weil ich nie im Sinn hatte, einzelne Orte oder Personen weder zu konterfeien noch zu Caricaturen zu machen und so einem unedeln Gelächter preiszugeben," - man erinnert sich hier noch einmal an die bereits besprochenen Einwände Wielands gegen die Methoden des Aristophanes -; denn seine Absicht sei bloß gewesen, „den A b d e r i t e n c h a r a k t e r, so wie ich ihn mir in abstracto dachte, vermittelst einer Reihe von erdichteten Begebenheiten in concreto darzustellen."(He 38,635). - Gleichlautend äußert er sich über sein einfühlendes Übersetzungsprinzip, welches er aus der Seelenverwandtschaft mit seinen geliebten Wahlahnen, den sokratischen Ironikern, gewinnt: „Ein Dichter ist - wenigstens in manchen Fällen - glücklicher einen andern Dichter zu erraten, als Kunstrichter, die so voll Theorie, Methode und Metaphysik der Kunst sind, daß alle C o n c r e t a des Dichters, durch eine Operation die ihnen mechanisch geworden ist, sich in ihrem Kopfe in A b s t r a c t a verwandeln, aus jedem individuellen Zug eine allgemeine Regel, und somit zuletzt aus einem Avis an einen hochgebornen jungen Autor, den man vor einer unglücklichen Liebhaberei warnen wollte, eine Theorie der dramatischen Dichtkunst wird."(Beißner III,791). - Die typologisierende Denkungsweise Wielands verrät sich in episodischen Schilderungen wie der folgenden: „Ich verstehe dich wohl, aber ich kann eine gewisse Art von Gleißnerei nicht leiden, die ich in unsrer Familie - ich meine die Familie des Deukalion und Pyrrha - herrschen sehe. Ist die Rede überhaupt von den Schwachheiten, Fehlern und Gebrechen der menschlichen Natur, so gesteht jedermann, daß er die seinigen auch habe, daß er deren viele habe. Aber gebt diesen Schwachheiten oder Fehlern ihren rechten Namen, leset das ganze Register von Stück zu Stück ab und haltet bei jedem Umfrage; so wird sich kein Mensch auch nicht zu einem einzigen von allen bekennen wollen. Welche Ungereimtheit! - Ich hasse sie von Herzen!"(19,42). Heuchlerisches Bekenntnis zum abstrakten Prinzip wird durch Konfrontation mit dem konkreten Fall als Selbstbetrug entlarvt. P.Michelsen sieht hierin die entscheidende Zeittendenz des 18.Jahrhunderts, in welcher sich der Antagonismus der Periode von der objektiven Seite aus darstelle: „...und so sehr dieser Gegensatz [von Realität und Idee] zu allen Zeiten für die Weltdeutung des Menschen

von ihm, dem Dichter, keine Widerlegung Platons durch sachliche Argumente erwarten.[1] Für Wieland gilt, was Kierkegaard an Jean Paul bemängelt; auch er „redet als Ästhetiker mehr aus einer reichen künstlerischen Erfahrung heraus, als daß er seinen ästhetischen Standpunkt eigentlich begründet."[2] Der Ironiker Wieland macht sich dagegen über die Lehren Platons lustig, indem er deren Auswirkungen auf ihre Adepten[3] konkret ausmalt und damit den Kontrast zwischen hoher Theorie und niederer Wirklichkeit entlarvt. Das große Thema ist hierbei der als unkörperlich verstandene Eros des Symposion.

Es sei hier ein für das gesamte Wielandwerk bezeichnendes Beispiel aus dem Briefroman Aristipp angeführt, welcher als Höhepunkt seiner Theorie der Ironie und seines Herumstreitens mit Platon bezeichnet werden kann. Im Aristipp werden alle die verstreut über ein halbes Jahrhundert erhobenen Vorwürfe gegen Platon noch einmal gesammelt und systematisch auf die einzelnen Dialoge erneut losgelassen. Vor allem Das Symposion und Der Staat reizen Wielands Angriffslust. Mit aller

---

Relevanz war, so sehr besaß er doch für die Aufklärung eine ganz spezifische Bedeutung, da die Idee als höchste Realität, aus der alle andere Wirklichkeit abgeleitet und auch logisch deduziert werden könne - Urprinzip jeder rationalen Weltsicht -, zweifelhaft geworden war und vor den Richterstuhl der empirischen Wirklichkeit zitiert ward....Die Norm selbst, die Vorstellung des vollkommenen Menschen, wird als Idee noch aufrechterhalten, aber daß sie nicht zu erreichen ist: ihre Nichtrealisierbarkeit wird jetzt das schärfste Opprobrium wider sie." (Michelsen, S.178f).

[1] „Man erwarte nicht die gedanklich-wörtliche Auflösung eines philosophischen Problems; der Ton ist die Hauptsache." (Kausch Grazie, S.14).

[2] Kierkegaard, S.249

[3] „Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, - ist eine herrliche untrügliche Regel...."(36,239).

Raffinesse seiner Alterserfahrung verflicht Wieland in die Darstellung seines „Anti-Platonischen Symposions"[1] die geradezu drastisch konkrete Episode von Speusipp und Lasthenia, dem Neffen Platons und seiner Geliebten.

In ihrer Bosheit erinnert diese Art der Widerlegung einer Lehre durch Aufzeigen ihrer konträren Resultate im Alterswerk an die aristophanische Manier der Komischen Erzählungen seiner frühen Periode.

Die Geschichte wird gedanklich und strukturell so eng mit der Schilderung eines „xenophontisch natürlichen" Gastmahls im Hause der Lais verbunden, daß die ironische Kontrastwirkung nicht ausbleiben kann, bis ihre Auflösung - ein „Geheimnis" psycho-erotischer Art wie etwa die Heimlichkeiten der Grazien -, erfolgt und zwar mit einem „Knalleffekt", möchte man es nennen, welcher als Höhepunkt der kontrastierenden Gegenüberstellung des lais'schen und des platonischen Symposions erfolgt.

In Platons Akademie entdeckt Aristipp den „Hermaphroditen" Kleophron; eine ironische Anspielung auf die urzeitlichen Androgynen des Aristophanes im Symposion[2] ist hier nicht zu überhören, denn unter der männlichen Verkleidung des jungen Kleophron steckt, wie sich bald herausstellt, die bildhübsche „sechzehnjährige Schwärmerin" Lasthenia,[3] eine Geliebte

[1] Von über vierzig Seiten, 23,263ff.

[2] Denen man bei Wieland immer wieder begegnet, so z.B. in der Geschichte des Weisen Danischmend: „Kurz, er hörte nicht auf, darüber zu philosophiren, bis er's endlich so weit brachte, mit ich weiß nicht welchem alten Weisen sich selbst für die bloße Hälfte eines Menschen zu halten...."(9,11); vgl.hierzu auch die Anm.9,294.

[3] 23,175

des Speusippus, des Neffen Platons. Lasthenia, „von einer heftigen Liebe zur Philosophie entbrannt," zählt in Athen zu „Platos eifrigsten Schülern."[1] In Wirklichkeit ist die Lasthenia jedoch eine „kleine Spitzbübin" und Speusippus ein „kleiner Heuchler." Sie läßt sich nämlich von der großen Hetäre Lais, der es selbst darum zu tun ist, die Ideenlehre Platons durch erotische Verführung seiner selbst oder seines Neffen zu widerlegen und ihn damit für seine moralische Überheblichkeit zu bestrafen,[2] geradezu auf Speusippus ansetzen, welcher wiederum „wie ein Fisch gierig auf die goldene Fliege zufährt."[3] Lais lehrt die Lasthenia, die ungewohnte Knabenrolle zu spielen, um Zutritt zur Akademie zu erhalten, den sie „als Mädchen" nicht erhoffen konnte. Wiederum liegt hier eine ironische Anspielung, und zwar auf die Päderastie vor, mit der Wieland sich gegen einen seiner Ansicht nach unnatürlichen Aspekt des deutschen Griechenkults[4] wendet. Diese Knabenliebe wird dann noch einmal getroffen, wenn sich der große Onkel Platon selbst in den weiblichen Knaben verliebt, nachdem genüßlich berichtet worden war: „Plato wenigstens scheint nicht den mindesten Argwohn zu hegen, und die Liebe seines Neffen zu dem schönen Knaben um so weniger zu mißbilligen, da beide, der Liebhaber und der Geliebte, erklärte Verehrer des Systems der begeisterten Diotima sind, von welcher sein

---

[1] 23,169 [2] Wieland verlangt von philosophischen Pädagogen, daß sie ihre Lehren vorleben. Vgl. hierzu die Einleitung zu Kombabus, wo er den Streit der alten Weisen um das Wesen der Tugend beilegt, indem er allen rechtgibt; Voraussetzung: „Ein echter Biedermann/Zeigt seine Theorie im Leben."(10,92).
[3] 23,175 [4] Der körperliche Schönheitskult in der deutschen Griechenverehrung, „der in Männerfreundschaften und vor allem in Freundschaften zu schönen Knaben gipfelt"(Bantel,S.140), wird von Wieland nicht als übersinnlich akzeptiert. Der Urhe-

Sokrates die subtile Theorie der übersinnlichen Knabenliebe (die er der Tischgesellschaft des gekrönten Dichters Agathon so redselig vorträgt) in seiner Jugend gelernt zu haben vorgibt.[1] Nun gerät Speusippus zur Strafe für seine Heuchelei in eine komische Eifersucht, in der er sich ironischerweise damit tröstet, „daß die Liebe seines Oheims vermuthlich - platonischer seyn werde, als die seinige."[2]

Der besagte Effekt kommt auch bald darauf: „Der schöne Kleophron beschenkte nämlich seinen Platonischen Liebhaber mit - einem wunderschönen Knäblein, dem zu einem kleinen Amor nichts als die Flügel fehlten;"[3] nachdem kurz zuvor, während des Gastmahls im Hause der Lais, zu welchem Anlaß man über das platonische Symposion diskutierte, Praxagoras die bedeutsamen Worte gesprochen hatte, „daß die Liebe weder ein Gott noch ein Dämon, weder Uraniens, noch Polymniens, noch Peniens Sohn, sondern eine menschliche Leidenschaft und die physische Wirkung gewisser Triebe und Neigungen unsrer aus Thier und Geist sonderbar genug zusammengesetzten Natur ist."[4]

Der Bezug dieser Episode im späten Aristipp zu der Geburt des „Genius der Sokratischen Ironie" aus dem Geiste der Liebe in den Grazien aus Wielands mittlerer Periode, bedarf keines besonderen Hinweises. Ebenso offensichtlich ist die Konsequenz seines ironischen Antiplatonismus', welcher über ein halbes Jahrhundert die Thematik seines dichterischen Werkes

---

heberschaft beschuldigt er Platon. Von Winckelmann über Platen bis zu George und sogar bei Benn - so z.B. in seinem Aufsatz „Die Geburt der Kunst aus der Macht" -, kann man tatsächlich einen in diesem Sinn „platonischen" Einfluß feststellen.

[1] 23,170 [2] 23,188 [3] 23,297 [4] 23,285

weitgehend bestimmt. Freilich bleibt im Aristipp auch Praxagoras nicht unwidersprochen. Doch daß die Liebe eine menschliche Leidenschaft, und als solche für das gesellschaftliche Miteinander von größerem Wert und Interesse ist als metaphysische Spekulationen,[1] ist für Wieland erwiesen: „Denn eine Liebe ohne Begierde, eine Liebe die vom bloßen Anschauen lebt, und der Gegenliebe rein entbehren kann, möchte doch wohl in dieser sublunarischen Welt eben so gut ein Hirngespinst seyn, als die Liebe zu einem Urschönen, das weder in den Begriff noch in die Sinne fällt."[2]

Wieland mißtraut - wir wiederholen es noch einmal - der gegenstandslosen Liebe, der Liebe zum Abstrakten, zum „abgezogenen" Begriff. Liebe ist ihm unter anderem auch Mitteilungsbedürfnis, was schon an der Dialogfreudigkeit seiner Liebespaare ersichtlich wird. Und so ist für ihn nichts unnatürlicher, „als die Dürftigkeit zur Mutter der Liebe zu machen, wie Plato in seinem Gastmahle thut."[3] Aus Mitteilungsbedürfnis, das sich aus einem körperlichen und seelischen Nichts gar nicht speisen könnte, - Liebende haben sich immer eine Fülle von „Geheimnissen" mitzuteilen -, ist die Liebe ein menschlicher und kein metaphysischer Zustand, und als solcher wiederum bestimmend für die Art und Weise menschlicher Beziehungen. Wie sie sich äußert interessiert den Gesell-

---

[1] Systemfeindlichkeit und Abneigung kommen bereits früh bei ihm zum Ausdruck: „Ueberhaupt bin ich der Meynung das Untersuchungen über Solche Materien wie die Ewigkeit der Welt, die monaden, die Quelle der Bewegung, etc. unnützlich sind. Etwa noch 40 Jahre, so werden wir die Welt aus einem gründlichern Gesichtspunct ansehen, und über unsere Systeme lachen. Ich werde gewiß niemalen in einen philosoph. Streit geflochten werden können über Metaphysische Subtilitäten...." (Brw. I, 79f.)

[2] 23, 282 [3] 33, 79

schaftskritiker und Milieutheoretiker Wieland, ihr Verhältnis zu den menschlichen Charaktereigenschaften den Psychologen in ihm. Für Wieland existiert Liebe primär als Sammelbegriff menschlicher Triebe, von denen sich der ironische Dichter etwa die gleichen Vorstellungen macht, wie Laurence Sterne, der sie in der erotischen Nasenmetapher als Lebensphilosophie des Hafen Slawkenbergius darstellt. Die folgende Anspielung Wielands aus dem Gedicht Die erste Liebe (1774),

„Die Laune holt zur feinsten Ironie
Den Stoff vom - Vorgebirg der Nasen,"[1]

erfüllt eine dreifache Aussagefunktion: dem Ironiker steht zur Anleihe eine literarische Weltbank zur Verfügung; die soeben vom Dichter vorgenommene ist in ihrer Bedeutung im Bezug auf Erotik und Komik sinnkongruent mit der Verwendung, die sie bei Sterne findet und soll in diesem Zusammenhang verstanden werden; und drittens deutet der Dichter an, daß die „Sentimens," die Lust zur Ironie durch Beteiligung der Vernunft in die schriftstellerische Tat umgesetzt wird. Bezeichnend ist hierbei die Wahl der Nasenmetapher an sich, da sie von Wieland auch in einem anderen Zusammenhang Verwendung findet, wo es gilt, durch Betonung der menschlichen Individualität[2] dem Schulsystemdenken ablehnend entgegenzutreten:

[1] 10,122 [2] Vgl. Die Geschichte des Weisen Danischmend: „Uebrigens finde ich eben so natürlich, daß ein Mann seine eigene Art, über jede Sache zu denken, als daß er seine eigene individuelle Nase habe. Es gibt freilich Nasen von so besonderer Figur und Proportion, daß die Schönheit der menschlichen Gattung nicht viel dabei gewinnen würde, wenn man sie zu Modellen machen wollte. Aber unter tausend mehr oder weniger gebogenen oder eingedrückten, viereckigen oder aufgestülpten, längern oder kürzern Nasen vom gewöhnlichen Schlage mag immer ein Elephantenrüssel oder ein Habichtsschnabel ohne Schaden mitlaufen. So selten, als die kaltblütigen Philosophen sind,....leugne ich nicht, daß es mir leid thun sollte, wenn sie...aufhörten, selten zu seyn."(9,48).

„Es ist mit der Philosophie, denke ich, wie mit den Nasen: das, was eine Nase zur Nase macht, ist bei allen dasselbe, und doch hat jedermann seine eigene."[1] Es überrascht also durchaus nicht, wenn Wieland sich eingehend nicht nur mit der Gesamtphysiognomie des „berüchtigten Eiron"[2] Sokrates beschäftigt, sondern mit individuellen Zügen, wie z.B. seiner „Delphinen-Nase":

„Ohne Zweifel ist gerade dieß die Ursache, warum der Ausdruck von Wohlmeinung und Güte eine so große Wirkung in seinem Gesicht thut, weil die natürliche Schönheit der Züge so wenig dazu beiträgt, und man also um so gewisser seyn kann, daß es der Abdruck wahrer Gesinnungen ist, und unmittelbar aus dem Herzen kommt. Das Nämliche gilt (in seiner Art) von dem ziemlich nah an Hohn gränzenden Spotte, der in den aufgestülpten Nüstern seiner Delphinen-Nase lauert, aber durch die gewöhnliche heitere Freundlichkeit seiner Augen und das gutherzige Lächeln seines dicklippigen Mundes so sonderbar gemildert wird, daß er aufhört Spott zu seyn, oder daß nur gerade so viel davon übrig bleibt, um seiner Art zu scherzen, und der ihm e i g e n e n I r o n i e etwas Säurlichsüßes zu geben, das unendlich angenehm ist, aber sich weder beschreiben noch nachahmen läßt. Kurz, ich bin gewiß, diese sonderbare Mischung von Weisheit und Einfalt, von Ernst und Muthwillen, von Gleichmüthigkeit und genialischer Laune, Stolz und Bescheidenheit, Treuherzigkeit und Causticität, die das Eigenthümliche seines Charakters ausmacht, und wodurch er, mit Einem Worte, Sokrates ist, könnte gar nicht stattfinden, wenn ihm die Natur regelmäßige Gesichtsbildung gegeben hätte, und gerade diese die er hat sey diejenige, welche der in ihm wohnende G e n i u s sich besser als eine andere anpassen konnte."[3]

Auch hier ist es der Geist - ein Genius -, der sich den Kör-

---

[1] 22,168 [2] 24,64 [3] 22,39

per baut; und dennoch wird in der ganzen Aussage die Polemik gegen Platon und Lavater spürbar, insofern diese behaupteten, das Äußere des Menschen lasse Schlüsse auf sein Inneres zu. Auch hier, in der Beschreibung der Person des Sokrates, haben wir wieder ein Beispiel des eklektischen Denkens Wielands: gerade die Silenenhaftigkeit seiner Erscheinung paßt zu seinem Charakter als Eiron und steht nicht mit ihr im Widerspruch. Hier haben wir den Eiron als Phänotyp. In seiner Persönlichkeit harmonisiert sich, was in der Heilkunsttheorie des Arztes Eryximachos im Symposion als „Entgegengesetztes" bezeichnet wird. Im „Säurlichsüßen" der Ironie des Sokrates verbinden sich liebend die Feindseligkeiten der menschlichen Natur. Und wie dieser seine eigene Nasenform besitzt, so besitzt er auch seine nur ihm eignende, individuelle Form der Ironie, die ihn - entgegen Kierkegaards Behauptung, Sokrates habe die Ironie als erster eingeführt - nicht allein ziert. Bei Wieland ist sie vielmehr ein Zug des athenischen Nationalcharakters.[1]

Übereinstimmend, und das muß hier noch einmal betont werden, konstatiert Wieland für die Ironie und die Liebe das gleiche Verhältnis zwischen Individualität und Sammelbegriff. So heißt es im gleichen Werk, dem Aristipp, und zwar nicht zufälligerweise während der Gastmahlsdiskussion im Hause der Lais, man solle wohl statt eines einzigen Eros Pandemos oder Pothos - das zielt wieder aufs Symposion Platons -, „so viele kleine Liebesgötter" annehmen dürfen, „als es verschiedene Arten und Abarten der Liebe gibt, so daß eigentlich

[1] 22,58

jedermann seinen eigenen hätte."[1] Es ist der noch unromantische Individualismus, der die Menschheit in Typen nach Charaktereigenschaften auffächert, welcher sich hier zu Wort meldet. Er ist zumindest so alt, wie sein griechisch-antiker Beleg im Werke des Theophrast. Doch Wieland ist, nach der frühen Erkenntnis seines ersten Biographen Gruber, ein durchaus moderner „Natur- und Geschichtsforscher der Liebe."[2] Tatsächlich spricht er in der Schweiz, wie noch einmal ein halbes Jahrhundert später im letzten Roman, von der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung des Themas.[3] Der Psychologe der Liebe ist nicht zu trennen vom Psychologen der Ironie. Niemals hätte er zugegeben, daß, wie es bei Kirkegaard

---

[1] 23,285 [2] „...und das Geschäft des Naturforschers kam an die Reihe, die Arten in Classen zu bringen, die Eigenthümlichkeit jeder Art, ihre spezifischen Wirkungen und die, durch Einflüsse des Klimas, der Religionen, und Verfassungen bewirkten, Abwandlungen zu untersuchen. Er hatte zu unterscheiden die sinnliche, die platonische und die galante Liebe, jede mit Varietäten und Spielarten oft gar sonderbarer Natur, die doch den Forschungsgeist mit nicht geringerem Interesse beschäftigen." (Ch.M.Wieland, geschildert von J.G. Gruber, 2 Thle. Leipzig/Altenburg: F.A.Brockhaus, 1815. S. 285 & 298).

[3] An Zimmermann in Brugg schreibt er am 14.Februar 1758: „Die Menschen empfinden die Liebe würklich überaus ungleich, und noch ungleicher denken sie von ihr. Zu jenem gehörte die Untersuchung aus was für natürlichen Ursachen die mancherley Gattungen der Liebe, z.ex. die muntre und aufgewekte, die guthumorisirte, die übelartige, schwehrmüthige, fanatische etc entspringen. Der Einfluß des Climatis würde hier ein hauptsächl.principe seyn. Hier würden Sie unvermerkt auf die wahren Quellen des fanatisme und Mysticisme und des praetendirten amour pur kommen - und wenn dieses letzte Sujet nur mit einer genugsam leichten Hand tractirt würde, so könnte gezeigt werden, daß die mystischen Aussweiffungen sehr begreifl. Ursachen haben...." (Brw.I,321) - Noch ein halbes Jahrhundert später, im Aristipp, läßt er sich das gleiche Thema angelegen sein: „Wenn jemals die Erotik zu einer vollständigen Wissenschaft erwachsen sollte," so müßten „eben so viele besondere Namen" für die unzähligen Amorn, die es gebe, erfunden werden. (23,277).

heißt „die Ironie auf einem metaphysischen Gebiete"[1] liege, oder ihr gar wie der dänische Philosoph, „göttliche Unendlichkeit"[2] zugebilligt, wenn er auch bereit war, den Genius der sokratischen Ironie in Generationen von Ironikern wirken zu sehen.[3] Und was sich bei Platon unter Eros im Symposion als die Sehnsucht nach der Zeugung im Schönen vorstellte, das ist für Wieland das schlicht natürliche Verlangen nach „einer" Schönen. Ist für Kierkegaard die Ironie das „unendliche Nichts," so ist sie bei Wieland ein niedliches Etwas, das Resultat einer schwachen Stunde eines Fauns mit einer der Grazien, wie bei Speusippus und Lasthenia keine Abstraktion, sondern das Leben selbst.

Konsequenterweise ist es für Kierkegaard Ironie, wenn „Ixion statt der Juno die Wolke umarmt,"[4] während für Wieland der Spaß gerade darin liegt, eine Göttin zu „humanisieren." Im Agathon, Buch X, Kapitel 2, ironischerweise betitelt: „Beyspiel, daß nicht alles, was gleißt, Gold ist," wird erzählt, wie es für den Platon am Hofe des Tyrannen Dionys in Syrakus nur auf ihn angekommen wäre, „in den Augen der schönen Cleonissa," einer Hofpraktikantin von der heuchlerischsten Sorte, welche sich als Platons gelehrigste Schülerin aufspielte, „gewisse Beobachtungen zu machen," „daß es nicht unmöglich seyn würde, diese Göttin zu humanisieren."[5] Daß Platon jedoch „keine solche Beobachtung" mehr macht, wird von Wieland voller Ironie diesmal seinem hohen Alter zugeschrieben.

Im Theages (1755) hatte er noch abfällig über die ovidi-

---

[1] Kierkegaard, S.261 [2] ebd.,S.40 [3] Vgl.36,209
[4] Kierkegaard, S.77 [5] Ed.prin.;S.339

sche Liebeskunst der nackten Sinnenbetörung geschrieben, sie sei nichts als „eine Kunst, durch tausend schlaue Streiche das schönste und beste unter allen sichtbaren Geschöpfen zu degradieren."[1] Die Nähe Sophies, der kürzlich verlorenen, seraphischen Verlobten ist in solchen Äußerungen noch zu spüren. Nach dem Bibi-Erlebnis (1763), dem des Dichters erstes Kind entsprungen sein soll,[2] liest man es bei ihm anders. Bittere, bisweilen auch zynische Vorstellungen, kommen in ihm auf. Obgleich die sinnliche Liebe nicht in den Idealzustand erhoben wird, räumt er ihr doch, gewiß unter dem Einfluß des Grafen Stadion auf Warthausen, eine korrektive Funktion ein, allerdings mit dem gleichen Vergnügen, wie später der Ironie. So läßt der Dichter in Idris und Zenide (1767) den Itifall zum gleichen Thema sagen:

„Ich bin in Eurem Sinn' ein Majestätenschänder,
Weil mir ein Weib - ein Weib und keine Göttin scheint."[3]

In Die erste Liebe (1774) heißt es, offensichtlich im antiplatonischen Sinne:

„So wie die Seele sich - dem Leibe
Zu nahe macht, weg ist die Zauberei!
Die Göttin sinkt herab zum - Weibe,
Der Halbgott wird - ein Mann!"[4]

Das Thema der „humanisierten Göttin"[5] wird von Wieland, wie man sieht, ad infinitum variiert, und zwar aus zwei Gründen: einmal als schlagender Gegenbeweis gegen platonisch überhebliche Tugendprahlerei, zum andern als Überwindung der Unemp-

[1] Ma III,196 [2] Sengle, S.130f. [3] 12,186 [4] 10,133

[5] Im Aristipp findet der Ausdruck wieder Verwendung, und zwar im Bezug auf Lais: „...unsere Patricier hingegen trösten sich mit dem Gedanken, daß eine solche Lebensart der geradeste Weg sey, die stolze Göttin desto eher zu humanisiren...." (23,71).

findsamkeit. Alle Schattierungen in der Darstellungskunst werden hierbei durchlaufen, von der aristophanischen Drastik in der Behandlung von schnöden, bis zur zärtlich-gefühlvollen Komik bei nur „blöden" Spröden. Zu den ersteren gehören die Bordellgeschichten der Komischen Erzählungen,[1] in denen die großsprecherische Jungfräulichkeit Dianas, nach einer direkten Herausforderung an Amor zum Beispiel nicht nur durch ein tête-à-tête mit Endymion widerlegt wird, sondern durch die Indiskretion eines zufälligen Zeugen, eines geschwätzigen Satyrs, dessen Schweigen sich die um ihren Ruf allein besorgte Göttin durch Willfährigkeit zu erkaufen hofft:

„Nur gutes Muts, Frau Feen-Königin!
Was schielt ihr so nach euerm Schäfer hin?
Vergeßt ihn itzt! wenn ich so glatt nicht bin,
So soll mir doch ein andrer Vorzug bleiben."

Die Göttin seufzt, der Waldgott schwört
(Doch nicht beim Styx!) die Sache zu verhehlen;
Er zeigt sich seines Namens wert,
Und da zuletzt sie mehr zu quälen
Aurorens Ankunft ihm verwehrt,
Bedankt er sich, wie sich's gehört,
Und eilt, sein Glück den Brüdern zu erzählen."[2]

Zur feineren Mitteltinktur ist der unter Herders Aufsicht[3] entstandene Pervonte (1778 & 1795) zu rechnen. Hier verspot-

---

[1] Bei deren Beurteilung P.Michelsen gewiß zu den Ausnahmen gehört mit der Feststellung, der Dichter treibe mit seinen Gestalten „in diesen Dichtungen sein phantastisches und alles zum g u t e n E n d e bringendes Spiel...."(Michelsen, S.201).

[2] Ma IV,118

[3] Vgl.hierzu den Brief Herders an Wieland, den sog. „Pervontebrief," datiert 9.Januar 1795. Johann Gottfried Herders Briefe - Auswahl. Weimar: Volksverlag, 1959. S.358. - Ausführlich zu diesem Thema: B.Seuffert, „Wielands Pervonte," Euphorion X(1903) S.84ff. Ebenfalls: Kausch Verserz., S.77.

tet die stolze Prinzessin Vastola, die „Obermeisterin der Spröden,"[1] von Gemüt „eiskalt und felsenhart,"[2] eines Tages im Übermut den rothaarigen Dümmling Pervonte, unwissend, daß ihm soeben von den Feen die Gabe verliehen wurde, alle seine Wünsche in Erfüllung gehen zu sehen. Pervonte wünscht ihr Zwillinge an:

„Und, kurz, man bringt (nicht ohne viel Gespötte
Und Achselzuckerei des Hofes und der Stadt)
Sie, die den Ruf der sprödsten Kälte hat,
Bei hohem Wohl - mit Zwillingen zu Bette."[3]

Diese Art der Prüdenbehandlung gehört - wie wir einer Bemerkung Schillers über Goethe[4] entnehmen -, zur Gesellschaftstherapie einer Zeit, in der man darunter - anders als in der Romantik und der Neuzeit -, noch vielmehr die Widerlegung des Scheins als dessen Bestätigung empfand.

Bestand nun einerseits Wielands Anliegen darin, Schwärmer zu desillusionieren und Göttinnen zu humanisieren, so ging es den Dichtern der Frühromantik bekanntlich um eine poetische Potenzierung des Daseins: „Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Aussehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es," lautet bekanntlich bei Novalis die Formel des frühromantischen Idealismus'. Nach Korff[5] ist dessen Kern aber

---

[1] 12,21 [2] 12,5 [3] 12,13 [4] An Körner, Weimar 2.Februar 1789: „Ich betrachte ihn [Goethe] wie eine stolze Prüde, der man ein Kind machen muß, um sie vor der Welt zu demütigen." Friedrich Schiller Briefe. Hg.G.Fricke/H.Göpfert. München: Carl Hanser Vlg., 1955.S.191.

[5] Korff, H.A. Geist der Goethezeit. Bd.III. Leipzig: Koehler & Amelang Vlg., 1959. S.252. (zit.Korff)

[6] ebd., S.248

„identisch mit romantischer Ironie." Deutet man wie Korff den magischen Idealismus des Novalis als Romantisierung der Welt, als „philosophisch gegründete[n] Glaube[n] an die Wunder- und Zauberkraft des Geistes,"[1] so wird man finden, daß dieser magische Idealismus des Novalis mit der Ironisierung der Welt im Sinne Kierkegaards eine gemeinsame Basis in der platonischen Ideenlehre hat. Beide sind nämlich auf eine „fort und fort abstrakter werdende Abbreviatur"[2] ausgerichtet, die eine mehr poetisch, die andere mehr philosophisch.

Der ganze Zauber dieser Abstraktion ist aber für den Stachel der wielandschen Ironie eine Luftblase. Indem er das Göttliche auf Menschenmaß reduziert und dem sich geheimnisvoll Gebenden zu einem recht gewöhnlichen Aussehen verhilft, zeigt er seine Skepsis gegenüber Utopien jeglicher Art und kuriert den platonisch überspannten[3] Seelenzustand, indem er ihn auf das durchaus nicht reizlose Maß des Natürlichen, auf

---

[1] Korff, S.250 [2] Vgl. S.126 [3] Nicht nur ist Platon selbst für Wieland ein überspannter Philosoph, sondern, wie bereits erwähnt, führt auch seine Philosophie zu überspannten Auswirkungen. Schon am 25.Mai 1752 schrieb Wieland an Schinz: „Plato ist ohnstreitig ein übertriebner Philosoph den es zuweilen zu verdriessen scheint, daß wir Menschen sind. Seine Betrachtungen werden sehr oft zu Phantomen und Hirngespinsten. Es ist daher sehr gut daß mann, wenn mann zu tief in das Reich der Ideen hinein gekommen ist, wieder in die Körperwelt zurük kehre...." (Brw.I,75). - Ähnlich und doch schärfer formuliert unser Dichter 47 Jahre später in dem Aufsatz „Ein Wort über Herder's Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft": „Und hier wär' es...blos darum zu thun, aus den hyperplatonischen h y p e r u r a n i s c h e n Räumen zur ächten Sokratischen Philosophie herabzusteigen. Und wem stände das berühmte und so oft temere nachgeplapperte G e s t ä n d n i s der S o k r a t i s c h e n U n w i s s e n h e i t besser an, er könnt' es mit größerm Recht und mehr Würde ablegen als Einer, der, nachdem er sich durch alle Höhen und Tiefen der transcendentalen Ideenwelt durchgearbeitet, sich am Ende überzeugt hätte, daß Hirngespenster - Hirngespenster sind?" (He 32,550).

das horazische Mittelmaß,[1] reduziert. Dieser Wille zur heilsamen Desillusionierung liegt Wielands Antiplatonismus zugrunde.

Nadler ist einer der wenigen, die das klar erkannt haben: „Wielands Ironie zielt auf die Kunstvergötzung des Hellenentums, auf Selbstbetrug mit Gedanken Platos, auf die schwärmerischen Mysterien, die der Romantik voraufzogen. In einem Zeitalter, das von großen Dingen berauscht, sich so leicht ins Wortmachen verlor, brachte Wieland, so vielerlei schwäbisches Wesen in Schiller, Hölderlin, Schelling, Hegel sich offenbarte, den heilsamsten, den unentbehrlichsten schwäbischen Zug zum wirken: jene überlegene Besonnenheit, vor der keinem Ding die Maske der Begeisterung nützte."[2]

---

[1] „...die Horazische aurea mediocritas (die mit der Sokratischen σωφροσυνη eins ist)" 35,143

[2] Nadler, J. Geschichte der deutschen Literatur. Regensburg: Josef Habbel Vlg., 1961. S.245. - In diesem Zusammenhang erinnert man sich der Verführungsszenen im Peregrinus Proteus durch die falsche „Venus Urania," die das Thema der humanisierten Göttin in auf den im siebenten Himmel der Begeisterung schwebenden Schwärmer Peregrin abgewandelter Form zeigt: „Soll ich dir sagen (fuhr sie nach einer ziemlich langen Pause in einem ruhigern Tone und mit einem kaum merklichen i r o n i s c h e n Lächeln fort), soll ich dir sagen, was ich von deiner Liebe denke? Sie täuscht dich! oder vielmehr, du täuschest dich selbst mit einer Art von phantasirter Liebe, die du gleichsam durch Kunst und durch theurgische Mittel in dir erzwingen willst, weil du dich durch sie zu einer Stufe von Vollkommenheit empor zu schwingen hoffest, die deiner stolzen Eigenliebe schmeichelt."(16,108).
Platonisch schwärmerische, superenthusiastische, oder aus ähnlichen extremen Gründen zweifelhafte Liebeserklärungen fordern im Wielandwerk unfehlbar Reaktionen heraus, die vom Dichter selbst als „ironisch" bezeichnet werden. So entzieht sich im Neuen Amadis (1771) die lebhafte Dindonette den hitzigen Anbiederungen eines platonisierenden Einsiedlers durch die Flucht, nicht ohne vorher

„Begleitet von einem leichtfertigen Kichern
Ihm ihre Wiederkunft ironisch zuzusichern."(15,244).

Im Hexameron von Rosenhain (1803) wird der plötzlich von einer „thörichten" Liebeswut zu Daphnidion überfallene junge und reiche Müßiggänger Phöbidias von einer ehrwürdigen alten Dame mit den Worten in die Schranken gewiesen: „Lieben, sagte die Dame ironisch lächelnd; du liebst also meine Daphnidion?"(19,214). - Vgl. hierzu auch die Stellen 21,90 & 21,101.

Eine solche Ironisierung schwärmerischer Mysterien der Liebe liegt vor, wenn Wieland in den Grazien seiner fiktiven Dialogpartnerin Danae vortäuscht, sich von ihr nicht die „Geheimnisse"[1] der anmutigen Schwestern ablocken lassen zu wollen. Abgesehen davon, daß der Autor offensichtlich das Gegenteil vorhat und geradezu auf die Aussage brennt, wird der Leser sehr bald gewahr, daß hier von Geheimnissen im Sinne des erhaben Geheimnisvollen gar keine Rede sein kann. Wieland gebraucht das Wort in unromantischem Sinne, entgegengesetzt der Bedeutung, die es etwa für Novalis hat. Ja, es haftet dem Begriff diesmal noch nicht einmal die sonst bei Wieland übliche Bedeutung des Wortes „geheim" im psychologisierenden Sinne, also mit Anspruch auf seelische Enthüllungen, an. Es sind, wie gesagt, schlichte amouröse Heimlichkeiten im Lunapark - für Damen und Zofen die nämlichen Vorgänge -, die von den humanisierten Darstellern der Operngötterwelt zu berichten sind. Es sind, mit seinen eigenen Worten, „Anekdoten frisch von der Quelle," welche um heimliche Mutterschaft wissen,[2] die zu verschweigen Venus „vermuthlich Ursache hat."[3] Und wie die von seinen Götterchen vollbrachten Wunder so gar keine Negie-

---

[1] Barthel weist in einem Kapitel auf die psychologische Bedeutung hin, die das Wort „geheim" bei Wieland haben kann: „Allein im Agathon kommt dieses Wort weit über 60mal vor, und in allen anderen größeren Werken begegnet es sehr häufig, und zwar in zweierlei Anwendung: die eine bezieht sich auf Magie und Mysterien, auf Sekten und Orden und politische Intrigen, die andere auf das Psychologische. Beide sind wichtig für den ‚Aufklärer' Wieland - uns interessiert in diesem Zusammenhang die zweite Anwendung. Sie begegnet schon in Titeln seiner Werke und Schriften: „Beiträge zur geheimen Geschichte des Verstandes und Herzens"...und im Agathon in der Überschrift des 14.Buches: „Geheime Geschichte der Danae.""(Barthel, S.43f). [2] 3,69 [3] 3,68

rung, so gar keine Aufhebung der Naturgesetze erfordern, denn „die poetischen Götter sind nicht immer die Gebieter der Natur"[1] (wie etwa in „Eros und Fabel" des Novalis); wie wenig vor seiner spöttischen Besonnenheit die Maske der Begeisterung eventueller Autochthonen-Verehrer[2] bestehen könnte, so wenig kämen auch die Einwände der ihm unter den Begriffen „Stoiker"[3] und „Platoniker" suspekten Fürsprecher[4] einer entsinnlichten Tugend bei ihm an die rechte Adresse.

Wieland steuert in den Grazien das Mittelmaß mit einer Gelassenheit an, die es ob ihrer Unerschütterlichkeit auch wieder des Rigorismus verdächtig macht, wenn darin nur eines mittelmäßigen.

Die Grazien sind eine Rahmenerzählung in Versen und Prosa, in welcher sechs Bücher in einen Dialog zwischen Autor und Danae, seiner Diotima, eingeschlossen sind. Die Einleitung,

---

[1] 3,73 [2] Mit diesem Ausdruck zielt Wieland zuerst auf Rousseau, später auch auf die Deutschtümelei Gerstenbergs.

[3] Die in dieser Untersuchung aufgestellte Behauptung, daß eigentlich Wieland bereits im Theages die Platoniker angreift, deren Platz hier die Stoiker einnehmen, und daß beide auswechselbare Begriffe für Radikalistentypen sind, gegen welche die Ironie des Autors gerichtet wird, findet man in einer Anmerkung zur Lucianübersetzung bestätigt. Hier werden sie sogar als Synonyme behandelt: „Man kennt die hoch fliegenden Ansprüche der S t o i k e r, und wie verächtlich sie auf alle, die nicht zu ihrem Orden gehören, oder wenigstens ihre Bildung in demselben erhalten hatten,...als auf arme Idioten, Sclaven und Thoren herunter sahen. Dieser prahlerischen Anmaßungen scheint mir Lucian durch den Ton, worin er von seiner angeblichen Filosofischen Bekehrung spricht, auf eine verdeckte Art spotten zu wollen. Denn ich finde weder in seinem Charakter, noch in seinen folgenden Werken,...was mich bewegen könnte, zu glauben, daß es ihm mit der Schwärmerey, die er hier affectirt, Ernst gewesen, und daß ihn jemals die Laune hätte anwandeln können, einem platonischen Filosofen, ...eine so große Verbindlichkeit...einzuräumen. Ich nehme also das alles...für...Ironie, wie es Ironie ist, wenn Horaz..." (Luc.I,71). [4] Vgl.W.H.Clark: "...idealized preaching of virtue (the 'Platonic')". („Wieland and Winckelmann: Saul and the Prophet," Modern Language Quarterly XVII(1956) S.1)

in welcher Wieland seine Indiskretion hinsichtlich der Geheimnisse junger Damen rechtfertigt, enthält den Rahmen in Form von häufigen eingeschobenen, an Danae gerichteten Aparten. Mit der Geschichte der Grazien, die als Findelkinder der Venus und des Bacchus bei Schäfern in Arkadien aufwachsen, wird seine eigene Theorie von der Entwicklung der Menschheit verflochten. Darunter verbirgt sich das wirkliche Thema dieses Mischgedichtes, nämlich die Bestimmung der Liebe durch ihr Verhältnis zum Schönen und beider Beeinflussung durch die Anmut.

Erst durch die Anmut wird die Veredlung des Lebens ermöglicht. Praktisch ins Werk gesetzt wird sie durch Verfeinerung der Sitten, hier demonstriert am Beispiel der anfangs rohen, wenn auch mit ihrem Los nicht unzufriedenen - weil gesunden - „Autochthonen," die in ihrem unvergorenen Zustand „den großen Affen in Ostindien und Asien nicht so gar ungleich sehen mochten." Um diese Geschöpfe, „welche die Natur nur angefangen hatte, zu Menschen auszubilden," haben sich die Grazien mit den Musen vereint. Es gilt, ihr Leben zu „erleichtern, verschönern, veredeln" und der Affenmenschen „Witz zugleich mit ihrem Gefühl zu verfeinern." Man kann es nicht treffender ausdrücken als Blackall: "The upshot of Wieland's philosophy was civilisation."[1] Schönheit, Liebe, Anmut, Be-

[1]Blackall, S.415 - Wieland hat Kultur und Zivilisation nicht, wie später Spengler, als Gegensätze verstanden. Dennoch finden sich auch bei ihm schon Gedanken, die mit Moneckes Behauptung, Wielands innerstes Wollen und sein geheimster Glaube habe dem Kulturpessimismus „immer widersprochen" (Monecke, S.52), zu kollidieren scheinen. In seinem Aufsatz „Ueber die vorgebliche Abnahme des menschlichen Geschlechts"(1777), kann man beispielsweise lesen: „Aber gleichwohl wird es mir erlaubt sein, zu sagen, daß ein Held mehr werth ist, als sein Bild,

geisterung und Ironie sollen zweckbestimmt auf die menschliche Glückseligkeit gerichtet bleiben.

Im 1.Buch wird berichtet, wie Venus vor ihrer Vermählung[1] mit Vulcan auf einer Lustreise durch die Welt streift, deren Wildnis sich durch ihre Gegenwart in einen hesperisch schönen Paradiesgarten verwandelt. Dabei trifft sie auf den jungen Bacchus:

„Cythere war schön und empfindlich,
Und Bacchus empfindlich und schön."

Hier wird nicht nur des Reimes wegen gekreuzt. Denn mit den beiden göttlichen Schönheiten kommt die Empfindsamkeit für die Liebe durch die Paarung der Schönheit mit der sanften Leidenschaftlichkeit zustande, eine Allegorie gegenseitiger Sensibilisierung. Bei dieser Verbindung besteht der Anteil des Bacchus in der sanften Begeisterung[2], seiner „lieblichen" Trunkenheit, welche die Seele „nicht ersäuft."[3] Die beiden

---

eine große That mehr, als ein Schauspiel oder eine Abhandlung über ihre Moralität und Verdienstlichkeit; kurz, daß die Zeit des Seyns vor der Zeit des Nachahmens, das ist die Zeit der Natur vor der Kunst - einen gewissen Vorzug hat, den man ihr nicht absprechen kann."(29,347). - Ähnliches mußte sich in Schillers Drama der Maler Romano von Fiesco sagen lassen.(II,17).

[1]Die auf Anraten des Spötters Momus zustande kam. Über dessen Rolle als Götterschalksnarr vgl. Der verklagte Amor (3,158).

[2]Vgl.Enthusiasmus und Schwärmerei: „Man kann wohl Begeisterung zum Mittelpunkte machen. Dem Begeisterten zur einen Seite steht der Enthusiast, zur andern der Schwärmer."(35,137).

[3]Nur kontrollierbare Leidenschaften sind vom ethischen und ästhetischen Standpunkt nützlich. In diesem Punkt stimmen der späte Wieland und der klassische Goethe überein. „Leidenschaften sind nicht (wie die Stoiker irrig lehrten) Krankheiten der Seele: sie sind vielmehr, was die Winde einem Schiffe sind... aber der Schiffer muß sie in seine Gewalt zu bringen wissen." (18,41). - An ungezügelter Liebesleidenschaft gehen im Wielandwerk z.B. Peregrinus Proteus und Lais zugrunde.

jungen Götter werden die Eltern der Grazien, auf die sie ihre Eigenschaften übertragen. Dabei eignet Venus und Bacchus bereits ein Fluidum des Zauberischen, dessen Auswirkung sich vor allem durch Verschönerung des Milieus, der dem Menschen eigenen Sphäre bemerkbar macht. Bei dem „Wunder" der Verjüngung durch die Liebe, welches Amor als „Rache" für deren Vorurteil an den alten Hirtenpflegeeltern der Grazien vornimmt, wirken Venus und Bacchus mit, indem sie die Hütte des alten Paares plötzlich in eine idyllische Laube verwandeln:

„Amor erkannte die unsichtbare Gegenwart seiner Mutter und des schönen Bacchus."[1]

Es ist die dichterische Umsetzung der Binsenwahrheit von der einkehrenden Liebe, welche die ärmste Hütte zum Palast macht. Im letzten Buch des Gedichts wird auf ähnliche Weise bei den Grazien selbst der „Genius der Sokratischen Ironie" einkehren.

Im 2.Buch war Amor, ermüdet von seiner Wanderung durch Arkadien, von den Grazien Aglaja, Pasithea und Thalia schlafend unter einem Baum gefunden und mit Rosenketten gefesselt worden. Zu diesem seine Macht herausfordernden Streich bewegte die Grazien nicht nur ihr unschuldiger, naiver Spieltrieb, sondern vor allem die „amorfeindliche" Moralpredigt ihrer Pflegemutter. In kindlicher Überheblichkeit drohten sie ihm - das Motiv gehört zu den wichtigsten im Werk -, die Pfeile als Zeichen seiner Macht zu zerbrechen.

Das 3.Buch ist dem gegenseitigen Erkennen, der Namensgebung und der Entdeckung gewidmet, daß Amor und die Grazien

---

[1] 3,93

durch gemeinsame Herkunft wesensverwandt sind. Nun geht der Zauber der Liebe auch auf den Gott der Liebe über. Seine Empfindungen werden verfeinert, während sein Wesen als „Gefälligkeit,"[1] als übertragbare Fähigkeit geliebt zu werden, auf die Grazien übergeht. Wie ein Chamäleon, sagt Wieland, das die Farbe des Gegenstands annimmt,[2] der ihm am nächsten ist, so verfeinern sich Amors Empfindungen in Berührung mit den Grazien und nehmen „eine Farbe von Sanftheit und Unschuld"[3] an. Freilich ist diese „Farbe" wirklich nur Deckmittel, sie ist ironische Verstellung. Trotz der Versicherung nämlich, daß „alle Schelmerei" von ihm nun abgefallen sei und man ihm trauen könne, spielt der Liebesgott am Ende doch einer der Grazien den berühmtesten seiner Streiche: er macht sie zur Mutter.

Amor siegt durch die für den Ironiker typische Verstellungstaktik,[4] welche in diesem Falle seiner „Gefangenschaft" bei den Grazien in einer vorgegebenen Ohnmacht[5] besteht,

---

[1] 3,121 [2] Diese proteusartige, sich als Anpassungsvermögen gebende Wandelbarkeit wird im allgemeinen als Hauptmerkmal des Ironikers akzeptiert; vgl. hierzu Heller, S.124 und Kierkegaard, S.249, 251, 292. - Wie bekannt, hat Wieland schon sehr früh in einem Brief an Zimmermann vom 27.März 1759 für sich selbst Anspruch auf diese Wandelbarkeit erhoben: „Je ressemble pour mon malheur au Cameleon; je parois vert aupres des Objets verts, et jaune aupres des jaunes; mais je ne suis ni jaune ni vert; Je suis transparent, ou blanc."(Brw.I,415). - Auch im vorliegenden Werk stattet der Dichter seinen Eiron Amor mit Eigenschaften aus, die er an sich selbst wahrzunehmen glaubt. Die Theorie von der Selbstidentifizierung Wielands mit den jeweiligen Typen wird auch hierin bestätigt.

[3] 3,89 [4] Über die ironische Verstellung des Sokrates vgl. 24,32 & 24,36.

[5] Vgl. in diesem Zusammenhang das Verhalten Amors gegenüber Dianas Herausforderung im Endymion, V.216-220 (Ma IV,105f). - R.Jancke, in seiner Wesensbestimmung der Ironie, bringt folgendes Beispiel zur Unterscheidung von Lüge und Ironie: Ein Spion wird verhaftet und einem Kreuzverhör unterzogen.

welche dem vorgetäuschten Nichtwissen des Sokrates vergleichend zur Seite gestellt wird. Wieland läßt kaum einen Zweifel: das Endprodukt der Grazienphilosophie ist die sokratische Ironie, und Xenophon, nicht Platon, ist ihr Biograph.[1]

Im 4.Buch wird dann das Thema der Zivilisierung wieder aufgegriffen. Einen gewissen Höhepunkt bildet das Fest der Grazien, welches in Form einer Schönheitskonkurrenz gefeiert wird. Wielands Zivilisierungsbestrebungen wollen den ganzen Menschen erfassen, und so wird vermittels der Festlichkeiten die „Sensibilisierung" eines jungen Paares ins Werk gesetzt: „Der junge Daphnis, so schön und blöde, als Phyllis schön und unempfindlich war, liebte sie."[2] Das menschliche Pärchen unterscheidet sich demnach von dem „Götterpaar" Venus und Bacchus am meisten durch Mangel an Empfindung, und die „Götter" verhalten sich zu den arkadischen Schäfern, wie der Kalokagathos zur Masse, wie die Ironie des Sokrates zur Ironie des attischen Pöbels.[3] Das metaphysisch Erhabene gehört hier gar nicht zum Thema. Amors Einfluß auf den unempfindlichen, im Sprachgebrauch der Zeit noch „blöden" Daphnis besteht, wie es ausdrücklich heißt, in den besagten „geheimen" Eingebungen,[4]

Um der Haft zu entgehen, antwortet er mit falschen Angaben. Er lügt. Ein anderer hingegen macht sich einen Spaß daraus, seine Verhörer zu übertölpeln, ja, er begibt sich, der Lustgewinnung wegen, des öfteren in solche Situationen. Er ist der Ironiker. Der erste wird von den Umständen zur Lüge gezwungen, der zweite beherrscht die Situation vermittels der Ironie.(Jancke, S. 20). Die Anwendbarkeit auf Amors Lage in den Grazien ist evident.

[1] Die Grazienphilosophie wird ganz auf die sokratische ausgerichtet. Sokrates findet am Endes des Gedichtes immer häufiger Erwähnung: S.118, 120, 122, 123, 126 und 132. Die Grazien werden zu Schutzgöttinnen der sokratischen Schule, „und welchem Sterblichen sind sie jemals günstiger gewesen, als dem liebenswürdigen Xenophon?" - In Luc.III,261 wird Xenophon als Biograph des Sokrates lobend erwähnt.

[2] 3,99 [3] 22,58f [4] 3,101

in seelischen und physischen Regungen, während die Grazien in den Mädchen die Bereitwilligkeit wecken, gefällig zu sein, ohne dabei die narzißtische Eigenliebe zu fördern.

Als Resultat des Schönheitswettbewerbs werden sich Daphnis und Phyllis ihrer Liebe zueinander bewußt und es kommt zum Abschluß zu einer Apotheose Amors: „Du hast meine Macht vor dieser ganzen Versammlung gerechtfertiget, junger Hirt!"

Im 5.Buch werden die Grazien von Amor nach Paphos gebracht, wo sie zu ständigen Begleiterinnen der Venus gewählt werden. Durch die Anmut, den Reiz der Grazien, wird das den unzivilisierten Autochthonen „göttlich" anmutende Schöne auch für sie erreichbar, denn die Grazien sind das Lebendige, sind die Schönheit in der Bewegung. Ohne sie, heißt es, bliebe auch das idealische Bild Pygmalions unbelebt. Von den Grazien lernt selbst die Muse der Philosophie zu unterrichten „und zu gleicher Zeit zu gefallen." Die Grazien wirken bei Göttern und Menschen, in Philosophie und Spiel.

Das 5.Buch der Grazien schließt mit einem Absatz, in dem die Tugend selbst unter die Herrschaft der Grazien gestellt wird. Damit ist die Entplatonisierung pietistischer Tugendvorstellungen durch den Aufklärer Wieland vollstreckt. Gleichzeitig erfolgt eine Absage an altväterische Vorstellungen von grobianischen Moralprinzipien, wie sie nach Wielands Ansicht im Barock vorherrschend waren[1] und wie sie von den Verehrern

[1] Als Beispiel sei hier an Johann Michael Moscheroschs Gesichte Philanders von Sittewald (1643) erinnert. Wieland betrachtet den Elsässer, wie er an Riedel schreibt (ADB I,219), als sokratischen Ironiker, distanziert sich jedoch im gleichen Satz von dessen „gothischem Geschmack" und meint damit den barocken Schwulst des altväterischen Tugendpathos'. In dieser Bedeutung findet der Begriff „gothisch" auch in den Grazien Verwendung, und zwar bei der Beschreibung von deren Be-

altdeutscher Redlichkeit und Aufrichtigkeit in den Vorwehen des Sturm und Drang wieder aufgegriffen wurden.[1] Schon die Aufklärer hatten Vorstellungen wie die von der Synonymie der Eigenschaften „altdeutsch-redlich" und „grobianisch-aufrichtig" ironisiert.[2] Wieland wendet sich gegen beide Extreme, das platonisch Übertriebene und das barock altväterisch Eckige.[3] Die Tugend wird unter den Händen der Grazien fein und gesittet, reizend reizvoll und gefällig, sie wird erotisch im ironischen Sinne.

Die Glückseligkeitsbestrebungen der Aufklärung, ausgelöst

---

kleidung. Auch hierbei deutet Wieland das Mittelmaß durch Negierung der Extreme an, von denen eines als „gothisch" barock bezeichnet wird. Da heißt es, die Grazien waren weder profan nackt, noch überzüchtig zugeknöpft bekleidet, sondern so, „wie Grazien bekleidet seyn sollen: Nicht in den gothischen Schwulst/ Der ehrenfesten Wulst/Der Dame Quintagnone,/Nicht in gewebte Luft,/Wie ehmals Roms Matrone...."(3,87).

[1] Im Faust II,6770f ironisiert der alte Goethe seinen eigenen früheren Tugendgrobianismus: „Mephistopheles gemütlich: Du weißt wohl nicht, mein Freund, wie grob du bist? - Baccalaureus: Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist."

[2] In dem Aufsatz „Falsche Begriffe von der Aufrichtigkeit" in Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes II(1745) S.187, heißt es z.B. von Saturnis: „Die lacedämonische Jugend war, nach seinem Bedünken, viel tugendhafter, weil sie rauher als unsre Jugend war. Wie sehr preist er nicht die Alten Deutschen....weil sie zu den damaligen Zeiten aufrichtiger oder, besser zu reden, unhöflicher waren;...." - Dieses Thema greift auch G.W.Rabener wieder auf, der in seinem Versuch eines deutschen Wörterbuches (1747) den Begriff „altdeutsch" dadurch ironisiert, daß er ihn mit „grob" identifiziert.

[3] Die Ablehnung von Moralprinzipien, wie sie andern Epochen als verbindlich galten, entspringt zum Teil auch Wielands historischem Bewußtsein, welches überall die Forderung nach psychologischer Exaktheit erhebt. So wendet er sich in den Grazien ausdrücklich gegen die „Vermischung der arkadischen Einfalt mit der r o m a n t i s c h e n Spitzfindigkeit in Gedanken und Ausdrücken," wie sie beispielsweise Guarini „seinen Liebhabern gibt" und verwirft eine rokokohafte Verzeichnung Arkadiens nach dem Zeitgeschmack durch „in g r o t e s k e n F o r m e n verschnittene Bäume und die in einem Punkt zusammen laufenden, nach der Schnur gezogenen Hecken unsrer (ehemaligen) Lustgärten."(3,95).

von der säkularisierten Vernunft, münden hier in den ästhetisierten Moralbegriff, den der deutsche Vorklassiker Wieland von der Spätantike geliefert bekam und den er in Form seines sozialethischen Epikuräismus mit der stärksten Waffe seiner Toleranz, der Ironie, gegen alle Arten des selbsterlebten platonischen Rigorimus pietistischer oder grob altdeutscher Prägung verteidigte:

„Nur unter den Händen der Grazien verliert die Weisheit und die Tugend der Sterblichen das Uebertriebene und Aufgedunsene, das Herbe, Steife und Eckige, welches eben so viele Fehler sind, wodurch sie, nach dem moralischen Schönheitsmaß der Weisen, aufhört Weisheit und Tugend zu sein. Dieß war es, was Musarion ihren Schüler lehren wollte; und sagen Sie mir, Danae, wie war es möglich, sie nicht zu verstehen?"[1]

In Musarion hießen die Extreme erotische Schwärmerei und misogynes Zölibat. Vor diesen Ausschweifungen galt es, durch die Ironie der Liebe den Einzelnen zu bewahren. In den Grazien heißen die Extreme rohe Sitten und schwulstiger Tugendrigorismus, vor denen es die ganze menschliche Gesellschaft zu bewahren gilt. Diese Aufgabe soll dem liebenswürdigen Genius der sokratischen Ironie zufallen.

Im 6.Buch macht Wieland dann noch einmal ganz klar, warum man ihn wohl nicht verstanden hatte. Sollten seine Grazien etwa, als Töchter von Venus und Bacchus „nur Platonische Liebhaber gewesen seyn? - Es ist nicht wahrscheinlich!"[2] Man sieht, worauf der Dichter abzielt. Hatte er den Grazien auch einen unkörperlich seelenhaften Zauber fast platonischer Prägung zugestanden, so muß nun auch sofort die körperliche Liebe ihre Ansprüche geltend machen dürfen, denn sie ist bei dieser Syn-

[1] 3,126 [2] 3,128

these, diesem „Mittelding" von Anmut und Mutwillen unerläßlich.[1] Die Mythologisierung dieser Liebelei einer der Grazien wird zur Parodie auf die Geburt von Eros durch Poros und Penia, in der Form wie die Diotima sie in Platons Symposion vorträgt:

„An einem Rosenzaun
Ward einst um ihn ein Nymphchen vom Schlafe betrogen:
Denn auch dem Schlaf' ist nicht zu traun!"[2]

Auf solche Weise wird Thalia nun zu Mutter eines kleinen Fauns: „Wollen Sie wissen, Danae, was aus diesem Impromtu der artigsten unter den Grazien geworden ist? Er wurde der Genius der Sokratischen Ironie...."[3] Und am Ende heiratet die liebenswürdigste der Grazien den Schlafgott selbst, um zu vermeiden, daß die „Natur aus ihrem Gleise kommt."

---

[1] Sein Gedicht Idris und Zenide beschreibt Wieland als „heteroklitische" Ausgeburt des „geheimen Verständnisses meiner Muse mit irgend einem jungen Satyr oder Faunen"(ADB I,35), und vom Neuen Amadis heißt es gar, es sei ein „wahres Original...eine von den abentheuerlichsten Geburten des Socratischen Satyrs mit einer Grazie halb gutwillig halb mit Gewalt gezeugt"(an J.W.L.Gleim am 2.Okt.1769). Auf den Vergleich mit Moscherosch, bei dem der Sokratische „Satyr" als „Sohn eines Liebesgottes und einer Grazie" Erwähnung fand, wurde schon mehrmals hingewiesen. Nannte Wieland bisweilen doch auch seine eigenen Kinder „krabblichte Mitteldinger von Engeln und Äffchen," so ist von dem Sohn Rezias und Hüons im Oberon die Rede als von dem „schönsten Mittelding von mütterlichem Reiz und väterlicher Stärke."(20,249). Im Aristipp wird des Eurybates Sohn „ein Mittelding von Knabe und Jüngling"(24,6). Immer wieder begegnet der Begriff, vorwiegend verbunden mit der Vorstellung vom Menschen als Teilhaber an einer geistigen und einer animalischen Sphäre. So im Theages: „Ein Mensch, der ganz Vernunft, ganz Geist, ganz Gedanke ist, ist zwar ein stoischer Mensch in einer stoischen Welt; in der wahren Welt aber gibt es keine andere Menschen als Mitteldinge von Engeln und von Tieren." (33,249). Im Neuen Amadis macht Prometheus Menschen, die weder Helden noch Thersiten, weder Weise noch Laffen sind, sondern ein „Mittelding von Gott und Tier."(15,153). In der Mimik liefert das wielandsche Vokabular gar für den Blick „ein Mittelding von Zärtlichkeit und Muthwillen"(19,38). Nach Homer, so heißt es in der Lucianübersetzung (Luc.II,190), sei sogar der Tod ein „Mittelding von Seyn und Nichtseyn." Vgl.auch die Stellen 11,228 & 15,77. [2] 3,129 [3] 3,132

Zusammenfassend stellt man fest, daß die vielen Anspielungen in dem kleinen poetischen auf das große philosophische Werk nicht übersehen werden dürfen, wenn auch nicht behauptet werden soll, daß mit Wielands Grazien ein Gegen-Symposion vorliegt. In beiden geht es immerhin um eine Wesensbestimmung der Liebe; beide stimmen ein Preislied auf den Liebesgott an, eine Apotheose der Liebe; beide befassen sich mit dem Doppelwesen der Liebe; beide behandeln das Verhalten der Liebe zum Alter; beide lassen sich die Stellung der Liebe zur Schönheit angelegen sein, um am Ende zu gänzlich verschiedenen Resultaten zu kommen. Und wo das kleine Gedicht an dem großen Dialog Kritik übt, da gewinnt man Aufschluß über das Verhältnis des Dichters zu den - wenn auch mißverstandenen - Ideen des Philosophen. Der weltfremde Idealismus einer metaphysischen Liebe ist für ihn uninteressanter als die wohltätigen Milieueinflüsse der Schönheit und die entwicklungsträchtigen Möglichkeiten einer psychologisch motivierten Liebesethik für die Veredelung des menschlichen Miteinanders. Der Dichter bestellt Amor zum Gesellschaftslehrer und fordert ihm eine anmutige Lebensphilosophie ab, zu deren Hauptvertreter in der Geschichte er den Sokrates ernennt. Wieland wehrt sich im Umgang mit Platon immer wieder gegen ein Lebensgefühl, welches Kierkegaard später ohne Schwierigkeit akzeptieren konnte: das nihilistische. Dem stellt Wieland unentwegt dichterische Synthesen gegenüber, im Glauben an eine allgemeinverbindliche Norm, an eine Mitte, ein Maß, das er mit Vorliebe „Natur" nennt.

Diesen Glauben an etwas Allgemeingültiges unter Ausschluß des metaphysischen Bezugs hat er mit den Klassikern gemein. Von der wielandschen Mitte sagt Sengle,[1] daß der Dichter sie „bis zuletzt durch die Negation der Extreme angedeutet" habe.

Er hat sie auch konkret darzustellen versucht, vor allem noch einmal im Aristipp. Dort unterscheidet sie sich von der in Musarion und den Grazien aufgezeigten Lebensphilosophie durch die andersartige Bewertung der Ironie, die in der Grazienphilosophie als integraler Bestandteil erscheint. Das Kind der Schönheit, der anmutigen Liebe und der mutwilligen Natur setzt die angestammten Werte fort, die in ihm zur Synthese gelangen und die es als „Mittelding" verkörpert.

Wie die Grazienphilosophie zur Ironie wird, so wird die Ironie wiederum zur Waffe im Dienst der Verteidigung dieser Grazienphilosophie. Gewissermaßen wird die Ironie zum Perpetuum mobile der Grazienphilosophie, denn deren Genius[2] will

---

[1] Sengle, S.542 [2] Michelsen ist der Ansicht, daß sich hinter diesem Genius - Wieland bezeichnet ihn in den verschiedenen Vorreden zum Neuen Amadis (15,iv & x) abwechselnd als „Geist" und als „Genius" Capriccio - eine wohlbekannte „Gestalt: die Muse", verberge. Michelsen versteht unter Wielands Berufung auf diesen Genius als Quelle der dichterischen Inspiration einen Ersatz für den im antiken Epos gebräuchlichen Musenanruf: „Der Mensch als Individuum Kreatur, mußte, um sich den Sprung zu sich selbst als Creator, als „schöpferisches" Wesen plausibel zu machen, den Vorgang der Inspiration - denn daß es sich um nichts anderes handelt, hat man wohl schon bemerkt - beibehalten, konnte sich aber gleichzeitig über den Verursacher, den Spiritus rector dieses Vorgangs keine Rechenschaft mehr ablegen."(Michelsen, S.193). - Nicht nur aus der Deutung des Begriffs der Ironie, sondern auch in der Bedeutung, welche in den Grazien mit der Vorstellung eines schöpferischen Genius verknüpft ist, wird Wielands Absage an die Metaphysik deutlich. Das Schöpferische am Genius entspricht dem ‚deus in nobis', dem rein menschlichen Potential des Ingeniums. Und so überrascht es auch nicht, wenn man in der Geschichte des Weisen Danischmend (1775) selbst den Begriff „Genius" ironisiert findet. Die Erzählung des alten Kalenders von den Plänen des Vaters über seine Berufsausbildung als „Schuhflicker" versieht Wieland mit der folgenden

Wieland auch als schöpferisch verstanden wissen. Heißt es später bei Kierkegaard, die Ironie sei Selbstzweck, so hat sie bei Wieland noch eine ganz spezifische Aufgabe. Für Kierkegaard richtete sich die Ironie des Sokrates „nicht bloß

---

Anmerkung: „S.53 Z.18 Da ich nicht das geringste Genie dazu verrieth - Der Autor gebraucht hier das Wort Genie vermuthlich i r o n i c e. Denn zur Schuhflickerei braucht es doch wohl kein sonderliches Ingenium. Der Schulmeister von Abdera."(9,299). - H.Meyer (Das Zitat in der Erzählkunst. Stuttgart: J.B.Metzlersche Vlgsbhdlg., 1961. S.108f) hat die Anspielungen Wielands im Danischmend auf ihre Quellen untersucht uund festgestellt, daß Wieland in seinen Anmerkungen Erläuterungen über den Ursprung des Begriffs „Genie" und dessen Bedeutung von Helvetius und Dubos zitiert, und, indem er sie sich im ironischen Gegensatz zueinander widersprechen läßt, diese konträren Anmerkungen zudem noch mit Autorenironie fiktiv als „Helvetius" und „Dubos" unterzeichnet. -

Ganz früh im Werk, in den Moralischen Briefen (1752), gebraucht er „Genius" im Sinne von unerlernbarer Naturanlage: „Dieß gibt kein Unterricht, dieß muß der Himmel geben!"(25, 204). Das wird von Sokrates gesagt. - In einem Brief an Zimmermann (vom 2.September 1756) wird das Genie als Schöpferkraft gegen den analytischen Geist der Gelehrten ausgespielt: „Genien sind wohl schon große Staatsmänner, Generals, Gesetzgeber, Weise, Dichter, Redner, MoralPhilosophen, Maler etc gewesen aber wenig Genien sind Grosse Gelehrte gewesen;" ein Satz, dessen Aussage zu Wielands Zeiten wohl noch nicht als ironisch empfunden worden wäre. - Auf jeden Fall hat bei Wieland ein Genius, ob als höheres Wesen, oder als personifizierter Schöpfergeist, eine zivilisierende Aufgabe zu verrichten: „Ich habe immer die Meinung gehabt, daß die Menschen eigentlich nur eine höhere Classe von Affen mit einer besonderen Perfectibilität, die bei ihnen statt des Instincts ist zu betrachten wären. Gewisse höhere G e n i e n haben sich von Zeit zu Zeit verkörpert, um dieses Affengeschlecht zu civilisiren." (Lit.Zust., S.185). Der Genius geht bei dieser Aufgabe nicht gewalttätig zu Werke, sondern wirkt „geheim", d.h. durch psychologische Mittel, wie Amor in den Grazien. So heißt es vom Agathodämon: „Mit gewaltthätigem Arm in die Räder der Zeit einzugreifen, und die bürgerliche Ordnung, um sie zu verbessern, umzustürzen, war weder in seinem Plane, noch seinen Grundsätzen gemäß. Er wirkte, wie es einem guten G e n i u s zukommt, still und geheim."(18,166). - Ein solcher Genius wohnt im Sokrates und baut sich die anderen Eigenschaften dieser „synthetischen" Persönlichkeit, gemäß Wielands eigenem als synthetisch verstandenen Wesens. Sokrates ist als Zeugnis von Wielands Eklektizismus ein, wie es heißt, synthetischer Geist, zusammengesetzt aus Liebe, Anmut und faunischem Mutwillen.(22,39). Die Vorstellung eines solchen Genius der Ironie kam Wieland von dem Genius

wider die Sophisten, sie richtet sich wider das Bestehende insgesamt,"[1] sie richtet sich „wider die ganze zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene Wirklichkeit,"[2] denn sie ist es, die den Sokrates veranlaßt, „wie Simson um die Säulen zu fassen, welche die Erkenntnis tragen, und alles nieder in das Nichts der Unwissenheit zu stürzen."[3]

Im Vergleich zu einer derartigen Auffassung setzte Wieland dem sokratischen Genius der Ironie noch wesentlich normativere Grenzen:

„Er lehrte Phänaretens Sohn
Die Kunst, durch lauerndes Verstellen,
Der Narren, die vor Weisheit schwellen,
Der Gorgiassen, Stolz zu fällen...
Und zwanzig andre Narrn in uns
So fein zum Gegenstand von unserm Spott zu machen,
Daß selbst ein Thor, indem wir ihn belachen,
Gern oder nicht uns lachen helfen muß."[4]

Von Wielands Begriff der sokratischen Ironie ist also genau das Gegenteil der kierkegaardschen Erkenntnisse zutreffend: sie richtet sich nicht wider alles Bestehende insgesamt, wider eine allgemeinverbindliche Wirklichkeit. Sie richtet sich vielmehr gegen die radikalen Sophisten-Typen, welche diese Wirklichkeit bedrohen. Wieland war jeglicher Verabsolutierung abhold und hätte auch die Ironie nie als ein Absolutum akzeptiert, weil er der Ansicht war, daß die Wahrheit aus dem Zusammenhang aller Dinge bestünde und damit der empirischen

---

der Diotima aus dem Symposion. Im Theages (1755) wird in diesem Sinne der Eros als derjenige Genius bezeichnet, „welchen Plato zu einem Sohn des Poros und der Penia macht."(33,250).

[1] Kierkegaard, S.220 [2] ebd.,S.258 [3] ebd.,S.40 [4] 3,132

Wirklichkeit entspreche. Dem Anspruch der platonischen Idee auf Ewigkeit stellt er die ironische Darstellung ihrer Impotenz im Bereich des „sublunarisch" und empirisch Wirklichen gegenüber. Wielands Ironie will die komische Reduktion auf das Maß, auf die Norm, vollziehen. Also hat die Ironie nach Wieland - im Gegensatz zur zweckfreien oder selbstbezweckenden Kierkegaards - eine Zweckbestimmung: das allgemein Nützliche. Aus diesem Grunde bezieht Wieland sein Sokratesbild nicht von Platon, sondern von Xenophon.[1]

Kierkegaard hingegen macht Xenophon aus dem gleichen Grunde einen Vorwurf, aus dem Wieland ihn lobt. Er wirft ihm vor, seinen Sokrates dabei verharren zu lassen, „das Nützliche einzuprägen, weshalb dieser niemals den Bereich der

---

[1] Aus Wielands „Vorbericht" zu seiner Übersetzung von Xenofons Gastmahl (Att.Mus. IV,1 S.68-69) wird ersichtlich, daß er Xenophons Sokrates für den historisch wahren, den von Platon dargestellten dagegen für einen erdichteten hält. Im Aristipp heißt es über die Anabasis des Xenophon: „Ich zweifle so wenig daran, daß Xenophon uns nichts als reine historische Wahrheit geben wollte."(23,20).

Wieland konnte in dieser Hinsicht bisweilen recht deutlich werden. In der Lucian-Übersetzung schreibt er in einer Anmerkung zu dem Verkauf der Filosofischen Secten: „Auch hier muß sich Sokrates auf eine sehr unbillige Art mit P l a t o vermengen lassen. Wie konnte dem Lucian der grosse Unterschied zwischen dem wirklichen Sokrates und dem Sokrates der platonischen Dialoge unbekannt seyn? Hatte er den X e n o p h o n nie gelesen? oder konnte er den xenophontischen Sokrates nur darum nicht brauchen, weil es schwer gewesen wäre, ihn lächerlich zu machen?" (Luc.I,413).

Im Aristipp wird der Hetäre Lais angeraten, zur Meisterung der in ihr anwachsenden Liebesleidenschaft und zur Beschwichtigung ihrer Befürchtungen die Schriften Xenophons zu konsultieren, und sich vor allem an der „schönen Sokratischen Episode" von Araspes und Panthea ein Warnbild zu nehmen. Xenophon wisse im Umgang mit Eros den nützlichsten Rat zu geben: Entzug durch die Flucht.(23,357).

Erfahrung, und - für den Nihilisten der größte Mangel - „niemals die Idee" erreiche.[1]

Mit Kierkegaards nihilistischer Deutung der sokratischen Ironie, waren aus der sogenannten „romantischen Ironie" Konsequenzen gezogen worden, zu welchen Wielands Aussagen über das gleiche Phänomen gewiß noch keine Veranlassung gegeben hätten. Seine Grazienphilosophie suchte sich noch mit einer Auffassung von Ironie zu begnügen, die, wie es in Musarion heißt, bezeugt wird durch den „stillen Sieg" der Liebe.

---

[1] „Wir müssen vorläufig daran erinnern, daß Xenophon eine Absicht verfolgte (und bereits dies ist ein Mangel oder ein verdrießlicher Überfluß), die Absicht nämlich, dazutun, welch eine himmelschreiende Ungerechtigkeit es von den Athenern gewesen, Sokrates zum Tode zu verurteilen."(Kierkegaard, S.13). - „Bei Xenophon ist das Nützliche einer der Ausgangspunkte für den Unterricht des Sokrates."(ebda.,S.20). - Ganz besonders offensichtlich ist der Unterschied zwischen Wielands und Kierkegaards Wahl des Quellenbezugs für ein historisch angemessenes Sokratesbild in der Beurteilung der Wolken des Aristophanes. Nach Kierkegaard ist Aristophanes „bei der Schilderung des Sokrates der Wahrheit am nächsten gekommen." (Kierkegaard, S.vii). Dagegen hieß es bei Wieland schon in den Moralischen Briefen (1752):
„Wenn ein Aristophan in spotterfüllten Szenen
Es kecklich wagen darf, den Weisen zu verhöhnen."(25,207).

## 9. Kapitel Aristipp:

## Der Tod des Eirons

Den Aristipp-Roman hat Wieland selbst als sein wichtigstes[1] Werk bezeichnet. Er hat darin als abschließende Krönung seiner Arbeit ein Thema direkt behandelt, worum in fast allen vorhergehenden Werken seine Gedanken kreisten: Sokrates und dessen Philosophie. Obgleich Fragment, faßt der Aristipp-Roman noch einmal die Hauptanliegen Wielands zusammen, wie die Berichtigung des Sokratesbildes und die Kritik der idealistischen Vorstellung von der Antike. Sein Streit mit Platon ist ein aus persönlichen Erfahrungen motivierter Kampf gegen die Zeittendenz. Dem sich soeben unter den Händen Kants, Fichtes, Schleiermachers und der romantischen Dichtergeneration entfaltenden deutschen Idealismus stellt er unter der Maske der aristippischen Hedone die aus eigener Erfahrung gewonnene Weltanschauung sokratischer Gelassenheit gegenüber.

Für Wieland war das vierte vorchristliche Jahrhundert ein goldenes Zeitalter.[2] Im Aristipp entwirft er seinen Lesern

---

[1] Wieland hat sich ebenso lange mit dem Philosophen Aristipp befaßt, wie mit Agathon, wenn auch nicht so ausführlich. Bereits im Agathon-Roman (1767) widmete er ihm fast ein ganzes Kapitel (X,3), und zeigte ihn in einem sehr günstigen Lichte. Hieß es doch von dem Cyrenaiker, er sei der „einzige von seinen Hoffreunden" gewesen, der Agathon in Syrakus getreu blieb (Ed.prin., S.351). - Am 28.Februar 1768 teilt Wieland Salomon Geßner mit, er arbeite an einem „prosaischen" Aufsatz „Über den Charakter und die Grundsätze des Aristippus."(ADB I,87). - Auch in dem „Vorbericht zum Agathon" von 1793 ist wieder von Aristipp die Rede. Zur Ausführung seines Vorhabens kommt der Dichter jedoch erst zwischen 1797 und 1801. Schon im Dez.1799 meldet er seinem Verleger: „Sie werden finden, daß ich allen meinen Werken die Krone dadurch aufsetze und daß 50 Jahre meines vergangenen Lebens nöthig waren...dieses zu schreiben." (C.M.Wielands sämmtliche Werke, hg.J.G.Gruber. Leipzig, 1828. Bd.53, S.294) [2] Vgl.Bantel, S.104, 110, 178f.,195

ein Bild davon, doch nicht, um deren Sehnsucht nach dieser Zeit zu wecken. Des reaktionären Zurücksehnens hatte er bereits mißverständlicherweise Rousseau beschuldigt.[1] Ob diese Sehnsucht kulturpessimistisch bedingt war, ob sie sich aus patriotischen Gründen speiste und in eine reckenhaft grobianische Altvätersittlichkeit zurückwollte, oder ob sie sich gar in religiösem Verlangen nach der Einheit eines christlichen Europas des Mittelalters ausdrückte, wie etwa bei Novalis: immer blieb Wieland diese rückwärtsgerichtete Sehnsucht suspekt. Er zeichnet im Aristipp sein goldenes, vorchristliches Jahrhundert nicht, um ein sentimentales Heimweh zu erwecken, sondern als zeitgemäß neu zu schaffendes Modell.

Wie die Griechen dieser Zeit sich von der Barbarei des Aberglaubens befreit hätten, so solle fortschreitende Aufklärung zu größerer menschlicher Glückseligkeit führen. Er zeichnet ein goldenes Zeitalter nicht als Utopie, sondern als Mittel zum Zweck; die griechische Welt zu Zeiten des Sokrates bleibt ein Wegweiser.

Wieland sieht in der Aufklärung eine Garantie für den Fortschritt der menschlichen Gattung. Diese Aufklärung erfolgt im Sinne einer sokratischen Erziehung, die in der altrömischen Bedeutung des Wortes „educatio" ein Herausführen aus dem Aberglauben der Morgenländer[2] ist. Der Mensch kann

---

[1] Vgl. Buddecke: „Rousseau selber sagt, niemals, nicht einmal in seinen frühesten Schriften, sei es seine Absicht gewesen, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und die Menschheit zu jenem Punkte zurückzuführen, von dem sie einst ihren Ausgang nahm."(Buddecke, S.14).

[2] In einem Gespräch mit Diagoras entwickelt Demokritus seine Theorie von den vier Epochen der menschlichen Entwicklung. Von der ersten, dem Zeitpunkte der Natur- oder Tiermenschen, rühre „der finstre, schwermüthige und schreckhafte Aberglaube"

nicht mehr durch die Religion, er muß von der Religion erlöst werden, insofern diese nicht rein pragmatische Tugendlehre im Dienst der Allgemeinheit, sondern orientalischer Geisterglaube ist. Der Mensch muß durch den Menschen erlöst, d.h. zur Humanität[1] geführt werden. Der Erlöser ist Sokrates. Daher ist es wichtig, von Sokrates die richtige Vorstellung zu gewinnen. Drei Sokratesbilder sind überliefert: das des Platon, des Xenophon und des Aristophanes. Platon, dessen „Ehrgeiz es war, Menschen zu Göttern"[2] zu machen, wollte zu hoch hinaus. Er hat den Sokrates idealisiert,[3] wie Aristopha-

---

her, eine „Deisidämonie", die sich aus der schaudernden Furcht vor der Allmacht roher Naturkräfte herleitete. Die zweite Epoche sei die der Titanen, welche Hellas „vermuthlich vom Kaukasus her" besiedelt hätten. Die dritte dagegen sei die Epoche des von den Ägyptern herrührenden Religionsunwesens.(23,130f). „Wir leben," führt Demokritus weiter aus, „in der vierten Epoche, wo kein gebildeter Mensch mehr an Götter glaubt die nie gewesen sind."(23,135). Der Vernunft komme es zu, „den Aberglauben durch kluge Verbreitung richtiger Begriffe von der Natur der Dinge nach und nach dermaßen zu entkräften, daß er", - und das Rezept ist typisch für Wieland - „wie die Spülwürmer durch gewisse Arzneien, zuletzt unvermerkt und ohne Beschwerde, gleichsam von den Menschen abgeht."(23,137). Und hierin besteht die Aufgabe der Ironie als Arznei, als Heilmittel.

[1] Böttiger berichtet unter dem Datum des 15.November 1795, Wieland habe sich folgendermaßen über die Humanität geäußert: „Die wahre Humanität ist eigentlich das Ideal der menschlichen Vollkommenheit." Er stellt sie sich vor - wieder ein Beispiel für sein Typendenken -, als eine Synthese von geistigen und körperlichen Vollkommenheiten: „Stark wie Hercules, behende wie Achilles, klug wie Ulysses, weise wie Sokrates, scharfsinnig wie Chrysippus, witzig wie Lucian." Das sokratische „Kalos kagathos" sei das Ideal der athenischen Humanität gewesen.(Lit.Zust., S.167). - Aristipp berichtet in Übereinstimmung mit derartigen Ansichten, er wäre bei seiner ersten Begegnung mit Sokrates „von ihm mit seiner gewohnten Humanität aufgenommen" worden.(22,40).

[2] 24,259

[3] Platon erlaubte sich, „aus dem wirklichen Sokrates einen idealischen zu machen." Dabei hätte es ihm „wohl angestanden" - betont Wieland mißbilligend -, „auch die einzigen Züge, die er ihm lassen mußte, wenn er sich selbst noch ähnlich sehen sollte, die Art wie er die Ironie und die Induction zu handhaben pflegte, zu idealisiren."(24,33).

nes sich nicht scheute, ihn zu karikieren und parodieren. Der Mensch ist nicht zum Gott bestimmt, wenn er auch schön sei, wie die Hetäre Lais. Deren tragisches Ende im Aristipp beweist es. Wie im vorigen Kapitel gezeigt, mißlingen die Versuche der meisten Sterblichen, nach Platons Rezept zu den Göttern aufzusteigen, schon bei der ersten Probe. Sie werden Opfer ihrer Sinnlichkeit oder ihrer Schwärmerei.

Sokrates wollte die Menschen nun nicht, wie Platon es darstellt, zu Göttern machen, sondern - wie sein Schüler Aristipp-Wieland es nennt - „aus Thieren Menschen" machen.[1] Diesen Sokrates, der mit einer nützlichen Lebenslehre als ironischer Chiron,[2] als silenenhafter Pädagoge, nicht als platonischer Päderast unter die Athener tritt, hat nach Wielands Meinung der nüchterne Chronist und General Xenophon historisch akkurater überliefert, als der dichtende Platon.[3]

---

[1] 24,259 - Bereits im Theages war zu lesen gewesen: Theages habe seinen Untertanen weise Lehrer gegeben, welche die Kunst verstanden, „auf eine Sokratische Art Thiere mit menschlichen Fähigkeiten zu wirklichen Menschen zu bilden."(33,241).

[2] 22,273

[3] Im Aristipp heißt es, Platon wäre zum Dichter geboren gewesen, „wenn ihn nicht sein böser Genius neben seinem natürlichen Hang zum Fabuliren und Allegorisiren, noch mit einem unwiderstehlichen Trieb sich selbst und andre in dialektische Spinneweben zu verfangen, gestraft hätte. Da ihm die schlichte populäre Philosophie des Sokrates kein Genüge that," schwärmte er von einem philosophischen System zum andern und suchte zu ergründen, was nicht zu ergründen ist. Obgleich nun viele Wege zur Wahrheit führen und es jedem erlaubt sein müsse, das Wahre „auf demjenigen zu suchen, den er für den nächsten und anmuthigsten hält," so war es doch dem Platon durchaus nicht zu verzeihen, „das Gesicht eines andern zu einer Larve vor sein eigenes zu machen." Platon drängte ausgerechnet „dem guten Sokrates die Hauptrolle in seinen philosophischen Dramen" auf; der Mann, „der die Philosophie vom Himmel oder vielmehr aus dem windigen Reiche der ‚regenbeladenen Jungfrauen' des Aristophanes wieder auf die Erde herabholte" und zu einer Lebensweisheit machte, „die für jedermann verständlich und brauchbar war," wurde zum Träger der bis zu einem unbrauchbaren Grade von Feinheit ausgesponnenen, abgezogenen Begriffe des Platon.(22,325).

Im Aristipp beantwortet Wieland die Frage nach der rechten Philosophie, der „richtigen" Weltanschauung, auf eine für ihn charakteristische Weise, indem er die Antwort einer historischen Gestalt, einem Sokratesschüler überläßt, der bereits durch die mit seinem Namen verbundenen Vorstellungen zum Mittel der Aussage wird: Diogenes von Sinope, welcher den Begriff der sokratischen Selbstgenügsamkeit zur äußersten Bedürfnislosigkeit steigerte und den Wieland einst selbst als einen „rasenden"[1] Sokrates porträtierte. Diogenes behält in dem Fragment gebliebenen Roman das letzte, gewichtige Wort. Es ist zugleich das letzte Wort des alten Wieland zu diesem Thema und wieder für ihn charakteristisch. Erstens berührt es literarisch, d.h. es erinnert fast an die Parabel-Antwort Nathans auf die Frage nach der rechten Religion, denn auch hier werden drei zwar angemessene doch nicht „reine" Geistesmächte auf einen gemeinsamen Urheber zurückgeführt. Zweitens kann Wieland es nicht unterlassen, den polemischen Ton mitschwingen zu lassen, der sich bei ihm immer gegen diejenige Zeittendenz richtet, in welcher er ein „Übermaß" wittert. In diesem Falle zielt seine Gegensätzlichkeit mit ihrer Relativierungstechnik auf den idealisierenden deutschen Griechenkult Winckelmanns im 18.Jahrhundert, zielt auf die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes[2] und vor allem auf das, was den Romantikern gerade zur Zeit seiner Arbeit am Aristipp Liebesdienst zu werden begann und wovon beispielweise

---

[1] Vgl.hierzu: „Der Humor ist, wie die Alten den Diogenes nannten, ein rasender Sokrates."(Jean Paul. Vorschule der Ästhetik, VII §35 „Humoristische Sinnlichkeit").

[2] Bekannt ist, wie stark Fichte in seiner bereits im Jahre 1800 erschienenen Schrift, Der geschlossene Handelsstaat, unter dem

Schleiermachers Platonübersetzung Zeugnis ablegt, zielt auf die Überbewertung des Platonismus. Wieland hat nie einen Platon-Dialog übersetzt, obgleich es der Zeitgeist geradezu forderte. Und drittens scheidet er psychologisierend in Typen:

„Ich bin mit deinem Freund Aristipp, wie in vielem anderen, auch darin einverstanden, daß jeder Mensch, sobald er Verstand genug hat eine Philosophie, d.i. eine mit sich selbst übereinstimmende Lebensweisheit nach festen Grundsätzen, zu haben, in gewissem Sinn seine eigene hat...wir gehen alle auf ebendasselbe Ziel los. Eudämonie ist der Preis, nach welchem wir ringen; ....Der Unterschied wird also in dem Wege und den Mitteln bestehen....Tausend innere und äußere, zufällige und persönliche Umstände, Temperament, Erziehung, geheime Neigungen, Verhältnisse, kurz das Zusammenwirken einer Menge von mehr oder minder offenliegenden oder verborgenen Einflüssen auf Verstand und Willen, ist die Ursache der verschiedenen Gestalten und Farben (wenn ich so sagen darf) worin sich eben diesselbe Lebensweisheit (ich erkenne keine Philosophie die nicht Ausübung ist) im Leben einzelner Personen darstellt, und worin eben das Eigenthümliche derselben besteht....Wir können von den Wahnbegriffen, Phantomen und Vorurtheilen, die unsern Verstand benebeln und irre führen nur durch die Wahrheit frei werden. Aber was ist Wahrheit?....Alle diese Verschiedenheiten sind in der Ordnung, so lange die Leute keine Secten stiften wollen. Jeder hat für seine Person Recht, aber sobald sie mit einander hadern, und sich um den ausschließlichen Besitz der Wahrheit, wie Hunde um einen fetten Knochen, herumbeißen, dann haben sie alle Unrecht;....Indessen ist am Ende die Zahl der Philosophen denen dieser Name in der eigentlichsten Bedeutung zukommt, so klein, daß wahrscheinlich unter der ganzen übrigen Menschenmasse manche seyn müssen, die an Sinnesart, Gemüthsbeschaffenheit

---

Einfluß der Republik Platons steht. - Gelegentlich beliebte Wieland, sich in recht drastischer Weise über gewisse Aspekte der Philosophie Fichtes lustig zu machen: „Er, Wieland, würde einem solchen philosophischen reinen Ich eine Tracht Stockprügel auf den Hintern aufzählen lassen, daß sich das reine Ich nicht ohne das N i c h t I c h setzen könne."(Lit.Zust. S.222).

und äußerlichen Umständen mit irgend einem von jenen mehr oder weniger übereinstimmen. Ich betrachte daher jeden unsrer Philosophen gleichsam als den Repräsentanten einer ganzen Gattung....So kann z.B....die platonische Philosophie nur solchen Menschen verständlich seyn und wohl bekommen, denen zu einem schwarzgallichten Temperament ein hoher Grad von Einbildungskraft und Scharfsinn und eine nicht gemeine Cultur mit völliger Freiheit von Geschäften zu Theil wurde, d.i. sehr wenigen. Die Aristippische scheint auf den ersten Blick weit mehreren angemessen zu seyn: aber sie macht aus dem Wohlleben (aus dem, was sie Hedone nennt....) eine so schöne und zugleich so schwere Kunst, daß, meines Bedünkens, nur ein besonders begünstigter Liebling der Natur, der Musen und des Glücks...es darin zu einiger Vollkommenheit zu bringen hoffen darf. Wie die Platonische die Philosophie oder Religion der edelsten Art von Schwärmern ist, so sollte Aristipp das Muster und seine Hedonik die Lebensweisheit aller Eupatriden und Begüterten seyn; auf diese Weise würde die Schwärmerei unschädlich, Geburtsadel und Reichthum sogar liebenswürdig werden.... Um ein Cyniker zu seyn, braucht man nichts als ein bloßer Mensch zu seyn; mit so wenig Zuthaten und Anhängseln als möglich, aber freylich ein edler und guter Mensch; und eben darum wird unser Orden...immer nur zwei oder drei Mitglieder auf einmal zählen. Sollte er (was die Götter verhüthen mögen!) jemals zahlreich werden, so könnt' es nur dadurch möglich seyn, daß seine Glieder den Geist desselben gänzlich verlören, und bloß das Costume, die Sprache und die übrigen Formen des Cynism zur Hülle und Larve der verächtlichsten Art von Schmarotzerei und Müßiggang herabwürdigten. Ein ächter Cyniker kann...nicht anders, als eine Seltenheit seyn....Die rein Sokratische Philosophie, welche, allen Ständen, Lagen und Verhältnissen gleich angemessen, dem Staat edle Menschen und gute Bürger bildet, wird also, die Wahrheit zu sagen, immer die gemeinnützigste unter allen, die aus ihr hervorgegangen, bleiben; und wehe der, die sich's nicht zur Ehre schätzt ihre Tochter zu heißen, und einer solchen Mutter würdig zu seyn!"[1]

---

[1] 24,271f.

Entwicklungsgeschichtlich sind sie alle aus der sokratischen hervorgegangen. So lehrt es die Geschichte, so zeigt es der Romanverlauf. Hildegard Emmel[1] hat hervorgehoben, daß Fragen nach der Handlung, nach deren Ziel und Träger im Roman, falsch gestellt und nicht sinnvoll sind. Denn Wieland fühlte, daß dem spätzeitlichen Menschen nicht mehr Handlung, nicht mehr die Tat zusteht, sondern das Wort und auch dieses nicht mehr als Machtwort eines lapidaren Gesetzes, sondern als relativierendes Wort der Ironie. Dem spätzeitlichen Menschen, den die Vernunft zur Verfeinerung der Sitten und Umgangsformen drängt, gilt nicht nur - wie es schon bei Walther von der Vogelweide zu lesen steht -, Wort so viel als Schlag, sondern ihm ist bereits auch das Wort des Gesetzes ein Zuviel, „ein sehr unvollkommenes Surrogat für den Mangel an guten Sitten, und jede Regierung, ihre Form sey noch so künstlich ausgesonnen, nur eine schwache Stellvertreterin der Vernunft."[2]

Diese Umstände, unter denen es eigentlich auf das Verhalten der einzelnen Individuen und Nationen zueinander - kurz, auf das Verhalten der Typen - ankommt, sind für Wieland im Aristipp von größerem Interesse als deren Entwicklung selbst. Aristipp tritt als charakterfester, junger Mann von Anfang an auf. Er ist nicht aktiver Held, sondern der typische Lebensphilosoph, der „sein Wesen in einem Verhalten erfüllt, einem Verhalten zur Umwelt, zum Zeitalter und seinen repräsentativen Erscheinungen."[3]

---

[1] Emmel, H. „Formprobleme des Romans im Spätwerk Wielands und Goethes," in: Stil-und Formprobleme in der Literatur, S.267

[2] 22,270 [3] Emmel, S.268

Aristipps Verhalten zur Umwelt wird von seiner Selbstbeherrschung bestimmt. Diese ist nicht Leidenschaftslosigkeit, sondern Beherrschung der Affekte. Sie wird ermöglicht durch die dauernden Einflüsterungen der Vernunft zur Gelassenheit und durch Selbstermahnung an das, was Horaz später mit dem ‚nil admirari'[1] als der Nonchalance eines sokratischen Kalokagathos[2] bezeichnet.

Im Roman verkörpern Personen allegorisch als Typen die philosophischen Abarten der reinen sokratischen Lebensweisheit. Dabei sind für die Entwicklung der einzelnen Sekten partikuläre ökonomische Verhältnisse von Bedeutung. Jedes System, jede Weltanschauung entsteht aus einer inner-psychischen Notwendigkeit, die vom Charakter, vom Affekt, vom Temperament bestimmt wird und aus einer äußeren, sozialen und wirtschaftlichen, die ihre Form diktiert. Wielands Toleranz gesteht jedem das Seine zu. Alle haben Recht, insofern sie das gleiche Ziel anstreben. Alle haben Unrecht, insofern sie für die Richtigkeit ihrer Methoden Alleinvertretungsrecht beanspruchen. Kompromißlos fordert er von ihnen als Existenzbe-

[1] Aus dem 6.Brief des Horaz an Numicius (I.Buch) ist das ‚nil admirari' eins der Lieblingsmottos Wielands. Im Agathon sagt er, es läge in diesem Horazwort „das eigentliche große Geheimnis der Weisheit verborgen."(Ed.prin.,S.339). Das ‚nil admirari' erscheint als einleitende Idee des Aristipp (22,14). Jupiter gebraucht es im XII.Göttergespräch als Götterwort (31, 474). Wieland gebraucht es im Sinne der frühaufklärerischen Gelassenheit, ein Modewort, das er im Aristipp bewußt den romantischen Affekten der Begeisterung und Verwunderung entgegenstellt. Daß er hier wirklich aus Erfahrung und Überzeugung spricht und aus einer anti-platonischen Haltung heraus, geht aus der Übereinstimmung mit sehr früh im Werk zum Ausdruck gelangten „Sentimens" gleicher Art hervor. Schon in den Moralischen Briefen hieß es: „Der Dummheit Erstgeburt war die Verwunderung."(25,173). Wieland wußte, daß nach Platon das Erstaunen und die Verwunderung der Ursprung aller Philosophie sind. Sie äußert sich bei Kant im Anblick des gestirnten Himmels über, und des moralischen Gesetzes im Menschen. Bei Wieland drückt das ‚nil admirari' bewußte Gegenhaltung aus.

[2] 22,43

rechtigung ihrer Lehre deren Relevanzbeweis für das Leben, indem er keine Philosophie anerkennen will, die nicht Ausübung ist. Und für den eigenen Teil bekennt er sich schließlich zum „reinen" Ursprung aller: zur sokratischen Lebensweisheit. Sie wird allen Klassen und Umständen gerecht, also muß sie die gemeinnützlichste sein. Hier verbinden sich sozialethische und individualethische, allegorisch in Kontrastfiguren dargestellte Affekte oder Sentimente zur Synthese. Denn nach Wieland hat der Mensch sieben Sinne, „das Selbstbewußtsein und den Gemeinsinn mit eingerechnet."[1] Jedem Typ sein eigener Amor, seine ihm angemessene Art der Liebe, jedem Menschenschlag die seiner Art entsprechende Philosophie. Man erwartet ähnliche Maßstäbe für die Ironie und findet sie bestätigt. Im Aristipp erweist sich der Begriff, der in seiner abstrakten Form für den Philosophen (den die Weisheit Liebenden) und für das Heer der Sophisten (der in Eigenliebe Befangenen) der gleiche zu sein scheint, in seiner konkreten Anwendung als ebenso vielseitig wie die Liebe. Wie mit den Nasen, so verhält es sich mit der Ironie. Was die Ironie zur Ironie macht, ist Bestandteil des „Athenischen Nationalcharakters."[2] Dennoch hat Sokrates als athenischer Bürger, als zum Kalokagathos erhöhter Weiser, seine eigene.[3] Und diese sokratische Ironie kontrastiert mit der der Athener,[4] ethisch ist sie ihr Gegenteil. Von Athenern und Sophisten heißt es, sie seien Egoisten und Prahler, die mehr scheinen wollen, als sie sind.[5] Sokrates und die sokratischen Weisen werden als

---

[1] 21,281 [2] 22,58 [3] 22,43; 24,292 [4] 22,60 [5] 22,43

Altruisten dargestellt, die mehr sind, als sie scheinen wollen. Sokrates weiß mehr, als er ironischerweise zu wissen vorgibt, und „Aristipp hat, als ob er nicht hätte."[1] In beiden Fällen ist die Ironie Charakterzug, Begriff und zugleich Affekt des Begreifens und Gegenteil der schwärmerischen Begeisterung. Denn bei Wieland gibt es, wie soeben zitiert, keine Philosophie, die nicht Ausführung ist, und von der Ironie heißt es ausdrücklich, sie sei die dem Sokrates eigene Methode des Philosophierens gewesen.[2]

Natürlich hat nach Wieland auch der Athener Platon seine eigene Ironie, die er jedoch fälschlicherweise dem Sokrates unterschiebt.[3] Da sie sophistisch gefärbt ist, erscheint Sokrates bisweilen in den Werken des Platon als Sophist.

Hatte er schon vorher den schweren Vorwurf gegen Platon erhoben, es sei unmöglich, ohne Seelenschaden[4] nach seinen Lehren zu leben, so qualifiziert Wieland den Urheber des Idealismus im Aristipp sogar als einen Sophisten ab, zum „windichten" Philosophen, der, wie z.B. im Höhlengleichnis, die wahre Wertskala umkehre, indem er diese schöne Welt, dieses anmutige Sein, zum Schein erkläre.[5]

---

[1] 22,42; 23,327 [2] 23,150 [3] 23,209; 23,219; 23,263; 24,38; 24,64; 24,124; 24,155; 24,145

[4] „Vielleicht liegt in dieser unglücklichen Bestrebung, vollkommner zu werden als man seyn kann, eine von den wirksamsten Ursachen, warum es in unsern Tagen so viele melancholische, hypochondrische, mit der Welt und sich selbst unzufriedene, und zu allem, wozu man die Leute in diesem Leben braucht, unbrauchbare Jünglinge gibt. Sie glauben nicht, wie sehr die Anzahl dieser Unglücklichen täglich zunimmt, die vor lauter Feinheit der Empfindungen, vor lauter Erhabenheit der Begriffe,...nirgends in der Welt fortkommen können....Ueberall sind die Menschen mit denen sie leben müssen, zu tief unter ihrem Ideal, um ihnen erträglich zu seyn...."(36,241).

[5] 22,346

Die Ironie ist die Waffe der sokratischen Toleranz. Eingesetzt wird sie in ihrer Schärfe gegen die Sophisten, welche durch Entfesselung menschlicher Leidenschaften das goldene Zeitalter bedrohen. Die Leidenschaften anderer zu entzünden wie Roquairol, ohne dabei selbst je zu glühen, ist ein Vergehen an der Natur, das Wieland nicht nachsieht; im Roman ist es eine Eigenschaft, welche die ansonsten sehr sympathische Hetäre Lais mit den Sophisten gemein hat.[1] Wieland versteht diesen Frevel als ein Loslassen der unterworfenen Titanen zur Befriedigung narzißtischer Eigenliebe.

Sokrates lehrt, wie schon einigemale betont und von Wieland immer wieder erwähnt, die Selbstbeherrschung. Seine Ironie führt andere zum ‚gnothi seauton', zur Selbsterkenntnis, zur Bezähmung der Leidenschaften. Dabei streift die Ironie, wie es in der Horazübersetzung heißt, so „ganz leicht an der Eigenliebe des Verspotteten hin,"[2] ja, wie in dem Vorwort an Weiße zur Musarion betont wurde, sie mildert mehr das „allzustrenge Licht einer die Eigenliebe kränkenden Wahrheit", als andern die Schärfe ihres Witzes zu fühlen zu geben. Das ist Dienst zum Nutzen des menschlichen Miteinanders, nicht der Verfremdung, wie bei Kierkegaard, wo es heißt: „Das Wort ‚Erkenne dich selbst' bedeutet: trenne dich selbst von allem andern ab."[3] Hier im Aristipp verspottet Wieland diese entfremdende Absonderung, der er früher selbst einmal mit dem Eremitendasein das Wort gesprochen hatte. Anläßlich eines Gastmahls im Hause der Lais erbringt ausgerechnet ein Phrontist,

---

[1] 23,384 [2] Hor.Br.I,139 [3] Kierkegaard, S.182

der gefräßigste der Gäste, den Beweis, daß „das höchste Gut in dem Entschluß bestehe, freiwillig aller Dinge außer uns zu entbehren." Diese Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis des Phrontisten soll zum Vorbehalt gegen die folgende seiner Behauptungen einladen, „daß das gesellschaftliche Leben und die Sprache als die zwei größten Hindernisse unsrer Vervollkommnung anzusehen seyen, und es also ohne eine gänzliche Absonderung der Menschen von einander nie möglich seyn werde, zu jener reinen Existenz an sich selbst, und in sich selbst, und durch sich selbst und für sich selbst zu gelangen, in welcher unser höchstes Gut bestehe."[1]

Es dürfte sich schwerlich in der zeitgenössischen deutschen Literatur des soeben beginnenden 19.Jahrhunderts ein prominenterer Autor finden, der die als klassisch und sokratisch verstandene Ironie so exklusiv in den Dienst einer anti-platonischen Polemik stellte wie Wieland im Aristipp. Die Frühromantiker wußten, warum sie wider ihn zum Autodafé aufriefen.[2]

Zivilisation heißt bei Wieland Vorherrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebe. Das grobsinnliche ‚libido ergo sum' ist für ihn ein Motto des primitiven Autochthonendaseins. Denn die Vernunft führt überall zur Verfeinerung der Sitten:

„Um diese Allegorie nicht zu lange zu verfolgen, bemerke ich nur, daß das Daseyn der Vernunft und ihr Einfluß auf unsre sinnliche oder thierische Natur sich, wie bei den Kindern schon in der frühen Dämmerung des Lebens, so bei allen, selbst den rohesten Völkern schon in den ersten Anfängen der Cultur vornehmlich darin beweist, daß sie (wofern nicht besondere kli-

[1] 22,383 [2] Vgl.hierzu F.Martini, „Chr.M.Wieland: Zu seiner Stellung in der deutschen Dichtungsgeschichte im 18.Jahrhundert," Der Deutschunterricht VIII(1956) S.89f.

matische oder andere zufällige Ursachen im Wege stehen) sich selbst und ihren Zustand immer zu verschönern und zu verbessern suchen."[1]

Vernunftherrschaft soll jedoch nicht identisch werden mit allzu redegewandter Sophistik. Der politisch hellhörige Wieland erkennt hierin die Gefahr der Demagogie. Nicht durch das ‚cogito ergo sum', nicht durch Vielwissen[2] oder spitzfindige Redekünste gelangt der Mensch zur Wahrheit. Das Gefühl muß an ihr beteiligt sein, das Empfinden, daß man durch ein Gespräch einer nützlichen Wahrheit näher gekommen ist.„Dem ‚cogito ergo sum' des Franzosen," sagt Ermatinger, „stellt er ein ‚sentio ergo sum' gegenüber,"[3] das er von Shaftesburys Erlebnis des fühlenden Ich bezieht.

Kultur bedeutet bei Wieland Zivilisation im Sinne des Civitasinstinktes, jenes Fingerspitzengefühls für urbane Sitten und „polite" Ironie.[4] Dabei ahnt Wieland in diesem Roman die Synonymität von urbs und orbis mit der gleichen Gefühlssicherheit voraus, mit der Goethe im frühen 19.Jahrhundert bereits von „Weltliteratur" sprach.[5] Zur Verkörperung der beiden Hal-

[1] 22,394 [2] Deshalb zeichnet er auch den Sokrates im Aristipp nicht als Hauptvertreter des ethischen Intellektualismus, dem Wissen Tugend war. Dieser sokratische Hauptsatz findet im Aristipp gar keine Erwähnung. Die Weisheit des Sokrates hat bei Wieland nichts mit Vielwisserei zu tun. Der Weise ist vielmehr eine ausgeglichene Persönlichkeit, die es zur Harmonie der eigenen Affekte, zur Gelassenheit gebracht hat. - Wurde gegen Wieland auch von den Romantikern der persönliche Vorwurf der Vielwisserei erhoben, so übersah man andererseits nicht, daß er sich „besonders in seiner Notenprose zu seinem Danischmend und Amadis weit hinein in die Galenische Akademie der Humoristen verlaufen hatte."(Jean Paul. Vorschule der Ästhetik, VII S32 „Humoristische Totalität). Wielands ironische Anmerkungen sind zum großen Teil eine Verspottung des barocken Polyhistorismus.

[3] Ermatinger, E. Wieland und die Schweiz. Leipzig: H.Haessel Vlg., 1924. S.55

[4] ADB I,221 [5] Zu Eckermann, am 31.Januar 1827

tungen tritt der Polismensch Sokrates als Kontrastfigur zusammen mit dem Kosmopoliten Aristipp auf. Dabei gibt Sokrates das Modell einer Bürgerethik ab, welches Aristipp als sein zuverlässigster Schüler - trotz seiner Meinungsverschiedenheiten mit dem Meister zu dessen Lebzeiten zuverlässiger als Platon - auf den Erdkreis, auf die gesamte Menschheit auszuweiten versteht. Sokrates wird im Aristipp durch seinen ersten Apostel dargestellt. Die Darstellungsweise durch Kontrasttypen ist die für Wieland charakteristische. Er relativiert, was bei ihm Darstellung des Verhaltens unter verschiedenen Umständen bedeutet, indem er kontrastiert. Und er kontrastiert, indem er charakterisiert; er charakterisiert, indem er ironisiert. Am Kontrastverhältnis zwischen Sokrates und Aristipp, an ihrem Verhalten zueinander unter verschiedenen Voraussetzungen, zeigen sich die Charaktere der beiden nach einem Modell, das Wieland von Shaftesbury bezogen hatte und welches besagt, wie bereits erwähnt, daß der Mensch sieben Sinne habe, das Selbstbewußtsein und den Gemeinsinn mit einberechnet. Bei Aristipp ist das erstere, bei Sokrates das zweite stärker ausgeprägt.

Im Hinblick auf das vierte vorchristliche Jahrhundert bedeutet bei Wieland Zivilisation um so mehr Vernunftherrschaft über die rohsinnlichen Triebe, als man sich in Griechenland zu dieser Zeit zum ersten Male seiner feineren Gemütsregungen bewußt wurde, als die Griechen den Menschen aus der morgenländischen Barbarei herausführten. An die Stelle ungezügelter Leidenschaftlichkeit - die Klassik liebte das Warnbild des stürzenden Phaeton - treten feste Vorstellungen von den eigenen Gemütsregungen und den anmutigen Sitten, die man in feinen

„Gradationen" unterscheiden lernt;[1] in andern Worten, man beginnt zu psychologisieren. Daß diese Darstellung der Griechen im vierten vorchristlichen Jahrhundert den historischen Tatsachen sehr nahe kommt, bestätigt O.Bantel. Wielands eigenem ethischen und ästhetischem Empfinden entsprach, wie Bantel ausführt, vor allem der Umstand, daß an die Stelle der Päderastie nun der Fraueneinfluß trat. Die Rolle der Frau in der Gesellschaft wird immer wichtiger. Allerdings ist hier nicht von Emanzipation im romantischen Sinne der Gleichberechtigung die Rede; sie ist vielmehr, wie bei Goethe, klassisch verstandener Einfluß edler Frauen auf noch „faunisch" sich gebärdende Männer. Bei Wieland sind die Hetären zu dieser Art von aufgeklärter Frauenrolle herangezogen, so wie auf dem Gebiete der Religion Freidenker von der Art des Diagoras.[2]

Der zivilisierte Grieche im vierten vorchristlichen Jahrhundert war also kein altväterischer Rigorist mehr im „gothischen" Geschmack, wie Wieland sich bisweilen auszudrücken beliebte, und der maßgebende Affekt suchte nicht mehr Ausdruck in der heldischen Tat, sondern erduldete als „moralisches" Heldentum die Untat des Justizmordes.[3] Dem Heldentum wird auf diese Weise noch einmal Rechnung getragen, doch ist und bleibt es Einzelfall. Vom Sokrates erfordern es die Umstände. Sie erfordern es weder vom Aristipp, noch von den andern sokratischen Weisen, obgleich die Bedrohung der Weisheit und des „allzu"

---

[1] 22,212 [2] Hier setzt Aristipp-Wielands Kritik an Sokrates an: er sei noch zu religiös, und das heißt: zu abergläubisch. (22,85f.). Auch für Lucian wird Sokrates durch seinen „Dämonenglauben" lächerlich und, wie es heißt, sogar „verhaßt." (Luc.II,262).

[3] „Dieser justizmäßige Sokratesmord," (22,284); „die gerichtliche Mordung des alten Sokrates." (22,296).

Weisen durch das abderitische Kollektiv, wie ausgeführt, zu den Lieblingsthemen Wielands gehört. Der Justizmord ist Vor- und Warnbild zugleich, in welchem der Ironie eine Hauptrolle zufällt.

Die von Sokrates vorgelebte und von Aristipp gepflegte Lebensphilosophie ist keine kampflose Hedone. Ihre Tugend definiert sich vielmehr als „moralisches Heldentum," obgleich dabei betont wird, daß niemand „verbunden" sei, „ein Held zu seyn."[1] Doch gibt es für Wieland andererseits auch keine Tugend ganz ohne freiwilliges Opfer.[2] Wo die Freiheit der Persönlichkeit durch die Umstände garantiert und auf keine Zerreißprobe gestellt wird, da bleibt die Aretologie des Epikurismus verbindlich: „Und analysiert ihr dieses Böse und Gute, so löset sich jenes in Schmerz und dieses in Vergnügen auf;"[3] denn „Eudämonie ist der Preis, nach welchem wir alle ringen."[4] Sokrates wählte den Tod als freies Wesen, um konsequent seine Lehre vorzuleben und um nicht das Altruistische darin, nämlich die Aufrechterhaltung der als Sittensurrogat die Freiheit des einzelnen Bürgers garantierenden Gesetze von Athen, durch Flucht - also durch egoistischen Selbsterhaltungstrieb -, in Frage stellen zu müssen. Hier ist das zu gleicher Zeit mit dem Aristipp entstandene Goethe-Wort, das wir als kürzeste und präziseste Formulierung der deutschen Klassik verstehen, an Sokrates konkretisiert: „Wer Großes will, muß sich zusammenraffen; in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben."[5]

---

[1] 22,311 [2] Nicht Kants kategorischer Imperativ, sondern Schillers klassische Neigung zur Pflicht bietet sich als Vergleich an. [3] 19,85 [4] 24,272 [5] E.Trunz gibt die Entstehung mit „etwa 1800" an. Goethes Werke, 14 Bde.Hg.E.Trunz. Hambg.: Wegner Vlg.Bd.I,527.

Die kämpferische Ethik des Sokrates ist definiert durch ihr Wesen: das der Ironie. Sie ist es im Aristipp dann auch, die zum unmittelbaren Anlaß seines Todes wird,[1] nicht - wie bei Kierkegaard -, zum Grund.[2] Wieland versteht seinen Sokrates als selbstlosen, unbezahlten Tugendlehrer, der dem Staat angesichts des unter der demokratischen Staatsform einsetzenden Sittenverfalls verantwortungsbewußte Bürger erzieht.[3] Bei ihm ist Sokrates ein schlichter Handwerksmann,[4] der andern Handwerkern nützliche Lebensweisheit vermittelt. Seine Ironie ist ein positiver Beitrag zur sokratischen Pragmatik.

Die sogenannte „Pöbelherrschaft" in der Demokratie ist synonym mit der Herrschaft der Leidenschaften im Einzelmenschen, ist synonym mit der ungezügelten Eigenliebe; so hatte es ihm Platons Affektenlehre dargestellt. Sokrates, der zur Mäßigung der Leidenschaften im Interesse des Gemeinwohls auffordert, handelt sowohl als Politiker als auch als Psychologe positiv. Konsequent weigert sich Sokrates, die Souveränität dieser Volksleidenschaft anzuerkennen und dem narzißtischen Souveränitätsdünkel von Volk und Richtern durch ein Gnadengesuch zu huldigen. Der Appell an Eigenliebe und Volksgunst geziemt einem Aristophanes. Und so werden diesem im Aristipp wieder Worte in den Mund gelegt, die den Anspruch der Athener auf absolute Volkssouveränität als natürliche Gegebenheit der Dinge respektieren. Der Athener dulde seine „Obern nur deßwegen,

---

[1] 22,280; 22,297 [2] „Nicht allein, daß Sokrates sich der Ironie bedient hat: er ist vielmehr der Ironie dermaßen hingegeben gewesen, daß er selber ihr Opfer ward."(Kierkegaard, S.vi).
[3] 22,49f [4] Gelegentlich spricht Wieland auch mit leichter Ironie von einer „filòsofischen Handwerksinnung zu Athen."(Luc.I, 428).
[5] 22,280f).

weil er ihnen die Kothurnen, worin sie um so viel größer als er sind, selbst angeschnallt hat, und sie, sobald es ihm beliebt, wieder auf ihre eigenen Füße stellen kann."[1]

In der zeitgenössischen Literatur wird man vergeblich nach einer so realistischen, massenpsychologischen Kritik am Volkscharakter suchen, wie sie Wieland im Aristipp im Zusammenhang mit dem Tode des Sokrates übt. Als Kenner der Weltgeschichte spürte er keine Veranlassung, das „Volk" im allgemeinen oder gar ein bestimmtes Volk zu idealisieren. Wie die Athener, so sind die Menschen in der Masse auf schaustellerische Lustbefriedigung aus, die daher rührt, daß dem Volk „der Schein immer für das Wesentliche gilt."[2] Für die Athener spielte auch Sokrates unter ihnen nur eine auf Volksbelustigung abgerichtete Schauspielerrolle. Und wie ihnen, den egoistischen Scheinmenschen, das Verständnis für das altruistische Wesen des durch Kalokagathie erhöhten Sokrates abgeht, so mißverstehen sie auch seine Ironie als Stolz im Übermaß.[3] Sie verkennen die Absicht des Sokrates, wie die Athener später auch die des Xenophon verkannten.[4] Denn Sokrates ist Wesensmensch, nicht auf Kothurnen gestützter Histrione.

---

[1] 22,72 [2] 23,71 [3] 22,278f [4] Xenophon hat bei Wieland überhaupt vieles mit Sokrates gemein. Einmal mißversteht man seine Ironie; ein andermal erscheint er wieder als ebenso abergläubisch wie bisweilen sein Meister Sokrates: „„Da hieß uns einer von den Wahrsagern dem Wind ein Opfer schlachten," sagt Xenophon mit einer Einfalt, die man für Sokratische Ironie halten müßte, wenn er nicht unmittelbar darauf mit dem glaubigsten Ernst hinzusetzte: „Es wurde also geopfert, und es däuchte allen, daß die Strenge des Windes nachgelassen habe."" (23,21). Ähnlich dem Sokrates, so mißhandeln die „edeln und weisen" Athener ihren großen Mitbürger Xenophon, indem sie ihn, von dessen „Talenten und Charakter" sie „große Vorteile" ziehen könnten, ins Exil schicken. (23,18). Das Verhältnis

Wieland war sich darüber im Klaren, daß die Bezeichnung „Eiron" ursprünglich bei den Griechen nicht als Kompliment galt, da ihm die antiken Charakterbilder des Theophrast[1] von frühauf bekannt waren und ihm auch zur Zeit der Niederschrift des Aristipp wieder vorlagen.[2] Etymologisch gehörte der Eiron und seine Eironeia, wie Wieland wußte, schon bei den Alten in den Bereich des Unschicklichen, Ungehörigen. „In der Litteratur," schreibt der Altphilologe O.Ribbeck, „begegnet uns das Wort εἴρων und davon Abgeleitetes, soviel ich weiß, nicht vor Aristophanes: der Tragödie und der höheren Poesie überhaupt scheint es fremd zu sein. Es war offenbar ein derber, volksthümlicher Ausdruck, ja, um es gerade herauszusagen, ein Schimpfwort. Wir finden den εἴρων zuerst in sehr schlechter Gesellschaft in den Wolken...mitten unter Lügnern, Rabulisten, Rechtsverdrehern, durchtriebenen, abgefeimten glatten Gesellen finden wir den εἴρων."[3]

---

des Xenophon zu seinen Mitbürgern ist das des Ironikertyps zu dem Gegentyp abderitischer Sophisten. Wieder bietet sich eine Analogie zu Wielands eigener Situation an, wenn es von Xenophons Schaffensweise heißt: „Als Xenophon seine zwei Gemälde von der spartanischen und athenischen Republik gegen einander stellte, schrieen die Athener,...über Satire und I r o n i e, wo Xenophon weder an Satire noch Ironie gedacht hatte."(30,388).

[1]Schon in den Moralischen Briefen werden die Charakterschilderungen erwähnt: „Er sieht im Theophrast die Thoren seiner Zeit,/Hält sie an Neuere, und lacht der Aehnlichkeit."(25,189). Jedenfalls sind derartige Aussagen bezeichnend für die Typenpsychologie Wielands, die sich an klassischen Archtypen orientiert, und für seine mit ihnen kontrastierende Betrachtungsweise der eigenen Umwelt. Wieland sah seine eigene Zeit durch den Filter der Antike.

[2]Der Zürcher Altphilologe Joh.Jak.Hottinger, bekannt für seine anti-rousseauistische und gegen das Treiben der Kraftgenies gerichtete Haltung, war ein Mann nach Wielands Herzen. Hottinger begann seinen Beitrag zu Wielands Attischen Museum mit einer Übersetzung der Charakterschilderungen des Theophrast und lieferte zum Bd.I, Heft 3 als erstes Stück den „Eiron" unter der Überschrift „Der arge Schalk."

[3]Ribbecks sorgfältige, philologische Untersuchungen über Eiron

Historisch ist jedoch dieser Begriff unlöslich verknüpft mit dem Wesen des Sokrates und seiner Philosophie. Schon aus diesem Grunde fühlte sich Wieland zu Erklärungen genötigt, welche der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs „Ironie" und seiner Vorstellung von Sokrates gerecht wurden. Wielands unablässiges autobiographisches Rechtfertigungsbedürfnis wird aus seiner Selbstidentifizierung ebenso verständlich, wie seine daraus hervorgegangenen Bemühungen um die Ironie. Suchte er sich im Brief an Zimmermann über die Lob/Tadel Dialektik der Ironie Klarheit zu verschaffen, so betonte er andern, wie Sophie und Riedel gegenüber immer wieder die ihm mit Sokrates gemeinsame gute Absicht seiner Ironie, deren altruistische Beweggründe,und hob ihre vermittelnde Funktion hervor. Ihre gefährlichere Seite ließ sich als Waffe gegen gröberes Übel rechtfertigen, ja, als solche machte Wieland sie sogar salonfähig. Hier bietet sich dem Dichter auch Gelegenheit, sich an den Verfolgern und Verleumdern aller „Sokratesse" zu rächen, und er tat es, indem er sie zu „windichten" Prahlern und Radikalisten stempelte. Dabei konnte er sich wieder auf griechische Beispiele berufen. Auch Ribbeck hat die Gegensätzlichkeit dieser beiden Typen durch Untersuchungen der klassischen Literatur nachgewiesen.[1]

Von Aristoteles, nach dessen Ethik das Wesen der Tugend -

---

und Alazon sind bis zum heutigen Tage Schlüsselwerke dieses Problems geblieben. Von ihnen leiten sich andere Arbeiten ab, wie z.B. J.A.K.Thomson, Irony, an historical introduction. London, 1926. (zit.Thomson Irony)

[1]Ribbeck, O. Alazon. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntnis der Griechisch-Römischen Komödie nebst Übersetzung des Plautinischen Miles Gloriosus. Leipzig: B.G. Teubner Vlg., 1882.

und der Wahrheit - in einem Mittelmaße sowohl der Gemütsbewegungen, als auch der Handlungen besteht, so daß sie also in der Mitte[1] zwischen zwei ins Übermaß strebenden Extremen, einem Zuviel und einem Zuwenig, liegt, leitet sich die für Wieland so ungemein wichtige Lehre des „goldenen" Mittelmaßes ab, mit welcher der Dichter zuerst bei Horaz bekannt wurde.

Wieland hatte, wie im vorigen Kapitel gezeigt worden war, die Ironie selbst auf die aristotelische Mittellinie gehoben, indem er sie aus dem Geiste der Liebe herleitete und in seiner Grazienphilosophie als Synthese aus dem ein wenig Zuviel des faunischen Mutwillens der Natur und dem etwas Zuwenig der tugendhaften Grazien als eine allgemein beliebte, im altgriechischen Sinne also „pan"-artige Anmut eines „Genius" der Ironie präsentierte.

Noch der späte Wieland weist in Krates und Hipparchia (1804) auf die für die Grazien unbedingt verbindliche aristotelische Mittellinie hin: „Die Grazien fliehen alles Gezwungene, Steifförmliche, und was sich von der Mittel-

[1] Auf den „Weisen von Stagir" und seine gerade Linie „mitten durch zu viel und durch zu wenig" (10,91) beruft sich Wieland in diesem Sinnzusammenhang des öfteren: „Die Tugend (pflegt man dem Aristoteles oder Horaz nachzusagen) ist die Mittelstraße zwischen zwei Abwegen, welche beide gleich sorgfältig zu vermeiden sind."(4,196). - Bereits 1758 hatte er in den Nachrichten des Verfassers der Empfindungen eines Christen den Anakreontiker Uz mit den Worten zu belehren versucht: „Sollte Herr Utz nicht wissen, daß die Tugend mitten zwischen zween Abwegen liegt?"(Wielands Gesammelte Schriften, hg.v.d.Dt.Komm.d.Kgl.Preuß.Akad.d.Wiss., Berlin 1909 - zit. Ak.Ausg. - Bd.IV,S.154). - Auch der späte Wieland wird nicht müde, auf die Verbindlichkeit des noch älteren „meden agan" für den Hauptgedanken der aristotelischen Philosophie hinzuweisen. An Aristoteles störte ihn eigentlich nur, wie erwähnt, die „monologische" Art seines Vortrags.

linie zwischen dem Aeußersten auf beiden Seiten allzuweit entfernt."

Nun galt es aber, dreißig Jahre nach den Grazien, die Ironie noch einmal zu beschreiben und zu rechtfertigen. Denn beim Quellenstudium zu Aristipp drängte sich für die Darstellung des Sokrates eben die besagte Einsicht auf, daß „Eiron" bei den Griechen zunächst als Schimpfwort galt, daß der Begriff nach der zweifellos korrekten Übersetzung Hottingers „arger" Schalk bedeutete, daß die Ironie - wenn auch nur mittelbar - zum Anlaß des Todesurteils für Sokrates wurde, und daß schließlich auch Aristoteles die Ironie zunächst als ein Extrem, wenn auch ein weniger schädliches, betrachtet hatte:

„Was nun die Wahrheit betrifft, so heiße der Mittlere wahrhaftig und die Mitte Wahrhaftigkeit, das Übertreiben dagegen Unverschämtheit [Alazoneia][1] und wer sie besitzt, unverschämt, [Alazon], das Zuwenig-Tun dagegen Ironie und Ironiker." Und: „Der Eingebildete [Alazon] scheint sich den Anschein rühmenswerter Eigenschaften zu geben, die er nicht besitzt, oder größerer, als er sie besitzt. Der Ironische [Eiron] umgekehrt verleugnet, was er hat, oder macht es geringer, der Mittlere endlich ist aufrichtig...."[2]

Neben einer Charakteristik wie der vorstehenden, findet man aber auch bereits den Eiron entlastende Aussagen bei Aristoteles. Noch viel weitgehender wird der Eiron jedoch von Wieland entlastet. Einmal läßt er im Aristipp-Roman von Augen-

---

[1] Für den griechischen Originaltext wurde benützt: Aristotle, Nicomachian Ethics. Loeb Classical Library. Cambridge/Mass.: Harvard, 1962. S.102, 240.

[2] Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Zürich: Artemis Vlg., 1951. S.94, 146f.

zeugen, deren Aussagen sich auf antike Quellen stützen, einen Sokrates zeichnen, wie er seiner eigenen Vorstellung vom Ironiker entspricht und legt diesem Sokrates kritische Worte über die ersten Leseproben der Werke Platons in den Mund,[1] um mit dieser Stellungnahme die Ablehnung der von Platon dargestellten Ironie des Sokrates zu legitimieren. Was also dem Sokrates als Eiron vorgeworfen werden kann, nämlich Ironie im Übermaß, geht zu Lasten der übertriebenen Darstellungsweise des Platon. Von ihm heißt es, er gebe „dem guten Sokrates unaufhörlich seine eigenen Eier auszubrüten,[2] binde ihm eine „Eirons-Larve" um,[3] lasse ihn für die Neugier der Zuhörer „den Eiron spielen,"[4] und mache überhaupt einen „Eiron von Profession"[5] aus ihm. Wieland lastet das, was am Eiron „berüchtigt" war, dem Platon an.

Zweitens relativiert Wieland den Begriff, indem er ihn aus dem „athenischen National-Charakter"[6] herleitet, und drittens läßt er von Lais und Eurybates Verhandlung und Urteilsspruch auf eine Weise schildern und zudem von Hippias kommentieren, daß es ihm möglich wird, mit der Vorstellung von Sokrates zwar menschliche Fehler - etwa in Form eines unterlaufenen Regiefehlers bei der Antwort auf das Urteil -, doch nichts Unedles zu verknüpfen. Im Gegenteil: da der Grund seines Todes in dem konsequenten Altruismus zu suchen ist, der Sokrates veranlaßte, die Rechte des Menschen den Pflichten des Bürgers unterzuordnen,[7] so erscheint der Gebrauch der Ironie im Angesicht des Todes bei Wieland fast als ein

---

[1] 22,281 [2] 24,25 [3] 24,35 [4] 24,124 [5] Att.Mus.II,3 S.58
[6] 22,58 [7] 22,312

heroischer Akt im Einklang mit dem moralischen Heldentum des Sokrates, von dem bereits die Rede war.

Sokrates adelt, wie Aristipp es einmal im anderen Zusammenhang formuliert, „den Stand." Spezifisch geht es bei diesem Argument um den Ruf der Lais als Hetäre.[1] Dabei tut Aristipp den Ausspruch, die Person müsse den Stand, nicht umgekehrt der Stand die Person adeln.[2] Auf den Sokrates und seinen Ruf als Eiron bezogen, versteht man das Naheliegende: als dem Sokrates wesenseigener Charakterzug adelt die Ironie den „Stand" der Ironiker, zu dem sich Wieland nicht zuletzt selber zählte. Aufgrund seiner philologischen Untersuchungen kommt Ribbeck im Bezug auf die Entwicklung des Ironiebegriffs zu Schlüssen, die denen Wielands durchaus nicht widersprechen: der anfänglich als Schimpfwort verstandene „Eiron" sei auch schon von Aristoteles[3] als „Typus der echten, feinen Ironie" bezeichnet worden, wenn dieser sich auf Sokrates bezieht,

---

[1] Dem Gefühl, daß es sich bei der Lais-Episode wieder um eine für Wieland charakteristische Ehrenrettung handelt, konnte sich auch Schiller nicht erwehren, wie aus seinem Brief an Wieland vom 7.Oktober 1801 ersichtlich wird: „Sie haben mir, mein herzlich verehrter Freund, zu Anfang dieses Jahres mit Ihrem Sokrates und seiner Freundin Lais ein so angenehmes Geschenk gemacht, daß ich herzlich wünsche, es auf meine Art, d.h. so gut als ichs habe, wieder wett machen zu können. Anstatt einer Hetäre sende ich Ihnen hier eine Jungfrau, und möchte diese nur keine schlechtere Figur unter den Jungfrauen spielen, als Ihre Lais unter den Freundinnen. Beide haben übrigens dieses miteinander gemein, daß sie zwei übel berüchtigte und liebenswürdige Damen wieder zu Ehren bringen sollen, u.Sie werden mir zugeben, daß Voltaire sein Möglichstes getan, einem dramatischen Nachfolger das Spiel schwer zu machen. Hat er seine Pücelle zu tief in den Schmutz herabgezogen, so habe ich die meinige vielleicht zu hoch gestellt. Aber hier war nicht anders zu helfen, wenn das Brandmal, das er seiner Schönen aufdrückte, sollte ausgelöscht werden."

[2] 22,117 [3] Vgl. Nikomachische Ethik, wo der prahlende Alazon von Arist. zum ärgern Gegentyp des sich selbst erniedrigenden Eiron erklärt wird; übermäßiges Prahlen sei schlimmer, als übermäßige Bescheidenheit. (IV,vii-17).

„und als solcher hat derselbe das ganze Alterthum hindurch auch bei den Römern gegolten."[1]

Wieland ist der Meinung, daß, in „Maßen" genommen, sich beinahe alles auf der Welt rechtfertigen ließe, weshalb er die Ironie als Salz in der Suppe erscheinen läßt, genauer als „attisches" Salz,[2] wovon zuviel ekelhaft wird, beim rechten Maß dagegen eine Sache würziger schmeckt. Die Liebe durfte weder platonisch fad noch zu sinnlich sein. Dem griechischen Begriff „Aphrodisia" verweigerte Wieland z.B. einmal die deutsche Übersetzung mit „Liebe,"[3] da es sich hierbei um die sehr „unsittliche Befriedigung eines Naturtriebes" handele. Eine derartige Stellungnahme bedeutet weder, daß Wieland prüde war, noch daß er den Naturtrieb verachtete.[4] Sie ist vielmehr Ausdruck seines echten und konsequenten Gefühls für das richtige Maß.[5]

Aus den vorgenannten Gründen suchte er immer wieder, den Begriff der Ironie fest „in der Mitte," zwischen Grobianismus, aristophanischer Komik und Personalsatire einerseits

---

[1] Ribbeck Eiron, S.388 [2] 22,221; 23,26; 23,88; 23,104; 24,101; 24,173; 24,199; 24,217

[3] Att.Mus.III,1 S.126 [4] Am 3.Februar 1796 soll Wieland sich, nach Böttiger, folgendermaßen über den Naturtrieb geäußert haben: „Ich habe besondere Vorstellungen von den Sacris phallis des grauen Alterthums. Es waren die ehrwürdigsten Naturfeierlichkeiten. Sobald der Mensch nur ein Glied an seinem Leibe hat, dessen er sich schämen muß, hat er seine Unschuld verloren. Man tadelt es, daß nackte Figuren da aufgestellt werden, wo Mädchen im Hause sind. Hätte ich nur recht viel, ich wollte alle meine Zimmer damit anfüllen. Warum ziehen wir denn den Hunden und Ochsen nicht auch Hosen an? Der heiligste Naturtrieb ist durch Pfafferei entadelt und verschrien worden. Um dieser Bigotterie zu entgehen, habe ich solche Themen ausgemalt, die ich absichtlich ergriffen habe, nicht daß sie mir, wie Schiller beliebt zu sagen, unglücklicherweise in die Hände gefallen wären."(Lit.Zust.,S.182)

[5] Was aus dem Umstand ersichtlich wird, daß er bei angemessener Gelegenheit den Begriff im entsprechenden Sinne verwendet, vgl.22,220.

und den Spitzfindigkeiten der Sophisten, den Abstraktionen Platons und dem Prahlen der Athener auf der andern, anzusiedeln. Aus diesem Bestreben Wielands heraus erklären sich Aussagen, nach denen die sokratische Ironie einmal zwischen „Pythagorischer Sophrosyne" und „Aristophanischer Leichtfertigkeit"[1] hin und her, ein andermal „zwischen Scherz und Ernst absichtlich in der Mitte schwebt."[2]

Der Mittelstellung der Ironie entspricht die des Sokrates zwischen den Extremen, und so verwundert es nicht, daß er vom großen Haufen der alltäglichen Menschen verkannt wird, welche „keinen höheren Beweggrund kennen als ihren persönlichen Vortheil, und immer bereit sind, diesem das Beste des ganzen Menschengeschlechts aufzuopfern."[3]

Doch Sokrates stirbt im Roman nicht allein. Die Hetäre Lais findet ebenfalls ein tragisches Ende. Die Lais-Episode, der M.Dufner in einem sehr feinsinnig argumentierten Artikel Tragik "in the sense of the classical Greek drama" nachweist, stellt für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung erneut unter Beweis, daß Wieland den Begriff der Ironie streng im griechisch etymologischen und nicht im modern übertragenen anzuwenden pflegte. Gemeint ist damit die sogenannte „Ironie des Schicksals." Wieland lag es fern, der Ironie entweder wie Kierkegaard eine „unendliche und absolute Negativität" einzuräumen, oder sie wie K.W.F.Solger zur „tragischen"[4] Ironie zu bestimmen, von der im Bezug auf Sokrates auch schon bei Hegel[5]

---

[1] 22,115 [2] Cic.I,299 [3] 22,313

[4] Solger, K.W.F. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, hg. L.Tieck u.F.v.Raumer. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1826. Bd.II,S.515

[5] Hegel, G.W.F. Sämtl.Wke, hg.H.Glockner. Stgt.,1959.Bd.18,S.64

die Rede ist. Für den englischen Sprachraum wurde, nach A.R. Thompson,[1] der Aufsatz des Bischofs Connop Thirlwall von 1833, "On the Irony of Sophocles," maßgebend. Darin wird die Ironie, vom Dramatischen ausgehend, als tragisch auf den metaphysischen Begriff einer Schicksalsmacht[2] ausgeweitet. So steht es auch bei J.A.K.Thomson zu lesen. Schon der Naturmensch habe den Neid der Götter empfunden, die im Menschen den Stolz nicht duldeten und ihn zu strafen pflegten: "No reasonable person disputes that the Jealousy of Heaven, generally moralized and justified, is the current theme of Greek Tragedy." Mit seiner Interpretation von tragischer Ironie geht Thomson von der altattischen Komödie aus und deutet sie als „Agon," als Zweikampf zwischen den beiden Typen Alazon und Eiron:

"Its plot must be the defeat of the Alazon by the Eiron. The ancient spectator knew this; the modern reader should never forget it. But, if we keep it constantly in mind, see what happens. The Impostor comes upon the stage. We know he is doomed to exposure. We watch him moving in boundless self-assurance nearer and nearer to the moment when he shall be stripped of all pretences. And to watch so is to have the sense of Irony."[3]

---

[1]Thompson, A.R. The Dry Mock. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1948. S.143.

[2]Gemeint ist die tragische Ironie als Lebensgefühl, wie sie sich in der von M.H.Abrams zitierten Episode darstellt, welche Somerset Maughams Drama Sheppey entnommen ist: "A concentrated instance of dramatic irony is to be found in the Oriental story of the frightened servant who obtains permission from his master to flee to Samarrah in order to escape Death, who had looked at him strangely in the market place. The master himself encounters Death in the market place and asks him why he had looked so strangely at his servant. 'Because,' said Death, 'I was surprised to see him here. I have an appointment with him this afternoon, in Samarrah.'"(Glossary of Literary Terms. N.Y.: Rinehart & Co,Inc.,1960.S.46).

[3]Thomson Irony, S.10 & 18

Die Anwendbarkeit des Vorausgegangenen auf die sich in der Art seiner Darstellung manifestierende Weltanschauung Wielands ist so augenfällig, daß sie kaum eines Kommentars bedarf. Man sollte hier festhalten, daß die englischen Philologen unter diesem Dualismus von Alazon und Eiron eine spezifisch klassisch griechische Eigenart verstehen, die in der vorliegenden Arbeit ganz bewußt auch für Wieland geltend gemacht wird. Es ist die Struktur seiner von ihm als sokratisch verstandenen Dialogtechnik.

Der große Abstand jedoch zwischen dem „komisch" ironischen Geist Wielands und dem, was seit Solger und Thirlwall als „tragisch" ironisches Lebensgefühl, z.B. von Thomson auch für die griechische Antike, beansprucht wird, kommt mit gleicher Deutlichkeit zum Vorschein. Am Begriff der Ironie scheiden sich die Geister. Wo Thomson nämlich, sich auf Cornford[1] berufend, tragische Ironie aus der komischen ableitet, wird die Anwendbarkeit dieser Theorie auf Wieland hinfällig:

"Alazoneia of Comedy is but another aspect of what in Tragedy is called hubris....We watch the hero challenge Destiny and fall, and we feel that this is tragic. We observe the fool running his head against the force of circumstances, and that (if the consequences are not serious) we feel to be comic. In either case, it must be added, the feeling is mixed with Irony - I mean, if we take the Greek view. And so the Tragic and the Comic Irony are in the last resort the same."[2]

Wieland hätte nun dieser Schlußfolgerung keineswegs zugestimmt. Erstens ist der Beweis kaum zu erbringen, daß die alten Grie-

[1] Cornford, F.M. The Origin of Attic Comedy. London: E.Arnold, 1914. S.132f.

[2] Thomson Irony, S.35

chen als Zuschauer des vergeblichen, heldenhaften Aufbäumens gegen das Schicksal ihr Gefühl immanenter Tragik ausgerechnet mit dem Schimpfwort „Ironie" bezeichneten. Ribbeck hatte jedenfalls betont, daß der Begriff anfangs „der Tragödie und der höheren Poesie überhaupt" fremd gewesen sei. Zweitens ist schon Wieland ganz offenbar der Ansicht, wie sie Ribbeck später formulierte. Im Aristipp läßt er die Hetäre Lais mit ihrem gefährlichen Spiel der Leidenschaften und mit ihrem „narzißtischen" Trotz gegen Amor und Aphrodite[1] ebenfalls den Neid der Götter herausfordern. Dabei ist Lais, wie Dufner überzeugend argumentiert,[2] durchaus als eine im griechischen Sinn der klassischen Tragödie zu verstehende tragische Figur. Nicht ein einziges Mal gebraucht Wieland für ihr Schicksal im Roman den Begriff „Ironie." Wie ein Altphilologe spricht er in ihrem Falle konsequent von „Nemesis" und „Adrasteia."[3] Der Tod des Eiron, und Lais ist als Sokrates-Schülerin ein Eiron wie Musarion es war, wird für Wieland kein Anlaß, von „tragischer" Ironie zu sprechen, so wie es Hegel im Bezug auf Sokrates tat.

---

[1] Lais wird im Roman allmählich durch übermäßige Selbstbeherrschung für ihre männlichen Freunde zur unerreichbaren, doch irdischen Göttin. Diese Entwicklung zu einer Haltung, die als Versündigung an der Liebe zu werten ist, kann man verfolgen: 22,8ff.; 22,105; 22,109; 22,176f.; 22,228; 22,313; 22,252; 23,3; 23,7; 23,29; 23,30; 23,48; 23,64; 23,71; 23,74; 23,186; 23,228; 23,241; 23,256; 23,295; 23,303; 23,324; 23,332; 23,355; 23,374; 23,382; 23,397; 24,22. Was für die Einzelperson gilt, trifft auch für den Stadtstaat zu: Hybris fordert Nemesis/Adrasteia heraus, vgl. 22,27f.; 22,237.

[2] Dufner, M. "The Tragedy of Lais in C.M.Wieland's 'Aristipp,'" Monatshefte LII(1960) S.65

[3] „Adrasteia - Ein Beiname der Göttin Nemesis, deren Amt war, alle aus Stolz und Uebermuth begangenen Frevel zu rächen, und deren Ungnade man sich also, nach dem gemeinen Glauben, durch Ungenügsamkeit und allzu üppige Wünsche zuzog.W."(23,326).

Wie schon einmal betont, kam Sokrates für Wieland als Erlöser. Seine Ironie ist eine befreiende, keine vernichtende Schicksalsmacht wie bei Kierkegaard, welcher schreibt: Sokrates wäre „nicht gekommen, die Welt zu erlösen, sondern sie zu richten. Was ehedem die Nemesis gewesen, mit Beziehung auf das Ausgezeichnete, das Hervorragende, das war tief und vollständig durchgeführt in der Wirksamkeit des Sokrates als Ironiker mit Beziehung auf die Menschheit als solche."[1] Hier zeichnet sich ganz deutlich ein auch der romantischen Generation eignender Hang zur Metaphysik ab, den Wieland weder am Sokrates, noch in dessen Ironie erkennen wollte.

Bei Wieland ist die Ironie keine „richtende", sondern vielmehr eine das „Wesentliche" freilegende, erlösende Methode, und zwar des Dialogs. Dieser Dialog entstand zuerst bei den Griechen unter Voraussetzung der Redefreiheit.[2]

Den aufrichtig Suchenden auf den rechten Weg zu führen, ihn nicht zu verletzen oder gar zu vernichten, ist die Aufgabe der „feinen" sokratischen Ironie. In dieser Schonung äußert sich die gute Absicht des Ironikers, wie Wieland im Brief an Sophie und in den Unterredungen mit dem Pfarrer betonte.

Rückblickend und zusammenfassend stellt man fest, daß bei lückenloser Betrachtung aller Stellen im Werk, in Briefwechsel und in den Übersetzungskommentaren, bei Wieland niemals von

---

[1] Kierkegaard, S.178

[2] Wieland tritt ganz energisch, auch unter Bezug auf Miltons Areopagitica, für Rede- und Pressefreiheit ein, welche ihm zur progressiven Aufklärung unentbehrlich scheinen (30,458).

einer „tragischen" Ironie die Rede ist, auch nicht anläßlich des Justizmordes an Sokrates. Für Wieland bleibt die Ironie im Sinne der Alten ein Substrat des Komischen. Ihren „Genius" leitet er aus der Liebe her, welche jedoch kein platonisches Sehnen nach der Idee ist, sondern humorvolle Neigung zu den Mitmenschen. Funktion dieser heiteren Grazieironie im Dienste der Verfeinerung menschlicher Beziehungen ist die Suche nach natürlicher, d.h. vernünftiger Lebensweisheit, nicht Suche nach absoluter Wahrheit. Der Eiron kommt nicht, um die bestehende Ordnung niederzureißen. Sokrates ist sogar für sie gestorben.

# III. Teil

## Wielands ironischer Stil

### 1. Kapitel Bedeutungswandel der Begriffe „Weisheit" und „der Weise" vom enthusiastischen Früh- zum ironischen Spätstil

Unsere Untersuchung hat bisher gezeigt, wie sich Wielands Begriff der Ironie entwickelte und wie eng dieser Begriff mit des Dichters Vorstellung von Sokrates und dessen Methode des Philosophierens verbunden war. Nun gilt es zu ergründen, wie sich Wielands Ironie im Stil niederschlägt. Wielands ironischer Stil umfaßt nicht nur den Gebrauch einzelner traditioneller Tropen, sondern drückt sich auch in der ihm eigentümlichen Wortironie, in seiner Interpunktion, in der Verwendung bestimmter Motive und Themen sowie in seiner Haltung gegenüber dem Leser aus.

Im Frühwerk gebraucht Wieland die Begriffe „der Weise" und „die Weisheit" im unironischen Sinne. In dem philosophischen Lehrgedicht Die Natur der Dinge (1751) besingt der junge Dichter die Weisheit hymnisch, wie sich schon im ersten Vers zeigt: „Von deinem Triebe voll, o Weisheit, will ich singen,...."[1] Marga Barthel stellt in ihrer wertvollen Untersuchung zu dieser ersten, seiner „berüchtigten" Wandlung vorausgegangenen Schaffensperiode fest, daß die Apostrophierung mit „o" charakteristisch ist für das Tugendpathos dieser Zeit - Wieland „stellt den erhabenen Gegenstand in heiligem Eifer vor seine

---

[1] 25,9

Leser"[1], mithin der Grundton dieser ersten Werke Wielands ein hymnisch-enthusiastischer[2] ist, und daß „an der Aufrichtigkeit dieses jugendlichen Pathos zu zweifeln" kein Grund vorhanden sei.[3] Mit dem Begriff „Weisheit" ist es Wieland also durchaus ernst, wenn er singt: „O Weisheit, Geist der Welt, wie groß wird mir dein Bild!"[4]

Man erinnert sich bereits an dieser Stelle daran, daß für Wieland später, wie er im Agathon formuliert, der enthusiastische und der komische Geist Todfeinde wurden.[5] Die Wandlung vom Platoniker zum Ironiker muß sich also auch am Bedeutungswandel der beiden Begriffe zu erkennen geben.

Ansätze zur Ironie sind bereits in der Alexandrinerdichtung Moralische Briefe (1752) festzustellen, wo ein Unterschied gemacht wird zwischen Weisheits„lehrern" und „ächter" Weisheit[6], d.h. zwischen der von den Sophisten feilgebotenen Pseudoweisheit und der von sokratischen Philosophen uneigennützig entwickelten, eigentlichen Weisheit. Es treten sogar schon Anflüge auf von ironischer Charakterisierung des Weisen in seinem Umgang mit der Weisheit:

„Lehrt auch der Weiseste, wie nichts der Weise weiß,...."[7];
„Sieht einen Zeno an, der sich aus Weisheit plagt,...."[8];
„Flieh, Timon, unsre Welt schließt lauter Menschen ein;
Bei Eulen möchtest du vielleicht ein Weiser seyn!"[9]

Dennoch ist es Wieland auch in diesem Werk noch ernst mit der Weisheit und dem Weisen. Die Weisheit ist für ihn im

---

[1]Barthel, S. 19 [2]Barthel, S. 21 [3]ebd., S. 20 [4]25,80
[5]vgl.S.82 [6]25,248 [7]25,155 [8]25,162 [9]25,162

Sinne der Aufklärung lehr- und lernbar; schließlich sieht er in ihr den Zweck seiner dichterischen Arbeit, und die Tugend erscheint ihm als Gegenstand der richtigen moralischen Entscheidung wählbar. Wie für Herkules, so sind auf diesem Scheideweg die Voraussetzungen für den Weisen und den Toren gleich:

„Die Stimme der Begier, die Fähigkeit zur Lust,
Ist in der Thoren Herz wie in der Weisen Brust.
Im Gegenstand allein ist's, wo sich beide scheiden."[1]

Den Weisen erkennt man an seiner Entscheidung, und er selbst die Richtigkeit seiner Wahl am empfangenen Lohn:

„Viel anders wirkt das Gut, das sich der Weise wählet!"[2]

Hatte es schon in dem Gedicht Die Natur der Dinge geheißen:

„Wir ringen, ohne Blut, den edeln Lorbeern nach,
Die einst ein Antonin im Schooß der Weisheit brach.
Uns ist Sokrat ein Held!....;"[3]

so wird auch hier, in den Moralischen Briefen, diese Leitbildstellung des Weisen erneut bestätigt:

„Des Weisen Urtheil fälscht des Pöbels Irrthum nicht;"[4] den Weisen hebe sein Urteil in bessere Welten;[5] „der Weise ziert die Welt, der Tugend Bild, zu seyn;"[6] „des Weisen edles Herz ist seiner Gottheit Bild."[7]

Im Sinne der Frühaufklärung wird noch ganz stark das prodesse betont, was nicht ausschließt, daß dem Leser ein Denk- und Gefühlsmodell vorgesetzt wird, dessen Spur von seinen Erdentagen nicht in Äonen untergeht:

„Wenn manches Herrschers Ruhm in unbekannten Grüften
Mit ihm zu Asche wird, des Moders stilles Spiel,

---

[1] 25,163 [2] 25,164 [3] 25,141 [4] 25,165 [5] 25,167 [6] 25,168 [7] 25,169

Lebt noch ein Tullius, nützt noch dein Lied, Virgil.
Wenn wir von Bagdads Pracht, von glänzenden Palmyren,
Vom Rhodischen Koloß, kaum noch die Stelle spüren,
Führt noch des Weisen Spur, die nichts vom Alter leid't,
Den Enkel, der sie sucht, zu gleicher Ewigkeit."[1]

Und wenn es am Ende des gleichen, vierten Moralischen Briefes heißt, die Freundschaft eines Weisen sei selbst den Nachruhm wert, dann widerspricht das nicht dem Vorausgegangenen, denn Weisheit ist nach dem jungen Wieland noch synonym mit der Suche nach Ewigkeit, nach absoluten Werten und ist nicht mit dem flüchtigen Ruhm der Welt identisch. Der Weise wird vom jungen Wieland als eine der Zeit bekannte Größe vorausgesetzt und unkritisch, doch ebenso enthusiastisch mit den seiner Zeit geläufigen Gemeinplätzen charakterisiert. Im allgemeinen war es Wieland ernst, wenn er in seiner Jugendperiode vom „Weisen" und von „Weisheit" sprach.

Die begriffsverwandten Zusammenhänge des Frühwerkes treten nun auch nach der Wandlung des Dichters in den endfünfziger und sechziger Jahren wieder in Erscheinung, dann jedoch mit entgegengesetzt-komischer, d.h. ironischer, Bedeutung. So erscheint in Musarion das Heldentum der sokratischen Weisheit ironischerweise als horazische Tapferkeit; von einer Wahl ist wieder die Rede, sowie vom Weg zu den Sternen. Auch hier benützt Wieland wieder die Begriffe „Weiser" und „Weisheit" als Mittel der Charakterisierung, diesmal jedoch offensichtlich in Form von Lob/Tadel-Ironie. Und schließlich finden die beiden Begriffe in Musarion auf eine Art und Weise als

---

[1] 25,169-Unterstreichungen von mir

antiplatonisches Werturteil Verwendung, wie das vor 1760 doch noch nicht denkbar gewesen wäre.

Gleich anfangs wird Phanias ironisch als „der Weise" vorgestellt und damit das erhoffte Endresultat seines aufzuzeigenden Entwicklungsganges zum sokratischen gnothi seauton bereits mit komischer Wirkung vorausgenommen:

„Der großen Wahrheit voll, daß Alles eitel sey,
Womit der Mensch in seinen Frühlingsjahren,...
Ein kleiner Gott sich dünkt, setzt Phanias, der Weise,
Wie Hercules, sich auf den Scheidweg hin
(Nur schon zu spät)...[1].

Dem Phanias scheint die Wahl offenzustehen; dies ist ein Irrtum, wie der Erzähler dem Leser augenzwinkernd mitteilt. Der Weise charakterisiert sich ja nicht nur durch die Richtung seines moralischen Willens, durch den Gegenstand seines Trachtens und Begehrens, sondern auch durch die Voraussetzungen und den Zweck seiner Wahl. Obgleich bei Phanias nun alles falsch liegt, scheint der Dichter durch seine Objektivität mit den Wertmaßstäben seines Protagonisten zu messen. Es entpuppt sich jedoch die von Phanias als Erkenntnis vorausgesetzte „große" Wahrheit als Gemeinplatz aus der weltfeindlichen Mystik, als das der Aufklärung suspekte „et omnia vanitas", wie es dem Barock noch geläufig war. Für Wieland und seine Zeitgenossen bedeutete diese „große Wahrheit" einen dem horazischen <u>delectare</u> misanthrop im Wege stehenden Anachronismus.

In diesem Gemeinplatz ist das verabsolutierende „Alles"

---

[1] 3,5

als Ausgangspunkt für eine Suche nach Weisheit ebenso ungeeignet, wie der Dünkel eines „kleinen Gottes", dem hier angeblich abgeschworen wird. Der Begriff „kleiner Gott" steht in Wielands Wortgebrauch zu dem der „großen Wahrheit" in dem nämlichen antithetischen Verhältnis, wie der „Weise" zu Phanias, nämlich im ironischen. Ebenso ist die analog dargestellte und konträr gemeinte Gegenüberstellung von Phanias und Herkules auf ironische Wirkung bedacht. Eventuellen Zweifel an der Absicht des Dichters beseitigt dann die Feststellung, es sei ohnehin für eine Entscheidung „zu spät". Die Einbettung, der unmittelbare sprachliche und gedankliche Kontext weist also Phanias als Gegenteil eines Weisen aus, wenn er gerade als solcher bezeichnet wird.

Wie sieht es nun mit den Alternativen zu dieser Wahl aus? Zunächst scheint Phanias entschlossen, „der Helden Zahl zu mehren!"[1] Die innere Rede jedoch, die den Leser über die Beweggründe zu diesem Entschluß aufklärt, ist im Gebrauch der ironischen Syllepse wieder auf die komische Widerlegung der von Phanias beanspruchten Anerkennung seiner Aspirationen ausgerichtet:

„Zwar ist es schön, auf lorbeernvoller Bahn
Zum Rang der Göttlichen, die in der Nachwelt leben,
Zu einem Platz im Sternenplan
Und im Plutarch sich zu erheben;...."[2]

Das Streben eines Weisen sollte auf göttliche Vollkommenheit gerichtet sein, nicht auf Selbstverherrlichung und historischen Nachruf. Diese Erkenntnis verbirgt sich jedenfalls hinter der

---

[1] 3,5 [2] 3,6

unpassenden Parallelisierung der Ruhmesplätze im Sternenplan und im Plutarch, für welche das Verbum „erheben" im ironischen Zeugma steht.

Die Weisheit wird nicht nur ironisiert, sondern auch relativiert, indem sie von Phanias als Alternative zu einer Tapferkeit bevorzugt wird, deren eventuelle Kosten ihm zu hoch erscheinen. Und so wird das, was Phanias unter „Heldentum" und „Weisheit" versteht, komisch widerlegt durch inneren Monolog, in den sich der Autor beipflichtend selbst einschaltet:

„Schön, süß sogar - zum mindsten singet so
Ein Dichter, der zwar selbst beim ersten Anlaß floh -
Süß ist's und ehrenvoll, für's Vaterland zu sterben.
Doch auch die Weisheit kann Unsterblichkeit erwerben!"[1]

Die beiordnenden Bindewörter „doch" und „auch" erfüllen hier eine ironisierende Funktion, denn durch sie werden zwei Tugenden, die im platonischen Wertsystem durchaus nicht gleichwertig galten, auf eine Vergleichsebene gestellt, und zwar aus einer falschen Voraussetzung: der Mensch, welcher nur tapfer oder weise zu werden gedenkt, um sich „Unsterblichkeit" zu erwerben, ist falsch motiviert, denn eine solche Einstellung ist nach Wielands Meinung Pragmatismus unter egoistischen Vorzeichen. Es war seine Absicht, daß der echte Weise, der uneigennützige sokratische Philosoph, im Gegensatz zu dem selbstsüchtigen Sophisten, mit seiner Weisheit den Mitmenschen nützen solle. Daß hier im Vorbeigehen unter dem Thema „Nichtrealisierbarkeit" der Idee[2] auch der geliebte

---

[1] 3,6

[2] Michelsen, S. 180

Horaz verspottet wird, bestätigt noch einmal die bereits aufgestellte These, daß sich Wielands Ironie gegen jede Philosophie richtet, die nicht zugleich „Ausübung"[1] ist. Erstens hat Phanias von Weisheit eine falsche Vorstellung; er charakterisiert sich dadurch als Gegenteil eines Anwärters der echten Weisheit, daß er sie als Mittel zum Eigennutz zu erwerben trachtet; und zweitens erweist sich die Furcht als eigentlicher Beweggrund der vorsätzlichen Hinwendung zur Weisheit bei ihm, womit das Bild eines eben nicht sehr tapferen und alles andere als weisen jungen Mannes entworfen wird. Phanias ist, wenn ihn der Dichter einen Weisen nennt, das genaue Gegenteil von einem Sokrates, der Wieland als Vorbild eines heldenhaften Weisen vorschwebte. Übereinstimmend mit dieser Charakterisierung handelt Phanias dann auch beim Erscheinen Musarions:

„So lief er euch - der weise Mann! - davon,...."[2]; und diese Weisheit wird von dem sokratischen Erotikon Musarion ironisch kommentiert:

„...; das nenn' ich Heldentum...."[3]

Wo immer im Gedicht die Begriffe „der Weise" und „die Weisheit" Anwendung auf Phanias finden, sind sie ironisch gebraucht, meistens mit einer anti-platonischen Tendenz. So schwärmt Phanias z.B. wie ein platonischer Misogyn von der Weisheit, indem er den Wechsel eines Libertins zum Abstinenzler folgendermaßen schildert:

„...- wie elend hätt' er mich
Gemacht, wenn mir aus ihrer lichten Sphäre

---

[1] vgl. S.167 & 171 [2] 3,9 [3] 3,10

Die Weisheit nicht zur Hülf' erschienen wäre,
Die aus den Wolken mir die Arme reicht,...
...und mich dahin versetzet,
Wo ihre Lieblinge,...
Sich den Olympiern und ihrer Wonne nahn."[1]

Die sokratische Ironie Musarions bietet diesem Pathos Halt:

„Hier war der hohe Schwung, den Phanias zu nehmen
Begriffen war, gehemmt."

Der Weise, der „so kühn sich zum Olymp erhebt," - und hier ist der antiplatonisch ironische Ton gar nicht mehr überhörbar -, findet in der Folge seine hohen und ebenso hohlen Ideale auf die rein menschliche Vitalsphäre reduziert:

„Den stolzen Gast des Aethers, schießet,
Musarion mit einem Blick - herab."[2]

Und als ob der Begriff noch nicht zur Genüge ironisch strapaziert worden sei, fragt Musarion in einem Musterbeispiel der ironisch-rhetorischen Frage mit fast mehr als wünschenswerter Doppeldeutigkeit unter Anspielung auf die beiden Kumpane des Phanias:

„Drei Weise werden mir doch wohl gewachsen seyn?"[3]

Der Wandel in Wielands Gebrauch der Worte „Weisheit" und „der Weise" vom enthusiastisch-hymnischen zum ironischen im antiplatonischen Sinn vollzog sich nicht unvermittelt. Schon in der Erstausgabe des Agathon findet man ein Beispiel für das Übergangsstadium, welches in der Zielrichtung des wielandschen Spottes ebenso anti-platonisch wie anti-sophistisch

[1] 3,21 [2] 3,22 [3] 3,24

ist. So heißt es in hypotaktischer Breite von dem Erstaunen des Idealisten Agathon über das Leben im Hause des weisen Hippias:

„Allein wie er sah, was die Weisheit in diesem Hause für eine Tafel hielt, wie prächtig sie sich bedienen ließ, was für reizende Gegenstände ihre Augen, und was für wollüstige Harmonien ihre Ohren ergözten, während daß der Schenk-Tisch mit den ausgesuchtesten Weinen und den angenehm-betäubenden Getränken der Asiaten beladen, den Sinnen zum Genuß so vieler Wollüste neue Kräfte zu geben schien; wie er die Menge von jungen Sclaven sah, die den Liebesgöttern ähnlich schienen, die Chöre von Tänzerinnen und Lauten-Spielerinnen, die durch die Reizungen ihrer Gestalt so sehr als durch ihre Geschicklichkeit bezauberten, und die nachahmenden Tänze, in denen sie die Geschichte der Leda oder Danae durch blosse Bewegungen mit einer Lebhaftigkeit vorstellten, die einen Nestor hätte verjüngen können; wie er die üppigen Bäder, die bezauberten Gärten, kurz, wie er alles sah, was das Haus des weissen Hippias zu einem Tempel der ausgekünstelsten Sinnlichkeit machte, so stieg seine Verwunderung bis zum Erstaunen; und er konnte nicht begreifen, was dieser Sybarite gethan haben müsse, um den Namen eines Weisen zu verdienen, oder wie er sich einer Benennung nicht schäme, die ihm, seinen Gedanken nach, eben so gut anstand, als dem Alexander von Phera, wenn man ihn den Leutseligen, oder der Phryne, wenn man sie die Keusche hätte nennen wollen."[1]

Die Form der wielandschen Hypotaxe unterstreicht - vor allem durch die dreifache Temporalkonstruktion „wie er sah" - die Gleichzeitigkeit von Agathons Sehen und noch naivem Verkennen der wahren Sachlage, wobei aber durch sein Erstaunen auch schon auf die Diskrepanz zwischen Agathons herkömmlicher

---

[1] Ed.prin., S.33 - Unterstreichungen von mir

Vorstellung von der Weisheit als hohem platonischen Ideal und deren sophistisch-sinnlicher Wirklichkeit hingewiesen wird. An diesem Erstaunen wird ersichtlich, daß Agathon sich unter einem Weisen etwas ganz anderes vorgestellt hatte als das, was ihm in der Person des eigennützigen und wollüstigen Hippias entgegentritt. Ironischerweise entdeckt Agathon wider Erwarten, daß in dieser Welt nicht die tugendhaft reine Selbstlosigkeit eines Idealisten, sondern vielmehr der erfolgreiche Egoismus eines kühl berechnenden Sophisten das Prädikat „Weisheit" erwirbt. Dabei steht im obigen Beispiel das Haus für das Innenleben des Herrn und die „Weisheit", die sich so prächtig darin bedienen läßt, als ironische Abstraktion für den Herrn des Hauses selbst. „Weiser" und „Weisheit" sind auswechselbare Begriffe. Von besonderer Wichtigkeit für die Untersuchung der Ironie Wielands ist dabei wieder die Kontrastierung, die der Dichter diesmal noch selbst erläutert, indem er „Sybarit" und „Weisen", den Tyrannen Alexander von Phera und die Tugend der Leutseligkeit, Phryne und „eine Keusche" in ihrer Kongruenz rhetorisch in Frage stellt. Später hat er die Gegentypen und-tugenden nicht mehr ausdrücklich genannt, sondern dieses klassische Bildungsgut bei seinen Lesern als bekannt vorausgesetzt, wenn er sich auch gelegentlich in seinen Anmerkungen einen Hinweis nicht versagen konnte. So heißt es zum Beispiel in Der Neue Amadis (1771) von der Dame Chatouilleuse, die dazu „gemacht" war, „von seines Platons Lehren/Den alten Niphus zu bekehren":

„Die Freuden verdammen, die ihr am meisten gefielen,
Und während sie, klug wie ein Almanach,
Maximen und weise Sprüche und Lebensregeln sprach,
Stets niederwärts mit ihren Blicken zu zielen:
Dieß, wir gestehen's, sind Züge, die ihrem Charakter nicht
Viel Ehre machen, so viel sie von ihrer Tugend spricht,
So ehrbar sie thut, so subtil sie sentimentalisiret,
So schlau die Grazien sind, womit die Kunst sie zieret,...."[1]

Der letzte Vers wird von Wieland mit folgender Anmerkung versehen: „Die Ironie in diesem Vers bedarf wohl keiner Erklärung. Gekünstelte Grazien hören auf, Grazien zu sein...."[2]. Gekünstelte Grazien sind für den Altertumskenner ein komischer Widerspruch, und er fühlt sich bewogen, es dem Uneingeweihten zu erklären.

Ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Begriffes „weise", diesmal als Adjektiv, sei hier angeführt. Seine Bedeutung als Stilmittel liegt wieder in der Charakterisierung und kann, je nach dem Standpunkt des Lesers, entweder als ironisch oder nicht ironisch empfunden werden. Da stellt Agathon, unmittelbar vor der oben zitierten Stelle, über seinen neuen Herrn Hippias erstaunt fest:

„Inzwischen vermehrte sich seine Verwunderung, je mehr er sich in dem Hause des weisen Hippias umsah; und er begriff nun ganz deutlich, daß sein Herr, was auch sonst seine Grundsätze seyn möchten, wenigstens von der Ertödung der Sinnlichkeit, wovon er ehmals den Plato zu Athen sehr schöne Dinge sagen gehört hatte, keine Profession mache."[3]

---

[1] 15,166
[2] 15,313
[3] Ed.prin.,S.33

Von einem Sybariten wie Hippias zu sagen, er mache von der Ertötung der Sinnlichkeit „keine Profession", ist gewiss ironisches Understatement mit einem doppeldeutingen Nachdruck auf „Profession". Die Tatsache, daß Platon einem solchen Brauch, wie der Ertötung der Sinnlichkeit, „schöne Dinge" nachsagt, macht den idealistischen Philosophen angesichts des weltlichen Erfolgs eines Hippias lächerlich. Akzeptiert man dagegen die Aussage unkritisch, dann scheint der Dichter auf Platons Seiten zu stehen und Hippias wird wegen seiner Sinnlichkeit im ironischen Sinne als „weise" bezeichnet. Andernfalls ist Platons Lehre ironisch durch die Praxis widerlegt, und Hippias ist in der Tat weiser.

Nirgends verbirgt sich unter dem Adjektiv „weise" deutlicher ein ironisches und antiplatonisches Werturteil, bei dem Wieland noch auf die moralische Entrüstung der Zeitgenossen rechnen konnte, als in der nachfolgenden Stelle aus Koxkox und Kikequetzel (1770):

„Die Gemeinschaft der Weiber, welche der weise Plato in seiner sehr idealischen Republik einzuführen beliebt hat, dürfte außer derselben so viele Ungemächlichkeiten nach sich ziehen und daher so vieler Einschränkungen und Präservative vonnöthen haben, daß wir keinem Gesetzgeber rathen wollten, die platonische Republik in diesem Stücke zum Modell zu nehmen."[1]

Aus dem Kontext ist erkenntlich, daß genau das Gegenteil gemeint ist, wenn Platon für die Erfindung der Weibergemeinschaft als „weise"bezeichnet wird. Extreme aller Art werden

---

[1] 21,320

Platon angelastet.

Schon im Don Sylvio (1764) gebraucht Wieland das Eigenschaftswort „weise" auf eine ironische Art in der Bedeutung von „geschlechtlich enthaltsam" und setzt es andeutungsweise mit dem Adjektiv „platonisch" bedeutungsgleich. Wieder wird charakterisiert: die Tante, Donna Mencia, wird aus der bitteren Notwendigkeit ihrer abgrundtiefen Häßlichkeit, nicht aus freier sittlicher Entscheidung , zur Schutzheiligen von ihresgleichen, deren bloßer Anblick einen Faun von seinem Daseinszweck entfremdet:

„Sie erklärte sich öffentlich für eine abgesagte Feindin der Schönheit und Liebe und warf sich hingegen zur Beschützerin aller dieser ehrwürdigen Vestalen auf, denen die Natur die Gabe der transitiven Keuschheit mitgetheilt hat, von Geschöpfen, deren bloßer Anblick hinlänglich wäre, den muthwilligsten Faun - weise zu machen."[1]

„Weise" ist für Wieland zum Modewort im Sinne von „platonisch" geworden und darunter versteht er das heuchlerische Predigen einer wirklichkeitsfremden und vergnügungsfeindlichen Aretologie, die er bekämpft. Bewußt setzt er ihr seine Vorstellung von der vergnügten und nützlichen sokratischen Lebensphilosophie entgegen, die sich in der Ironie entfaltet. Wie gezeigt, ironisiert Wieland mit dem Begriff „weise" die platonische Entsinnlichung der Welt, wie er andererseits auch die Extreme der Sinnlichkeit komisch widerlegt.

Im Sinne der komischen Widerlegung von sich „weise" dünkenden Extremen ist auch der Roman Agathon ironisch, und zwar

---

[1] 1,2

nicht nur im Stil, der das Gemeinte durch das Ausgedrückte Gegenteil ausdrückt, nicht nur durch die noch zu besprechende Manuskriptfiktion und durch die Erzählermaske des Autors. Agathon ist ironisch nicht nur durch die Kontrastwirkung der typischen Hauptrivalen des Romans, die sich in Hippias, dem ironischen Sophisten und Agathon, dem extrem platonischen Idealisten, gegenüberstehen, sondern vor allem durch die komische Widerlegung beider Positionen. Es ist die bereits abgehandelte Form der wielandschen Ironie, welche aus der Rivalität von Gegentypen entsteht, aus der Rivalität des komischen Geistes mit dem des Enthusiasmus, wie sie vom Autor im Agathon durch die Analogie des „Oromasdes und Arimanius der alten Persen"[1] umschrieben wird.

Diese Typen-Ironie unterscheidet sich aber noch von der dialektischen Ironie mit dem nihilistischen Ausgang, wie sie Kierkegaard in Platons Protagoras gefunden zu haben glaubt. Dort stünden am Ende die Antipoden Sokrates und der Sophist, wie die zwei Glatzköpfe, die nach langem Disput einen Kamm finden, alle beide „vis-à-vis au rien."[2]

Auch im Agathon erscheinen durch die Ironie beide Positionen, sowohl die des Hippias, als auch diejenige des Titelhelden, als fragwürdig. Auf der Suche nach Wahrheit, welche der Ironiker Wieland im Dialog mit dem Leser als Partner unternimmt,[3] werden sowohl Hippias als auch Agathon widerlegt. Doch am Ende darf Agathon etwas widergewinnen, denn Wieland

[1] Ed.prin., S.273 [2] Kierkegaard, S.56
[3] Vgl.Kausch Grazie, S.27f.

war als Ironiker noch kein Nihilist. Nur Hippias verliert. Er verliert den gekauften Agathon, das Gute. Mit ihm verliert er auch den Sklaven Callias, den „Schönen" oder das Schöne. Zudem muß er noch einen weiteren Bestandteil seiner sophistischen Weltanschauung hergeben: Danae, das Erotikon, das ewig-weiblich Geschlechtliche der sophistischen Profession, der sophistischen „vis comica." In diesem Sinne wird Danae im Roman charakterisiert, bezeichnenderweise zugleich mit der ironischen Charakterisierung des Hippias als einen „Weisen":

„Unter einer großen Anzahl von Schönen, bey denen der w e i s e Hippias dieses Vorrecht genoß, war auch eine, die unter dem Namen Danae den ersten Rang in derjenigen Classe von Frauenzimmern einnahm, die man bey den Griechen Freundinnen,...zu nennen pflegte. Diese Gattung von Damen war damals unter ihrem Geschlecht, was die S o p h i s t e n unter dem männlichen...."[1]

Auch Agathon wird ironisiert, wobei das Übermaß seiner Ideenschwärmerei auf das Maß eines weniger wirklichkeitsfremden, ethischen Idividualismus reduziert wird, der durch sein Vorbild allgemeinverbindlich wirken kann. Auch Agathon verliert zeitweise, und dann aus mangelndem Wirklichkeitssinn; so z.B. seine „edlere" Hälfte, Psyche; und später, aus gekränkter Eigenliebe, die gewonnene Danae, um sie beide dann am Ende des Romans als Schwester und Seelenfreundin wiederzugewinnen. Der konsequent Ironisierte, der komisch Genasführte, der nichts wiedergewinnt, ist der durchweg als ein „Weiser" bezeichnete Hippias, dessen Anmaßung im Vergleich mit derjenigen

[1] Ed.prin., S.80

Agathons bei weitem die größere war. Er wird konsequent als Sophist dargestellt und es ist Wieland durchaus ernst mit der bereits andernorts zitierten Erklärung im Vorbericht, daß Agathon den Hippias auf die nämliche Art widerlege, wie der Diogenes den Sophisten. Agathon und Danae bekehren einander, wie der Katholik den Protestanten als Abschluß ihres Disputes zum Katholizismus, und jener den Katholiken zum Protestantismus konvertierte. Heißt es doch ausdrücklich, „daß diese Schülerin des Hippias,...schon entkörpert zu seyn, schon in den seligen Thälern des Elysiums zu schweben glaubte...."[1] Und bezüglich ihres Charakterwandels wird berichtet, „daß sie, über der Bemühung den Charakter des Agathons umzubilden, ihren eigenen oder doch eine guten Theil davon verlohren hatte."[2]

Dieser ironisierten Wandlung Danaes hat die Forschung bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt, als vergleichsweise der Entzauberung Agathons. Immerhin liegt in der Bekehrungsironie zwischen Agathon und Danae ein Modell für Musarion vor, und es ist natürlich kein Zufall, daß Agathons Mutter ebenfalls „Musarion" heißt.

Das Wesen der Ironie Wielands ist hier wie dort das der komischen Widerlegung sophistischen Hochmuts. Dabei stellt sich der schwärmerische Puritanismus Agathons in seinem Verhalten zum blutvollen Leben ebenso als Hochmut dar, wie der geschlechtliche Zynismus des Hippias zur sittlichen Humanität. Für „weise" können sie nur im ironischen Sinne gelten.

---

[1] ebd.,S.126 [2] ebd.,S.128

## 2. Kapitel Stilfiguren der wielandschen Ironie

In der Zeichenkunst wird durch die Karikatur übercharakterisiert, wie im Werke Wielands durch die Ironie untercharakterisiert wird. Zweck ist in beiden Fällen der gleiche: die komische Wirkung. Sie zu erzeugen hebt die Karikatur gegenständlich-plastisch allgemeinerkenntliche Charakteristika hervor, um eine Person der Lächerlichkeit auszusetzen, wohingegen die rhetorische Ironie in der Vorstellung geradezu die charakteristischen Fehler einer Person dadurch tadelt, daß sie diese übermäßig lobt. Karikatur und Ironie sind Gegenspieler von Extremen, und zwar in einem Sinn, nach welchem alle Ideale als Extreme gelten, da sie von der Norm abweichen. G.v.Wilpert definiert die Ironie noch im Sinne eines aristotelischen Extrems, welches einem anderen Extrem gegenübertritt, wenn er sagt, Ironie sei „die komische Vernichtung eines berechtigt oder unberechtigt Anerkennung Fordernden, Erhabenen durch Spott."[1] Für Wieland war eine solche Gegebenheit in der Person und Philosophie Platons vergegenständlicht. In ihr sah er nach 1760 die verstiegendste Forderung an die Vernunft, die zugleich Herausforderung war: das Aufgeben dieser Welt der empirischen Erfahrung für eine Idee. In den Unterredungen mit dem Pfarrer (1775) findet man ein Wielandwort, welches die Oppositionsstellung der Begriffe „Karikatur" und „Ideal" bestätigt:

---

[1] Wilpert, G.v. Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart: A.Kröner Vlg., 1955. S.248

„Lassen wir uns von einer schwankenden Bedeutung des Wortes Caricatur nicht irren. Es pflegt diesem armen Worte nicht besser zu ergehen, als seinem Gegenfüßler Ideal, das seit einigen Jahren so sehr Mode geworden ist."[1]

Eine gleiche Oppositionsstellung zum Ideal wie für die Karikatur ergibt sich im Falle Wielands für die Ironie. Wie wir sehen werden, ironisiert Wieland jedoch nicht nur durch Untercharakterisierung, nicht nur durch Understatement, sondern auch durch die übertreibende Hyperbel. Überhaupt neigt Wieland dazu, die rhetorische Ironie dadurch zu erweitern, daß er auch andere Stilfiguren in den Dienst der ironischen Aussage stellt. Das heißt, daß die Ironie als Mittel der Charakterisierung im Wielandwerk nicht als herauslösbare Stilfigur neben den anderen Stilmitteln erscheint, sondern daß sie als ein Hauptmerkmal des wielandschen Stils durch andere Stilmittel erzeugt werden kann.

Ein Stilmittel, dessen sich Wieland mit Vorliebe bedient, ist das Understatement. So liegt im Oberon sicher die Absicht ironischen Understatements vor, wenn es von Hüon heißt, er habe seinen Gegner im Turnier vom Pferd gestochen, so „daß alle Rippen ihm von seinem Fall' erkrankten."[2] „Erkranken" ist hier, ebenso wie der im ritterlichen Wortgebrauch „unedle" Körperteil der Rippen, unangebracht, weil im komischen Gegensatz zu der plötzlichen Gewaltsamkeit der Turnierverletzung das Zeitwort „erkranken" einen schleichenden und unkämpferi-

---

[1] 36,243 [2] 20,338

schen Vorgang der Außergefechtsetzung eines Gegners andeutet. Wieland hat gewöhnlich das gerade in seiner hohen Minne platonisch anspruchsvolle Ritterethos in seinen Werken - mit wenigen Ausnahmen, wie zum Beispiel Geron der Adeliche (1776), - gern leicht ironisiert. Gewiß ist es ironisches Understatement, wenn er es in Clelia und Sinibald so hinstellt, als bestünde der Lebenszweck eines abendländischen Ritters darin, „mit Mohren und mit Heiden

Sich zu entzwein, auf Abenteur zu gehn
Und wilde Hünen zu bestehn
Und blöde Jungfraun zu beschirmen-"[1]

Komisches Understatement liegt zweifellos auch im Goldenen Spiegel (1772) vor, wo Wieland seinen Lesern berichtet, daß Schach Lolo „an einer Unverdaulichkeit"[2] gestorben sei, obgleich er schon damals wußte, und es dann auch in Schach Lolo oder das göttliche Recht der Gewalthaber(1778) so darstellte, daß Schach Lolo einer Vergiftung erlag.

Ironisches Understatement ist es bei Wieland auch, wenn es von einem jungen Liebhaber heißt, der unbelohnt auf dem Kanapee seiner platonisch-tugendhaften Geliebten, Rücken an Rücken mit ihr, wie „ein Griechisch S gekrümmt", zu nächtigen gezwungen ist:

„Nur Schlafen war - für einen jungen Mann
In seiner Lage - nicht natürlich,"[3]

Oder wenn es von einer einfachen Frau heißt, die „gute Mutter" hatte „das Unglück, ihr Leben einzubüßen."[4] Oder wenn

---

[1] 11,185 [2] 7,2 [3] 11,252 [4] 21,268

es von barbarischster Rüpelhaftigkeit an Umgangsformen, durch beschönigende Sachlichkeit ironisch, heißt, man könne „seinen Mitgästen durch unziemliche Entladungen beschwerlich werden."[1]

In Bonifaz Schleichers Jugendgeschichte, oder kann man ein Heuchler sein, ohne es selber zu wissen (1776), soll die ironische Verniedlichung schwerwiegender Folgen eines moralischen Fehltrittes eine falsche Wertschätzung im bürgerlichen Gesellschaftsbewußtsein charakterisieren, das den Äußerlichkeiten des menschlichen Miteinanders größere Bedeutung beimißt, als dem wahren Wesen der Personen. Der Autor erzählt hier, daß ein Candidatus Theologiae „der Tochter in dem Bürgerhaus wo er wohnte, die Taille verderbt - und sich übrigens für einen Studiosus Theologiae, so ziemlich ehrbar aufgeführt"habe.[2]

Dem Understatement (der Meiosis) verwandt ist die Litotes. Auch diese Figur stellt Wieland in den Dienst seiner Ironie. In Aspasia oder die platonische Liebe (1766) gebraucht er zur ironischen Darstellung eines platonischen Seelenzustandes eine Form der litoteshaften Untertreibung, in welcher man bereits den Stil des Bürgerkritikers Wilhelm Busch vorausahnt:

„Die gute Priesterin gestand sich selbst ganz leise,
Es irre, wer sie glücklich preise."[3]

Die der Litotes eigene Negierung wird hier in dem Verbum „irren" zum Ausdruck gebracht.

---

[1] 19,47 [2] 27,165 [3] 3,267

In Juno und Ganymed (1765) umschreibt Wieland den begründeten Verdacht Jupiters, daß seine „Frau" Juno sich im verschlossenen Badezimmer mit ihrem Liebhaber Ganymed vergnüge, mit folgender komisch wirkenden Litotes. Jupiter und Mercurius lauschen vor verschlossener Tür:

„Doch hörten sie (denn Götter hören fein)
Ich weiß nicht was, das sie zum Schluß bewogen,
Die Dame sei im Bade nicht allein.
Das Ding kommt Jupitern nicht gar zu richtig vor,...."[1]

Mit Hilfe der Litotes umschreibt Wieland in Aurora und Cephalus (1764) ironisch die Verliebtheit der Aurora, die als typische weibliche Reaktion auf schöne Männer verallgemeinernd dargestellt wird:

„Aurora will ihm gern gestehn,
Daß Leute, die ihm ähnlich sehn,
Nicht sehr gehaßt zu werden pflegen;"

In der gleichen Tonart fortfahrend, beschreibt er die Dringlichkeit ihres Anliegens wieder mit einer Litotes:

„Es sey ihr auch nicht sehr entgegen
(Die Schlaue hält, indem sie's spricht,
Die Rosenfinger vors Gesicht),
Von einem hübschen Mann sich hochgeschätzt zu wissen;...."[2]

Wie die Untertreibung, so kann auch die Übertreibung ironischen Zwecken dienen. Wieland gebraucht z.B. die Hyperbel in Aurora und Cephalus (1764) in Form eines Fachausdrucks. Die komische Wirkung wird hier durch die Registrierung eines Gegenstandes unter einem ihm völlig ungemäßen Begriff bewirkt:

---

[1] Ma IV,141
[2] 10,60

„Und was ihr Kleid, gebläht vom losen West'
Und bis ans Knie geschürzt, dem Jüngling sehen läßt,
Ist fähig, Herzen von Asbest
Die Unverbrennlichkeit zu nehmen."[1]

Die selten fehlende, antiplatonische Tendenz besteht hier in der vorausgesetzten Anmaßung, sich seines platonisch-keuschen Herzens in erotischen Situationen sicher sein zu wollen. Das zu Wielands Zeiten noch von keinem Gefühl belastete Fremdwort „Asbest" eignet sich eben weil es für Wielands Leser noch relativ neu war, besonders für den ironischen Kontrast, der sich aus der fremdartig und wissenschaftlich anmutenden Theorie ergibt, die in der „Unverbrennbarkeit" die edelste Bestimmung für ein menschliches Herz sieht, und in der starken Anteilnahme, in welcher sich dieses Herz dann bei der ersten Probe an den Enthüllungen eines vom Wind gelüfteten Mädchenkleides entzündet.

Auch im Oberon wird die Hyperbel mit ironischer Absicht gebraucht, und zwar dient sie in diesem Gedicht der komischen Reduktion einer ritterlichen Kulthandlung durch einen unmöglichen Vergleich und den Gebrauch derber Worte, wie zum Beispiel „dreschen" und „hageldicht," wenn es von zwei „metallenen" Riesenrittern heißt, sie „...dreschen unverdrossen

So hageldicht, daß zwischen Schlag und Schlag
Sich unzerknickt kein Lichtstrahl drängen mag."[2]

Ein weiteres Beispiel der Hyperbel liegt in Juno und Ganymed (1765) vor, wo Zeus mit Ganymed von der zänkischen und

---

[1] 10,79 [2] 20,61

eifersüchtigen Juno beim „Gänsespiel" überrascht wird. Zeus verteidigt sich mit dem hartnäckigen Trotz eines ertappten Kleinbürgers und, absurderweise, im himmelschreienden Kontrast zu seiner Göttlichkeit mit einem Hinweis auf den (platonischen) Sokrates (des Symposiums) als Vorbild:

„So wißt, daß mir hierin kein schlechtrer Mann
als Sokrates zum Vorstand dienen kann.
Ein Weiser ist, wie Seneca beteuret,
Ein Gott, ja noch ein wenig mehr;
Wenn Sokrates mit kleinen Knaben leiret,
So darf ich wenigstens was er."[1]

Hierbei ist die Hyperbel „ein Weiser ist ein Gott, ja noch ein wenig mehr" ebenso ironisch zu verstehen, wie das Tätigkeitswort „leiren", hinter welchem sich offensichtlich eine weniger erhabene Kulthandlung verbirgt!

Kommt in der Hyperbel die komische Wirkung durch Übertreibung zustande, so entsteht im Oxymoron die Komik durch Verbindung zweier nicht zusammengehöriger Begriffe. Wielands Gebrauch des Oxymorons wird durch eine Passage im Diogenes von Sinope gut illustriert.

Diogenes hat eine schöne Frau vor dem Ertrinken gerettet. In Korinth hat man an den Umständen, unter denen diese Rettung vor sich ging, moralischen Anstoß genommen. Die Verteidigung seines guten Rufes führt Diogenes auf ironische Weise, die wie so oft bei Wielands Figuren durch vorgegebenes Nichtwissen zustande kommt:

---

[1] Ma IV,132

„Nun frage ich alle ehrliche Leute, Griechen und Barbaren, Männer und Weiber (die Zwitter und Castraten mit eingerechnet), ‚was an der Geschichte, die ich eben erzählt habe, denn so sehr Aergerliches ist?'"[1]

Wenn Diogenes hier Griechen und Barbaren, Männer und Frauen, Zwitter und Kastraten im gleichen Atemzug erwähnt, so hat dies eine ausgesprochen erheiternde Wirkung. Das allgemeine Empfinden rechnet Zwitter und Kastraten nicht unter die ehrbaren Leute, Diogenes aber bezieht sie in sein Lob ein und stellt auch an sie seine ironische Frage. Damit will er das Vorurteil verspotten, daß Zwitter und Kastraten als unehrbare Menschen keines klaren Urteils fähig seien.

Doch Wielands Ironie richtet sich nicht nur gegen die moralische Intoleranz, sondern auch gegen deren Kehrwert, die moralische Indifferenz. Diese gelangt etwa in dem Schluß zum Ausdruck: wer mir beipflichtet gehört zu den ehrlichen Leuten! Die rhetorische Frage fordert einen solchen Schluß geradezu heraus. Mit der moralischen Intoleranz hat sein Gegenextrem, die moralische Indifferenz eines gemein: den Beweggrund im Egoismus.

Die ironische Funktion eines Oxymorons im Neuen Amadis, die Wieland in einer Anmerkung kommentierte, haben wir an anderer Stelle schon erwähnt. Die Ironie in dem Verse:

„So schlau die Grazien sind,
Womit die Kunst sie zieret,"

liegt nach Wielands eigenen Worten in der Unvereinbarkeit der Begriffe „Grazien" und „Kunst", d.h. „gekünstelte Grazien hören auf, Grazien zu sein."[2]

---

[1] 19,51 [2] 15,313

Wielands Absicht ironischer Charakterisierung kommt besonders deutlich in der Verwendung von Oxymora zum Ausdruck, wie in den folgenden aus Aurora und Cephalus:

„An Neigungen und Reizbarkeit der Sinnen
Sind, wie man weiß, die ältesten Göttinnen
Stets - sechzehn Jahre alt,"[1] und
„Den Zorn, den er vielleicht dadurch verdiente,
Daß er zu viel und auch zu wenig sich erkühnte."[2]

Wird das Oxymoron bis ins Krasse gesteigert, so entsteht das Paradoxon. „Und immer wird der Mund - zum Schweigen aufgegethan,"[3] heißt es in Clelia und Sinibald (1783), um das damals noch gebräuchliche, verschämte Gebaren junger Mädchen anschaulich und dabei ohne Spitze darzustellen. Indirekt wird auch damit wieder charakterisiert. Schärfer formuliert findet man später den gleichen Gedanken im historischen Anekdotenschatz, wo er dem französischen Diplomaten Talleyrand gegen 1807 zugeschrieben wird: „La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée."

An die Stilform des Paradoxon erinnert auch ein unsinniger Vergleich im Weisen Danischmend. Hier ironisiert der Autor übermäßige Gelassenheit genauso wie die vorsätzliche Suche nach einer platonischen Seelenpartnerin, indem er von Danischmend sagt, er habe sein Weib gefunden, wie man einen Schatz findet oder „den Schnupfen aufliest."[4]
Durch diese paradox widersinnige Aufzählfolge werden Weib, Schatz und Schnupfen einmal als vom launischen Zufall abhängige Glücksfunde charakterisiert, und zum andern als für

[1] 10,55 [2] 10,81 [3] 11,287 [4] 9,12

die emotionale Reaktion von gleichem Wert dargesteltt!

Schließlich sei noch die Stilfigur der Synekdoche erwähnt, welche in Wielands Werk auch vorwiegend ironischen Zwecken dient.[1] In Bonifaz Schleichers Jugendgeschichte (1776) wird sie folgendermaßen zur Charakterisierung gebraucht: die Frau des Oberamtmanns Schleicher wird zunächst mit einem homerischen Epitheton überpräzisierend als eine „getreue" Penelope[2] bezeichnet, wodurch der Verdacht des aufmerksamen Lesers bereits geweckt ist. Kurz darauf bestätigt dieser sich dann auch, wenn der Autor mit augenzwinkernder Anspielung auf den Kinderreichtum der Frau Oberamtmann die Möglichkeit andeutet, daß der Hauslehrer „wohl gar an der Fruchtbarkeit ihrer letzten Jahre einigen Antheil gehabt haben könne."[3] Die Synekdoche als „Pars pro toto" zur ironischen Charakterisierung der Unnachgiebigkeit eines Fauns findet in Endymion in folgender Form Verwendung:

„Sie so betrübt zu sehn, das schmelzte Tartar-Herzen,
Der Faun bleibt ungerührt."[4]

Die gleiche Funktion erfüllt die Synekdoche z.B. in Das Urteil des Paris (1764), wo das angeblich „schamhafte" Auge der Venus stellvertretend für die ganze Person der „Cypria" steht und durch das Zeitwort „lügen" als Mittel ihrer ironischen Charakterisierung dient:

---

[1] Es scheint uns allerdings, daß die Ausschließlichkeit, welche Kausch dieser Stilfigur im Werke Wielands zuschreibt, nicht gerechtfertigt ist. So behauptet Kausch z.B., Wielands Ironie käme „ohne die Denkform der Synekdoche überhaupt nicht aus." (Kausch Grazie, S.23).

[2] 22,158 [3] 27,166 [4] Ma IV, 117

„So steht sie da, halb abgewandt
(Wie zu Florenz), und deckt mit einer Hand,
Erröthend, in sich selbst geschmieget,
Die holde Brust, die kaum zu decken ist,
Und mit der andern - was ihr wißt.
Die Zauberin! Wie ungezwungen lüget
Ihr schamhaft Aug'! und wie behutsam wird
Dafür gesorgt, daß Paris nichts verliert!"[1]

[1] 10,37

## 3. Kapitel Der Gedankenstrich und die negative Pointe im Dienste der Ironie

Zu den Eigentümlichkeiten der wielandschen Ironie, welche sich, wie gezeigt, mehrerer Stilmittel zu bedienen weiß und nicht auf nur eine rhetorische Figur angewiesen bleibt, gehört der Gedankenstrich. Es ist ein Satzzeichen, das Wieland offensichtlich gern benutzt.

Marga Barthel hat den häufigen Gebrauch, den Wieland vom Gedankenstrich macht, im Zusammenhang mit einer verwandten Stileigentümlichkeit des Dichters, der sogenannten „negativen Pointe" verstanden: „Danischmend kraute sich hinterm linken Ohr und sagte - nichts."[1]

Barthel zitiert eine Reihe derartiger Beispiele, in denen der Gedankenstrich als Teil einer negativen Pointe gesehen wird, in welcher angeblich die Satzaussage „versickere." So treibe der Autor sein Spiel mit dem Leser.

Das ist nicht unrichtig, wenn man mit Voraussetzungen an Wieland herantritt, die sich aus der Ästhetik Kants herleiten. Die von Barthel entdeckte negative Pointe bei Wieland hat zweifellos auf den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit mit der Ursache, welche nach Kants Definition den „Affect" des Lachens auslöst: die plötzliche Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts![2] Doch ist die Ähnlichkeit eine oberflächliche, denn bei Wieland ist selbst das „Nichts" nur ein Mittel zum

---

[1] Barthel, S.40

[2] Kants Gesammelte Schriften. Hg.v.d.Kgl.Preuß.Akad.d.Wiss. 1.Abtlg.Werke, Bd.V,S.332 §54. Berlin: Georg Reimer Vlg.,1913.

Zweck, ohne daß sein alleiniger Zweck im Lachreiz bestünde. Darüber hinaus will auch Barthels Behauptung nicht ganz einleuchten, daß die Satzaussage bei Wieland im Gedankenstrich und „einem oder ein paar darauf folgenden, unerwarteten, meist negativen Wörtchen versickert." Vielmehr ist es doch so, daß bei ihm noch öfter nach dem Gedankenstrich die komische Umkehrung dessen erfolgt, was im ersten Teil des Satzes als das scheinbar Erwiesene ausgesagt wurde. Im gewissen Sinne erfolgt etwas, das dem Stil Wielands seinen unverkennbaren Charakter gibt. Nach dem Gedankenstrich kommt der ironische Widerpart, die zweite oder dritte Stimme des Erzählers zu Worte:

„Die Weisen haben längst bemerkt, daß etwas Magisches in dem menschlichen Auge sey; und bekannter Maßen hat man die Sache weit genug getrieben, zu glauben, es gebe Leute, welche mit einem bloßen Blicke vergiften könnten; - ein Glaube, der zu allen Zeiten unter den Philosophen wenig Beifall gefunden hat....[1]...Ich denke nicht gern das Aergste, sprach ein Priester Jupiters, ein ernsthafter Greis - von vierzig Jahren....[2] Vergib mir, Vater der Götter und Menschen! - aber es ist mir unmöglich, deinen Priester länger so gravitätisch - Unsinn sagen zu hören. - Du sollst Recht haben, Priester Jupiters!"[3]

In den obigen Beispielen monologisch epischen Berichts brachte der Erzähler durch die Pointe nach dem Bindestrich indirekt eine zweite Stimme ins Gespräch.

Ein Beispiel für die ironische Verwendung des Gedankenstrichs in der Verserzählung bietet folgende Stelle aus der

---

[1] 21,276
[2] 19,55
[3] 19,55

Aspasia. Hier berichtet der Autor von einer fünfundzwanzigjährigen Oberpriesterin der „stets" jungfräulichen Diana:

„Und, wenn sie sich zur Ruh begab, versank
Die schöne Last der wohlgepflegten Lenden
In Schwanenflaum; und doch, bei frischem Blut,
Und blühendem Gesicht, schlief sie - nur selten gut."[1]

Es konnte bereits anderswo eine im Spätwerk vorkommende Situation besprochen werden, welche das entgegengesetzte Extrem zur obigen in der Aspasia darstellt. Dabei handelt es sich um das unbequem einsam-zweiselige Nachtlager des jungen Sinibald, von dem Wieland im ironischen Understatement feststellte, es sei für einen jungen Mann „nicht natürlich", wie ein „Griechisch S" gekrümmt zu schlafen! Bereits in der sehr viel früheren Aspasia hatte Wieland seine Ironie an dieser Art von platonischer Unnatur erprobt, nur daß die Situation sich hier als ihr anderes Extrem, nämlich als ein überbequem enthaltsames Nachtlager, gab.

Die lange Beschreibung vor dem Gedankenstrich befaßt sich mit üppigem Schein. Erst nach dem Gedankenstrich tut sich die Diskrepanz auf zwischen diesem und dem inneren Unglücklichsein der Aspasia. Das wird besorgt von der negativen Pointe, welche wiederum geradezu herausgefordert worden war von dem Verweilen bei den jugendlichen Attributen der durch ihr Priesteramt in der Liebe zur Enthaltsamkeit gezwungenen prallen Witwe! Der Dichter spricht gewissermaßen mit zwei Stimmen, von denen einer die Aufgabe des Ironisierens zufällt.

---

[1] 3,265

Weiter wird dann von der lebensfrischen Aspasia erzählt, nachdem der Dichter ihr einen bartlos-jugendlichen „Weisen" namens Alkahest zu ihrer Unterweisung im Tugendrigorismus der „platonischen" Ideenphilosophie zugesellt hatte:

„Nun wies ihr Alkahest die edle Kunst-zum Sehn
Der Augen gänzlich zu entbehren.
Notwendig mußte dies ein wenig langsam gehn.
Erst sah sie - nichts."[1]

Der Gedankenstrich im ersten Vers steht als ironische Zäsur, denn der nachfolgende zweite Teil des Satzes widerlegt die Charakterisierung der Kunst als „edel" im ersten. Eine Kunst, die im Sinne der pragmatischen Lebensweisheit des Sokrates zur Unnatur tendiert, indem sie eine Form des Sehens lehrt, welches des leiblichen Auges entbehren kann, wird folglich auch zur Lebensbewältigung nichts„nützen", trachtet sie doch nach Ausschluß des gesunden Menschenverstandes. Und dieser kann zur Glückseligkeit auf unserer „sublunarischen" Welt keines der fünf Sinne entbehren. Ironischerweise läßt der Dichter nach dem„Sündenfall" der beiden Platoniker die Aspasia sich wundern, warum sie denn nicht den Ausgang „vorgesehn."

Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang daran, daß Wieland bereits im Verklagten Amor (1772) die Eule der Minerva zur Mystik raten lassen und dem Vogel der Weisheit Verbesserungspläne in den Schnabel gelegt hatte, welche das Entfernen des menschlichen Sehorgans zur Vorbedingung für eine bessere Welt machten.

---

[1] 3,270

Unverkenntlich ist bei allen diesen „Ironien" Wielands deren anti-platonische Tendenz, die sich bei dem Dichter mit der Vorstellung dessen paart, was sich gemeinhin als „das Natürliche" bezeichnen läßt, die allgemeinverbindliche Norm, worunter er auch das allgemein Nützliche verstand. Aspasia soll sich zur „Unnatur" umerziehen lassen. Umerziehung spielt bei Wieland eine große Rolle; meist schlägt sie ironischerweise in das Gegenteil des Beabsichtigten um, wie bei Agathon und Danae, bei Hüon und Rezia u.a., nämlich zu einer lebensfeindlichen Haltung.

Das dem zweiten Gedankenstrich im obigen vierten Vers folgende „nichts" ist, obgleich wörtlich wahr, ironisch gemeint. Nur vom im platonischen Sinne „unnatürlichen" Standpunkt aus wird es als Unzulänglichkeit empfunden werden, und eben diese Unzulänglichkeit gilt es ja bei Aspasia zu beheben. Zusehends gelingt - der Autor will es so -, ihrem „Weisheits"-lehrer Alkahest (auch sein Name ein Mittel der Ironie) die schwierige Aufgabe. Es beginnt sich der Aspasia „innerlich Gesicht" zu öffnen:

„Sie sieht - o welche Augenlust! -
Sie sieht bereits die schönsten Engelsköpfe...."[1]

Die in Parenthese stehende Augenlust verstärkt die ironische Wirkung ebenso, wie die Anapher „Sie sieht...Sie sieht." Auch diese beiden Stilmittel dürfen wir also zu denen rechnen, die bei Wieland in den Dienst der ironischen Aussage treten können.

---

[1] 3,270

Offensichtlich schafft sich der Erzähler mit Hilfe des Gedankenstrichs und mit Hilfe der negativen Pointe keine Schlußposition, sondern vielmehr die Erzählperspektive eines imaginären Gegenübers. Es ist die alte und von Wieland so bevorzugte Grundfigur der Dialogstellung, wie sie seiner Vorstellung von der sokratischen Wahrheitssuche entspricht, einer Wahrheitssuche, die mindestens zweier Standpunkte bedarf.

Die Arbeit Marga Barthels hatte mit der Entdeckung des „immanent dialogischen Prinzips" den gesellschaftsbewußten Konversationscharakter dieser Stilkunst Wielands zutage gefördert. Mit einem Hinweis auf das Bildungs- und Läuterungsbedürfnis der Zeit hat Barthel unter anderem auch auf den von Wieland so geschätzten Shaftesbury verwiesen, in dessen Characteristics (1758) das sokratische „gnothi seauton" als "Divide yourself, or be two" interpretiert wird.[1] Die Auseinandersetzung mit sich selbst, die zur Selbsterkenntnis führen soll, geht der Erkenntnis der Welt voraus; demnach ist es bei Wieland nicht verwunderlich, daß es sich in seinem Werk vornehmlich um Charakterstudien und gesellschaftliche Beziehungen handelt. Diese Probleme werden im Gespräch erörtert, und dieses Gespräch ist zum ironischen Dialog entwickeltes Selbstgespräch. Dementsprechend hatte Wieland am 5.Januar 1762 an Zimmermann über seinen Agathon geschrieben: „Ich schildere darin mich selbst, wie ich in den Umständen Agathons gewesen zu seyn mir einbilde....", wobei es sicher kein Zufall war, daß Wielands Wahl auf einen historischen Gesprächspartner des Sokrates fiel.

---

[1] Barthel, S.12

## 4. Kapitel Ironischer Kontrast und ironische Namengebung

Traditionelle Stilfiguren wie Meiosis, Litotes, Paradoxon und Oxymoron gründen ihre komische Wirkung auf das Verbinden von Nichtzusammengehörigem; der Kontrast zwischen Bezeichnetem und der herkömmlichen Vorstellung vom Gegenstand wirkt auf den Leser komisch. Diese Verfahrensweise der Erheiterung wird bei Wieland zu einem Mittel der ironischen Belehrung. Sie ist bei ihm nicht nur durch die Verwendung vorgegebener Tropen möglich, sondern auch im weiteren stilistischen Rahmen.

So gehört zu Wielands Katalog ironischer Stilmittel die Verwendung edler Begriffe für profane Dinge, eine Form der Registrierung von Personen oder Sachen unter ihnen ungemäßen Begriffen. Der ironische Widerspruch, der darin zum Ausdruck kommt, kann eine Person oder Sache charakterisieren, wenn deren wirkliches Sein den idealischen Schein ironisch widerlegt. Das geschieht z.B. in Juno und Ganymed, wo die griechische Göttermutter gleich am Anfang durch ihre xanthippenhaft zänkische Art charakterisiert wird, wenn der Dichter von ihren nächtlichen Keiftiraden sagt:

„Da ließ die ganze Nacht als wie ein Glockenspiel
Sich ihre schöne Stimme hören."[1]

Hier besteht die Ironie darin, daß für die unedle Eigenschaft des Scheltens die Vorstellung eines „edlen" Glockenspiels aufgeboten wird. Mit analogen Mitteln, durch die Verwendung profaner Begriffe, wird das Erhabene ironisiert, wenn von der Taufe als dem „heiligen Bad der Christen"[2] die Rede ist,

[1] Ma Iv,119 [2] 20,148

oder das Weihwasser eine „geweihte Lauge"[1] genannt wird. Dabei geht bei Wieland die Verwendung eines alteingestammten Wortes wie „laugen" über das Maß eines einmaligen ironischen Kuriosums hinaus, denn der Dichter bringt es in Clelia und Sinibald mit der gleichen Absicht und Wirkung wiederholt zur Anwendung. Folgerichtig erzählt er - gänzlich im ironischen Widerspruch zu der Aufforderung des Herrn an die Mühseligen und Beladenen, sich ihm zur Erquickung und Erlabung zu nähern -, von St.Katharina, seiner komischen Heiligen, sie hätte ihren Heilsplan für die ihr anempfohlenen Liebhaber darauf angelegt, sie in der Welt umherzuwirbeln und

„Sie, bis sie recht zu ihrer Absicht taugen,
Durch Trübsal aller Art erst tüchtig auszulaugen."[2]

In Der verklagte Amor (1772) wird nicht nur der Begriff „Weisheit" wieder im ironischen und antiplatonischen Sinne gebraucht, es wird auch die Vorstellung des Erhabenen dadurch komisch reduziert, daß ihr symbolischer Vogel, die Eule der Minerva, mit dem profanen Titel „Doctor Kauz" belegt wird.[3] Die Welt wird von der Eule als Narrenasyl dargestellt:

„Was hilft's den Narren, wenn einer den andern belacht,
Und keiner weder sich selbst noch andre weiser macht?"

Zur Verbesserung dieser Welt schlägt der Vogel der Weisheit platonischer Prägung vor, den Menschen die Augen zu nehmen, damit sie beim tiefen Denken nicht von der Sinnlichkeit gestört würden: „Um tief zu denken, darf uns nichts von außen stören." Der Dichter, welcher offensichtlich anderer Meinung

---

[1] 11,244 [2] 11,279 [3] 3,144 [4] 3,145

ist, denn der Vorschlag der Eule läuft auf weltverneinende Mystik hinaus, bestätigt ironischerweise dieses für ihn falsche Rezept und läßt dagegen nur den profanen Esel sich mit der Erhabenheit der empirischen Welt begnügen. Darauf setzt der Adler des Jupiter dem Philosophieren der Tiere mit den Worten ein Ende: „Der Esel lebe hoch, und seine beste Welt!"[1]

Weitere Beispiele für die Ironisierung edler Begriffe durch die Verwendung von profanen finden sich im Agathon, wo ein Priester in Delphi als „Kostgänger" des Apollo[2] charakterisiert und der Kronenreif als eine „gewisse Binde um den Kopf" bezeichnet[3] werden.

---

[1] 3,149 - Wielands ironischer Geist war so weitschweifig und knüpfte so viele untergründige Beziehungen, daß selbst bei einer Betrachtung von Stilfiguren die nähere Beleuchtung dieses Beziehungsnetzes nicht unterbleiben kann. Wenn Wieland einem „naiven" Esel ironischerweise die pragmatisch weiseste aller geäußerten philosophischen Tiertheorien ins Maul legt, so geschieht das keineswegs zufällig. Wieland bleibt im Gebrauch seiner Metaphern konsequent: die ironisch bescheidene Bezeichnung eines Esels für einen sokratischen Weisen wird auch anderswo im Werk durchgehalten. Es verknüpfen sich für Wieland, wie mit der Ironie selbst, Vorstellungen von Sokrates damit. Silen ritt wegen seiner Dickbäuchigkeit auf einem Esel dem Bachuszug voran. Überall betont Wieland die Silenenhaftigkeit des Sokrates. Obschon dieser nun auf keinem Esel ritt, sterben doch beide, das Lasttier und der Weise, den gleichen Märtyrertod für die „echte", das heißt, für die nützliche Weiheit. Beide werden sie Opfer der Beschränktheit, Sokrates im Aristipp als ein Rechtsopfer der Athener, der Esel in den Abderiten als Opfer eines berühmt absurden abderitischen Rechtshandels. - Das Eselmotiv harrt bis jetzt noch der systematischen Untersuchung, vor allem im Hinblick auf den Goldenen Esel des Apuleius, den Wieland bekanntlich mit dem Gesamtwerk Lucians übersetzte. Von einer übersetzungstechnisch ironischen Anmerkung wie der folgenden, bis zur Rolle eines Erretters der olympischen Götter (Abderiten IV, xiii) bezeugt Wieland dem Eseltier den gleichen ironischen Respekt. Im Wintermärchen bestand die einzige Rettung des Schachs durch Entmarmorierung in der Berührung mit dem Eselskopf. - „Wenn mich nicht etwa mein eigener Respekt vor den Eseln betriegt...."(Luc.II,120) [2] Ed.prin.,S.163 [3] ebd.,S.335

Ironie gleicher Art, nämlich durch den Gebrauch profaner Begriffe für heilige Dinge, liegt in der Bezeichnung „Jasons goldnes Hammelfell"[1] für das berühmte mythische Vließ vor. Ebenso profaniert kleinbürgerliche Vertraulichkeit unter Göttern das Erhabene, wenn der Lichtgott Apoll vom Vater Zeus „goldner Junge"[2] tituliert wird. Ironischer Kontrast entsteht durch die Paarung von Hohem und Trivialem: „Papa, fiel Venus hier dem Donnerer ins Wort."[3] Die Götter werden zu Kleinbürgern verdürftigt; die einst dämonische Elementarkraft der Liebe zur schwatzhaften Tochter, die den Donner mit bloßen Worten zum Verstummen bringt.

Zu dieser Form des komischen Kontrasts gehört auch die Namensironie. Sie dient meistens der Reduktion eines sich erhaben Gebenden. Durch diese ironische Namengebung drückt sich eine bestimmte Haltung des Autors gegenüber den behandelten Gestalten aus. So wird beispielsweise der Leser von Clelia und Sinibald Katharina nicht lange für eine Heilige halten, wenn sie vom Dichter abwechselnd als „Sanct Thrine"[4]

[1] 14,52 & 23,246 [2] 3,170 [3] 3,152 [4] 11,234 & 11,246 - Daß es sich bei dieser Profanierung der Namen von Heiligen oder von hohen weltlichen Würdenträgern durch komische Reduzierung auf das Dienstpersonalniveau bei Wieland um ein bewußtes, ironisches Stilmittel handelt, geht aus seiner Kritik an Jenischs Borussias (1794) hervor. „Nicht edel genug für den Ton des Heldengedichts" sei die Benennung „Therese" für die österreichische Kaiserin Maria Theresia, oder gar „Thrine" für die Kaiserin Katharina von Rußland (35,70). - Wenn also Wieland sich der gleichen Stilmittel bedient, die er unter entgegengesetzten Umständen bei anderen Schriftstellern rügt, so liegt die Annahme nahe, daß es in besagter Absicht geschieht, wobei sich letztere aus der Einbettung der Begriffe, also aus dem Kontext, zu erkennen gibt.

oder „Sanct Käthe" bezeichnet wird. Dabei bleibt die Ironie des Dichters nicht etwa auf die Heilige persönlich beschränkt. Sie richtet sich gleichzeitig gegen den menschlichen Mißbrauch von hohen Idealen zu egoistischen und daher unedlen Zwecken. Wenn sich also Sinibald in einer aus Pappmaché verfertigten, hohlen Heiligenfigur der St.Katharina bei seiner Geliebten einschmuggelt und Wieland kommentiert: „St.Käthe nimmt ihn unter ihren Rock,"[1] so ist das zwar überpräzis ausgedrückt, doch nach dem Willen des Dichters durchaus „wahr." Desgleichen, wenn nach vereiteltem Vorhaben der Rückzug des jungen Liebhabers mit den Worten beschrieben wird: er „kriecht eilends in Sanct Thrinens Wulst zurück."[2]

Die ironische Absicht liegt in dieser überpräzis realistischen Formulierung versteckt und besteht wiederum in der Offenbarung menschlichen Mißbrauchs anspruchsvoller Ideale, die solchen Mißbrauch geradezu herausfordern. Zu diesem Zweck ist Clelia und Sinibald von einer solchen Art der frivolen, ironischen Verkleinerung leitmotivisch durchwoben, vermittels welcher sowohl die törichte Findigkeit menschlicher Triebe als auch die törichte Rigorosität übermenschlicher Sittenstrenge verspottet werden. Das Heiligenbild ist hohl und kein Gegenstand der Verehrung mehr. Im törichten und zuweilen auch heuchlerischen Verhalten der Menschen zu diesem Ideal wird einmal dessen hoher Anspruch, zum andern des Menschen „falsche" Nutzbarmachung ironisiert, indem sich die Diskrepanz von Schein und Sein auftut. Wie sich das Bild der Heiligen

[1] 11,246 [2] 11,264

durch Hohlheit charakterisiert, so erscheint der auf diese Leerheit hereinfallende Mensch als Tor.

Namensironie kann bei Wieland auch die Form der überspitzten Übersetzung annehmen, welche Gegenstand oder Sachverhalt über die bloße Verdeutschung hinaus profaniert. So wird Jean Jacques Rousseau bereits im Agathon zu Zwecken komischer Verkleinerung ironisch „unser Freund Johann Jakob"[1] Rousseau genannt, und in Die erste Liebe (1774) gar als „Freund Hans Jack" tituliert, den hin und wieder „die Laun', auf Vieren zu gehn,"[2] ergreife.

Als Synekdoche verwendet Wieland den ironisierten Namen in einem Brief an den Freiherrn von Gebler in Wien. Hier steht das historische Individuum wegen seiner ihn charakterisierenden Lehre für den Typ. Alle drei werden verspottet:

„Hier sehen wir das Theater als eine Schule der Tugend und der Sitten, als ein politisch-moralisches Institut an, und nach diesem Grundsatz trachten wir das unsrige auf einen solchen Fuß zu setzen, daß es in Kurzem, sowohl was die Wahl der Stücke, als die Aufführung betrifft, einem Hanns Jakob Rousseau selbst den Beyfall abnöthigen dürfte."[3]

Wenn Wieland auf diese Weise ironisiert, so ist in seiner Vorstellung Sokrates nahe bei der Hand. Wenn er den Typ zeichnet, um ihn zu rechtfertigen und ihm die Zeitgenossen charakterisierend gegenüberzustellen, wie zum Beispiel im Nachlaß des Diogenes von Sinope, dann wird die sokratische Ironie Mittel und Gegenstand der Darstellung.

Im Vorbericht des „Herausgebers" aus dem Jahre 1769 be-

---

[1] 4,197 [2] 10,134 [3] ADB II,12

ruft sich Wieland auf das Recht, das Wesen des Ironikers gegen das Fehlurteil seiner Zeit zu verteidigen und zieht zur Rechtfertigung des Diogenes das aus den aristophanischen Wolken und dem Fehlurteil seiner Richter entstandene Charakterbild des Sokrates heran. Wie von ungefähr entsinnt er sich eines weiteren Falles: desjenigen Rousseaus, von dem es namensironisch heißt:

„Wir haben an dem berühmten Hans Jakob Rousseau von Genf (einem Manne, der vielleicht im Grunde nicht halb so sonderbar ist, als er scheint) ein Beispiel, welches diesen Satz ungemein erläutert," den Satz nämlich, daß die geringsten Abweichungen von den „gewöhnlichen Formen des sittlichen Betragens hinlänglich sind, den vortrefflichsten Mann in ein falsches Licht zu stellen."[1]

Man wird bei dieser Art der ironischen Verteidigung nicht überhören, daß durch sie die Anklage erst erhoben wird, denn das Zeitwort „scheint" stellt ja das Wesen des berühmten Mannes überhaupt erst in Frage, nachdem man durch die Namensänderung bereits auf einen Mangel an respektvoller Anerkennung der Berühmtheit schließen durfte.

Namensironie der drastischsten Art versteckt sich hinter dem beschönigenden Fremdwort „Cacamiello,"[2] mit dem Prinz

[1] 19,vii [2] Vgl. hierzu das Nachwort von W.Jahn zu Die Abenteuer des Don Sylvio von Rosalva. München: W.Goldmann Vlg., S.335: „Auch wandelt sich Biribinker nicht im mindesten, was sein endgültiger Name ‚Cacamiello' drastisch andeutet. Dieser neue Name (aus ‚cacare' und italienisch ‚miele'= Honig) bezieht sich ebenso wie der frühere (‚Biribinker') auf jene „köstlichen Sachen," die schon seine Windeln zu enthalten pflegten und die er offenbar noch immer produziert." - Auch Jahn versteht also den Namen als Charakterisierung. - Daß man es bei der ironischen Namengebung mit einem bewußten Stilmittel des Dichters zu tun hat, läßt sich aus einer Äußerung Wielands in Aspasia schließen, wo es heißt: „Der Name, wie man weiß, thut öfters viel zur Sache."(3,270).

Biribinker zum Abschluß seines Entwicklungsmärchens als König belehnt wird und von welchem es ironisch heißt:

„Auf einmal befand er sich mit dem Prinzen und der Prinzessin im Cabinet des Königs mit dem großen Wanste, der nicht wenig erfreut war, seinen Sohn und Erben so groß und schön, mit einer so hübschen Prinzessin und mit einem so schönen Namen wieder zu sehen."[1]

Hinter dem für Uneingeweihte zunächst sinngemäß unzugänglichen Fremdwort versteckt sich ironische Charakterisierung. Wer den schön klingenden, fremdländischen Namen dann übersetzt, findet sich vom Autor durch die Diskrepanz von Klang und Bedeutung ebenso ironisch hinters Licht geführt, wie der im Roman so Bezeichnete. Denn wo es zu verklären scheint, da enthüllt das Fremdwort in Wirklichkeit. Es enthüllt die Mängel Biribinkers, wird aber vom König Wanst wegen seines schönen Klanges für ein Lob des Sohnes gehalten, womit sich wiederum der König als oberflächlicher Einfaltspinsel charakterisiert, dem der Schein für Sein gilt.

Mitunter treibt Wieland auch sein ironisches Spiel mit dem zeitgenössischen Bildungsprotz, indem er entgegenkommenderweise ein Fremdwort in einer Anmerkung eindeutscht, nicht jedoch, um ein etwaiges Mißverständnis zu beheben, sondern vielmehr zur Verdeutlichung jener erotischen Doppeldeutigkeit, die durch das Fremdwort selbst vermittelt werden sollte, dem Leser unter Umständen aber hätte entgehen können. So heißt es in den Abderiten (III,8) von dem Verhalten des Euripides gegenüber der einflußreichen Frau Salabanda von Abdera, daß er

[1] 2,203

sich, „ohne die mindeste Absicht, Gebrauch von der Wichtigkeit dieser Frau zu machen," diesen Abend „so gut bei ihr insinuiert" hatte, „als ob er zum wenigsten eine Froschpflegerstelle auf dem Korn gehabt hätte." In der Anmerkung zu „insinuiert" sagt er: „Um Vergebung wegen des fremden Worts - hätte eingebusent heißen sollen."[1]

In der Exposition des Oberon findet man ein weiteres Beispiel für die Namensironie, die in diesem Werk einmal dadurch entsteht, daß der Christusträger und Schutzpatron der Reisenden, St.Christophoros, von Wieland auf den volksgebräuchlichen, bäurisch profanen männlichen Vornamen „Christophel" umgetauft wird (man erinnert sich an „Therese" und „Thrine"), und zum andern dann eine ironisch gemeinte Reimverbindung mit dem so profanierten Heiligen hergestellt wird zu der kleinbürgerlichen Fußbekleidung des Heiligen Vaters in Rom:

„Der Ritter küsset ihm in Demuth den Pantoffel,
Gelobt Gehorsam an und zieht getrost dahin.
Schwer war das Werk, wozu der Kaiser ihn
Verurtheilt hatte; doch, mit Gott und Sanct Christophel
Hofft er, zu seinem Ruhm sich schon heraus zu ziehn."[2]

Durch die Ironisierung religiösen Brauchtums, vom Fußfall bis zur Heiligenverehrung, wird unmittelbar auch die Gefährlichkeit des Unterfangens dieses auf Abenteuer ausziehenden Kreuzritters komisch herabgesetzt, wird die Ritterromantik verspottet, für welche dieser Glaubensapparat erst aufgeboten worden war. Zu bemerken wäre hier ferner, daß das Tadelnswürdige, wodurch die Ironie des Dichters sich sehr subtil rechtfertigt, in dem im

[1] Ma II,282 [2] 20,8

letzten Vers zum Ausdruck gebrachten, egoistischen Ruhmbestreben Hüons besteht, welches in seiner Art an die ebenfalls vom Dichter verspottete Ausgangshaltung des Phanias erinnert. So ist bereits in der Exposition des Oberon dem komischen Helden das Ziel gewiesen, das er zu erreichen hat: die Befreiung von der auf ein Abstraktes gerichteten Ruhmbefangenheit. Die Treue zur Geliebten vermag die sokratische Ironie zu legitimieren, nicht aber den „platonischen" Anteil am Kreuzritterethos.

Zum Abschluß wird aus den Abderiten (1779) ein für Wielands Stil charakteristisches Beispiel der Ironie angeführt. Hier verbindet sich die Verwendung ungemäßer Begriffe mit der ironischen Namengebung. Dabei ist der die Ironie einbettende Sachverhalt der folgende:

Der um den glücklichen Ausgang seines Prozesses besorgte Eseltreiber „Anthrax"[1] hat zur Beeinflussung des Jasonpriesters „Agathyrsus," dessen Name gar nichts Gutes vermuten läßt,[2] seine sechzehnjährige Tochter „Gorgo"[3] bei diesem einführen lassen. Obgleich die Umstände der Vermittlung für das Gegenteil zeugen, wird in der langen Erklärung für die Art der Beeinflussung ostentativ an einer unschuldigen Übung festgehalten, deren hoher Zweck in der Erbauung des Priesters bestünde: Gorgo soll für ihn „singen." Um falschen Verdacht zu vermeiden, so heißt es, müsse sich das Mädchen dazu nächtlich bei dem

[1] Griech. für „Karfunkel" [2] Unter dem „Thyrsos" verstanden die Griechen nach Kerényi den in einen Pinienzapfen endenden Dionysios-Stab der Mänaden, also ein Phallus-Symbol. Diese Bedeutung wird durch die verstärkende Vorsilbe „Aga-" noch betont. Im Bezug auf einen Priester des goldenen Vließes wird die Absicht ironischer Charakterisierung deutlich. Vgl. in diesem Zusammenhang Wielands Gebrauch des Begriffes „Lingam" in der Geschichte des Weisen Danischmend.

[3] Griech. für „furchtbar", doch auch: „wild", keine „Schönheit."

Priester einschmuggeln lassen. Nach einer derart umständlichen Erklärung, die den ironischen Standpunkt begründet, an Doppeldeutigkeit kaum zu wünschen übrig läßt und unter anderem auch von dem Gefallen des Agathyrsus an der „wilden" Grazie im Vortrag der jungen Gorgo als Dienst an der guten Sache ihres „ehrlichen" Vaters zu berichten weiß, wird vom Dichter immer weiter hartnäckig an der Behauptung einer unschuldigen Kunstübung festgehalten:

„Kurz, sie hatte kaum zwei- oder dreimal in seinem Cabinette gesungen, so erfuhr Anthrax schon von sichrer Hand, Agathyrsus habe seine gerechte Sache verschiedenen Richtern empfohlen,...."[1]

Das Adverb „kurz" steht zu der Länge der Erklärung in dem gleichen ironischen Gegensatz, wie der Vorwand des platonisch übersinnlichen Singens zu den so genüßlich dargestellten Umständen, die auf eine zünftigere Kulthandlung schließen lassen.

---

[1] 14,19

## 5.Kapitel Manuskriptfiktion und beredtes Schweigen

Der Gedankenstrich bezeichnet bei Wieland, wie wir gesehen haben, eine sprachliche Pause, ein Verstummen des Erzählers kurz vor der komischen Widerlegung vorausgegangener Partien. Diese Pause kann dem Leser noch in anderer Form abgenötigt werden, wodurch dann der Dialogcharakter des Ganzen stärker betont wird. Es handelt sich hierbei um die der negativen Pointe verwandte und für Sokrates typische Ironie vorgegebener Unwissenheit. Die im Menschen liegende, richtige Erkenntnis wurde durch Sokrates' mäeutische Fragemethode ans Licht gefördert. Da dem Schriftsteller eine derartig unmittelbare Konfrontation mit dem Leser nicht möglich ist, schafft er sie sich, indem er einen fiktiven Leser im Werk ins Gespräch aufnimmt. Dazu bedarf es einer Autorenmaske. Diese kann verschiedene Formen annehmen. Die in der deutschen Literatur seit Wolfram von Eschenbach bekannteste ist die der Manuskriptfiktion. Sie ermöglicht plötzliches Verstummen in Form von vorgegebenem Nichtwissen des Autors, wie sie die sprichwörtliche unterwürfige Bescheidenheit des Ironikers für den Erzähler liefern kann. Die Manuskriptfiktion gehört zu jenen umschreibenden Euphemismen, von welchen Wielands Ironie abhängiger ist als von der Stilfigur der Synekdoche.

Barthel hatte, um das noch einmal ins Gedächtnis zu rufen, das „immanent Dialogische," das Einbeziehen des Lesers ins Werk in Gesprächsform als ein Charakteristikum des wielandschen Stil erkannt und betont. Kausch ging so weit, diese

Gesprächskunst, diese Kunst der Grazie, außerhalb des sprachlichen Textes zustande kommen und wirken zu sehen.[1]

Auch von der Ironie haben wir die Feststellung gemacht, daß sie unter Umständen im Empfinden des Lesers außerhalb der Grenzen des sprachlichen Textes zustande kommt. Daß eine solche Wirkung von dem beredten Schweigen ausgelöst werden kann, welches bei Kausch „Pantomimik der Sprache" heißt, belegen die folgenden Stellen:

„Wie weit sie übrigens in dieser Sommernacht
Es im Entkörp'rungswerk gebracht,
Läßt eine Lücke uns im Manuscript verborgen."[2]

„Hier, liebe Leute, zeigt sich eine kleine Lücke
Im Manuscript. - ‚Warum denn eben hier?' -
Das weiß ich nicht, allein wer kann dafür?"[3]

Im Nachlaß des Diogenes von Sinope nimmt die Quellenfiktion geradezu barocke Formen an. Es ist von einem lateinischen Übersetzer die Rede, der aus „dem arabischen, und der arabische aus einem griechischen Original gedolmetscht"[4] habe.

---

[1] Kausch ist, an Grundgedanken Barthels anknüpfend, dazu übergegangen, die Eigenständigkeit der einzelnen Wielandwerke vom Standpunkt der Leserpartizipation zur Diskussion zu stellen. Die Frage nach dem Wesen des sprachlichen Kunstwerkes, die Kausch für Wieland mit der Charakterisierung einer „Kunst der Grazie" beantwortet, führt Kausch zur Absicht des Dichters. Diese bestehe im Einbeziehen des Lesers ins Werk: „Im Agathon als Erzählhandlung wird nämlich der Leser mindestens ebenso kunstvoll ‚entwickelt' wie der Held, und das in voller Übereinstimmung mit dem eigentlichen Gehalt des Buches, der mehr als durch den Stoff durch die Erzählweise bestimmt ist." Der poetische Text als solcher kann nicht Endzweck, nicht autonom sein. Er ist bei Wieland ein Mittel, zwischen gleichgestimmten Menschen den „echten" Ton des vielstimmigen Dialogs anzuschlagen, welcher sich dadurch von den Dialogen des monomanen Platon unterscheidet. Nach Kausch erfordert der im Wielandtext erzeugte Ton die Resonanz des Lesers. Das eigentliche Kunstwerk komme außerhalb der sprachlichen Grenzen zustande. (Kausch Grazie, S.32ff). [2] 3,276 [3] 12,286 [4] 19,xiii

Wird die Sache allein schon wegen der vorsätzlichen Umständlichkeit verdächtig, daß es sich bei diesen Quellen tatsächlich um Vorspiegelungen handelt, so wird die Grenze des Glaubwürdigen mit der Zumutung überschritten, der Leser solle glauben, daß Diogenes sämtliche Aufsätze des vorgelegten Nachlasses mit Kreide an die Innenwand seiner Tonne geschrieben habe, Griechisch, mit Kreide, an eine Holztonne! Begründet wird diese technische Unmöglichkeit mit der Armut des anspruchslosen Zynikers. In solcher Behauptung steckt wahrhaft ironische Bescheidenheit.

Wielands ironische Quellenangaben haben alle eins gemeinsam: die Manuskripte existieren nicht in Wirklichkeit, sondern allenfalls in der Vorstellung dessen, der unter Anleitung des Dichters mitzuwirken bereit ist:

„Zu eurem Troste, liebe Leute,
Ward unser Manuscript, in einem magern Jahr,
Wo andre Nahrung selten war,
Bedrängter Klosterratten Beute."[1]

„Was weiter drauf mit ihnen sich begeben,
Ist aus der Handschrift, weil sie hier
Fast ganz zerfressen ist, nicht möglich zu erheben;
Und unsers Thuns ist nicht, euch Lügenwerk dafür,
Nach andrer Dichter Art, zu geben."[2]

Die Frage nach Echtheit oder Glaubwürdigkeit der Quellen wäre also falsch gestellt. Der Leser soll Wielands Quellenangaben als fiktiv durchschauen. Ganz klar kommt diese Absicht im „Vorbericht" der Erstausgabe des Agathon zum Ausdruck:

---

[1] 11,266 [2] 11,268

„Der Herausgeber der gegenwärtigen Geschichte siehet so wenig Wahrscheinlichkeit vor sich, das Publicum überreden zu können, daß sie in der That aus einem alten Griechischen Manuscript gezogen sey, daß er am besten zu thun glaubt, über diesen Punct gar nichts zu sagen, und dem Leser zu überlassen, davon zu denken, was er will."

Nicht die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Quellenangabe, sondern nach dem Zweck dieser Art von Manuskriptfiktion soll den Leser beschäftigen.

Die Manuskriptfiktion ist der negativen Pointe insofern verwandt, als sie dem Dichter ein Mittel an die Hand gibt, nach Wahl zu verstummen. Man erinnert sich an Schillers Worte:

„Jeden andern erkennt man an dem, was er ausspricht.
Was er weise verschweigt, zeigt mir den Meister des Stils."[1]

In der Mehrzahl aller Fälle benutzt Wieland die Manuskriptfiktion, um gerade an der Stelle zu schweigen, wo er dem Leser eine letzte Schlußfolgerung überlassen kann. Sie kommt ihm besonders bei erotischen Zweideutigkeiten sehr zustatten. Das Fingerspitzengefühl des Gesellschaftsmenschen diktiert hier das maskierte Sprechen. Der Dialog soll aufklärerend wirken, doch nicht beleidigen. Für Wieland war die Sprache bezeichnenderweise „eine Tochter des Bedürfnisses" - und das ist für ihn eine Konzession an die Notwendigkeit gesellschaftlicher Verständigung von der Nahrungs- bis zur Wahrheitssuche -, doch zugleich auch ein „Pflegekind der Geselligkeit."[2] Was gesagt werden muß, soll auf eine Art gesagt werden, eben nach der Art sokratischer Ironie, von welcher es im „Vorwort" zu Musarion

1 Friedrich Schiller, Sämtliche Werke. Hg.Fricke-Göpfert. München: C.Hanser Vlg., 1962. I,313 Votivtafeln 86.

2 33,374

hieß, sie mildere eher „das allzustrenge Licht einer die Eigenliebe kränkenden Wahrheit, als andern die Schärfe ihres Witzes zu fühlen zu geben."[1]

Hierin liegt die Begründung der ironischen Manuskriptfiktion bei Wieland: Gesellschaftsbewußtsein diktiert ihm das euphemistische Maskieren krasser physiologischer „Wahrheiten," welche gegen platonisch enthaltsamen Tugendrigorismus ins Feld geführt werden, hinter dem Vorwand der Unwissenheit des „Herausgebers." Diese Unwissenheit geht in der Manuskriptfiktion einen Bund ein mit der sokratischen Methode der stufenweisen Genesis der Wahrheit, der Ironie, im Objekt selbst. Grillparzer hat einmal gesagt, daß die Ironie dort am wirksamsten sei, wo der Satiriker das Absurdum,[2] das aus seinen Sätzen fließt, nicht selbst ausspricht, sondern wo er nur eine Reihe von Folgerungen zum Absurden hinleitet. Am Ende überlasse der Satiriker es dem Leser, die Ironie „selbst auszusprechen."[3]

Grillparzer hatte an dieser Stelle Liscow im Sinne; das gleiche gilt aber auch für Wieland.

---

[1] Ma IV,320 [2] Wieland hat dieses Absurde, welches sich bei allen Arten von Heuchlern als Selbstbetrug logisch aus den verkehrten Prämissen eines falschen Weltbildes herfolgert, in den Abderiten als Quelle des delectare definiert: „Die Dummheit hat ihr Sublimes so gut als der Verstand, und wer darin bis zum Absurden gehen kann, hat das Erhabene in dieser Art erreicht, welches für gescheidte Leute immer eine Quelle des Vergnügens ist." (13,217). Das Absurde als das Erhabene der Dummheit wird, wie das platonisch Erhabene, zum Mittel und Gegenstand der Ironie.

[3] Grillparzer, Franz. Sämtliche Werke. München: C.Hanser Vlg., 1964. III,755.

## 6. Kapitel Apostrophierung des Lesers

Kontrast, Namengebung, Manuskriptfiktion und beredtes Schweigen können dem Autor auch dazu dienen, sich direkt zum Leser hinzuwenden, indem sie zum Vorwand der Anrede werden. Soll der Leser, um der Selbsterkenntnis willen, zusammen mit den Typen im Werk zum Objekt der Ironie Wielands werden, dann apostrophiert ihn der Dichter nicht selten wie folgt:

„Der Herr - der (wie der schlaue Leser bald
Vermuthet hat) der schöne Sinibald
Leibhaftig war....[1] Der scharfsinnige Leser (und es versteht sich, daß ein Werk wie dieß [die Abderiten] keine andern Leser haben kann....[2] Wir bitten - in Parenthesi - die empfindsamen Frauenzimmerchen und Jüngelchen unserer vor lauter Empfindsamkeit höchst unempfindlichen Zeit sehr um Verzeihung! Aber es war in der That unsre Meinung nicht, durch diesen Zug der außerordentlichen Empfindsamkeit der Abderiten - Ihnen einen Stich zu geben - und gleichsam dadurch einigen Zweifel gegen ihren guten Verstand bei ihnen selbst oder bei andern Leuten zu erwecken. - Im ganzen Ernst, wir erzählen die Sache bloß wie sie sich zutrug;...."[3]

Hier wird eine der Manuskriptfiktion verwandte Form akkurater Geschichtsreportage, unter Einbeziehung des Lesers, zum Mittel der Ironisierung von Abderitentypen.

Um die Leserphantasie durch unziemlich offene Aussagen über eine bestimmte erotische Situation nicht einzuschränken, setzt sich Wieland im Falle des der Danae soeben in die Arme sinkenden Agathons mit seinen Lesern augenzwinkernd ins Einvernehmen. Als ironische Beweggründe gibt er Fürsorge und Taktgefühl vor:

---

[1] 11,185 [2] 14,172 [3] 13,240

„Und hier, ohne den Leser unnöthiger Weise damit aufzuhalten, was sie ferner sagte, und was er antwortete, überlassen wir den Pinsel einem Corregio, und schleichen davon."[1]

Er unterstellt dem Leser Leichtgläubigkeit, wenn er ihm zu glauben zumutet, daß in dieser Situation der Dialog interessanter als die Handlung sei und lockt ihn mit der ironischen Begründung, es pressiere ihm, vom Schauplatz. Für den sensiblen Leser hält er aber auch sofort die Wortironie „Pinsel" bereit, die sich einmal umschreibend auf die plastische Darstellungsweise des schaffenden Künstlers beziehen kann, zum andern jedoch auch den Agathon als „Einfaltspinsel" charakterisiert.

Die Apostrophierung des Lesers kann bei unserem Dichter auch wieder durch das vorgetäuschte Nichtwissen zustande kommen, hinter welchem sich wie bei Sokrates das Mehrwissen, aber Nicht-direkt-Sagenwollen eines Ironikers verbirgt. In dieser Form findet es bei Wieland Anwendung auf gewisse Arten von Lesern, denen er wegen ihrer Einfalt die ironische Schlußfolgerung nicht ohne weiteres anzuvertrauen vermag. In einem solchen Fall setzt sich Wieland in ein augenzwinkerndes Einvernehmen mit seinen mehr „aufgeklärten" Lesern und benützt dieses Verhältnis zum Ironisieren der andern. Da heißt es zum Beispiel in Endymion von Diana:

„Sie tat (so sagt der Faun, der sie beschlichen hat)
Was Platons Penia im Götter-Garten tat.
Was tat dann die? wird hier ein Neuling fragen?
Sie legte - Ja doch! Nur gemach!
Schlagt euern Plato selber nach,
Das läßt sich nur auf Griechisch sagen."[2]

---

[1] Ed.prin., S.120 [2] Ma IV,115

Die Reduktion der Göttin auf Menschenmaß ist vom Antiplatonismus Wielands motiviert, was besonders deutlich aus den ironischen Anspielungen im Endymion, wie hier zum Beispiel auf die Penia-Poros Episode aus dem Symposion, hervorgeht. Das ironische Versteckspiel mit dem zuerst als Relativ- und dann als Interrogativpronomen gebrauchten „was," zu welchem das Korrelat „das" nicht nur im umgekehrten Verhältnis steht, sondern in dem sich auch das Verhältnis zwischen den Gegentypen „aufgeklärter" Leser und „Neuling" widerspiegelt, verhüllt dem letzteren Typ mit einem Hinweis auf das Griechische in Wirklichkeit ironisch eben so viel, wie es ihn erraten läßt. Wieder ist hierbei der Gedankenstrich in seiner Funktion als ironische Zäsur der Wegweiser zur negativen Pointe. Wieder handelt es sich um eine der Manuskriptfiktion nicht unähnlich gebrochene Erzählperspektive. Davon zeugt die Berufung auf einen Dritten: „so sagt der Faun." Wieder ist die Schicklichkeit der Grund für die euphemistische Aussage. Der Faun darf berichten, was für den gesellschaftsbewußten Autor nicht schicklich wäre. Diese Form der Aposiopese und des vorgetäuschten Erschreckens vor der pikanten Konsequenz der eigenen Beweisführung unter Berufung auf die Schicklichkeit, lebt zwar in ihren Bezügen eher von der Literatur als vom Leben.[1] Und doch ist sie deshalb nicht schon romantisch. Denn für Wieland ist, trotz seiner fortlaufenden literarischen Bezüge, der Mensch in dieser empirischen Welt das Maß aller Dinge. Daher die griechische Maske.

[1] Meyer, H. Das Zitat in der Erzählkunst. Stuttgart: J.B.Metzlersche Vlgsbhdlg., 1961. S.90 & 104

Man trifft bei Wieland nicht etwa ein Griechentum, das seine anthropomorphen Götter noch als Verkörperungen des Dämonischen verstand. Die antike Götterwelt hat bei Wieland die Funktion einer ironischen Allegorie; sie soll psychologische Vorgänge im Menschen als physiologische Beweggründe für Illusionen entlarven. Aus diesem Grunde „fällt Venus dem Donnerer ins Wort." Eine solche Auffassung vom „Mythos" widerspricht aller für die Romantik so typischen Dämonik. Wielands Ironie ist ein aufklärerisches Korrektiv menschlicher Schwächen, nicht der Kehrwert eines magischen Idealismus.[1]

In der Person der Diana wird der Typ heuchlerischer Tugendrigoristen ironisiert, das heißt, ihr Charakter komisch bloßgestellt. Wieland psychoanalysiert, wenn er ironisiert.

Auch sollte man die Erzählerpose, die Wieland seinem Leser gegenüber einnimmt, noch nicht mit der bekannten romantischen, „über-dem-Werk stehenden" Autorironie gleichsetzen, obgleich gewisse stilistische Ähnlichkeiten bestehen und hier nicht geleugnet werden. Man wird sogar einzuräumen genötigt, daß Wieland ironische Stilmittel vorexerzierte, welche die Romantiker weiterentwickelten, solange man sich darüber im klaren ist, welcher Art von Lebensgefühl sie bei Wieland und bei den Romantikern entstammen. Beide „Ironien," die wielandsche und die romantische, obgleich sich beide auf Sokrates als geistigen Vater berufen, entspringen nicht der gleichen Grundeinstellung. Während die romantische Ironie „zum metaphysischen Prinzip" wird,[2] bleibt Wielands Ironie pädagogisch zweckge-

[1] Korff III,248 [2] Reallexikon, S.759,Sp.1

bunden. Während die romantische Ironie eine Funktion aufweist, die auf die eigene Schöpfung, aufs Werk gerichtet ist, verfolgt Wielands Ironie einen auf den Leser gerichteten, didaktischen Zweck. Der Leser soll über sich selbst aufgeklärt und zum sokratischen ‚gnothi seauton' geführt werden. Dabei soll er sich amüsieren.

Wie aus den einzelnen Stilmitteln ersichtlich wurde, will Wieland den Gesellschaftskreis seiner „Schüler" in diesem „sokratischen" Verhältnis über die selbsttäuschende Illusion, die zur Heuchelei ausarten kann, aufklären. In diesem Sinne ist Wielands Ironie eine aufklärerische.

## IV. Teil Ironie als Mittel der Charakterisierung:

## Grundstruktur Eiron contra Alazon

Die bisherige Untersuchung hat erwiesen, daß Wieland die Ironie mit bedachter Wirkung auf den Leser als Mittel der Charakterisierung gebraucht. Das von unserem Dichter angestrebte Ziel ist die Humanisierung und Zivilisierung der Welt; d.h., Wielands Ironie bleibt, im Gegensatz zu der Ironie der Romantiker, auf den Menschen und sein Verhalten, auf die Sphäre seines gesellschaftlichen Seins gerichtet. Dabei geht sie über die bloße Typensatire der Aufklärung hinaus.

In der Typensatire der Aufklärungszeit sind die Typen tatsächlich, was sie scheinen. Ironie entsteht durch Kontrastfiguren. Als Personifizierungen einzelner Tugenden und Untugenden bleiben diese Typen im wesentlichen ohne eigene Entwicklung.[1]

Bei Wieland sind die Typen nicht mehr nur, was sie scheinen. Sie können als Schwärmer sich selbst, und als Heuchler andere, über ihr eigentliches Wesen täuschen. Aus dem Konflikt, aus der Spannung zwischen dem vorgegebenen, erhabenen Schein und dem eigentlichen, triebgebundenen Sein entsteht das Lächerliche der Ironie bei Wieland. Sie ist eine charakterisierende Ironie, die zum ‚gnothi seauton' führt.

Seit dem Sturm und Drang werden in der deutschen Literatur die Typen in zunehmenden Maße von Individuen ersetzt.

---

[1] Vgl. W.Hecht, „Materialien" zu Der Witzling von Luise Adelgunde Viktorie Gottsched in: Komedia - Deutsche Lustspiele vom Barock zur Gegenwart. Hg.v. H.Arntzen u. K.Pestalozzi. Berlin: Walter de Gruyter & Co.Vlg., 1962. Bd.I, S.77

Diese werden vor allem in der Romantik vom Dichter in ihrem Verhältnis zu kosmischen Mächten betrachtet, welche der Vernunft nicht mehr unterstehen. Die Ironie wird zur Ironie des Schicksals, zur „tragischen" Ironie. War Wielands Streben auf Humanisierung der Welt gerichtet, so liefen die Bemühungen der Frühromantiker auf progressive Poetisierung des Daseins hinaus. Korff beschreibt diese „Umwandlung des ganzen Lebensgefühls" als diejenige eines Menschen „der ersten Generation, der sich mit allen Wurzeln seiner Existenz in einer ‚natürlichen' Welt gefühlt hatte," und der nun abgelöst werde, „durch den romantischen Menschen, der das neue und erregende Gefühl bekommt, in einer ‚übernatürlichen', ja recht eigentlich in einer Wunderwelt zu leben."[1]

Die Forschung hat mehrfach nachgewiesen, daß Wielands dichterische Intention weniger der Ver- als vielmehr der Entzauberung[2] zuneigt. Seine Helden und seine Leser sollen zur Klarheit geführt werden; d.h., aus der Selbsterkenntnis, dem durch die Ironie erwirkten ‚gnothi seauton', soll die Erkenntnis einer „richtigen" Verhaltensweise zur Umwelt, aus dieser wiederum die gesellschaftsträchtige Zivilisierungstendenz herauswachsen. Wielands pädagogische Neigung verbindet also mit der Selbsterkenntnis die Entzauberung, einen denkbar unromantischen Vorgang. So sieht es jedenfalls auch Luise Bröcker:

---

[1] Korff III,7 [2] Zu denen, die in der Entzauberung Wielands Hauptanliegen sehen, gehört z.B. G.Müller: „Die besonderen, durch Erbanlage und Lebenserfahrung bestimmten seelischen Vorgänge, die Wieland dies Wunschziel [natürliche Vollendung] ergreifen und festhalten lassen, sind Erlebnisse der Entzau-

„Bevor überhaupt ‚Bildung' möglich ist, muß der Mensch sich selbst kennen. Solange er nicht einmal weiß (wie die Gestalten aus dem Kreis der Komischen Erzählungen), daß Sprödetun Mangel an Gelegenheit ist, oder daß Tugend schon der ersten Verführung unterliegt, so lange er bezaubert ist von seiner eigenen moralischen Schönheit, ist eine Entwicklung unmöglich. Er muß wissen, durch was er verführbar ist,...."[1]

Hatte Wieland das Dasein „entzaubert", so wollten die Romantiker es wieder „verzaubern". War Wielands Weltgefühl zentripetal, von außen nach innen, auf die Heranbildung einer geschlossenen Persönlichkeit gerichtet, so war das der Romantiker zentrifugal: es sucht Vereinigung des Ich mit dem All. „Alldichtung" sollte auch ihre „progressive Universaldichtung"[2] sein, sie sollte das ganze Leben erfassen und durchdringen. Hier treffen sich Gedanken Friedrich Schlegels mit dem Magischen Idealismus des Novalis. In seiner „Rede über die Mythologie" aus dem Jahre 1800[3] fordert Schlegel eine „neue Mythologie," und er findet

„einen sehr bedeutenden Wink und eine merkwürdige Bestätigung für das, was wir suchen, in dem grossen Phänomen des Zeitalters, im Idealismus! Dieser ist auf eben die Weise gleichsam wie aus dem Nichts entstanden, und es ist nun auch in der Geisterwelt ein fester Punkt konstituiert, von wo aus die Kraft des Menschen sich nach allen Seiten mit steigender Entwicklung ausbreiten kann, sicher, sich selbst und die Rückkehr nie zu verlieren."[4]

---

berung - ein Wort, das er selber gern anwendet -; Entzauberung einer schon rein natürlichen, aber menschenunkundigen spiritualistischen Schwärmerei."(Geschichte der deutschen Seele. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962. S.241).

[1] Bröcker, Luise. Das Zweiseelenproblem bei Goethe und Wieland. Diss.Münster, 1947. S.49

[2] Friedrich Schlegel, Schriften und Fragmente. Hg.E.Behler. Stuttgart: A.Kröner Vlg., 1956. (zit.Schlegel KTA) S.93

[3] ebd., S.121 [4] ebd.,S.123

Während Schlegel den Mythos forderte, verlachte Wieland mit Lucian die griechische Mythenwelt. An die Stelle der „Göttin" tritt das Weib, über die Schimäre siegt die Natur, über den Idealismus die Vernunft, über die ideale Republik Platons die Realpolitik.

In der frühromantischen Dichtung dagegen kann die Ironie durch einen Sieg der Idee über die Naturgesetze erzeugt werden; manchmal auf grotesk-komische Weise, wie z.B. in Tiecks Märchendrama Der gestiefelte Kater, wo die kapriziöse Utopie eines „Tiers état" über die naturgegebene Macht des Stärkeren triumphiert; manchmal auf tragische Weise, wie z.B. im Blonden Eckbert, wo der Mensch zu seinem Unglück „seinen Verstand nur darum bekommt, um die Unschuld seiner Seele zu verlieren."[1]

Andersals in den Werken der Aufklärer und bei Wieland wird von den Romantikern die Ironie nicht mehr nur als Mittel eines auf den Menschen gerichteten Zwecks betrachtet und gehandhabt, sondern als künstlerischer Endzweck:

„Die romantische Ironie-Konzeption bedeutet in gewissem Sinne eine Absage an ‚engagierte' Kunst;[2] sie sucht die Darbietung der künstlerischen Wirklichkeit als solcher. Das führt auf eine Art von Kunst, die in der Selbstdarbietung der künstlerischen Mittel und Prinzipien die Reflexion einschließt und

---

[1] Die Deutschen Romantiker, 2 Bde. Hg.G.Stenzel. Salzburg: Das Bergland-Buch Vlg., 1961. Bd.II,S.201

[2] Vgl. hierzu Dinkels Behauptung, Herder sei von Wielands Göttergesprächen deshalb so sehr eingenommen gewesen, weil er in ihnen seinen Wunsch „nach zeitnaher, politisch engagierter Literatur" erfüllt sah; und dazu die Feststellung: „Sein [Wielands] ganzes Lebenswerk war eben littérature engagé." (Dinkel, H. Herder und Wieland. Diss.München, 1959. S.68 & 105).

bestimmte Kennzeichen der Abstraktion und Konstruktion in sich trägt. - Das Prinzip der künstlerischen Ironie sucht, die Kunst von jeder Art von Zweckdienlichkeit fortzurücken, - die Kunst als ein freies, ein hohes Spiel in sich selbst zu beschränken. Die romantische Konzeption versucht, die Kunst begreifbar zu machen aus der nur ihr zugehörigen inneren Organisation."[1]

Wenn von Wielands Ironie gesagt werden kann, sie hebt das von der Phantasie Gesetzte wieder auf, so trifft für Tieck genau das Gegenteil zu. Tiecks Ironie setzt im Gestiefelten Kater das Phantasiegeschöpf als höchste Autorität ein, es kommt in dem Stück zur humoristischen Apotheose der Katze. Wo bei Wieland Scherz und Ironie gegen ein Übermaß von Phantasie ins Feld geführt werden, attackiert Tieck mit seiner Ironie den Mangel an Phantasie beim Publikum im Stück.

Bei unterschiedlicher Zielrichtung liegt sowohl der wielandschen, als auch der tieckschen Ironie die gleiche Struktur zugrunde. Ribbeck,[2] Cornford[3] und Thomson,[4] die sich auf die altattische Komödie und die Ästhetik des Aristoteles[5] stützen, führen den Begriff der Ironie im allgemeinen auf ein charakteristisches Typenschema zurück: der großsprecherische Renommist (Alazon) wird von dem sich unwissend stellenden Ironiker (Eiron) durch Bescheidenheit zu Fall gebracht.

---

[1] Strohschneider-Kohrs, Ingrid. Die Romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen: Max Niemeyer Vlg., 1960. (zit. Strohschneider-Kohrs) S.435

[2] Vgl.S.57 Anm.2 und S.182 Anm.1

[3] Vgl.S.190 Anm.1

[4] Vgl.S.181 Anm.3

[5] Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Zürich: Artemis Vlg., 1951. 1108a18 S.94 und 1126b32 S.146 und 1127a23 S.147

Das Dictionary of World Literature stellt das Ausgangsschema folgendermaßen dar:

"Irony (eironeia, originally applied to the manner of speech and behavior of a stock character of early Greek comedy, the eiron. He was the natural antagonist of another stock figure, the boastful alazon, who sought to achieve his ends by deception through exaggeration. The eiron was an underdog - small and frail, but sly and resourceful; he regularly triumphed over the bullying alazon by his ingenuity, his skill in dissembling his knowledge and his powers.) The term 'irony' always preserves the essence of its original meaning."[1]

Die Typensatire der Aufklärung in Deutschland unterschied sich in ihrer Ironie von den Vorbildern des Altertums und des Auslands, wie z.B. Lucian, Juvenal und Swift, die teilweise in ihren Schriften historische Persönlichkeiten zum Gegenstand ihrer Satire machten, indem sie - Liscow bildete hier eine Ausnahme - in den Satiren Rabeners und in der Verlachkomödie alles Persönliche vermied und allgemeine Laster und Torheiten verlachte. Leser und Publikum sollten sich an den Tugenden erbauen und die Untugenden an sich selbst korrigieren. Nicht die Typen selbst wurden entwickelt, sondern Leser und Publikum durch die Typen belehrt. Die Typensatire der Aufklärung hatte eine didaktische Funktion, die auch bei Wielands Ironie noch eine Rolle spielt. In der Charakterisierung wurden für Rabener vor allem die Charaktere des Theophrast[2] maßgebend.

---

[1] The Dictionary of World Literature. Ed. Joseph T. Shipley. New York: Philosophical Library, 1953. S.233

[2] DeBoor/Newald. Geschichte der deutschen Literatur. München: C.H.Beck, 1963. Bd.V, S.510
Deutsche Dichtung im 18.Jahrhundert. Hg. A.Elschenbroich. München: Carl Hanser Vlg., S.671

Für derartige Typensatiren gab es in der deutschen Literatur schon im Volksbuch Vorläufer, wie Tyl Ulenspiegel und die Schildbürger. Doch auch dem Drama des Frühbarock ist diese Art der Typensatire nicht unbekannt. Als Beispiel sei hier Vincentius Ladislaus des Heinrich Julius, Herzogs von Braunschweig (1564-1613) erwähnt. Einmal zeigt dieses Stück eine der Verlachkomödie nicht unähnliche didaktische Tendenz, zum andern liegt mit ihr ein klassisches Exempel der dialogischen Typengegenüberstellung von Alazon und Eiron vor.

Vincentius Ladislaus ist eine internationale Bühnenfigur, der „Bramarbas;"[1] als solcher besitzt er Ähnlichkeit mit dem Plautinischen „miles gloriosus," welcher wiederum der römische Nachfolger des griechischen Alazons ist.[2]

Vincentius Ladislaus benimmt sich „wie ein Aff'", legt seinem Wirt und seinem Gesinde gegenüber einen provozierenden Eigendünkel an den Tag und findet schließlich in Johann Bouset, dem Hofnarren des Herzogs Sylvester, seinen Meister. Vincentius, der mit prahlerischer Großmannssucht die kühnsten Lügenabenteuer zum besten gibt, wird in einem Dialog von Johann Bouset durch Hypertrophieren ironisiert, indem der Narr vorgibt, bei allen Heldentaten des Vincentius zugegen gewesen zu sein. Dabei beginnt der die Rolle eines Eiron spielende Bouset alle seine untertänigst hilfsbereiten Bestätigungen der Prahlereien des Vincentius Ladislaus mit einem formelhaften und jedes großsprecherische Pathos unterbietenden „Das ist wahr!" Schließlich steigert man den Eigendünkel des Bramarbas

[1] Froning, Richard. Das Drama der Reformationszeit. KDNL Bd.22, S.xxii

[2] Ribbeck Alazon, S.55

bis an die Grenzen des Erträglichen, indem man ihm einredet, das edle Hoffräulein Angelica sei in ihn verliebt und begehre ihn zum Gemahl. Vom ganzen Hof in Gegenwart des Herzogs zum Hochzeitsbett geleitet, läßt man den Vincentius Ladislaus in der Schlußszene anstatt ins Bett in eine Bütte mit Wasser[1] fallen. Im Typ wird ein menschliches Laster verspottet, wobei meist in den Bühnenanleitungen charakterisiert wird. Das Gespreizte der Erscheinung des Titelhelden stimmt mit seinem Wesen überein. Er ist der Alazon, als welcher er auftritt.

In Wielands Verserzählung Endymion trifft man bei großem Unterschied der Darstellungskunst auf das gleiche klassische Grundschema der Konfrontation eines Alazon mit einem Eiron. Hier ist es Diana, die jungfräuliche Göttin, welche die Rolle der Tugendrenommistin spielt, während dem Amor die des Eiron zufällt. Unverkennbar ist die Verfeinerung des Stils, die gefeilte Ausdrucksweise - bei überraschend ähnlicher, derbdrastischer, komischer Widerlegung. Die Typen stehen allegorisch und didaktisch nicht nur für sich allein. In Dianas Tugendrigorismus soll Platons Ideenlehre getroffen werden. Ideenphilosophien wie die seine zerstören das „goldene Zeitalter," in welchem sich Nymphen mit dem schönen Schäfer Endymion tummeln konnten. Sogar nachts blieb immer eine von ihnen trotz des Nahens der keuschen, jungfräulichen Mond-

[1]Auf gleiche Weise, durch ein tiefkühlendes Bad, wird in Wielands Wasserkufe (1795) ein faunischer, christlicher Einsiedler von einer unwahrscheinlich tugendhaften Frau zum nassen „gnothi seauton" befördert. Sengle sieht in der Wasserkufe eine „kecke Verserzählung in der Art der Komischen Erzählungen." (Sengle,S.460).

göttin bei ihm zurück, um „ihm Märchen zu erzählen." Doch die tugendstrenge Diana geht scharf mit den Nymphen ins Gericht und unterbindet das Schäferspiel. Damit greift sie jedoch selbstherrlich in den Bereich Amors ein und fordert ihn mit ihrem Liebesverbot zur Stellungnahme heraus. Schließlich kann Diana ihre eigene Neugier nicht länger bezähmen und nähert sich eines Nachts dem schlafenden Endymion. Dabei wird sie von einem Faun beschlichen, der sich gegen das Versprechen seiner Diskretion im Götterkreise die Umarmung der jungfräulichen Göttin einhandelt.

Wielands Ironie ist Typensatire, die jedoch nicht beim starren Typus verharrt, sondern den Charakter analysiert. Sie hängt nicht allein von der Synekdoche ab, sondern charakterisiert vermittels anderer Stilmittel, auch der Hyperbel, beide Gegentypen. Die Ironie kommt dabei zustande durch Kontrastwirkung, und zwar durch den Kontrast zwischen Sein, oder auch dem „Schein," welcher schon die Gegenspieler des Sokrates, die Sophisten kennzeichnete, also dem unwirklichen Sein, und dem wirklichen oder „wahren" Sein, wie es der weise Sokrates als Katalysator durch seine Ironie - nach Wieland eine Ironie der „Liebe und der Grazien" - zutage zu fördern pflegte.

Diana gibt beispielsweise vor, tugendhaft im Sinne der physischen Enthaltsamkeit zu sein. Sie ist ein prahlerisches Alazon und gibt sich mit ihrer Unduldsamkeit wie ein Absolutum. Dabei geht es ihr jedoch nur, wie sich später herausstellt, um den äußeren Schein. Von dem Faun bedrängt, gilt ihre Sorge allein „dem guten Ruf." Sie ist nicht bereit, der Tugend ein

Opfer zu bringen, sondern opfert die Tugend dem Ruf, den wahren Wert dem Unwert. Damit charakterisiert sie sich als Sophistin, denn sie verbirgt ihre sexuelle Bereitschaft hinter einer puritanischen Maske. Außerdem zerstört sie durch ihre exzessive Strenge in der Behandlung der Nymphen, welche symptomatisch ist für ihre eigene Unsicherheit, deren naive Lebens- und Liebesfreude. Das sich züchtig gebende platonische Scheinideal vergewaltigt die Natur. Dabei betrügt sich Diana über ihre wahren Motive, denn sie kennt sich selbst nicht. Und dafür wird sie am Ende selbst von der Natur „vergewaltigt."

Amor ist ihr Gegentyp. Auch er täuscht etwas vor. Er gibt vor - nichts zu tun (negative Pointe, die aber kein Schlußeffekt ist):

„Die Göttin spricht's. Mit lächelndem Gesicht
Antwortet ihr der kleine Amor - nicht."[1]

Seine Aufgabe besteht darin, Dianas falsches Sein, ihren Schein komisch zu entlarven. Amor ist Ironiker, Eiron. Ihm eignet Grazie und sokratisch ironische Toleranz, d.h. er gestattet, daß sich Diana durch ihr eignes Herz widerlegt.

Das ist die Definition der Ironie Wielands: den Gegner durch sein eignes Wertgefühl zu Handlungen verlocken, die ihn der Lächerlichkeit preisgeben:

„Gelassen langt er nur von ungefähr
Den schärfsten Pfeil aus seinem Köcher her;
Doch steckt er ihn, als hätt er sich bedacht,
Gleich wieder ein, sieht Phöben an und lacht:
Wie reizend schminkt der Eifer deine Wangen!
(Ruft er, und tut als wollt er sie umfangen)...."[2]

---

[1] Ma IV,106 [2] ebd., S.106

Stufenweise entsteht hier die Ironie im ironisierten Objekt selbst, stufenweise enthüllt sich der wahre Charakter Dianas: sie ist triebgebundenes Weib. Amor ist dagegen Psychologe:

„Allein, bei meiner Mutter Leben!
Es braucht hier meiner Pfeile nicht,
An Spröden, die mir Hohn gesprochen,
Hat mich noch stets ihr eignes Herz gerochen."

Durch dieses Zuwenigtun, durch die ironische Bescheidenheit Amors, wird Diana erst recht in Versuchung geführt. Das platonische Absolutum, das Ideal, ist in Wirklichkeit nichts als ein Ausfluß unterdrückter Triebe. Ironisch wird es im Oxymoron charakterisiert:

„Zu küssen? Ja, doch man verstehe mich
So züchtig, so unkörperlich,...."[1]

Amor widerlegt das sich als hohl erweisende hohe Ideal steter Jungfräulichkeit, indem er ihm gestattet, sich als physisches und nur aus Mangel an Gelegenheit unbefriedigtes Bedürfnis auszuweisen. Und daß es sich bei Diana um ein solches handelt, hätte aus einem einzigen erotischen Abenteuer, nämlich aus ihrer Hingabe an den schlafenden Endymion, noch nicht bewiesen werden können. Dieses Begebnis hätte sich noch als ein durch starke Liebe zu entschuldigender Lapsus erklären lassen. Diana wäre danach zwar keine keusche Göttin, doch aber immer noch eine Göttin gewesen. Erst der Faun, erst ihr überrasches Nachgeben[2]

---

[1] Ma IV,110 [2] Im Amadis (1771), Canto IV,20, findet sich die Analogie zu dem dargestellten Beispiel:
„Ob Bambos Tochter von dieser Klasse war,
Das muß sie euch durch ihre Handlungen sagen.
Genug, sie ergab sich dem Schicksal [einem Triton],
und ließ vielleicht wohl gar
(So groß ist die Macht der Gewohnheit!)
zuletzt sich's wohl behagen."
(Ma IV,416 - Unterstreichungen von mir.)

reduziert sie zum Weibe. Wenn das „operari" so schnell zur Gewohnheit wird, dann soll man es als „esse" verstehen. Auch Endymion, dem der angenehme Schein äußerer Schönheit anhaftet, durch welchen sich Diana verführen ließ, auch Endymion und der Faun gehören einem bestimmten Typus an. Wie dem Schäfer Endymion, so haftet auch dem Faun etwas naturhaft Halbgöttisches an. Doch verlangt eben das am Faun noch übernatürlich gesteigert Naturhafte von dem Gesellschaftsdichter Wieland ironischen Euphemismus:

„Wenn ich so glatt nicht bin,
So soll mir doch ein andrer Vorzug bleiben."[1]

Es ist die sexuelle Potenz. Diese Potenz, vermittels welcher die wahre Natur des Weibes ironisch - fast schon zynisch - freigelegt wird, tritt noch verschiedene Male im späteren Werk auf; einmal z.B. in der erwähnten Figur des Triton, welchem Chatouilleuse im Amadis in die Hände läuft, sowie in dem Naturburschen Tlaquatzin in Koxkox und Kikequetzel (1770):

„Es ist wahr...Tlaquatzin...hatte einige Vorzüge vor dem guten Koxkox; - aber was für einen Werth haben Vorzüge, welche zu nennen man erröthen müßte?"[2]

Die sokratische Ironie dieser rhetorischen Frage liegt einmal darin, daß sie sich dem schmunzelnden Leser selbst beantwortet, zum andern in der Unterstellung, daß „wahre" Werte von der Schicklichkeit einer Aussage über sie zu bestimmen sind. Bei der primitiven und naiven Kikequetzel zählt eben solche physiologische Largesse, mit welcher Tlaquatzin dienen kann, mehr als abstrakte Ideen wie Treue. Wielands Ironie benutzt

[1] Ma IV,118 [2] 21,314

ein spätzeitliches Sprachbewußtsein, das sich nicht mehr gegenständlich bildlich auszudrücken vermag, zu komischen Effekten. Dabei setzt sich seine Geschicklichkeit in der ironischen Umschreibung erotischer Geschehnisse keine sprachlichen Grenzen, bindet sich nicht an diese oder jenes Sprachmittel, wie im vorigen Kapitel gezeigt worden war, sondern läßt die ironischen Einzelmomente zur textlichen Einheit zusammenfließen, die der ironischen Grundkonzeption des Stoffes entspricht, wie die dialektische Konfrontation von sophistischem Alazon und sokratischen Eiron. Als Schriftsteller mußte Wieland seine Ironie als sprachliches Maskieren von Gedanken ins Werk setzen, deren Enthüllung vom damaligen Leser ob ihrer naturalistischen Drastik als abstoßend empfunden worden wäre. Aus diesem Grunde sprach er im Vorwort zu Musarion von der sokratischen Ironie, deren Aufgabe darin bestünde, „das allzustrenge Licht einer die Eigenliebe kränkenden Wahrheit" zu mildern. Dennoch sollten natürlich auch wiederum keine Zweifel beim Leser aufkommen. Bezüglich der oben zitierten Stelle aus Koxkox heißt es demzufolge weiter:

„War jener der Vater der Kinder, die sie hatte, so unterließ dieser nichts, um es von denen zu werden, die sie künftig haben würde."[1]

Die Kontrasttypen in Koxkox sind die gleichen wie in Endymion. Es steht ironischerweise die imponierende Stattlichkeit der ungekünstelten Natur gegen die Zierlichkeit der feineren Sitten.

Im Endymion ging es darum zu beweisen, daß Diana zu einer wirklich idealischen Seelenliebe, welche sie selbst den Nymphen

[1] 21,315

nur in platonischer Form zuzubilligen gewillt war, die Größe und Erhabenheit einer Göttin nicht besaß. Die hohe Idee mußte dem gemeinen Trieb Platz machen. Das ist die komische Widerlegung des Alazon durch die ironische Haltung Amors, welcher sich gegen ein selbsttrügerisches Tugendpathos wendet, indem er dessen Opfer charakterisiert.

In den frühen Komischen Erzählungen wie der gegenwärtigen wird die Grundfigur der wielandschen Ironie mit eben der derben Drastik dargestellt, welche der Dichter später als „aristophanisch" verworfen hat. In der Darstellungstechnik verfeinerte sich seine Ironie zur Grazienironie, die zwar im wesentlichen der gleichen Thematik bei gleicher Choreographie entsprach, doch zur euphemistisch immer indirekteren Anspielung abgeschliffen wurde. Ihre polemische Tendenz blieb dabei die gleiche: ihr konstanter Antiplatonismus.

Eine andere Szene in der deutschen Literatur, welcher ebenfalls die gleiche Konstellation Alazon contra Eiron zugrunde liegt, bietet sich zum klärenden Vergleich mit Wielands Gestaltung der Ironie an. Es handelt sich hierbei um die Konfrontation des Gesetzes Popanz (Alazon) mit dem Kater Hinze (Eiron) aus Tiecks frühromantischem Märchendrama Der gestiefelte Kater. Keine andere Szene wäre für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung geeigneter,[1] den Unterschied zwischen

[1] Strohschneider-Kohrs ist z.B. der Meinung, es liege „mit Tiecks ‚Gestiefeltem Kater' ein Werk vor, das - wenn auch nicht in voller Reinheit - einige Hauptzüge des romantischen Ironie-Postulats erfüllt - und die Zustimmung Solgers gefunden hat."(Strohschneider-Kohrs, S.129). - Bei J.Budde findet man den Hinweis, daß nach Tiecks eigener Ansicht im Gestiefelten Kater die „direkte Ironie" herrsche. (Budde, J. Zur romantischen Ironie bei Ludwig Tieck. Diss.Bonn, 1907. S.27).

der wielandschen und der „romantischen" Ironie sichtbar werden zu lassen. Dabei ist man sich der Probleme bewußt, die mit dem Einführen dieses umstrittenen Begriffs in die Diskussion heraufbeschworen werden. Unsere Untersuchung maßt sich nicht an, eine Definition der romantischen Ironie zu unternehmen, sondern beruft sich auf das Ergebnis der ausführlichen Arbeit von Ingrid Strohschneider-Kohrs über dieses Thema. Im Sinne der ausführlichen Spezialforschung,[1] auf die

[1] Bei aller Breite der Meinungen - ob man z.B. den Begriff der extremen Subjektivität zuordnen solle, oder ob in der romantischen Ironie sich eine auf das Unendliche bezogene Objektivität ausdrücke; ob die romantische Ironie, oder ob sie nicht eine Manifestation der Fichteschen Philosophie auf dem Gebiete der Ästhetik sei -, und bei allen Widersprüchen in einer Anzahl von Details, sind sich die Forscher über die frühromantische Ironie in einigen grundsätzlichen Punkten einig: erstens, daß Friedrich Schlegel der Hauptexponent der Theorie ist; zweitens, daß Tieck der Hauptexponent der dichterischen Praxis ist und drittens, daß die Schlegelsche und die Tiecksche Ironie nicht hundertprozentisch identisch sind. - Schon bei J.Budde findet man zu diesem Thema folgende Erkenntnis:
„Das Schlagwort von der ‚romantischen Ironie' ist nicht ein Schulbegriff der Romantik, nicht von ihr, sondern über sie ausgegangen. Mit dem Begriff der Ironie arbeitete Friedrich Schlegels' Doktrin; er blieb aber damit den Zeitgenossen ebenso unklar, wie mit seinen übrigen Lehren. Selbstverständlich suchte man, was bei dem Philosophen nicht erfaßt wurde, bei dem Dichter zu erkennen. Tiecks Dichtungen haben also mindestens ebenso sehr für dies Schlagwort die Grundlage geboten, wie das Athenaeum. - Dabei sind aber Friedrich Schlegels Ironie-Lehre und Tiecks Ironie-Praxis soweit verschieden, als nur immer philosophische Spekulation von der fröhlichen Schöpfung eines unphilosophischen Dichters sein kann. Beide müssen, trotz innerer Beziehungen, auseinander gehalten werden, um verstanden werden zu können. Tieck hat also keineswegs Schlegelsche Ideen in die Praxis umgesetzt, vielmehr sind Tiecks ironische Dichtungen zum erheblich(en) Teil sogar schon vor Friedrichs Kundgebungen entstanden.
Tieck selbst beteiligte sich damals weder an den philosophischen Erörterungen der romantischen Freunde, noch sind ihm überhaupt ihre Gedanken klar geworden. Erst sein Zusammentreffen mit Solger bedeutet für seine theoretischen Anschauungen über die Ironie den Ausgangspunkt."
(Budde, S.13f.)

Strohschneider-Kohrs in ihrem grundlegenden Werk detailliert eingeht, verstehen wir unter „romantischer" Ironie eine Art künstlerischer Objektivation,

„deren innere Organisation auf Selbstbeschränkung und Relativierung des in Bedingungen Gebundenen ausgeht, - aber damit zugleich auch Transparenz für einen inhaltlich nicht mehr fixierbaren, aber übergreifenden ästhetischen Sinn erwirkt. Diese Möglichkeit von Kunst - einer Kunst, die in der künstlerischen Ironie ein Mittel ihrer Selbstrepräsentation besitzt -,,gewinnt nie die symbolische Repräsentanz des klassischen Kunstwerkes. Ihr Sinn ist die Frage an den Leser'; sie steht ‚im bildlosen Wagnis der Existenz', einer ästhetischen Existenz, die in sich die Autonomie der Kunst als Sinn und Wirklichkeit vegegenwärtigt."[1]

Die „künstlerische" Ironie, ein Sammelbegriff von Strohschneider-Kohrs für die verschiedenartigen Formen der romantischen Ironie, wie sie von Dichter zu Dichter variiert, wird uns hier im Sinne eines autonomen, primär auf das dichterische Werk zweckenden Phänomens dargestellt. Wir übernehmen diese Vorstellung, und wenn in unserer Untersuchung von „romantischer" Ironie die Rede ist, so denken wir an die Frühromantiker Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck, obwohl - wie man weiß -, die Ironie auch im Werk Jean Pauls, Brentanos und Hoffmanns eine Rolle spielt. Da es für uns gilt, den wielandschen Begriff der Ironie in seiner Reichweite abzustecken, ist für uns die Spätromantik nur von sekundärem Interesse.

Obwohl die Frühromantiker auch durchaus auf das Publikum einwirken wollten, ist das moralisch-didaktische Element bei ihnen viel weniger, der künstlerische Spieltrieb (diesen Schluß darf man aus Strohschneider-Kohrs ziehen), viel stär-

[1] Strohschneider-Kohrs, S.430

ker entwickelt, als bei den Aufklärern.[1] Die Ironie der Frühromantiker[2] sollte weder nützen noch unmittelbar belehren.

Dort, wo die meisten Arbeiten über romantische Ironie ansetzen, nämlich bei den philosophischen Aphorismen Friedrich Schlegels, bietet sie gerade die spärlichste Vergleichsmöglichkeit mit dem Begriff der wielandschen Ironie. Ja, es gibt Aussagen Schlegels über die Ironie, welche von Wieland stammen könnten, oder zumindest auf ihn zurückgehen, wie beispielsweise die folgende aus den Athenäums-Fragmenten:

„Opfere den Grazien, heißt, wenn es einem Philosophen gesagt wird soviel als: Schaffe dir Ironie und bilde dich zur Urbanität."[3]

Derartige Stellen tragen weder zum Verständnis der romantischen Ironie Wesentliches bei, noch wäre damit gedient, anhand solcher Zitate eine direkte Vorläuferschaft der wielandschen Ironie zur romantischen zu konstatieren. Formale Anklänge sollen hier nicht geleugnet werden. Ja, die drei Exempel der Typenkonfrontation sind sogar so gewählt, daß sie die gleiche Grundkonstellation der Ironie aufweisen. Aber dennoch entsprang

---

[1] Wieland sah seine Aufgabe im prodesse und delectare der Aufklärung, wobei, wie folgende Passagen beweisen, bald das eine, bald das andere überwog:
Idris und Zenide (1766):
„Ergetzen ist der Musen erste Pflicht,
Doch spielend geben sie den besten Unterricht."(12,159).
Vorbericht zu Koxkox und Kikequetzel (1770):
„Meine geringste Absicht ist, daß es euch amüsieren,
meine vornehmste, daß es euch besser machen möchte."(Ma III,199).

[2] Die Frühromantiker hatten, wie gesagt, andere Ziele und Absichten. Am 6.Januar 1815 schreibt Tieck über seinen Gestiefelten Kater bezeichnenderweise an Solger, daß er die Satiriker hasse, welche „die Geißel schwingen, Thorheiten und Laster durch Lachen und Schelten bessern wollen, und was der hohlen Redensarten mehr sind."

[3] Schlegel KTA, S.106

Wielands Ironie einem Lebensgefühl, welches sich, wie wir feststellten, von dem der Frühromantiker in einigen wichtigen Aspekten unterschied. Diese wußten schließlich, aus welchem Grunde sie im Athenäum (1799) die berüchtigte Citatio edictalis über ihn aussprachen.[1]

Die nachfolgend ungekürzt wiedergegebene Szene aus dem Gestiefelten Kater geht der Apotheose der Katze im Stück unmittelbar voraus und bildet den eigentlichen Schluß der Handlung, wenn man vom Epilog absieht. Tieck verzichtet auf Charakterisierung im humanistischen Sinne: Eiron und Alazon sind keine menschlichen Figuren mehr. Ironie kommt durch den Konflikt zweier außermenschlicher - im Falle des Popanz gar „unmenschlicher" - Kräfte zustande, welche, wenn auch im komischen Sinne, als dämonisch bezeichnet werden müssen. Es mutet wie eine Inversion des Prologs zum Faust an: die kosmischen Mächte erscheinen nicht mehr als anthropomorph und als bestimmte Funktionsträger in einer göttlichen Weltordnung, sondern als unheimliche Mächte, die dem Normalverstand verfremdet erscheinen und ihn dadurch verunsichern. Dies wird besonders in nachfolgender Szene deutlich, welche im Palast des Popanz stattfindet:

Der Popanz steht als Rhinozeros da,
ein armer Bauer vor ihm

Bauer. Geruhn Ihro Gnaden -
Popanz. Gerechtigkeit muß sein, mein Freund.
Bauer. Ich kann jetzt noch nicht zahlen -
Popanz. Aber Er hat doch den Prozeß verloren; das Gesetz

---

[1] Sengle, S.509

fordert Geld und Seine Strafe, Sein Gut muß also verkauft werden: es ist nicht anders, und das von Rechts wegen. (Der Bauer geht ab. Popanz, der sich wieder in einen ordentlichen Popanz verwandelt.) Die Leute würden sonst allen Respekt verlieren, wenn man sie nicht so zur Furcht zwänge.

Ein Amtmann tritt mit vielen Bücklingen herein.

Amtmann. Geruhen Sie - gnädiger Herr - ich -

Popanz. Was ist Ihm, mein Freund?

Amtmann. Mit Ihrer gütigsten Erlaubnis, ich zittre und bebe vor Dero furchtbaren Anblick.

Popanz. O, das ist noch lange nicht meine entsetzlichste Gestalt.

Amtmann. Ich kam eigentlich - in Sachen - um Sie zu bitten, sich meiner gegen meinen Nachbar anzunehmen - ich hatte auch diesen Beutel mitgebracht - aber der Anblick des Herrn Gesetzes ist mir zu schrecklich.

Popanz. (Verwandelt sich plötzlich in eine Maus und sitzt in einer Ecke).

Amtmann. Wo ist denn der Popanz geblieben?

Popanz. (Mit einer feinen Stimme). Legen Sie nur das Geld auf den Tisch dort hin, ich sitze hier, um Sie nicht zu erschrecken.

Amtmann. Hier. - (Er legt das Geld hin). O, mit der Gerechtigkeit ist das eine herrliche Sache - wie kann man sich vor einer solchen Maus fürchten? (Geht ab).

Popanz. (Nimmt seine natürliche Gestalt an). Ein ziemlicher Beutel - man muß auch mit den menschlichen Schwachheiten Mitleid haben.

Hinze tritt herein.

Hinze. Mit Ihrer Erlaubnis - (Für sich). Hinze, du mußt dir ein Herz fassen - Ihro Exzellenz -

Popanz. Was wollt Ihr?

Hinze. Ich bin ein durchreisender Gelehrter und wollte mir daher die Freiheit nehmen, Ihro Exzellenz kennen zu

lernen.

Popanz. Gut, nun so lern' er mich kennen.

Hinze. Sie sind ein mächtiger Fürst, Ihre Gerechtigkeitsliebe ist in der ganzen Welt bekannt.

Popanz. Ja, das glaub' ich wohl. - Setz' Er sich doch!

Hinze. Man erzählt viel Wunderbares von Ihro Hoheit -

Popanz. Ja, die Leute wollen immer etwas zu reden haben, und da müssen denn die regierenden Häupter zuerst dran.

Hinze. Aber eins kann ich doch nicht glauben, daß Dieselben sich nämlich in Elefanten und Tiger verwandeln können.

Popanz. Ich will ihm gleich ein Exempel davon geben. (Er verwandelt sich in einen Löwen).

Hinze. (Zieht zitternd eine Brieftasche hervor). Erlauben Sie mir, daß ich mir diese Merkwürdigkeit notiere - aber nun geruhen Sie auch, Ihre natürlich anmutige Gestalt wieder anzunehmen, weil ich sonst vor Angst vergehe.

Popanz. (In seiner Gestalt). Gelt, Freund, das sind Kunststücke?

Hinze. Erstaunliche. - Aber noch eins - man sagt auch, Sie könnten sich in ganz kleine Tiere verwandeln - das ist mit Ihrer Erlaubnis noch weit unbegreiflicher, denn sagen Sie nur, wo bleibt dann Dero ansehnlicher Körper?

Popanz. Auch das will ich machen.
(Er verwandelt sich in eine Maus, Hinze springt hinter ihm her, Popanz entflieht in ein andres Zimmer, Hinze ihm nach).

Hinze. (Zurückkommend). Freiheit! und Gleichheit! - das Gesetz ist aufgefressen! Nun wird ja wohl der Tiersétat Gottlieb zur Regierung kommen.

Halte man doch einmal fest, was der Sieg des Katers Hinze bedeutet: Erstens ist es ein Sieg der Illusion über die Wirk-

lichkeit. Zweitens ist es ein Triumph des gottgefälligen Toren Gottlieb, der in seinem Wesen dem romantischen Ideal eines kindlichen „Weisen" entspricht. Und drittens bedeutet es die Installierung des Tiers-état, worunter man sich wohl eher einen Idealstaat tierischen Spaßes des Katers Hinze (im Kontrast zu den humorlosen Aufklärertypen des Publikums im Stück) vorstellen soll, als die realpolitische Rechtsgleichheit des bürgerlichen Dritten Standes. Die im Kater verkörperte Macht des Irrationalen siegt über die Wirklichkeit, welche in diesem Stück durch menschliche Unzulänglichkeit gekennzeichnet ist.

Bei Tieck darf also die Ironie die Wirklichkeit zerstören und der Illusion zum Sieg verhelfen. Hatte Wielands Ironie - wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde - den Narren verlacht, wenn sie ihn einen „Weisen" hieß, so setzt der Romantiker Tieck den tumben Toren Gottlieb für seine Toleranz der „göttlichen" Kreatur gegenüber einem Weisen gleich, der am Ende märchenhaften Lohn erfährt.

Nachdem Tieck mit einem Besänftiger den Protest des Publikums gestillt hat, erfolgt im Stück auf das Ausrufen des Tiers-état die Apotheose der Katze:

„Ins Lob der Kater möcht' ich mich verlieren,
Der edelsten von allen jenen Tieren,
Die um uns gehn und stehn auf allen Vieren.
Die Katzen waren einst Ägyptens Götter,
Ein Kater war der großen Isis Vetter,
Sie schützen jetzt noch Küche, Boden, Keller
Und sind in allen Häusern weit reeller
Von Nutzen, als vormals die alten Götzen,
Drum laßt sie zu den Laren uns versetzen."

Man beachte wieder den ironischen Seitenhieb auf den Nützlichkeitsglauben der Aufklärung („die alten Götzen"), der sich im „Haushalts"gebrauch der Ironie äußert.

Diese Apotheose des Eiron in Gestalt einer Katze ist kein Zufall. Sie ist vielmehr der dichterische Ausdruck für das, was Schlegel theoretisch zu einem Absolutum umzuformulieren sich bemühte[1] und was bei Kierkegaard später die „unendliche und absolute" Negativität der Ironie genannt wurde.

Im frühromantischen Übergangsstadium wird bei Tieck der Eiron seiner menschlichen Form entkleidet. Er erscheint nicht mehr als Amor oder als liebenswürdiger Lebensphilosoph wie Sokrates, sondern als niedere Kreatur, der im Stück alles Erdreich untertan ist. Denn die Katze wird zur höchsten Instanz im Drama. Und zwar zu keiner christlich sanftmütigen, denn diese Katz kratzt. In den Athenäums-Fragmenten, die ein Jahr nach Veröffentlichung des Gestiefelten Katers erschienen, frohlockt Friedrich Schlegel über die Spitzigkeit des tieckschen Eiron, sowie über dessen Absolutätsanspruch:

„Wenn ich meine Antipathie gegen das Katzengeschlecht erkläre, so nehme ich Peter Leberechts gestiefelten Kater aus. Krallen hat er, und wer davon geritzt worden ist, schreit, wie billig, über ihn; andere aber kann es belustigen, wie er gleichsam auf dem Dache der dramatischen Kunst herumspaziert."[2]

Das Frohlocken Schlegels ist verständlich, denn nach seinem

---

[1] Schlegel hat dieses Bestreben verschiedenartig formuliert. So einmal: „Ironie ist gleichsam die ἐπιδειξις der Unendlichkeit."(Schlegel KTA, S.161). Ein andermal ist wieder die Rede von dem „göttlichen" Hauch der Ironie.(Friedrich Schlegel, Kritische Schriften. Hg. W.-D.Rasch. München: Carl Hanser Vlg., 1964. S.11).

[2] Schlegel KTA, S.100

Willen soll das Märchen, wie wir lasen, zum Mythos werden. In seiner Rede über die Mythologie beklagt Schlegel das Fehlen eines Mittelpunktes für die Poesie:

„Es fehlt, behaupte ich, unserer Poesie an einem Mittelpunkt, wie es die Mythologie für die der Alten war, und alles Wesentliche, worin die moderne der antiken nachsteht, läßt sich in die Worte zusammenfassen: Wir haben keine Mythologie. Aber, setze ich hinzu, wir sind nahe daran, eine zu erhalten, oder vielmehr es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen."[1]

Schlegel fordert den Mythos. Entstehen soll dieser, und es ist beachtlich, wie eng die Begriffe hier nebeneinanderliegen und dabei doch Entgegengesetztes bezeichnen, entstehen soll die Mythologie nach Schlegel aus einer „künstlich geordneten Verwirrung," aus „reizender Symmetrie von Widersprüchen," diesem „wunderbar ewigen Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst in den kleinsten Gliedern des Ganzen lebt;" ja, dieses Wechselspiel scheint ihm „schon selbst eine indirekte Mythologie zu sein."[2] Abzuleiten sei jener „große Witz der romantischen Poesie" aus den Werken Shakespeares und des Cervantes.

Man möchte meinen, Friedrich Schlegel habe bei der Niederschrift die Einleitung Wielands zum X.Buch des Agathon vor sich liegen gehabt. Denn eben hier findet man die Erkenntnis, daß die Stücke des Shakespeare nicht etwa, wie deren Tadler meinen, eines Planes ermangeln, sondern „daß comisches und tragisches darinn auf die seltsamste Art durch-

---

[1] Schlegel KTA, S.121f

[2] ebd., S.126f

einander geworfen ist."[1] Dabei handelt es sich nicht um unbeabsichtigte Unzulänglichkeit, sondern gerade an dieser Mischung zeigt sich, „daß seine Stüke eben darinn natürliche Abbildungen des menschlichen Lebens sind." Wieland verteidigt nicht nur Shakespeares Darstellungsweise menschlichen Wesens und sozialer Verwicklungen, er stellt sie in Analogie zum barocken Drama der Haupt- und Staatsaktionen. In anderen Worten: aus dem Konflikt des Komischen und Erhabenen, aus deren Spannung die Ironie entsteht, schließt Wieland auf das Abbild des Lebens selbst. Aus dieser Spannung stellt sich ihm das Individuum und der Organismus des Staates dar. Schlegel beruft sich auf die gleichen Werke, auf die gleichen Phänomene, will aber damit zum Mythos. Wieland ironisiert, wobei die Mythologie humanisiert wird. Schlegel will durch Ironie eine neue Mythologie entstehen lassen und freut sich, daß Tieck den Eiron enthumanisiert.

Für Schlegel war die abstrakte Idee der Ironie das Höchste des Vorstellbaren.[2] Dieser Glaube an die Ironie als absolutes Prinzip des romantischen Geistes kommt bei ihm zum Ausdruck in den Athenäums-Fragmenten, wo Friedrich Schlegel mehrmals die Wendung „bis zur Ironie" gebraucht. Sie ist ihm demnach das Höchste des Denkbaren:

„Naiv ist, was bis zur Ironie oder bis zum steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung natürlich, individuell oder klassisch ist oder scheint."[3]

„Absicht bis zur Ironie und mit willkürlichem Schein von Selbstvernichtung ist ebensowohl naiv als Instinkt bis zur Ironie."[4]

---

[1] Ed.prin., S.322 [2] Strohschneider-Kohrs, S.25
[3] Schlegel KTA, S.90 [4] ebd., S.99

Wielands Beschäftigung mit der Antike, seine gründliche Kenntnis der Literatur des Altertums, die zu seinem entscheidendem Bildungserlebnis wurde, und seine Vorstellung von der Persönlichkeit des Sokrates, aus der sich sein Begriff der Humanität bildete, hatte ihn gelehrt, im Menschen das Maß aller Dinge zu sehen. Nach dem Prinzip des „meden agan," der Mäßigung, meistert er durch die Vernunft sein Leben, dessen Extreme er vermittels der Ironie korrigiert.

Für die Romantiker sind solche Ideale des klassischen Altertums nicht mehr verbindlich. Kapricen wie den Gestiefelten Kater konnte man freilich dem Wieland des Don Sylvio technisch durchaus zutrauen. Dagegen ist eine enthusiastische Bejahung der Kater-Apotheose im Sinne Tiecks bei Wieland undenkbar. Ironie bleibt ihm ein Charakterkorrektiv. Wie die Sprache selbst, so erscheint die Ironie im Wielandwerk als „eine Tochter des menschlichen Bedürfnisses und ein Pflegekind der Geselligkeit." Wielands Ironie richtet sich gegen die Illusion, sie entzaubert. Insofern ist sie den didaktischen Bemühungen der Aufklärungszeit verhaftet. So hat sie jedenfalls auch Eichendorff verstanden, ja, er hat in Wielands Ironie sogar eine Gefahr für „das Romantische" per se gesehen:

> „Allein im Oberon ist er offenbar nicht sattelfest genug zum Ritt ins alte romantische Land; dieses Hüon-Horn hat einen falschen Ton aufgeklärter Ironie, die nebst der Zauberei auch die Romantik vernichtet."[1]

Wieland hat das Grundkonzept seiner dialogischen Lebensphilosophie immer wieder zur Diskussion gestellt. Um das

---

[1] Eichendorff, J.v. Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. 2.Aufl.(1857). Paderborn, 1861. Bd.I,S.262.

Kollektiv der Narren bemühen sich zwei Menschentypen: der Enthusiast und der Ironiker, sophistisch zuweilen der erste, sokratisch zumeist der andere. An Sokrates, dem Urtyp des Eiron, entdeckte Wieland jene Haltung der ironischen Mitte zwischen den Extremen, die für ihn selbst dann richtungweisend wurde. Diese Haltung kennzeichnet sich in einer gemäßigten, sanften „sokratischen" Ironie, die es versteht, lachend die Wahrheit zu sagen. Diese lachende Wahrheit soll den Leser belehren und ihn amüsieren. Und dazu bedurfte es weder einer Offenbarung, noch einer neuen Mythologie. Dazu bedurfte es seiner Vorstellung nach nur eines Menschen, der kein Rigorist, sondern Ironiker war.

## Schlußbetrachtung

Wieland entwickelte sich nach einer kurzen, schwärmerisch enthusiastischen Jugendperiode schon früh zum Ironiker und nahm jene Statur an, durch die er bekannt wurde. Damit war in der deutschen Literatur ein neuer Ton angeschlagen. Wieland war sich dieser seiner Eigenart bewußt und fühlte sich als Wegbereiter der Ironie in Deutschland. Der Zweck seiner Ironie war gesellschaftsbezogen. Sie sollte dazu dienen, die rohen Sitten seiner Landsleute zu verfeinern und einen Typus des urbanen, zivilisierten Bürgers zu schaffen.

Das Selbstverständnis Wielands als Ironiker wuchs ihm aus seiner Vorliebe für Sokrates zu. Er sah den attischen Philosophen weder mit den Augen des Aristophanes als Sophisten, noch mit den Augen seines Schülers Platon als Metaphysiker. Wieland entnahm sein Sokratesbild vor allem dem Werke Xenophons. In seiner Auffassung zeichnet sich Sokrates einerseits durch die graziöse Milde seiner Ironie, andererseits durch eine pragmatische, unmittelbar lebensbezogene Philosophie aus.

Der attische Kalokagathos und der Virtuose des Shaftesbury verschmelzen sich in Wielands Denken zum menschlichen Idealtyp.

In der Darstellung seiner Menschenauffassung verwendet Wieland mit Vorliebe die Methode ironischer Kontrastierung. Er setzt grundsätzlich drei verschiedene Typen zueinander

in Beziehung: den Schwärmer, den Sophisten und den Vertreter des sokratischen Mittelmaßes. Die Konstellation, in der diese drei Typen zueinander stehen, ist grundsätzlich die gleiche, wird aber von Werk zu Werk in verschiedenen Variationen durchgeführt. Im Effekt haben Phantast und Sophist gleichermaßen unrecht, da sie beide unvernünftige Extreme vertreten.

Im Wortgebrauch der attischen Komödie, deren Grundschema der wielandschen Typenkonfrontierung zugrunde liegt, heißt der zur Niederlage verurteilte Rigorist „Alazon," der souverän siegreiche Vertreter der heiteren Vernunft „Eiron." Die Rolle des Alazon fällt im Werke Wielands sowohl den metaphysischen Phantasten als auch den sophistischen Abderiten zu. Der Sieg des Eiron, der nicht ausschließlich werkimmanent, sondern durch das Werk im Leser bewirkt wird, dient nicht in erster Linie einem negativen Ziel - in dieser Hinsicht will sich Wieland auch von Satirikern wie Voltaire unterschieden wissen -, sondern einem positiven, nämlich dem der Humanisierung der Welt.

Die Entlarvung der Heuchelei, die mit dem Sieg des Eiron bewirkt wird, ist also nicht negative Personalsatire, sondern soll zur Heilung der Welt dienen. In diesem Punkt steht Wieland in der Tradition der spätaufklärerischen Komödie. Er wird nicht müde,darauf hinzuweisen, daß seine ironischen Angriffe nicht misanthropisch gemeint sind, sondern mit der gleichen Absicht ausgeführt werden, mit der Sokrates seine

Gesprächspartner zu bessern trachtete. Sokrates im Werke Wielands ist seinen Mitmenschen gegenüber grundsätzlich wohlwollend. Trotzdem vermag er im Kampf gegen unbelehrbare Sophisten seine Ironie gelegentlich als scharfe Waffe zu benutzen. Viel typischer ist für ihn aber die milde, liebenswürdige Form der Ironie, wie sie in Musarion und den Grazien zutage tritt, jene Grazienironie, deren Ursprung Wieland unter Anspielung auf seine eigene dichterische Intention aus dem „sokratischen Genius" hergeleitet wissen wollte.

Stilistisch wirkt sich diese sokratische Ironie auf verschiedene Weise aus. Sie zeigt sich nicht, wie in der Forschung schon behauptet wurde (z.B.von K.-H.Kausch), nur in der Form der Synekdoche, sondern wie wir im einzelnen ausgeführt haben, in einer ganzen Reihe von Stilfiguren. Die Funktion der wielandschen Ironie besteht nicht nur in Erheiterung und Aufklärung des Lesers, sondern auch werkimmanent in der Charakterisierung von Personen. Obwohl die Ironie bei Wieland also auch durchaus vom immanent ästhetischen Standpunkt aus wichtig ist, bleibt ihr Hauptzweck doch das ethisch didaktische Einwirken auf den Leser:
„Meine geringste Absicht ist, daß es euch amüsieren, meine vornehmste, daß es euch besser machen möchte."(Ma III,199). Dieser pädagogische Aspekt der wielandschen Ironie tritt besonders überzeugend zutage, wenn man seine komischen Werke mit denen der Frühromantik im Sinne der Schlegel und Tieck vergleicht. Obwohl sich gelegentliche stilistische Parallelen im Gebrauch der Ironie bei Wieland und den Romantikern erken-

nen lassen, muß man doch grundsätzlich feststellen, daß nirgends im Werke Wielands der Ironie die Aufgabe zukommt, im Dienste des Wunderbaren die Naturgesetze aufzuheben. Sie ist vielmehr eine auf das praktische Meistern des Lebens ausgerichtete, sokratische Manier des Philosophierens.

# Literaturverzeichnis

## I) Texte

### 1. Werke

Wielands Gesammelte Schriften. Hg.von der Deutschen Kommission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1909ff. (zit.Ak.Ausg.)

Wielands Werke. 40 Thle. Hg.von H.Düntzer. Berlin 1879 (zit.He)

C.M.Wielands sämmtliche Werke. 36 Bde. Leipzig 1855-58. (zit. Band und Seite, z.B. 20,372)

Christoph Martin Wieland Werke. 5 Bde. Hg. von F.Martini und H.-W.Seiffert. München 1964-68 (zit.Ma)

C.M.Wieland Ausgewählte Werke in drei Bänden. Hg.von F. Beißner. München 1964 (zit.Beißner)

C.M.Wieland Geschichte des Agathon. Unveränderter Abdruck der Editio princeps (1767). Hg. von K.Schaefer. Berlin 1961 (zit.Ed.prin.)

Horazens Briefe aus dem Lateinischen übersetzt und mit historischen Einleitungen und andern nöthigen Erläuterungen versehen von C.M.Wieland. Berlin 1913 (zit.Hor.Br.)

Horazens Satiren aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen und erläuternden Anmerkungen versehen von C.M.Wieland. Neue, verbesserte Ausgabe. Leipzig 1804 (zit.Hor.Sat.)

Lucians von Samosata sämmtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von C.M.Wieland. 6 Thle. Wien 1813 (zit.Luc.)

M.Tullius Cicero's sämmtliche Briefe. Übersetzt und erläutert von C.M.Wieland. 7 Thle. Zürich 1808-21 (zit.Cic.)

Attisches Museum. Hg.von Christoph Martin Wieland. 4 Bde. Zürich 1797-1800 (zit.Att.Mus.)

2. Briefe

Wielands Briefwechsel. Hg. H.-W.Seiffert. Berlin 1963 (1.Bd.) 1968 (2.Bd.) (zit.Brw.)

Ausgewählte Briefe von Chr.M.Wieland. 4 Bde. Hg. von H.Geßner. Zürich 1815 (zit.AB)

Auswahl denkwürdiger Briefe von Chr.M.Wieland. 2 Bde. Hg.von L.Wieland. Wien 1815 (zit. ADB)

C.M.Wielands Briefe an Sophie von LaRoche. Hg.F.Horn. Berlin 1820

Schmitt, Albert R. Wielands Urteil über die Brüder Schlegel mit ungedruckten Briefen des Dichters an Carl August Böttiger, in: Journal of English and Germanic Philology LXV,4, 1966

II) Sekundärliteratur

1. Ironie - Wieland

Ermatinger, E. Wieland und die Ironie, in: Deutsche Dichter 1750-1900. Frankfurt 1961 (zit.Ermatinger Ironie)

Martini, F. Der Stil der Ironie, in: Der deutsche Roman. Hg. von B.v.Wiese. Düsseldorf 1963 (zit.Martini Ir.)

Teesing, H.P.H. Ironie als dichterisches Spiel, in: Stil- und Formprobleme in der Literatur. Hg.von P.Böckmann. Heidelberg 1959 (zit. Teesing Ironie)

2. Ironie - Allgemein

Abrams, M.H. A Glossary of Literary Terms. New York 1960

Allemann, B. Ironie und Dichtung. Pfullingen 1956 (zit.Allemann)

Allemann, B. Ironie, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begr.von P.Merker und W.Stammler. Berlin 1958

Allemann, B. Ironie, in: Das Fischer Lexikon, Literatur II,1. Hg.von W.-H.Friedrich und W.Killy. Frankfurt 1965. (zit.Allemann Fischer)

Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Zürich 1951

Arntzen, H. Satirischer Stil. Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 9. Bonn 1960

Baumgart, R. Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns. München 1964

Böckmann, P. Das Formprinzip des Witzes in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 33, 1932

Budde, J. Zur romantischen Ironie bei Ludwig Tieck. Diss.Bonn 1907 (zit.Budde)

Cornford, F.M. The Origin of Attic Comedy. London 1914

The Dictionary of World Literature. Hg.von J.T.Shipley. New York 1953

Faerber, L. Das Komische bei Ludwig Tieck. Diss.Mainz 1917

Heller, E. Thomas Mann, der ironische Deutsche. Frankfurt 1959

Hegel, G.W.F. Sämtliche Werke, Bd.18. Hg.von H.Glockner. Stuttgart 1959

Hegele, W. Das sprachliche Feld von Witz, in: Der Deutschunterricht 11, 1959

Immerwahr, R.M. The Esthetic Intent of Tieck's Fantastic Comedy. Washington University Studies New Series: Language and Literature 22. Saint Louis 1953

Jacobs, J. Zur Satire der frühen Aufklärung, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 18, 1968

Jancke, R. Das Wesen der Ironie. Leipzig 1929 (zit.Jancke)

Kierkegaard, S. Über den Begriff der Ironie. Düsseldorf 1961 (zit.Kierkegaard)

Lausberg, H. Handbuch der literarischen Rhetorik. München 1960 (zit.Lausberg)

Lussky, A.E. Tieck's Romantic Irony. Chapel Hill 1932

Mann, Th. Betrachtungen eines Unpolitischen. Frankfurt 1956

Ribbeck, O. Über den Begriff des εἴρων, in: Rheinisches Museum 31, 1876

Ribbeck, O. Alazon. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntnis der Griechisch-Römischen Komödie nebst Übersetzung des Plautinischen Miles Gloriosus. Leipzig 1882

Richter, Jean Paul. Vorschule der Ästhetik. Leipzig 1923

Strohschneider-Kohrs, Ingrid. Die Romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Hermaea 6. Tübingen 1960

Sedgewick, G.G. Of Irony. Toronto 1935

Szondi, P. Friedrich Schlegel und die romantische Ironie, in: Euphorion 48, 1954

Thomson, J.A.K. Irony. London 1926

Thompson, A.R. The dry Mock. Los Angeles 1948

Wilpert, G.v. Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1955

3. Übrige Quellen und Darstellungen

Abbé, D.M.v. Christoph Martin Wieland. London 1961

Anger, A. Literarisches Rokoko. Stuttgart 1962

Asmus, J.R. Die Quellen von Wielands Musarion, in: Euphorion 5, 1898

Bach, M.G. Wieland's Attitude to Women. New York 1922

Bang, C.K. Haller und Wieland, in: Modern Language Notes 55, 1940

Bantel, O. Christoph Martin Wieland und die griechische Antike. Diss.Tübingen 1952 (zit.Bantel)

Barthel, Marga. Das ‚Gespräch' bei Wieland. Frankfurter Quellen und Forschungen 26, 1939 (zit.Barthel)

Beck, G. Die Sprache des jungen Wieland. Heidelberg 1913

Behme, H. Heinrich von Kleist und C.M.Wieland. Heidelberg 1914

Behmer, C.A. Laurence Sterne und C.M.Wieland. Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 9, 1899

Beißner, F. Neue Wieland-Handschriften. Berlin 1938

Beißner, F. Versuch einer Rehabilitation Wielands, in Welt und Wort 8, 1964

Beißner, F. Poesie des Stils, in: Wieland - Vier Biberacher Vorträge. Wiesbaden 1954

Benz, R. Die Zeit der deutschen Klassik. Stuttgart 1953

Bertuch, F.J. Verzeichnis der Bibliothek des verewigten Hofraths Wieland. Weimar 1814

Berger, H. Wielands philosophische Romane mit besonderer Berücksichtigung des Aristipp. München 1944

Beyer, W. The Prestige of C.M.Wieland in England. Columbia 1936

Blackall, E.A. The Emergence of German as a Litarary Language. Cambridge 1959 (zit.Blackall)

Blankenagel, J.C. The Island Scene in Wieland's Oberon, in: Publications of the Modern Language Association of America 41, 1926

Bleyer, J. Zu dem Briefe Wielands an einen Dichterling, in: Euphorion 17, 1910

DeBoor/Newald. Geschichte der deutschen Literatur.5 Bde. München 1961-63

Böhm, B. Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Kieler Studien zur deutschen Literatur 4. Neumünster 1966

Böttiger, K.W. K.A.Böttigers litterarische Zustände und Zeitgenossen in Schilderungen aus Karl August Böttigers handschriftlichem Nachlasse. Leipzig 1838 (zit.Lit.Zust.)

Böttiger, C.W. Christoph Martin Wieland nach seiner Freunde und seinen eigenen Äußerungen, in: Historisches Taschenbuch. Hg.von F.v.Raumer. Leipzig 1839

Brandes, G. Die Literatur. Berlin 1906

Breucker, G. Wielands Goldener Spiegel, in: Preußische Jahrbücher 62, 1888

Bröcker, L. Das Zweiseelenproblem bei Goethe und Wieland. Diss.Münster 1947 (zit.Bröcker)

Büchmann, G. Geflügelte Worte. Darmstadt 1952

Budde, F. Wieland und Bodmer. Berlin 1910

Buddecke, W. C.M.Wielands Entwicklungsbegriff und die Geschichte des Agathon. Palaestra 235. Göttingen 1966 (zit.Buddecke)

Bünemann, H. Elias Schlegel und Wieland als Bearbeiter antiker Tragödien. Leipzig 1928

Clark, W.H. Wieland and Winckelmann: Saul and the prophet, in: Modern Language Quarterly 17, 1956

Clark, W.H. Wieland contra Winckelmann, in: Germanic Review 34, 1959

Craig, Ch.M. Themes and style in Christoph Martin Wieland's Fairy Tales. Diss.Rutgers State University 1964

Die deutschen Romantiker. 2 Bde. Hg.von G.Stenzel. Salzburg 1961

Das Drama der Reformationszeit. Hg.von R.Froning. Kürschners deutsche National-Litteratur 22, 1894

Dinkel, H. Herder und Wieland. Diss.München 1959

Dufner, M. The Tragedy of Lais in C.M.Wieland's Aristipp, in: Monatshefte 52, 1960

Edelstein, L. Wielands Abderiten und der deutsche Humanismus, in: University of California Publications in Modern Philology 25, 1950

Eichendorff, J.v. Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Paderborn 1861

Elson, C. Wieland and Shaftesbury. Germanic Studies 8, 1913

Emmel, H. Formprobleme des Romans im Spätwerk Wielands und Goethes, in: Stil- und Formprobleme in der Literatur. Hg.von P.Böckmann. Heidelberg 1959 (zit.Emmel)

Ermatinger, E. Das Romantische bei Wieland, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und für Pädagogik 3, 1908

Ermatinger, E. Die Weltanschauung des jungen Wieland. Frauenfeld 1907 (zit.Erm.Weltanschauung)

Ermatinger, E. Wielands geistige Welt, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 19, 1933 (zit.Erm.Welt.)

Ermatinger, E. Wieland und die Schweiz. Leipzig 1924

Fitzell, J. The Island Episode in Oberon, in: German Quarterly 30, 1957

Fuchs, A. Geistiger Gehalt und Quellenfragen in Wielands Abderiten. Paris 1934

Gerhard, Melitta. Der deutsche Entwicklungsroman bis zu Goethes „Wilhelm Meister." Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 9. Halle 1926

Gerhardt, L. Wieland als Politiker, in: Der Türmer 9,1 1906

Goethe, J.W.v. Goethes Werke. 14 Bde. Hg.von E.Trunz. Hamburg 1962

Grillparzer, F. Sämtliche Werke. 4 Bde. München 1964

Hallamore, G.J. Das Bild Laurence Sternes in Deutschland. Germanische Studien 172, 1936

Hamann, E. Wielands Bildungsideal. Diss.Leipzig 1907

Harn, Edith. Wieland's Neuer Amadis. Hesperia 17. Göttingen 1928

Hayens, K.G. Heine und Wieland, in: Modern Language Notes 44, 1929

Heier, E. Wielands treuester und ähnlichster Anhänger, Ludwig Heinrich von Nicolay; in: Monatshefte 54, 1962

Herchner, H. Die Cyropädie in Wielands Werken, in: Euphorion 5, 1898

Herder, J.G. Johann Gottfried Herders Briefe - Auswahl. Weimar 1959

Hettner, H. Geschichte der deutschen Literatur im XVIII. Jahrhundert. Leipzig 1929

Hirzel, L. Wieland und Martin und Regula Künzli. Leipzig 1891

Hofe, H.v. Jacobi, Wieland and the New World, in: Monatshefte 49, 1957

Homeyer, F.O. Wieland and Goethe, in: German Life and Letters 4, 1950

Hoppe, K. Der junge Wieland. Leipzig 1930

Horst, K.A. Strukturen und Strömungen. München 1963

Ideler, R. Zur Sprache Wielands. Berlin 1908

Ignotus. Wieland und die Griechen. Berlin & Leipzig 1911

Ischer, R. Ein Beitrag zur Kenntnis von Wielands Übersetzungen, in: Euphorion 14, 1907

Jahn, W. Zu Wielands Don Sylvio, in: Wirkendes Wort 18, 1968

Kant, I. Kants Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1913

Karamsin, N.M. Tagebuch eines russischen Reisenden. München 1967

Kausch, K.H. Das Kulturproblem bei Wieland. Diss.Göttingen 1954 (zit.Kausch Kulturproblem)

Kausch, K.H. Die Kunst der Grazie, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 2, 1958 (zit.Kausch Grazie)

Kausch, K.H. Wielands Verserzählungen im Unterricht der Oberstufe, in: Der Deutschunterricht 11, 1959 (zit. Kausch Verserz.)

Keil, R. Aus klassischer Zeit: Wieland und Reinhold. Leipzig 1885

Kistler, M.O. Religion and Ethics - Dionysian Elements in Wieland, in: Germanic Review 35, 1960

Klein, T. Wieland and Rousseau. Berlin 1903

Koch, M. Das Quellenverhältnis von Wielands Oberon. Marburg 1880

Komedia - Deutsche Lustspiele vom Barock zur Gegenwart 1. Hg.von H.Arntzen und K.Pestalozzi. Berlin 1962

Korff, H.A. Geist der Goethezeit III. Leipzig 1959

Kuhn, G. Idris und Zenide. Diss.Würzburg 1901

Kurrelmeyer, W. Bodmer über Klopstock und den jungen Wieland, in: Modern Language Notes 58, 1943

Leinert, M. Wieland als Politiker. Diss.Leipzig 1920

Lenz, J.M.R. Die Verteidigung des Herrn Wieland gegen die Wolken, von dem Verfasser der „Wolken." Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19.Jahrhunderts 105-22. Berlin 1902

Leuca, G. Wieland and Schiller. Diss.Harvard 1951

Lilienfein, H. Vorspruch zu Wielands Alceste, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 19, 1933

Lindberg, J.B. Algarotti, Calsabigi und Wieland: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Singspieltheorie Wielands, in: Seminar IV, 1968

McNeely, J.A. Historical Relativism in Wieland's Concept of the Ideal State, in: Modern Language Quarterly 22,1961

Martens, A. Untersuchungen über Wielands Don Sylvio. Diss.Halle 1901

Martini, F. Wieland und das 18.Jahrhundert, in: Festschrift für P.Kluckhohn und H.Schneider. Tübingen 1948

Martini, F. Wieland-Forschung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 24, 1950

Martini, F. Chr.M.Wieland: Zu seiner Stellung in der deutschen Dichtungsgeschichte im 18.Jahrhundert, in: Der Deutschunterricht 8, 1956

Martini, F. Wieland, Napoleon und die Illuminaten, in: Un Dialogue des Nations. Paris 1967

Martini, F. Wielands närrische Spießbürger, in: Stuttgarter Zeitung 16, 19.I.1963

Marx, Emilie. Wieland und das Drama. Straßburg 1914

Mattheka, G. Die Romantheorie Wielands und seiner Vorläufer. Diss.Tübingen 1957

Mayer, K.O. Die Feenmärchen bei Wieland, in: Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 5, 1892

Meesen, H.J. Wielands Briefe an einen jungen Dichter, in: Monatshefte 47, 1955

Mellinger, Johanna. Wielands Auffassung vom Urchristentum, mit hauptsächlicher Berücksichtigung seines Romanes Agathodämon. Diss.Marbach 1911

Melz, F. Wieland und Tieck: ein Vergleich. Diss.California 1936 (zit.Melz)

Menhennet, A. Wieland's Idris und Zenide - the Aufklärer as a Romantic, in: German Life and Letters 18, 1965 (zit.Menhennet)

Meyer, H. Christoph Martin Wieland: Der goldene Spiegel und die Geschichte des Weisen Danischmend, in: Das Zitat in der Erzählkunst. Stuttgart 1961 (zit.Meyer)

Meyer, Verena. C.M.Wieland und die geschichtliche Welt. Diss.Winterthur 1944

Michelsen, P. Laurence Sterne und der deutsche Roman des 18.Jahrhunderts. Palaestra 232. Göttingen 1962 (zit. Michelsen)

Nadler, J. Geschichte der deutschen Literatur. Regensburg 1961 (zit.Nadler)

Nietzsche, F. Jenseits von Gut und Böse. Stuttgart 1963

Novalis. Werke, Briefe, Dokumente. 4 Bde. Heidelberg 1953

Parker, L.J. Wielands dramatische Tätigkeit. Bern & München 1961

Parker, L.J. Wieland's Musical Play Die Wahl des Herkules and Goethe, in: German Life and Letters 15, 1961

Platon Sämtliche Werke 2. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung. Hamburg 1960

Preisendanz, W. Wieland und die Verserzählung des 18.Jahrhunderts, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 12, 1962

Pröhle, H. Lessing, Wieland, Heinse. Berlin 1877

Rabener, G.W. Versuch eines deutschen Wörterbuches, in: Bremer Beiträger II. Hg.von F.Muncker. Deutsche National Litteratur 44. Berlin & Stuttgart 1886

Ransohoff, G. Wielands Geron, in: Vierteljahrschrift für Litteraturgeschichte 3, 1890 (zit.Ransohoff)

Ratz, A.E. C.M.Wieland: Toleranz, Kompromiß und Inkonsequenz, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 42, 1968

Reed, E.E. Leibniz, Wieland, and the Combinatory Principle, in: Modern Language Review 56, 1961

Reichert, H.W. The Philosophy of Archytas in Wieland's Agathon, in: Germanic Review 24, 1949

Richter, E. Wielands sprachliche Ansichten im Teutschen Merkur, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 58, 1933

Rüdiger, H. Wielands Agathon und die geistigen Kräfte des deutschen Rokoko, in: Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaften 3, 1940

Samuel, R. Wieland als Gesellschaftskritiker: eine Forschungsaufgabe, in: Seminar V, 1969

Scheidl, J. Persönliche Verhältnisse und Beziehungen zu den antiken Quellen in Wielands Agathon. Diss.Graz 1904

Schelle, H. Der Biberacher Wieland. Biberach 1960

Schelle, H. Das Wieland-Museum in Biberach an der Riß und seine Handschriften, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 5, 1961

Friedrich Schiller, Sämtliche Werke. Hg.von G.Fricke und H.Göpfert. München, 1962

Friedrich Schillers Briefe. Hg.von G.Fricke. München 1955

Schindler-Hürlimann, Regine. Wielands Menschenbild, eine Interpretation des Agathon. Zürcher Beiträge zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte 21. Zürich 1963 (zit.Schindler-Hürlimann)

Schlegel, F. Kritische Schriften. Hg.von W.-D.Rasch. München 1964

Schlegel, F. Schriften und Fragmente. Hg.von E.Behler. Stuttgart 1956 (zit.Schlegel KTA)

Schmeer, H. Der Begriff der Schönen Seele bei Wieland und in der Deutschen Literatur des 18.Jahrhunderts. Germanische Studien 44, 1926

Schmidt, E. Beiträge zur Kenntnis der Klopstockschen Jugendlyrik, aus Drucken und Handschriften nebst ungedruckten Oden Wielands. Quellen und Forschungen 39. Straßburg 1880

Schneider, R. Später Dank, in: Hochland 43, 1950

Solger, K.W.F. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Hg.von L.Tieck und F.v.Raumer. Leipzig 1826

Spiero, H. Geschichte des deutschen Roman. Berlin 1950

Schravesande, C. Betrachtungen über pädagogische und ethische Tendenzen in Wielands Werken. Diss.Amsterdam 1933

Schulze-Maizier, F. Wieland in Erfurt. Erfurt 1919

Seiffert, H.W. Wielands Beiträge zur Zürcher Monatsschrift Crito, in: Festgabe für Eduard Berend. Weimar 1959

Seiffert, H.W. Wieland und Wielandforschung, in: Wieland - Vier Biberacher Vorträge. Wiesbaden 1954

Sengle, F. Von Wielands Epenfragmenten zum Oberon, in: Festschrift für P.Kluckhohn und H.Schneider. Tübingen 1948

Sengle, F. Wieland. Stuttgart 1949 (zit.Sengle)

Sengle, F. Wieland und Goethe, in: Arbeiten zur deutschen Literatur 1750-1850. Stuttgart 1965

Seuffert, B. Wielands höfische Dichtungen, in: Euphorion 1, 1894

Seuffert, B. Wielands Hymne auf die Sonne, in: Euphorion 5, 1898

Seuffert, B. Wielands Pervonte, in: Euphorion 10, 1903

Seuffert, B. Der Dichter des Oberon. Prag 1900

Seuffert, B. Der junge Goethe und Wieland, in: Zeitschrift für das deutsche Altertum 26, 1882

Seuffert, B. Mitteilungen aus Wielands Jünglingsalter, in: Euphorion 14, 1907

Seuffert, B. Vorträge zur Wielandfeier. Biberach 1907

Seuffert, B. Wieland, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 1, 1914

Seuffert, B. Wielands Abderiten. Berlin 1878

Seuffert, B. Wielands Beziehungen zum Theater, in: Bühne und Welt 15, 1913

Siegers, W. Menschheit, Staat und Nation bei Wieland. München 1930

Singer, L. Über Wielands Geron, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 25, 1893

Stadler, E. Wielands Shakespeare. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 107. Straßburg 1910

Stahl, E.L. Die religiöse und die humanitätsphilosophische Bildungsidee und die Entstehung des deutschen Bildungsromanes im 18.Jahrhundert. Sprache und Dichtung 56, 1934

Staiger, E. Wielands Musarion, in: Wieland - Vier Biberacher Vorträge. Wiesbaden 1954

Stamm, I.S. Wieland and sceptical Rationalism, in: Germanic Review 33, 1958

Starnes, Th.C. Christoph Martin Wieland and German Literary Life 1795-1805. Diss.Univ.of Illinois 1964

Steinberger, J. Lucians Einfluß auf Wieland. Diss.Göttingen 1902

Steinberger, J. Wielands Jugendjahre, in: Hainbergschriften 3, 1935

Stern, G. Saint or Hypocrite? A study of Wieland's Jacinte episode, in: Germanic Review 29, 1954

Stettner, L. Das philosophische System Shaftesburys und Wielands Agathon. Bausteine zur Geschichte der deutschen Literatur 28. Halle 1929

Stockum, Th.C.v. Wieland redivivus, in: Neophilologus 35, 1951

Teesing, H.P.H. Die Motivverschlingung in Wielands Oberon, in: Neophilologus 31, 1947

Teesing, H.P.H. Wieland als Dichter van het Rokoko, in: Neophilologus 30, 1946

Teesing, H.P.H. Wielands Verhältnis zur Aufklärung im Agathodämon, in: Neophilologus 21, 1935

Tribolet, H. Wielands Verhältnis zu Ariost und Tasso. Sprache und Dichtung 22. Bern 1919

Tropsch, St. Wielands Don Sylvio und Cervantes' Don Quijote, in: Euphorion Erg.4, 1899

Vogt, O. Der goldene Spiegel und Wielands politische Ansichten. Forschungen zur neueren Literaturgeschichte 26. Berlin 1904

Vormweg, H. Die Romane C.M.Wielands. Diss.Bonn 1956

Vormweg, H. Vernunft und Gegenwirkung, in: Merkur 17, 1963

Wahl, H. Geschichte des Deutschen Merkurs. Palaestra 127. Berlin 1914

Wahl, H. Wieland und die Allgemeine Literatur-Zeitung, in: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 19, 1933

Walzel, O. Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart II. Handbuch der Literaturwissenschaft. Potsdam 1930

Wölfel, K. Daphnes Verwandlungen, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 8, 1964

Wolffheim, H. Wielands Begriff der Humanität. Hamburg 1949

Wright, E.E. A newly discovered Edition of Wieland's Trial of Abraham, 1764, in Boston; in: Modern Language Notes 65, 1950

Wunderlich, Irene. Das Namenstagsgedicht des 13-jährigen Wieland, in: Euphorion 23, 1921

# Anhang

## Alphabetisch-Systematischer Stellennachweis Zum Bedeutungsfeld „Ironie" im Werke Wielands

Der Sinn des vollständigen, alphabetisch-systematisch geordneten Stellennachweises besteht im raschen Zugang zu allen Äußerungen Wielands, die sich auf das Thema „Ironie" beziehen. Da der Dichter keine zusammenhängende Theorie der Ironie entwickelt hat, bietet die vorliegende Konkordanz mit ihrer Unterscheidung des Wortgebrauchs nach Wesensmerkmalen eine Hilfe bei der Quellensuche und eine Anregung zu der weiteren Auseinandersetzung mit der Rolle, welche die Ironie im Werke Wielands spielt.

Die systematische Aufschlüsselung des Ironiebegriffs, auf welche sich die vorliegende Studie stützt, war bei Wieland notwendiger als bei andern Dichtern, da von ihm bisher immer noch keine abgeschlossene, kritische Gesamtausgabe vorgelegt wurde. Die unvollständige Akademie-Ausgabe stand leider nur für kurze Zeit, vor allem zu Zwecken der Überprüfung des Textes, zur Verfügung, so daß sich unsere Studie mit den antiquarisch verfügbaren Ausgaben der Verlagsbuchhandlungen Göschen und Hempel begnügen mußte. Dabei wurde festgestellt, daß die Göschen-Ausgabe in Band 36 unter die vermischten Schriften Wielands einen Aufsatz, betitelt „Ein Gespräch zwischen Autor und Leser," einreiht, der in Wirklichkeit aus der Feder Johann Heinrich Mercks stammt.

Die im Stellennachweis aufgeführten Ironie-Zitate wurden auf Fehler in der Textüberlieferung sorgfältig untersucht.

Abderiten

1. Durch ironische Trostgründe den Zorn derjenigen [Abderiten], die sich unschuldig wußten, noch mehr aufreizten (13,45)
2. Die Abderiten waren albern genug, alles, was er ihnen ironischer weise sagte, im buchstäblichen Sinne zu nehmen (13,95)
3. Bei einem ziemlich langen Aufenthalt in Abdera konnte ihm [Demokrit] also die Miene der Ironie wohl eigenthümlich werden (13,113)
4. Was konnte Demokrit dafür, daß die Abderiten dumm genug waren, alles, was er im Ernste sagte, für Ironie, und alles, was er scherzweise sagte, für Ernst zu nehmen? (13,257)

Anmut

1. Die Ironie, eine Tonart in welcher niemand (den großen attischen Meister selbst nicht ausgenommen) mit größrer Leichtigkeit und Anmuth zu spielen wußte als er [Horaz] (Hor.Sat.II,7)

Anspielung

1. Eben so unbeantwortlich, als der Witz über die Lahmheit des Tribuns und die ironische Anspielung auf einen Aberglauben des damahligen Pöbels (Cic.I,304)
2. Eine ironische Anspielung an den Eifer, womit Sulla sich durch Beförderung des Versteigerungs-Unwesens um Cäsarn verdient gemacht (Cic.V,319)

Aristophanes

1. Nicht weniger verschieden, als die Komödie von dem Possenspiel, der ironische Sokrates von dem zügellosen Aristophanes (19,viii)
2. Mit einer zwischen Pythagorischer Sophrosyne, Sokratischer Ironie und Aristophanischer Leichtfertigkeit hin und her schwebenden Miene (22,115)

Aristophanes

3. Ich dächte, man sollte diese scherzhafte Art sich auszudrücken, und den häufigen Gebrauch der Ironie, welche nicht bloß einem Sokrates und Aristophanes, sondern den Athenern überhaupt, sogar noch zu Lucians Zeiten, eigen war, in den Briefen Ciceros so gewohnt seyn (Cic.II,517)

Arznei (s.a.Heilmittel)

1. Und unsern Volks- und Zeitgenossen, von den größten bis zu den kleinsten, eine Arznei darreicht, deren heilsame Bitterkeit durch die beigemischte Swiftische Ironie zwar eher verstärkt als versüßt wird (31,289)

Attikon blepos

1. [Ironie] das Attikon blepos (wie es Aristophanes nennt) diese unnachahmliche edle Unverschämtheit im Blick und im Lächeln, die den Athener aus tausend andern kenntlich macht (22,59)

Attisches Salz

1. Die Deutschen scheinen noch nicht zu fühlen, was attisches Salz, sokratische Ironie, und ächte Grazie ist (ADB I,186)

-B-

beißende I.

1. Und so läge dann in der Erklärung Cato's, unter welcher Bedingung er ihm seine Stimme zu einem Dankfest geben wollte, eine sehr beissende Ironie verborgen (Cic.III,505)

berüchtigte I.

1. Die bey den Alten so berüchtigte Ironie (AM II,3 S.57)
2. Die Täuschung der Leser, als ob sie hier den berüchtigten Eiron [Sokrates] wirklich reden hörten (24,64)

berühmte I.

1. Mit jener berühmten Ironie, die dem Sokrates eigen war, wollte er nichts zu thun haben (Luc.III,224)

bittere I.

1. s.unter Arznei 1.
2. Das Beleidigende dieses Kompliments wird durch den ironischen Ton der ganzen Rede,...noch salzigter und sogar bitter (AM III,1 S.130)
3. Daß ein so erklärter Bewunderer des Athenäums...an der bittern Ironie des besagten Briefauszugs Theil haben könne (JEGP LXV,4 S.646)
4. Eine bittere Ironie, als ob dem Pompejus,...sonst nichts übrig wäre, als die Hauptstadt und ganz Italien auszuhungern (Cic.IV,363)

boshafte I.

1. Der Ton der politen, sokratischen Philosophie, der sanften, mehr wohlthätigen als boshaften Ironie (ADB I,221)

-C-

Charakter (s.a.Nationalcharakter)

1. Plato wird hier als Schriftsteller auf eine sehr feine und treffende Art charakterisiert;....und hinter der anscheinenden Naivetät des Chrysippus, der dem Plato ein großes Compliment machen will, liegt die feinste Ironie über seine sophistischen und rednerischen Fechterkünste im Hinterhalte (Luc.I,447)
2. Der obige Vers bezeichnet einen von diesen individuellen Zügen, die den Sokrates karakterisierten und von allen Weisen vor und nach ihm unterschieden. Er bezieht sich nehmlich (wie mich dünkt) auf die bey den Alten so berüchtigte Ironie (AM II,3 S.57)
3. Eiron - ein solcher, dessen Charakter Ironie ist (24,356)

Cicero

1. Cicero,...trug mehr als einmal, in Rechtshändeln,...den Sieg durch einen Scherz davon. - Desto schlimmer freylich für die römische Justiz...Indessen ist die gute Wirkung des zu rechter Zeit und am rechten Ort gebrauchten feinen Spottes, der Ironie, und dessen was Shaftesbury (den die D.D. und M.A. unter seinen Landsleuten so gern unrecht verstehen) das Licht des Lächerlichen nennt, von allen Verständigen anerkannt und unläugbar (Hor.Sat.I,302)
2. Die Ironie, die immer eine seiner Lieblings-Figuren blieb (Cic.I,21)
3. Wie natürlich und geläufig ihm der scherzhafte Ton und eine gewisse Art von Ironie war (Cic.I,299)
4. s.unter Aristophanes 3.
5. Die feinen, ironischen und scherzhaften Wendungen, die ihm immer zu Gebote standen (Cic.IV,331)

-D-

Demokritus

1. s.unter Abderiten 1.-4.

Demut

1. Einmal da er die Ironien des Sokrates und die Demuth Christi gegen einander aufwiegt...Die Ironie des Sokrates ist an den Orten wo er sie anbringt, vollkommen am rechten Ort und thut ihren effect besser als irgend eine andre Art der Vorstellung hätte thun können (Brw.I,213)
2. Den neckenden, naserümpfenden, nicht selten in beleidigende Grobheit übergehenden Stolz des plumpen Sophisten mit der kaltblütigen Urbanität und ironischen Demuth des seiner spottenden Socrates contrastiren (24,36)

Dialog

1. [Sokrates] eine Eirons-Larve umzubinden; und die bekannte Manier im Dialogisiren, welche dem ächten Sokrates eigen war und vom Xenophon in seinem Symposion so schön dargestellt wird (24,35)
2. Die Pseudo-Sokratische Manier, wie Plato diese neckische Art von Ironie in seinen Dialogen behandelt (24,145)

didaktische I.

1. Einer [Kunst-]Theorie, die durch den ernsthaften didaktischen Ton des Vortrags und den ehrwürdigen Charakter des Lehrers zu einem Meisterstück der Ironie wird (Hor.Sat.II,157)
2. [Sokrates] hatte sich aus der Ironie, die ihn besonders gut kleidete, eine Art von Methode oder Werkzeug gemacht, daß er bei Gelegenheit so oder so gebrauchen konnte: bei dem Einen zum Unterrichte (AM III,1 S.86)

-E-

eigene I.

1. Bei einem ziemlich langen Aufenthalt in Abdera konnte ihm [Demokrit] also die Miene der Ironie wohl eigenthümlich werden (13,113)
2. Fuhr sie [Dioklea] mit dem halb ironischen Lächeln, das in ihrem Gesicht einen so eigenen Zauber hatte, fort (17,47)
3. Mit jener berühmten Ironie, die dem Sokrates eigen war (Luc.III,224)
4. Einer dem Sokrates sehr gewöhnlichen Art von ironischer Indukzion (AM III,1 S.141)
5. Um seiner [Sokrates'] Art zu scherzen, und der ihm eigenen Ironie etwas Säurlichsüßes zu geben (22,39)
6. Die ihm [Sokrates] eigene Art von Ironie (22,71)
7. Die ihm [Sokrates] eigene ironischeinfältige Miene (23,150)

eigene I.

8. Die Ironie, welche nicht bloß einem Sokrates und Aristophanes, sondern den Athenern überhaupt, sogar noch zu Lucians Zeiten, eigen war (Cic.II,517)

Eigenliebe

1. Die Ironie streift so leicht an der Eigenliebe des Verspotteten hin (Hor.Br.I,139)

Einfalt

1. Sagt Xenophon mit einer Einfalt, die man für Sokratische Ironie halten müßte (23,21)
2. s.unter eigene I.7.

Eiron (s.a.Sokrates A)

1. Rabelais, Moscherosch, und...Wieland....Es ist wahr, man kann ihren gemeinschaftlichen Ursprung von dem sokratischen Genius, diesem liebenswürdigen εἴρων ableiten (ADB I,219)
2. Schwerlich würde Plato die Grenze der Wahrheit so weit überschritten haben, einen ordentlichen Εἴρων von Profession aus seinem Meister zu machen (AM II,3 S.58)
3. [Sokrates] der freylich für einen εἴρων, aber wahrlich für keinen λοιδορουμενος bekannt war (AM IV,1 S.130)
4. Seinem [Platos] Pseudo-Sokrates, um ihm desto mehr Aehnlichkeit mit dem wahren zu geben, eine Eirons-Larve umzubinden (24,35)
5. Als ob sie hier den berüchtigten Eiron [Sokrates] wirklich reden hörten (24,64)
6. Plato läßt hier seinen Sokrates...den Eiron spielen (24,124)
7. Eiron - ein solcher, dessen Charakter Ironie ist (24,356)

Eironie

1. Von seiner [Sokrates] vorgeblichen Liebe zu dem schönen Alkibiades, und der Beweis, daß alles, was er selbst davon sagt, bloße Eironie war (AM II,3 S.115)

Epikuräer

1. Es ist kaum nöthig, zu bemerken, daß dieß im ironischen Ton eines Epikuräers gesagt sey (Luc.IV,280)
2. s.unter Sinn 2.

Das Erhabene

1. Daß unter dem ampullatur eine leise Ironie bedeckt liege, und daß er [Horaz] ...vor der Gefahr, über die Grenze des wahren Erhabenen auszuschweifen..., auf eine leicht verdeckte Art habe warnen wollen (Hor.Br.I,73)

erkannte I.

1. Die Ironie in diesem Verse bedarf wohl keiner Erklärung (15,313)
2. Dieser Vers:...setzt das Ironische der ganzen Stelle außer allen Zweifel (Hor.Br.I,143)
3. Und, wenn dieses vorausgesetzt wird, so, dünkt mich, erscheint die Ironie in den Worten...in einem sehr schönen Lichte (Hor.Sat.I,150)
4. Das Ironische der Wendung, womit Cicero von der Sache spricht, springt nun in die Augen, und bedarf, da wir seinen Haß gegen Afranius...aus den vorhergehenden Briefen kennen, keiner weiteren Erklärung (Cic.I,331)
5. Manutius, der die Ironie in dem ersten Satz dieser verdorbenen Stelle sogleich ausspürte (Cic. II,517)
6. Ich dächte, man sollte diese scherzhafte Art sich auszudrücken, und den häufigen Gebrauch der Ironie...in den Briefen Ciceros...schon so gewohnt seyn, daß man an einer solchen Stelle gar nicht irre werden könnte (Cic.II,517)
7. Daß dies Ironie sey, merkte Dolabella so gut als wir (Cic.V,323)
8. Daß dies ein leiser und etwas ironischer Vorwurf sey, ist ziemlich sichtbar (Cic.V,441)

Ernst (s.a.Scherz)

1. Wollen Sie etwann daß ich es merken soll daß alles nur eine Ironie ist?...daß es entweder gar nicht ihr Ernst ist (Brw.I,350)
2. Ein Anderer findet eine gewisse Stelle herrlich, und bei genauerer Nachfrage zeigt sich, daß es eine Ironie war, die er für Ernst nahm (He 32,62)
3. Was konnte Demokrit dafür, daß die Abderiten dumm genug waren, alles, was er im Ernste sagte, für Ironie, und alles, was er scherzweise sagte, für Ernst zu nehmen? (13,257)
4. Die durchgängige Ironie in dieser Trostrede des Balatro, die man sich mit dem ganzen komischen Ernste, den ein solcher Spötter zu affectiren weiß, vorgetragen denken muß (Hor.Sat.II,253)
5. Ich nehme also das alles eben so für Scherz und Ironie, wie es Ironie ist, wenn Horaz den Küchen-Filosofen Catius in größtem Ernste bittet, ihn zur Quelle der wahren Lebenskunst und Glückseligkeit zu leiten (Luc.I,71)
6. Denn μεγαν, welches er hier weder im Ernste noch ironisch genommen haben kann, gibt keinen erträglichen Sinn (Luc.III,56)
7. Auch die handgreiflichste Ironie, sobald sie mit einer ernsthaften Miene vorgebracht wird, im Wortverstande nehmen (30,455)
8. Sie mögen dieß aus Ironie oder im Ernst sagen, so haben sie die Wahrheit gesagt (32,151)
9. Den Sokrates allein glaubte ich bald ernsthafter bald ironischer zu sehen (22,194)
10. Und uns deine Gedanken, ohne Sokratische Ironie, in ganzem Ernst mitzutheilen (22,384)
11. Ironie, die zwischen Scherz und Ernst absichtlich in der Mitte schwebt (Cic.I,299)

-F-

feine I.

1. Die Laune holt zur feinsten Ironie
   Den Stoff vom - Vorgebirg der Nasen (10,122)
2. Eine feine Ironie über seines Freundes unruhige und
   unbeständige Sinnesart (Hor.Br.I,136)
3. Daß Sokrates es, seiner Weise nach, nicht wohl anders
   als mit einem fein ironischen Gegenkompliment erwiedern
   kann (AM IV,2 S.114)
4. Übertrifft alle andern...an Feinheit der Kritik und
   Ironie (Luc.I,428)
5. Die feinste Schlauheit der Ironie (Luc.I,454)
6. Ein einziges schiefes oder hämisches Urtheil, ein einziger
   dummer Blick eines Zuhörers bei einer Stelle die ihm einen
   elektrischen Schlag hätte geben sollen, oder die Frage: was
   meinen Sie damit? bei einer feinen Ironie - wird Sie gegen
   den Beifall von Tausenden unempfindlich machen (33,284)
7. Die feinsten Wendungen der scherzenden oder nur leicht
   ritzenden Ironie sind ihr [Lais] so geläufig (22,106)
8. Mit der feinen Schalkheit einer allenthalben durch-
   schimmernden Ironie (23,265)
9. Sie ist ein Meisterstück Sokratisch-Attischer Feinheit
   und Ironie (24,173)
10. Mit den feinen, ironischen und scherzhaften Wendungen,
    die ihm immer zu Gebot stehen (Cic.IV,331)
11. So hat z.B. Plato sich seiner [Sokrates] Ironie und
    eigenen feinen Manier...bemächtigt (23,219)

Fragen

1. Diese Fragen, auf diese fein spottende Art zugespizt,
   können zu Beyspielen einer dem Sokrates sehr gewöhn-
   lichen Art von ironischer Indukzion dienen (AM III,1 S.141)

-G-

Gegensinn (s.a.Sinn)

1. Die Moralists, welche er [Shaftesbury] par Ironie eine Rhapsodie nennt (Brw.I,363)
2. Ich...hielt für Ironie, was du mir sagtest (3,44)
3. Wofern dieß nicht etwan Ironie ist, sagte Schach Gebal (8,11)
4. Der Autor gebraucht hier das Wort Genie vermuthlich ironice (9,299)
5. Ihm ihre Wiederkunft ironisch zuzusichern (15,244)
6. Das Beywort magnis hier ironisch zu nehmen (Hor.Sat.I,230)
7. Pia dextera ironisch zu verstehen (Hor.Sat.II,27)
8. Daß dieß ironisch gesagt werde, brauchte man griechischen Lesern nicht zu sagen (Luc.I,121)
9. Ich erkläre mir daraus, daß sie so gern das Gegenteil von dem, was sie sagen wollen, sagen....Diese Art von...Verstellung ist es eigentlich, was die Athener Ironie nennen (22,59)
10. Walder (ironisch) (31,332)
11. Ohne Ironie zu reden, Johann der Zweiundzwanzigste verstand sich allerdings aufs Goldmachen (32,441)
12. Ironisch, welches hier das Gegenteil ausdrückt (Cic.IV,283)
13. Was Cicero hier ironisch hipponacteum praeconium nennt (Cic.V,539)
14. s.unter Sinn 2.
15. s.unter Lucian 3.

Genius

1. s.unter Eiron 1.
2. Der Genius der Sokratischen Ironie (3,132)
3. s.unter Gegensinn 4.

Geschmack

1. Andre konnten sich nicht in den...ironischen Ton seiner Schriften finden...; sein Salz war zu fein für ihren

Gaumen. Kurz, Horaz, mit allem seinem Geist, Witz und Geschmack, war kein Mann für das römische Volk (Hor.Br.I,203)

2. Ich meines Orts habe in dem ganzen Aufsatze nichts ausspüren können, das auch nur den leisesten Geschmack von Laune, Witz oder Ironie hätte (Luc.V,230)

Grazie

1. Musarion....Schülerin der Grazien....diese sokratische Ironie (Ma IV,319-20)
2. Was aus diesem kleinen Impromtu der artigsten unter den Grazien geworden ist? Er wurde der Genius der Sokratischen Ironie (3,132)
3. Die Ironie [des Horaz] ...; verwebt sich auf die angenehmste Art mit dem naiven Ton von Bonhommie und Arglosigkeit...; und beyde vereinigen sich, eine Grazie über das Ganze auszugießen (Hor.Sat.II,7)
4. s.unter Attisches Salz 1.

Grobianus

1. [Sokrates] der freylich für einen εἴρων, aber wahrlich für keinen λοίδορουμενος (zu deutsch ein Mensch, der den Leuten Grobheiten sagen will) bekannt war (AM IV,1 S.130)
2. Die Brüder Schl(egel) sind durch diese unglückliche Ironie unbillig und gröblich beleidiget (JEGP LXV,4 S645)

-H-

handgreifliche I.

1. Wie Massieu hier die Ironie nicht merken konnte, ist schwer zu errathen; denn sie ist in der ganzen Stelle mit Händen zu greifen (Luc.V,180)
2. Schon diese einzige Stelle, wo die lucianische Ironie beynahe handgreiflich wird, hätte die Herren Philologen und Übersetzer überzeugen sollen (Luc.VI,131)
3. Aber warum hatte auch der kurzsichtige Wieland nicht so viel Menschenverstand, zu sehen,...wofern er nicht Gefahr

laufen wollte, von wackeren Lesern, die über solche Dinge keinen Scherz verstehen und auch die handgreiflichste Ironie, sobald sie mit einer ernsthaften Miene vorgebracht wird, im Wortverstande zu nehmen, nicht mißverstanden zu werden (30,455)

Heilmittel (s.a.Arznei)

1. Sie [Platos Satyre auf die Demokratie] ist ein Meisterstück Sokratisch-Attischer Feinheit und Ironie, zwar etwas scharf gesalzen..., aber wenn den Athenern noch zu helfen wäre, so müßte diese Arznei wirken (24,173)
2. Der Scherz und die Ironie sind...immer für das beste Mittel gegen die Ausschweifungen von beyden [Schwärmerey und Aberglauben] angesehen worden (ADB I,7)

Hinterhalt

1. s.unter Charakter 1.
2. In der That, außerdem daß in Macchiavells ganzem Buche auch nicht ein einziger Zug...ist, der den Leser...auf die Ahnung, daß Ironie im Hinterhalt liege, bringen könnte (35,322)
3. Hier scheint eine Ironie im Hinterhalt zu liegen (Hor.Sat.II,247)

Horaz

1. Der Genius der Sokratischen Ironie, der Horazischen Satire, des Lucianischen Spottes (3,132)
2. Der ihm [Horaz] sonst so gewöhnliche ironische Ton (Hor.Br.I,61)
3. s.unter Geschmack 1.
4. Diese Art von Ironie, die man an unserm Autor [Horaz] schon so gewohnt seyn muß (Hor.Br.II,326)
5. s.unter Anmut 1.

-I-

Induktion

1. s.unter eigene I.4.

Induktion

2. Daß Sokrates, wenn er mit andern philosophirt, sich nur zweier Methoden, der Induction und der Ironie, zu bedienen pflegte (22,57)
3. Sobald er [Plato] sich erlaubte aus dem wirklichen Sokrates einen idealischen zu machen, würde es ihm sehr wohl angestanden haben, auch die einzigen Züge, die er ihm lassen mußte, wenn er sich selbst noch ähnlich sehen sollte, die Art wie er die Ironie und die Induction zu handhaben pflegte, zu idealisiren (24,33)

-K-

Kompliment

1. s.unter Charakter 1.
2. s.unter bittere I.2.
3. s.unter feine I.3.

-L-

Lächeln

1. Mit einem ruhigern Tone und mit einem kaum merklichen ironischen Lächeln (16,108)
2. s.unter eigene I.2.
3. Denn er erwiederte sie bloß mit einem ironischen Lächeln (17,61)
4. Zu lieben, sagte die Dame ironisch lächelnd (19,214)
5. Sokrates sagte dieß mit einem ironischen Lächeln, welches dem guten Mädchen ein wenig weh that (33,208)

lakonische I.

1. Die sonderbare Stimmung..., in welche ihn das ironisch laconische,...Briefchen...gesetzt hatte (Cic.IV,423)

Laune

1. s.unter feine I. 1.
2. Außerdem daß in Macchiavells ganzem Buche auch nicht ein einziger Zug guter oder bitterer Laune ist, der den Leser ...auf die Ahnung, daß Ironie im Hinterhalt liege, bringen könnte (35,322)
3. s.unter Geschmack 2.
4. Andre konnte sich nicht in den leichten, launevollen und ironischen Ton seiner [Horaz] Schriften finden (Hor.Br.I,203)
5. Die ironische Laune und das natürliche Selbstgefühl dieses außerordentlichen Mannes [Sokrates] (AM II,3 S.66)
6. s.unter Lucian 5.

leise I.

1. Daß unter dem ampullatur eine leise Ironie bedeckt liege (Hor.Br.I,73)

liebenswürdige I.

1. s.unter Eiron 1.

Lob (s.a.Kompliment)

1. Der Apostel Paul bedient sich des von diesem Wort [Deisidämonie] abgeleiteten Beiwortes, da er die Athener, ironischer oder wenigstens zweideutiger Weise, wegen ihrer unbegränzten Religiosität zu loben scheint (13,263)
2. Zu loben scheinen, wenn sie tadeln, und zu schelten, wenn sie loben wollen....Diese Art von spottender oder auch bloß scherzhafter Verstellung ist es eigentlich, was die Athener Ironie nennen (22,59)
3. Das ironische Lob, welches Sokrates der so zierlich gedrechselten und prächtig herausgeputzten Puppe ertheilt (23,272)
4. Aus der folgenden Ironie..., hätte Mongault billig schließen sollen, daß Cicero unmöglich als Lob verstanden haben wollte (Cic.II,504)

Lucian

1. Der Genius der Sokratischen Ironie, der Horazischen Satire, des Lucianischen Spottes (3,132)

Lucian

2. Wer erkennt nicht in diesem und so manchem ähnlichen Zuge die lucianische Ironie? (Luc.V,276)
3. Denen Lucian hier wohl nur aus Ironie beyzustimmen scheint (Luc.V,286)
4. Diese einzige Stelle, wo die lucianische Ironie beynahe handgreiflich wird (Luc.VI,131)
5. In der That kenne ich außer dem Spötter Lucian, keinen, der in dem, was wir mit den Engländern Witz und Laune nennen, sich mit ihm [Cicero] messen könnte;...wie natürlich und geläufig ihm der scherzhafte Ton und eine gewisse Art von Ironie war (Cic.I,299)

-M-

Manier

1. Wiewohl ich gern gestehe, daß die ihm eigene ironisch-einfältige Miene,...schlechterdings dazu gehört, wenn diese Manier zu philosophiren ihre ganze Wirkung thun soll (23,150)
2. s.unter Dialog 1.

Methode

1. [Sokrates] hatte sich aus der Ironie,...eine Art von Methode oder Werkzeug gemacht (AM III,1 S.86)
2. s.unter Induktion 2.

Miene

1. Setzte er mit einer halb ironischen Miene hinzu (8,231)
2. s.unter Abderiten 3.
3. s.unter Aristophanes 2.
4. Mit einer naiven Miene, deren Ironie der junge Mann nur zu stark zu fühlen schien (22,139)
5. Sich vergeblich bemühend ihre Ironie mit einer eben so naiven Miene zu erwiedern (22,140)

Miene

6. s.unter eigene I. 7.

mildernde I.

1. Diese sokratische Ironie, welche mehr das allzustrenge Licht einer die Eigenliebe kränkenden oder schwachen Augen unerträglichen Wahrheit zu mildern, als andern die Schärfe ihres Witzes zu fühlen geben sucht (Ma IV,320)

mißverstandene Ironiker

1. s.unter Geschmack 1.
2. s.unter Attisches Salz 1.
3. s.unter Cicero 1.
4. s.unter handgreifliche I. 3.
5. Wenn ich in vielen meiner Schriften mich der Ironie öfter bedient habe, als es vielleicht der Stimmung des Deutschen Nationalgeistes (wofern wir anders einen haben sollten) angemessen ist: so geschah es gewiß in keiner schlimmern Absicht, als in welcher Sokrates ehemals unter den Athenern (die ihn größtentheils nicht besser verstanden als mich die Deutschen) das Nämliche that (36,216)

Mitte

1. Eine gewisse Art von Ironie..., die zwischen Scherz und Ernst absichtlich in der Mitte schwebt (Cic.I,299)

Moscherosch

1. s.unter Eiron 1.

-N-

Nationalcharakter

1. Die Athener verbinden mit dem Worte Ironie ungefähr denselben Begriff [der Verspottung] wie wir und alle andern Griechen; nur daß sich ihm durch den gemeinen Gebrauch ein Nebenbegriff bei ihnen angehängt hat, der aus einem besonderen Zug ihres Nationalcharacters zu entspringen

scheint (22,58)

2. Man sieht, daß Anacharsis, seitdem er unter Atheniensern lebte, in der Ironie ziemliche Profectus gemacht hat (Luc.IV,339)

Naiv

1. s.unter Charakter 1.
2. s.unter Miene 4. & 5.

Natur

1. Seine [Sokrates] ihm zur andern Natur gewordene Ironie (22,280)

Neckerei

1. s.unter Dialog 2.
2. Wir kennen diese Art ironischer Neckerei an ihm [Sokrates] (24,175)
3. Eines der schönsten Beyspiele von humoristisch witziger Schäckerey und einer Art von Ironie ist, worin Sokrates unübertrefflich war (AM IV,2 S.120)

-O-

offendierende I.

1. Ein seltnes Beyspiel einer verunglückten, schiefen und alle dabey concernierten Theile,...gleich stark offendirenden Ironie (JEGP LXV,4 S.645)

-P-

Parodie

1. [Platons Schriften, bes.Gastmahl] Witzspiele, ironische Parodien, Milesische Mährchen, und Offenbarungen aus der Geister- und Götterwelt (23,263)

Plato

1. Plato selbst - der mir in dieser Sache ohnehin der Ironie verdächtig ist (16,216)
2. s.unter Charakter 1.
3. Daß der wirkliche Sokrates bey weitem keinen so häufigen ...Gebrauch von dieser Ironie gemacht habe, als der Sokrates der Platonischen Dialogen (AM II,3 S.58)
3. s.unter Eiron 2. & 4. & 6.
4. [Plato] lasse seinen Sokrates sich nur darum so stellen, ... - um die Täuschung der Leser, als ob sie hier den berüchtigten Eiron wirklich reden hörten, desto vollkommener zu machen (24,64)
5. s.unter Induktion 3.
6. [Platos Antinomien gegen die Gesetze der gesunden Vernunft] die Sophistereien und Ironien des großen dialektischen Kampfhahns [Sokrates] (24,34)
7. Wenn du [Aristipp] über dich gewinnen könntest, von ihm [Plato] und seinen Dialogen öffentlich mit einer gewissen Achtung zu sprechen; freilich in einem Tone, den man nicht für Ironie halten könnte (23,178)
8. So hat z.B. Plato sich seiner [Sokrates'] Ironie... bemächtigt (23,219)
9. s.unter Parodie 1.
10. In der ersten herrscht offenbar ein gewisser Ton von Scherz und Ironie, der den eigentlichen Sinn und Zweck Platons etwas zweideutig macht (32,325)
11. So wie in dem, was Plato den Sokrates von Aspasien sagen läßt, etwas Uebertriebenes und Ironisches ist (32,327)

polite I. (s.a.boshafte I.)

1. Der Ton der politen, sokratischen Philosophie, der sanften, mehr wohlthätigen als boshaften Ironie (ADB I,221)

prahlen

1. Ton der Ironie gegen prahlerische Anmaßungen der Stoiker (Luc.I,71)

prahlen

2. [Athener gebrauchen Ironie, wobei es ihnen] selten oder nie so viel um Wahrheit oder um die Sache selbst zu thun ist, als um das eitle Vergnügen mit der Feinheit und Gewandtheit seines Witzes und der Geläufigkeit seiner Zunge zu prunken (22,58)

Pythagoras

1. s.unter Aristophanes 2.

-R-

Rabelais

1. s.unter Eiron 1.

riechen

1. [Baxter bildet sich ein], er allein habe Nase genug gehabt, die Ironie zu riechen (Hor.Br.II,295)

sanfte I.

1. Der Ton der politen, sokratischen Philosophie, der sanften, mehr wohlthätigen als boshaften Ironie (ADB I,221)

Satire

1. Die Athener schrieen über Satire und Ironie, wo Xenophon weder an Satire noch Ironie gedacht hatte (30,388)

Schalk

1. Mit der feinen Schalkheit einer allenthalben durchschimmernden Ironie (23,265)

Scherz (s.a.Ernst)

1. Der Scherz und die Ironie sind...immer für das beste Mittel gegen die Ausschweifungen von beyden [Schwärmerey und Aberglauben] angesehen worden (ADB I,7)

Scherz

2. s.unter Abderiten 4.
3. s.unter Ernst 5.
4. Oder kränkest ihn durch den leichtsinnigen ironischen Ton, womit du über seine Liebe scherzest (21,90)
5. s.unter Aristophanes 3.
6. s.unter Cicero 3.
7. Ironie, die zwischen Scherz und Ernst absichtlich in der Mitte schwebt (Cic.I,299)
8. s.unter Plato 10.
9. s.unter handgreifliche I. 3.
10. Diese Art von spottender oder auch bloß scherzhafter Verstellung ist es eigentlich, was die Athener Ironie nennen (22,59)
11. s.unter feine I. 7.
12. So hat z.B. Plato sich seiner [Sokrates'] Ironie und eigenen feinen Manier zu scherzen,...bemächtigt (23,219)

Schwärmer

1. Domitian versuchte verschiedene Töne, bald einen ironischen, um den Schwärmer warm zu machen, bald einen stolzen (18,226)
2. s.unter Scherz 1.

Seitenblick

1. Offenbar in einem spottenden Ton und mit einem ironischen Seitenblick auf den römischen Pöbel gesagt (Luc.IV,108)

Shaftesbury

1. s.unter Cicero 1.
2. s.unter Gegensinn 1.

Sinn

1. Alles, was er ihnen ironischerweise sagte, im buchstäblichen Sinne zu nehmen (13,95)
2. Könnte er [Horaz] denn sich hier nicht in eben dem ironischen Sinn einen Epicuri de grege porcum genennt haben, wie Sokrates...sich für einen unwissenden Layen ausgab? (Hor.Br.I,83)

Sinn

3. Aus dem ganzen Zusammenhang klar, daß das Wort εναγγελια in ironischem Sinne genommen werden müsse (Cic.I,331)
4. Daß Cicero,...bloß im ironischen Sinne verstanden wissen wollte (Cic.I,297)

Sokrates und die Ironie

A) Sokrates ein Eiron

1. Ursprung von dem sokratischen Genius, diesem liebenswürdigen εἴρων (ADB I,219)
2. Einen ordentlichen Εἴρων von Profession (AMII,3 S.58)
3. Für einen εἴρων...bekannt (AM IV,1 S.130)
4. Pseudo-Sokrates,...eine Eirons-Larve umbinden (24,35)
5. Den berüchtigten Eiron (24,64)
6. Den Eiron spielen (24,124)

B) Dem Sokrates eigene Ironie

1. Die Ironien des Sokrates (Brw.I,213)
2. Ironie, die dem Sokrates eigen war (Luc.III,224)
3. Der ihm eigenen Ironie (22,39)
4. Der in ihm wohnende Genius (22,39)
5. Die Ironie [des Sokrates von der attischen] sehr verschieden (22,60)
6. Die ihm eigene Art von Ironie (22,71)
7. Seine ihm zur andern Natur gewordene Ironie (22,280)
8. Seine Ironie (22,297)
9. Die ihm eigene ironischeinfältige Miene (23,150)
10. Seine gewohnte Ironie (23,209)
11. Die einzigen Züge, die er [Plato] ihm lassen mußte,...die Ironie und die Induction (24,33)
12. Die bekannte Manier im Dialogisiren (24,35)
13. Dem Sokrates...eigenen Art von ironischer Indukzion (AM III,1 S.141)
14. Einen von diesen individuellen Zügen, die den Sokrates karakterisierten (AM II,3 S.57)

B) Dem Sokrates eigene Ironie

15. Art von Ironie..., worin Sokrates unübertrefflich war (AM IV,2 S.120)
16. Ironie, welche nicht bloß einem Sokrates...eigen war (Cic.II,517)

C) Der ironische Sokrates

1. Der ironische Sokrates von dem zügellosen Aristophanes, ...unterschieden ist (19,viii)
2. Den Sokrates allein glaubte ich bald ernsthafter bald ironischer zu sehen (22,191)

D) Sokratische Ironie

1. Sokratische Ironie [Musarions] (Ma IV,320)
2. Genius der Sokratischen Ironie (3,132)
3. Attisches Salz, sokratische Ironie, und ächte Grazie (ADB I,186)
4. Sokratische Ironie mit Sokratischem Bon sens (ADB I,109)
5. Bloße sokratische Ironie (Hor.Br.I,92)
6. Pythagorischer Sophrosyne, Sokratischer Ironie und Aristophanischer Leichtfertigkeit (22,115)
7. Ohne Sokratische Ironie, in ganzem Ernst (22,384)
8. Einfalt, die man für Sokratische Ironie halten müßte (23,21)
9. Mißfallen an dieser sokratischen Ironie (Luc.III,224)

E) Ironische Verstellung des Sokrates

1. In eben dem ironischen Sinn..., wie Sokrates in Platons Apologie...sich für einen unwissenden Layen ausgab (Hor.Br.I,83)
2. Der Beweis, daß alles, was er selbst davon sagte, bloße Eironie war (AM II,3 S.115)
3. Diese verstellte Unwissenheit (AM III,1 S.86)
4. Ob es nicht Verstellung sey (22,64)
5. Das ironische Lob (23,272)
6. Sokrates hingegen mit verstellter Bescheidenheit..., unter dem ironischen Vorwand (24,32)

E) Ironische Verstellung des Sokrates

7. Aus wirklicher oder verstellter Verlegenheit (24,36)
8. Ironische Demuth (24,36)

F) Ironie des Sokrates eine Waffe gegen Sophisten

1. Ironie, deren er sich...in...Gesellschaften,...wo er mit Sofisten und anderen anmaßungsvollen Leuten zufällig zusammentraf,...zu bedienen pflegte (AM II,3 S.57-8)
2. Aus der Ironie,...eine Art von Methode oder Werkzeug gemacht,....wenn man es mit hochgelehrten Allwisser und Ignoranten zu thun hat (AM III,1 S.86)
3. Naseweise Klüglinge und eingebildete Allwisser,....Bei den ersteren bedient er sich der Induction als einer Lehrart; gegen die letzteren der Ironie als einer sowohl zur Vertheidigung als zum Angriff gleich bequemen Waffe (22,58)
4. Wo er sie am gewöhnlichsten anwandte, ich meine gegen die Sophisten (22,61)
5. Daß mein Ton ungefähr der nämliche war, worin Sokrates mit den Sophisten,...zu disputiren pflegte (23,150)

G) Ironie als Methode des Sokrates

1. s.unter Sokrates F 2.
2. s.unter Induktion 2.

H) Ironie als Ton der sokratischen Philosophie

1. s.unter polite I. 1.

I) Sokratische Ironie als Neckerei & Schäkerei

1. s.unter Dialog 2.
2. s.unter Neckerei 2. & 3.

J) Ironische Induktion des Sokrates

1. s.unter eigene I. 4.

K) Feine sokratische Ironie

1. s.unter feine I. 3.
2. s.unter Scherz 12.
3. s.unter feine I. 9.

L) Ursache zur Ironie des Sokrates

1. Wenn Horaz hier nur eine so gute Ursache zu einer solchen Ironie hätte wie Sokrates (Hor.Br.I,83)

M) Die ironische Laune des Sokrates

1. s.unter Laune 5.

N) Das ironische Lächeln des Sokrates

1. s.unter Lächeln 5.

O) Platos falsche Darstellung der sokratischen Ironie und der Eiron Sokrates

1. [Abbé Bartholomäi war, wie Wieland, überzeugt], daß der wirkliche Sokrates bey weitem keinen so häufigen und... so spitzfündigen Gebrauch von dieser Ironie gemacht habe, als der Sokrates der Platonischen Dialogen (AM II,3 S.58)
2. Schwerlich würde Plato die Grenze der Wahrheit so weit überschritten haben, einen ordentlichen Ἔιρων von Profession aus seinem Meister zu machen, wenn..., [er nicht] für einen Meister darin gegolten hätte (AM II,3 S.58-9)
3. Sobald er [Plato] sich erlaubte aus dem wirklichen Sokrates einen idealischen zu machen, würde es ihm sehr wohl angestanden haben, auch die einzigen Züge, die er ihm lassen mußte, wenn er sich selbst noch ähnlich sehen sollte, die Art wie er die Ironie und die Induction zu handhaben pflegte, zu idealisiren (24,33)
4. [Plato] bindet seinem Pseudo-Sokrates eine Eiron-Larve um ; und die bekannte Manier im Dialogisiren, welche dem ächten Sokrates eigen war und vom Xenophon in seinem Symposion so schön dargestellt wird, auf eine Art nachzuahmen, die zu jener Larve paßt (24,35)
5. [Platos] Täuschung der Leser, als ob sie hier den berüchtigten Eiron wirklich reden hörten (24,64)
6. Plato läßt hier seinen Sokrates abermals..., den Eiron spielen (24,124)
7. s.unter Dialog 2.
8. So wie in dem, was Plato den Sokrates von Aspasien sagen läßt etwas Uebertriebenes und Ironisches ist (32,327)

Sophisten

1. s.unter Sokrates F.4
2. s.unter Sokrates F.5
3. Um die Sofisten oder andern ihres Gleichen, gegen welche er sich dieser Art von Verstellung aus guten Absichten am öftersten bediente, desto sicherer und dreister zu machen (Luc.III,224)
4. Gegen die Sophistereien und Ironien des großen Dialektischen Kampfhahns (24,34)

spielen

1. s.unter Anmut 1.
2. s. unter Eiron 6.

Spott

1. Sie [die Gottschedianer] spotten auf eine sehr alberne Art (denn wie sollten diese Herren mit der Ironie umgehen können?) (He 40,583)
2. s.unter Eigenliebe 1.
3. Das Ironische der ganzen Stelle außer allen Zweifel.... Horaz spottet zugleich über die Sache selbst (Hor.Br.I,143)
4. s.unter Cicero 1.
5. Auf verdeckte Art spotten (Luc.I,71)
6. Seine Ironie hinter einen angenommenen schwerfälligen Ernst dermaßen zu verstecken, daß man eher alles andere als feinen Spott unter dieser plumpen Maske vermuthen sollte (Luc.V,245)
7. Die ironische Verspottung der albernen Lobredner (Luc.VI,125)
8. s.unter Fragen 1.
9. Auf diese unziemliche Liebeserklärung die Ironie nicht sparte (21,101)
10. s.unter Nationalcharakter 1.
11. Ironischer Spott über die Doppelseitigkeit und Achselträgerei des Balbus (Cic.IV,345)

Stich

1. Ein ironischer Stich auf die Furchtsamkeit des Nikias, der sehr leicht aus der Fassung zu bringen war (AM II,1 S.38)

Stilfigur

1. L'Ironie, qui, je l'avoue est ma figure favorite (WBr,75)
2. s.unter Cicero 2.

Swift

1. s.unter Arznei 1.

-T-

Ton

1. In einem Tone von ironischer Verwunderung (6,110)
2. s.unter polite I. 1.
3. Der schalkhaft sanfte Ton der Ironie (3,28)
4. s.unter Horaz 2.
5. s.unter Geschmack 1.
6. s.unter Anmut 1.
7. s.unter bittere I. 2.
8. s.unter Schwärmer 1.
9. s.unter Plato 10.
10. s.unter Scherz 4.
11. s.unter Sokrates F 5.
12. s.unter Plato 7.
13. Ich sagte dieß in einem ironischen Tone; denn die arme Lais verfärbte sich (23,398)
14. Der Ton dieses ganzen Paragraphen scheint Verdruß zu seyn, der sich hinter Ironie und Spott verstecken möchte (Cic.I,225)
15. Verdeckte Ironie im Ton dieser ganzen Stelle (Cic.I,286)
16. Der scherzhafte Ton und eine gewisse Art von Ironie (Cic.I,299)

Trostgründe

1. s.unter Abderiten 1.
2. Die durchgängige Ironie in dieser Trostrede des Balatro (Hor.Sat.II,253)

-U-

Übermaß

1. s.unter Scherz 1.
2. s.unter Das Erhabene 1.
3. s.unter Sokrates O 8.

unanstößige I.

1. Diese Art von Ironie, die man an unserm Autor schon so gewohnt seyn muß, ist immer die bequemste Wendung in solchen Fällen. Man kann andern auf eine unanstößige Art die auffallendsten Dinge sagen, sobald man sie sich selbst zu sagen scheint (Hor.Br.II,326)

unwissend

1. s.unter Sinn 2.
2. s.unter Sokrates E 3.

Urbanität (s.a.polite I.)

1. Mit der kaltblütigen Urbanität und ironischen Demuth (24,36)

Ursache

1. s.unter Sokrates L 1.

Ursprung

1. s.unter Eiron 1.

-V-

verdächtig

1. s.unter Plato 1.

verdeckte, versteckte I.

1. s.unter Das Erhabene 1.
2. Auf die verdeckte Ironie...aufmerksam zu machen (Cic.I,286)

Verdienst

1. Die ihm [Sokrates] eigene Art von Ironie, die ihm seine Verehrer sogar zum besondern Verdienst anrechnen (22,71)

verkannte I.

A) Von Figuren im Werk verkannte I.

1. Und hielt für Ironie, was du mir sagtest (3,44)
2. s.unter Abderiten 2.
3. s.unter Abderiten 4.

B) Vom Leser verkannte I.

1. s.unter Attisches Salz 1.
2. s.unter Ernst 2.
3. s.unter mißverstandene Ironiker 5.
4. s.unter handgreifliche I. 3.

C) Von Wieland selbst nicht klar erkannte I.

1. s.unter Ernst 1.
2. Dies klingt ziemlich nach Ironie, und ist es vermuthlich auch (Cic.IV,483)

D) Von Übersetzern verkannte I.

1. Cruquius wittert hier eine Ironie, wo gewiß sonst niemand eine finden wird (Hor.Br.I,80)
2. Der gelehrte Geßner muß nicht heiter gewesen seyn, da es ihm vorkam, er könne in allem diesem keine Spur von Ironie wahrnehmen,....so ist's doch wohl Ironie (Hor.Br.I,142)
3. Diejenigen, die lieber einen Schmarotzer aus einem von Plautus Stücken aus ihm machen wollen, erlauben sich eine seltsame Art, die alten Dichter auszulegen, und verkehren eine beißende Ironie in einen frostigen Spaß. Daher mich wundert, Baxtern unter ihnen zu finden, - der sonst im Horaz auch wohl Ironie sieht, wo gewiß keine zu sehen ist (Hor.Br.II,292)
4. [Baxter] allein habe Nase genug gehabt, die Ironie zu riechen (Hor.Br.II,295)
5. [Baxter, der diesen schönen Sinn in..] ganz unschickliche Ironie verkehrt (Hor.Br.II,296)

D) Von Übersetzern verkannte I.

6. Diese gar nicht ironisch klingende Stelle (Luc.III,310)
7. Wie Massieu hier die Ironie nicht merken konnte (Luc.V,180)
8. Daß dieser Aufsatz nichts als eine durchgängige Ironie sey (Luc.V,245)
9. Leichtfertiger Mensch! Wer erkennt nicht in diesem und so manchem ähnlichen Zügen die lucianische Ironie (Luc.V,276)
10. Manutius, der die Ironie in dem ersten Satz dieser verdorbenen Stelle sogleich ausspürte (Cic.II,517)

Verspottung (s.a.Spott)

1. s.unter Eigenliebe 1.

Verstellung

1. Bedarf es der Ironie gar nicht,...so unverstellt und geradezu sprechen (36,216)
2. Es ist also abermals Ironie, wenn er Horaz sich stellt, als ob er den Iccius...bewundere (Hor.Br.I,142)
3. s.unter Sophisten 3.
4. s.unter Gegensinn 9.
5. Ob es nicht Verstellung sey (22,62)
6. s.unter Sokrates E 3.
7. s.unter Sokrates E 6.
8. s.unter Sokrates E 7.

Verwunderung

1. s.unter Ton 1.

Vorwand

1. Unter dem ironischen Vorwand (24,32)

Vorwurf

1. Daß dies ein leiser und etwas ironischer Vorwurf sei, ist ziemlich sichtbar (Cic.V,441)

-W-

Waffe

1. s.unter Sokrates F 3.
2. s.unter Sokrates F 4.

Wahrheit

1. s.unter mildernde I. 1
2. s.unter Ernst 8.
3. s.unter prahlen 2.

werkimmanente I.

1. Den leichten, launevollen und ironischen Ton seiner Schriften (Hor.Br.I,203)
2. In seiner ironischen Rednerschule (Luc.I,11)
3. Die gegenwärtige ironische Rednerschule (Luc.VI,5)

Werkzeug

1. s.unter Sokrates F 2.

Wieland

1. s.unter Eiron 1
2. s.unter handgreifliche I. 3.

Witz

1. s.unter Geschmack 1.
2. s.unter Geschmack 2.
3. Gewitzelt, ironisirt und in die Luft gefochten (24,38)

wohltätig

1. s.unter polite I. 1.

Wortverstand, wörtlich verstandene I.

1. s.unter handgreifliche I. 3.

-X-

Xenophon

1. Sagt Xenophon mit einer Einfalt, die man für Sokratische Ironie halten müßte (23,21)
2. Die bekannte Manier im Dialogisiren, welche dem ächten Sokrates eigen war und vom Xenophon in seinem Symposion so schön dargestellt wird (24,35)
3. s.unter Satire 1.
4. So wie in dem, was Plato den Sokrates von Aspasien sagen läßt, etwas Uebertriebenes und Ironisches ist: so ernsthaft ist hingegen der Ton, worin Xenophons Sokrates..., spricht (32,327)

Zug

1. s.unter Sokrates B 14.
2. s.unter Nationalcharakter 1.
3. s.unter Sokrates O 3.