

Richard Wagner und die Frauen der Schopenhauer-Schule

von Domenico M. Fazio (Lecce)

1.

Die Forschungen, die durch das Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola der Università del Salento in Zusammenarbeit mit der Schopenhauer-Forschungsstelle der Universität Mainz in den letzten Jahren durchgeführt wurden, haben die historiographische Debatte über die Schopenhauer-Schule, die schon nach dem Tod des Weisen von Frankfurt zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hatte,¹ wieder eröffnet. Eine Tagung zum Thema „Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule“, die im September 2005 in Lecce stattfand, hatte das Ziel, diesen am Ende des Achtzehnten Jahrhunderts geläufigen Begriff „wieder ins Gespräch zu bringen, ihn dabei aber insofern als problematischen zu behandeln, als die Berechtigung seiner Verwendung, seine Bedeutung und Begrenzung sowie die Frage, welche Personen zu diesem Kreis zu rechnen waren, noch zu diskutieren“² blieben. Die Veröffentlichung des Bandes *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* 2009 in der Reihe der Beiträge zur Philosophie Schopenhauers und die Publikation der Anthologie *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti* im selben Jahr, in der eine reichliche Auswahl von Schopenhauer gewidmeten Texten seiner Anhänger ins Italienische übersetzt und eingeleitet wurde, stellten eine erste Systematisierung des Begriffs der Schopenhauer-Schule als historiographische Kategorie dar.³ Wenn man heute von der

-
- 1 Über die Auseinandersetzungen am Ende des 19. Jahrhunderts siehe: Herrig, Hans: Zwei Schüler Schopenhauer's. In: *Berliner Börsen-Courier – Wochenbeilage Die Station* (30 Juni 1872); dann in: Herrig, Hans: *Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer*. Hrsg. von Eduard Grisebach. Leipzig 1894, 73–83; Vaihinger, Hans: *Hartmann, Dübring und Lange. Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*. Iserlohn 1876, 207–208; von Hartmann, Eduard: *Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. Berlin 1877; Plümacher, Olga: *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. Wien 1881; von Hartmann, Eduard: Die Schopenhauer'sche Schule. In: *Die Gegenwart* (1883); dann in: *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Berlin 1885, 38–57.
 - 2 Koßler, Matthias: Vorwort. In: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Hrsg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Koßler. Würzburg 2009, 11.
 - 3 Vgl. *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Hrsg. von Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Matthias Koßler. Würzburg 2009; *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*. Hrsg. vom Centro

Schopenhauer-Schule spricht, unterscheidet man zwischen der Schopenhauer-Schule im engeren Sinne, d. h. der, die Schopenhauer selbst als seine Schule betrachtete und die von seinen „Aposteln“ und „Evangelisten“, also von Anhängern, die direkt in Verbindung mit Schopenhauer waren und mit ihm im Arbeitsverhältnis standen, und der Schopenhauer-Schule im weiteren Sinne, d. h. der Gruppe von Denkern, die zwar nicht direkt Apostel des Weisen von Frankfurt gewesen waren, jedoch verschiedentlich durch seine Lehre inspiriert waren und selbständige, ja manchmal originelle Denkrichtungen entwickelten.

Zur Schopenhauer-Schule im engeren Sinne zählen natürlich alle direkten Nachfolger Schopenhauers, ungeachtet der Tatsache, ob sie Philosophen sind oder nicht. Darunter befinden sich als „Apostel“, die nicht über Schopenhauer schrieben, auch verschiedene Juristen, wie z. B. Johann August Becker und Adam von Doß, und sogar ein extravaganter Gutsbesitzer aus der Mark Brandenburg mit Namen Carl Ferdinand Wiesike.

Zur Schopenhauer-Schule im weiteren Sinne, als philosophische Schule, zählen hingegen nur Persönlichkeiten, die einen theoretischen Beitrag zur Entwicklung des Schopenhauerismus leisteten. Von dieser muß der weite Kreis, von Nietzsche „stille Ketzergemeinde“⁴ genannt, gesondert betrachtet werden, bei dem es sich um eine Art Sammelbecken für Schopenhaueranhänger aus den verschiedensten Bereichen der Kunst und der Wissenschaft, mit unterschiedlichsten beruflichen Hintergründen handelt. Da begegnen uns:

[...] ein nassauischer Pastor, ein Frankfurter Bankgehilfe, ein großer Künstler aus Sachsenstamm, eine Frau aus hessischem Hofadel, ein bayrischer Richter, ein russischer Graf, ein sächsischer Jurist, ein holländischer Blumenzüchter, ein österreichischer Offizier, ein schlesischer Landedelmann, ein deutscher Dichter aus hanseatischem Patriziergeschlecht, ein italienischer Naturforscher, ein rheinischer Großindustrieller, ein Berliner Arzt, ein Schreiner vom Bodensee, ein Danziger Kaufmann, ein schweizer Machinensetzer, und manche anderen.⁵

In einer Rezension des Bandes *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* hat der Mainländer-Forscher Rolf Löchel eine weitere Forschungsrichtung vorgeschlagen, und zwar die Rolle der Frauen in der Schopenhauer-Schule, wobei er die Namen von Helene von Druskowitz und Rosa Mayreder erwähnte.⁶ Und Günter Zöllner hat im Laufe des Schopenhauer-Jubiläumskongresses im September 2010 richtigerweise die Frage nach der eventuellen Rolle Richard Wagners in Bezug auf die Schopenhauer-Schule gestellt. Die zwei historiographischen Probleme scheinen mir eng verknüpft zu sein, wie ich mit diesem Beitrag zu zeigen versu-

interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce 2009.

4 KSB, 2, 294.

5 Zint, Hans: Schopenhauer als Erlebnis. In: *Jb.* 25 (1938), 92–130: 99.

6 Vgl. Löchel, Rolf: Das harte Holz der Schulbank. In: *Literaturkritik.de*, Juli 2009.

chen werde, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern nur einige Perspektiven für zukünftige Forschungen umreißen will.

2.

Wie viele Anhänger Schopenhauers, wie z. B. Frauenstädt, Bahnsen, Mainländer, Nietzsche und Deussen, beschrieb Richard Wagner seine Entdeckung des Meisterwerks Schopenhauers, die sich 1854 in Zürich ereignete, als ein epochales Erlebnis⁷, ja als eine Erleuchtung und eine Bekehrung:

Von jetzt an verließ mich das Buch viele Jahre hindurch nie gänzlich, und bereits im Sommer des darauffolgenden Jahres hatte ich es zum vierten Male durchstudiert. Die hierdurch allmählich auf mich sich einstellende Wirkung war außerordentlich und jedenfalls für mein ganzes Leben entscheidend.⁸

Daher sandte Wagner, der als politischer Flüchtling keinen Fuß auf deutschen Boden setzen konnte, im selben Jahr ein Exemplar seines nur für Freunde gedruckten Nibelungen-Gedichts an Schopenhauer, mit der Widmung „aus Verehrung“. Er bekam aber durch seinen Emissär die folgende berühmte Antwort Schopenhauers: „Ich, Schopenhauer, bleibe Rossini und Mozart treu!“⁹.

Als Wagner 1859 nach Deutschland zurückkehrte, spielte er mit dem Gedanken, Schopenhauer endlich einmal in Frankfurt zu besuchen: Doch „eine sonderbare Scheu hielt mich von einem Besuche bei ihm ab“. Er hatte also seinen Besuch aufgeschoben, aber als er sich im darauffolgenden Jahr für längere Zeit in Frankfurt aufhielt, „war Schopenhauer gerade in diesem Jahre gestorben“¹⁰. Deshalb kam es nie zu einer persönlichen Begegnung der beiden.

Aber es stellt sich doch die Frage, aus welchen Gründen ein Musiker wie Wagner einen Philosophen wie Schopenhauer bewunderte? Nach Schopenhauers Philosophie der Musik ist

[...] die Musik also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen, sondern *Abbild des Willens* selbst, dessen Objektivität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der andern Künste: denn sie reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.¹¹

7 Vgl. Zint, Hans: Schopenhauer als Erlebnis, a. a. O., 95–96.

8 Wagner, Richard: *Mein Leben*. München 1963, 523.

9 Gespr, 200. Siehe auch was Schopenhauer darüber an Frauenstädt schreibt: Gbr, 357. Über die Äußerung Schopenhauers siehe: Abbatino, Laura: „Ich, Schopenhauer, bleibe Rossini und Mozart treu.“ In: *Schopenhauer und die Musik*. Hrsg. von Matthias Köfler. Würzburg 2011, 297–309.

10 Wagner, Richard: *Mein Leben*, a. a. O., 635–636.

11 W I, 341 (Lü).

Diese Verherrlichung der Macht der Musik gegenüber den anderen schönen Künsten in Schopenhauers Meisterwerk „überraschte“ ihn, wie Wagner in seiner Autobiographie festhielt. Und an Schopenhauers „bedeutende[r] Auffassung der Musik“¹² als der Kunstform, die fähig ist, direkt das metaphysische Wesen der Welt auszudrücken, knüpfte Wagner später mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit an. Zum Beispiel in *Beethoven*, einem Buch, das Nietzsche als „eine überaus tiefe Philosophie der Musik im strengen Anschluß an Schopenhauer“¹³ bezeichnet hat, erwies Wagner Schopenhauer die folgende Anerkennung:

Mit philosophischer Klarheit hat [...] erst Schopenhauer die Stellung der Musik zu den anderen schönen Künsten erkannt und bezeichnet, indem er ihr eine von denjenigen der bildenden und dichtenden Kunst gänzlich verschiedene Natur zuspricht.¹⁴

Wagner selbst sagt, daß die Philosophie Schopenhauers nicht nur seine Tätigkeit als Schriftsteller, sondern auch seine Tätigkeit als Komponist beeinflusst hat. So schreibt er der Lektüre der *Welt als Wille und Vorstellung* die Inspiration für *Tristan und Isolde* zu. Außerdem dient Wagner der *Versuch über das Geistersehen* von Schopenhauer als Quelle für die Idee, daß „eine Schallwelt neben der Lichtwelt für unser Bewußtsein vorhanden ist“¹⁵ und daß die Musik, die aus dem „mystischen Abgrund“ unsichtbar entspringt, wie die Träume und wie das Geistersehen, das Ziel hat, die Zuhörer in direkten Kontakt mit einer sonst unzugänglichen Welt zu bringen. Schopenhauer seinerseits, der Wagner schon einmal wissen ließ, daß er ihn als Dichter mehr schätzte als als Musiker, Schopenhauer, der die Herrlichkeit der Musik in deren Unhabhängigkeit von der Sprache sah, Schopenhauer, der keine andere Welt zugelassen hat als die Welt als Wille und Vorstellung, dieser hätte mit größter Wahrscheinlichkeit sowohl die Theoretisierung in *Wort und Ton Drama* als auch die mystische Annahme der „Schallwelt“ als Irrwege betrachtet.

Abgesehen vom möglichen Gebrauch und Mißbrauch, den er von der Philosophie der Musik von Schopenhauer gemacht hat, muß man Wagner ohne Zweifel als Bewunderer des Frankfurter Weisen ansehen, wie auch die *Tagebücher* von Cosima Wagner bestätigen¹⁶. Zweifelhaft ist hingegen, ob er zur Schopenhauer-Schule, als einer philosophischen Schule, gerechnet werden muß.

Wagner ist der Verfasser unsterblicher musikalischer Beiträge und war neben seiner Arbeit als Komponist intensiv als Schriftsteller tätig. Aber die Schriften,

12 Wagner, Richard: *Mein Leben*, a. a. O., 522.

13 KSB, 3, 204.

14 Wagner, Richard: *Beethoven*. Leipzig 1870, 5.

15 Ebd., 9.

16 Vgl. Wagner, Cosima: *Tagebücher*. Hrsg. von Martin Gregor-Dellin. 4 Bde. München – Zürich 1982.

die nach seiner Beschäftigung mit Schopenhauer entstanden, sind Schriften, in denen er, anstatt die Philosophie der Musik weiterzudenken, Überlegungen über seine konkrete Tätigkeit als Komponist anstellt. Und wenn er Schopenhauer erwähnt, benutzt er den Namen, um seine eigenen Ideen durch die Autorität Schopenhauers zu verstärken.

Und auch wenn das kurz zuvor erwähnte Urteil des jungen Nietzsche über das Werk *Beethoven* den philosophischen Wert jener Schrift Wagners zu bestätigen scheint, so kann man sich vom Gegenteil überzeugen, wenn man sich in Erinnerung ruft, was derselbe Nietzsche in *Richard Wagner in Bayreuth* über Wagner als Schriftsteller schreibt:

Wagner als *Schriftsteller* zeigt den Zwang eines tapferen Menschen, dem man die rechte Hand zerschlagen hat und der mit der linken ficht: er ist immer ein Leidender, wenn er schreibt, weil er der rechten Mittheilung auf seine Weise, in Gestalt eines leuchtenden und siegreichen Beispiels, durch eine zeitweilig unüberwindliche Nothwendigkeit beraubt ist. Seine Schriften haben gar nichts Kanonisches, Strenges: sondern der Kanon liegt in den Werken. Es sind Versuche, den Instinct zu begreifen, welcher ihn zu seinen Werken trieb und gleichsam sich selber in's Auge zu sehen.¹⁷

Und auch wenn man einen sehr weiten Begriff von Philosophie benutzt und die schriftstellerische Tätigkeit Wagners als das Werk eines Philosophen der Musik betrachtet, wäre es sehr schwierig, ihn innerhalb der bisher verwendeten Klassifizierung für die Schopenhauer-Schule unterzubringen. Der Schopenhauer-Schule im engeren Sinne kann Wagner nicht angehören, da er nie in direktem Kontakt mit Schopenhauer stand. Will man ihn dennoch um jeden Preis zumindest der Schopenhauer-Schule im weiteren Sinne zuschreiben, könnte man ihn weder als Vertreter der schopenhauerschen Metaphysik, wie Bahnsen, Mainländer oder Hartmann, noch als ketzerischen Vertreter der schopenhauerschen Ethik, wie Nietzsche oder Paul Rée, betrachten. Daher wäre es wahrscheinlich korrekter, ihn der „stillen Ketzergemeinde“, von der Nietzsche sprach, zuzuordnen, zusammen mit den vielen großen Künstlern des 18. und 19. Jahrhunderts, die Schopenhauer bewunderten.

Selbst wenn Wagner nicht als Anhänger der Schopenhauer-Schule als philosophischer Schule betrachtet werden kann, muß man trotz allem anerkennen, daß er durch seine imposante Persönlichkeit eine entscheidende Rolle spielte, nicht nur hinsichtlich der allgemeinen Verbreitung des schopenhauerschen Gedankengutes im Kulturbetrieb seiner Zeit sondern auch hinsichtlich der Entwicklung der Schopenhauer-Schule, besonders was die Frauen angeht.

17 KSW, I, 501.

In ihren *Memoiren einer Idealistin* erzählt Malwida von Meysenbug (1816–1903), daß sie Wagner – zu dessen engerem Kreis sie in Zukunft gehören wird – 1855 in London in einem kulturellen Salon, den politischen Flüchtlinge frequentierten, begegnete:

Fast von vornherein wandte sich das Gespräch auf die Werke eines Philosophen, dessen Name ganz plötzlich wie ein strahlendes Gestirn aus der Vergessenheit, in der man ihn mehr als ein Vierteljahrhundert gelassen hatte, heraufgestiegen war. Dieser Philosoph war Arthur Schopenhauer. Wohl erinnerte ich mich, in früher Jugend bei einem längeren Aufenthalt in Frankfurt am Main öfters einen kleinen Mann in einem grauen Mantel mit mehreren Kragen, damals Chenille genannt, gesehen zu haben, der am Mainquai, von einem Pudel gefolgt, zur bestimmten Stunde seinen täglichen Spaziergang machte. Ebenso erinnerte ich mich, daß man mir gesagt hatte, dieser Mann sei Arthur Schopenhauer, der Sohn der Schriftstellerin gleichen Namens, und er sei ein völliger Narr. Besonders pflegte ein Bekannter von uns, damals Senator der freien Stadt Frankfurt, ein sehr angesehener Mann, der täglich mit jenem an der *table d'hôte* zu Mittag aß, über ihn zu spotten und Anekdoten zum Beweise seiner Narrheit aufzutischen. Nachher hatte ich nie wieder von ihm gehört, bis nun seit einiger Zeit wiederholt von Deutschland die Kunde herübergekommen war, daß jenes Mannes Werke, obgleich längst veröffentlicht, jetzt erst gelesen würden und er von einigen als der größte Philosoph nach Kant bezeichnet, von anderen aber noch weit über diesen gestellt werde.¹⁸

Wagner erklärte seinen Zuhörern, daß das Endresultat der Schopenhauerschen Weltanschauung „die Verneinung des Willens zum Lebens“ war, und Malwida merkte in ihren *Memoiren* an:

Gewohnt, den Willen als die Kraft der sittlichen Selbstbestimmung anzusehen, [...] war mir dieser Satz, als höchste ethische Aufgabe der Menschheit, ganz unverständlich. Hatte ich doch gerade die Richtung des Willens auf unausgesetzte sittliche Vervollkommnung und Tat als das letzte Ziel des Daseins angesehen. Doch klang dieser Satz in mir nach wie ein Etwas, vor dem ich nicht als Rätsel stehen bleiben dürfe und dessen Verständnis in mir vorbereitet liege. Er zog mich an, als ob er der Schlüssel sein müßte zu der Pforte, hinter der das Licht der letzten Erkenntnis, zu der mich ahnungsvoll mein Leben geführt hatte, mir scheinen werde.¹⁹

Fünf Jahre später traf Malwida, die sich mit ihrer Adoptivtochter Olga Herzen in Paris aufhielt, Wagner erneut und bekam von ihm eines seiner zwei Exemplare

18 Von Meysenbug, Malwida: *Memoiren einer Idealistin*. In: *Gesammelte Werke*. Stuttgart – Berlin – Leipzig 1922, I, 448–449.

19 Ebd., 450.

von *Die Welt als Wille und Vorstellung* geschenkt, das von da an ihr *livre de chevet* wurde. Malwida von Meysenbug schreibt in ihren *Memoiren*:

Was mir nun [...] am meisten am Herzen lag, das war, endlich mit der Philosophie Schopenhauers bekannt zu werden. Ich teilte dies Wagner mit, und er war so gütig, mir das große Werk des Philosophen, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, nicht nur zu leihen, sondern zu schenken, da er zwei Exemplare davon besaß. Nun saß ich oben in meinem Adlernest, wie ich es nannte, hoch über dem bunten Treiben von Paris, und wenn ich nicht mit Olga beschäftigt war, so las ich in Schopenhauer und war selig. Es fiel wie Fesseln von mir ab. Für alles, was sich seit Jahren in mir vorbereitet und durchgekämpft hatte, was sich in immer größerer Deutlichkeit in mir entwickelte, fand ich nun hier den wahren geistigen Schlüssel. [...] Die „Vereinigung des Willens zum Leben“ – dieses Wort, das mich einst so wunderbar betroffen hatte, als ich es in London zuerst von Wagner hörte – jetzt war mir sein Sinn aufgetan. [...] Durch Schopenhauer lernte ich auch Kant erst verstehen. Vor allem aber gewann ich durch ihn die Liebe zu jenen Urvätern unseres Geschlechts, jenem wunderbaren Volk im Osten, das am heiligen Strome unter Lotos und Palmen, das tiefsinnige Geheimnis von der Einheit alles Seins längst vor aller europäischen Kultur gekannt und vielleicht mehr als irgend ein Volk seine philosophische Weltanschauung in seinem Leben zu verwirklichen gestrebt hat. Sehnsuchtsvoll zog es mich fortan, alles zu erfahren, was auf jene heilige Urzeit Bezug hatte, und ich segnete von nun an jeden Abend beim Schlafengehen Olga mit dem großen Worte der Vedas: „Tat twam asi“.²⁰

Malwida von Meysenbug war fortan ein wichtiger Bezugspunkt für die Schopenhauerianer aller Glaubensrichtungen und Konfessionen und leistete durch ihren Salon in Florenz einen Beitrag zur Einführung des schopenhauerschen Denkens in Italien²¹. Sie war jedoch keine originelle Denkerin und ihre Bücher können nicht als philosophische Schriften gelten, müssen aber innerhalb der sogenannten memorialistischen Literatur mit berücksichtigt werden.²² Daher wäre es nicht richtig, Malwida von Meysenbug als Mitglied der Schopenhauer-Schule im Sinne einer philosophischen Schule zu betrachten.

Korrekt wäre es indessen, auch sie zur „stille[n] Ketzergemeinde“, von der Nietzsche sprach, zu rechnen, genauer gesagt sie zu den Bewunderern von Schopenhauer zu zählen, die versuchten, das ethische Prinzip des Mitleids durch eine philanthropische Tätigkeit praktisch anzuwenden. Malwida von Meysenbug setzte

20 Von Meysenbug, Malwida: *Memoiren einer Idealistin*, a. a. O., II, 192–194.

21 Florenz war in der Tat das erste Zentrum der Verbreitung des schopenhauerschen Denkens in der italienischen Kultur und in den 1870er Jahren frequentierten zwei positivistische Philosophen den dort ansässigen Salon von Malwida von Meysenbug, nämlich Pasquale Villari und Giacomo Barzellotti, die zu den ersten an Schopenhauer interessierten italienischen Gelehrten gehörten.

22 Vgl. von Meysenbug, Malwida: *Lebensabend einer Idealistin*. Berlin 1898, und *Individualitäten*. Berlin 1902.

dieses in ihren Bemühungen für die Bildung der Frauen, die damals vernachlässigt und unterdrückt wurde, in die Tat um: Aufgrund dieser Tatsache sprach man von ihr als Vorreiterin der Frauenemanzipation. Und die Deutung im Sinne einer aktiven Philantropie der Ethik Schopenhauers verbindet sie mit einem anderen Schopenhauerianer, nämlich mit Paul Rée, der sich entschlossen hatte, Medizin zu studieren und sein Leben der unentgeltlichen Pflege der Armen und Bedürftigen zu widmen.²³ Zeugnis dieser Ideengemeinschaft ist ein Brief von Malwida an Rée aus dem Jahre 1895:

Unser alter streitiger Punkt, ob Gut und Böse eingeborene Begriffe oder nur an-erzogene sind, ist im Grunde ziemlich gleichgültig, sobald das Gute sich zur höchsten Potenz steigert und zur That wird. Und so ist es bei Ihnen geworden, wie ich höre, und trägt reiche Frucht in Werken und tätiger Menschenliebe. Doppelt erfreulich ist ein solches Beispiel in unserer Zeit, wo der Egoismus ein so erschreckendes Übergewicht gewonnen hat und alle Idealität entflohen scheint.²⁴

4.

Wagner war nicht nur der Freund, der Malwida von Meysenbug die Philosophie Schopenhauers näherbrachte. Er spielte auch eine entscheidende Rolle dabei, Zürich zu einem Zentrum der Verbreitung des Denkens Schopenhauers in Europa zu machen. Um nur an den berühmtesten Fall zu erinnern: In Zürich wurde auf Anraten der Freundin Wagners, Mathilde Wesendonck, das Werk Schopenhauers von Francesco de Sanctis gelesen, der wiederum dem Frankfurter Weisen den berühmten Dialog *Schopenhauer e Leopardi* widmete, den Schopenhauer als „eine ganz richtige Darstellung meiner Lehre“²⁵ mißverstand.

Ab 1867 war die Universität Zürich die einzige europäische Universität, an der Frauen zum Studium zugelassen wurden. Man weiß nicht, ob Olga Plümacher-Hünerwadel (1837–1900?), die erste Historikerin der Schopenhauer-Schule und des Pessimismus, dort studierte. Von ihr existieren nur wenige biographischen Notizen. Man weiß, daß sie 1839 in Lenzburg, unweit von Zürich, geboren wurde, und den Kapitän Eugene Plümacher heiratete, mit dem sie 1883 in die USA emigrierte. In den 1880er Jahren hatte sie den jungen Frank Wedekind, mit des-

23 In seinem Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* fügt Rée als Beispiel einer moralischen Handlung, die aus rein altruistischen Motiven erfolgt, eben jenes des Arztes an, dem er seine Pflege angedeihen lässt, ohne sich dafür bezahlen zu lassen. Vgl. Rée, Paul: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. In: *Gesammelte Werke (1875–1885)*. Hrsg. von Hubert Treiber. Berlin – New York 2004, 133.

24 *Malwida von Meysenbug – Paul Rée. Briefe an einen Freund*. Hrsg. von Ruth Stumman-Bowert. Würzburg 1998, 204.

25 GBr, 447. Vgl. De Sanctis, Francesco: *Schopenhauer e Leopardi*. In: *Rivista contemporanea*, 1858, 369–408.

sen Mutter sie befreundet war, in die Philosophie Schopenhauers und Hartmanns eingeweiht und erhielt von ihm daraufhin den Spitznamen „die philosophische Tante“²⁶, mit dem sie in die Geschichte einging.

Olga Plümacher ist die erste Monografie über die Schopenhauer-Schule zu verdanken, die 1881 in Wien unter dem Titel *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* erschien. Plümacher bezog sich einerseits auf Philipp Mainländer, der 1876 sein Werk *Philosophie der Erlösung* veröffentlicht und sich gleich danach als Ausdruck der extremen Konsequenz seiner letzten Erkenntnisse zum philosophischen Pessimismus das Leben genommen hatte, und andererseits auf Baron Paczolay Lazar Hellenbach, der ausgehend von Schopenhauers Pessimismus zu spiritistischen Ergebnissen gelangte. Plümacher widmete die kurze, aber inhaltsschwangere Einleitung ihrer Schrift der Frage, ob es eine Schopenhauer-Schule gebe oder nicht. Dazu schrieb sie:

Wenn ein Denker, der seine Ideen nur in Werken niedergelegt, und nicht durch persönliche Lehrtätigkeit für dieselben Propaganda gemacht hat, trotzdem dazu gelangt im eigentlichen Sinne eine „Schule“ zu erzeugen, so darf dies als ein sicheres objectives Kennzeichen der epochemachenden Bedeutungen seiner Leistungen betrachtet werden. Dieser Thatverhalt stellt sich mehr und mehr bei Schopenhauer heraus, und wird nichts daran geändert, daß innerhalb dieser Schule die Meinungsabweichungen sowohl vom Meister, als zwischen den Jüngern unter sich eine so weitgehende und tiefgreifende ist.²⁷

Besonders mit diesen Meinungsabweichungen beschäftigte sich Plümacher in ihrem zweiten Werk *Der Kampf ums Unbewußte*, ebenfalls 1881 erschienen, und machte sich die Sichtweise von Eduard von Hartmann zu eigen. Olga Plümacher zufolge verbindet Schopenhauer und die Schopenhauerianer mit Eduard von Hartmann, daß

[...] aller Schopenhauerismus mangelhafte Philosophie des Unbewußten [ist]. Philosophie des Unbewußten ist er, weil das An-sich alles Naturseins und alles physischen Geschehens die unmittelbare Darstellung eines absolut unbewußten Principes, des „blinden“ Willens ist; „mangelhaft“ ist sie, weil das Bewußtsein eine Tatsache ist, für die aus dem Princip heraus keine Erklärung möglich ist, denn die Entstehung des Intellectes mit seinem unendlichen Reichthum der die „Welt als Vorstellung“ schaffenden Denk- und Anschauungsformen, aus dem bloßen, als Form und Inhalt einheitlichen Willen heraus, ist [...] undenkbar.²⁸

1884 veröffentlichte Plümacher einen dritten historiographischen Beitrag, der dazu bestimmt war, ein Klassiker zu werden: die erste Geschichte des Pessimis-

26 Kieser, Rolf: *Olga Plümacher-Hünerwadel: eine gelehrte Frau des neunzehnten Jahrhunderts*. Lenzburg 1990, 18.

27 Plümacher, Olga: *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. Wien 1881, 1.

28 Plümacher, Olga: *Der Kampf ums Unbewußte*. Zweite Auflage. Leipzig 1890, 13–14.

mus überhaupt. Das Buch mit dem Titel *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* beginnt mit der Anerkennung des Verdienstes von Arthur Schopenhauer („und dessen hervorragendstem Vertreter in der Gegenwart Eduard von Hartmann“), den modernen philosophischen Pessimismus „als unausscheidbares, organisches Glied eines geschlossenen philosophischen System[s]“²⁹ begründet zu haben. Schopenhauer war in der Tat nicht nur der Exponent einer allgemeinen und sentimentalistischen „Philosophie des Weltschmerzes“³⁰, sondern auch derjenige, der dem Pessimismus eine metaphysische Fundierung auf streng kantianischer und atheistischer Basis lieferte. Und während für den Weltschmerzler der Weltjammer „ein ungelöstes Rätsel“ bleibt, hat Schopenhauer „das Rätselwort gefunden“: „die Rastlosigkeit des Lebens“³¹. Laut Plümacher ist Schopenhauer deshalb nicht nur ein Weltschmerzler sondern auch ein Weltverächter. Gewiß ist seine Philosophie nicht frei von Fehlern und Widersprüchen, doch, so schreibt Plümacher, „wir haben hier Schopenhauer nicht zu kritisieren, sondern nur darzustellen“³².

Für die Kritik der Philosophie Schopenhauers verweist sie auf die Schriften Eduard von Hartmanns mit der Anmerkung, daß

[...] der Hartmann'sche philosophische Pessimismus die positive Kritik der Schopenhauer'schen Weltschmerzphilosophie darstellt, so daß mit der Zeichnung der Umrißlinien der Hartmann'schen Weltanschauung auch diejenigen vom Schopenhauer'schen System deutlicher und vertiefter hervortreten werden.³³

Während Hartmann auf die Unterschiede hinwies³⁴, unterstrich Plümacher auf diese Weise die Elemente, die das hartmannsche Denken mit dem Schopenhauers verband und somit die Geschlossenheit der philosophischen Schule, der sie sich zweifelsohne selbst zuschrieb. Auch wenn ihre theoretischen Standpunkte denen von Hartmann näher sind als denen von Schopenhauer, sollte Olga Plümacher zu den Frauen der Schopenhauer-Schule gezählt werden. Man könnte sie als deren erste Historikerin betrachten.

29 Plümacher, Olga: *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg 1884, 1.

30 Ebd., 124.

31 Ebd., 127.

32 Ebd., 132.

33 Ebd., 133.

34 Vgl. von Hartmann, Eduard: Die notwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie [1869], dann, mit dem Titel Schopenhauer's Panthelismus, in: *Gesammelte Studien und Aufsätze*. Berlin 1876, 636–649; ders.: Mein Verhältniss zu Schopenhauer, in: *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Berlin 1885, 25–37.

1872 studierte in Zürich auch Paul Réé, der in der Schweiz die Gelegenheit hatte, Paul Deussen, den zukünftigen Begründer der *Schopenhauer-Gesellschaft*, kennenzulernen und ihm seine Bewunderung für Schopenhauer auszusprechen³⁵; derselbe Paul Réé, der kurz danach als Schopenhauerianer im Basler Nietzsche-Kreis angenommen wurde³⁶.

Und an der Universität Zürich studierte ab 1880 auch Lou von Salomé (1861–1937). Laut ihres Biographen hatte sie schon vor ihrer Ankunft in der Schweiz Schopenhauer gelesen, unter der Leitung ihres Hauslehrers Hendrik Gillot.³⁷ Aus einem Brief von Malwida von Meysenbug wissen wir, daß Lou von Salomé zu einer Form von Materialismus gelangte, vielleicht unter dem Einfluß des radikalen Schopenhauerismus Réés. Daher hatte Malwida ihr empfohlen, Schopenhauer als Kur gegen alle materialistischen Weltanschauungen erneut zu lesen:

Ich hoffe, schnell wie sie [die materialistische Weltanschauung] bei Ihnen kam, wird sie auch wieder schwinden, und was Schopenhauer verbrochen hat, wird er auch wieder gut machen.³⁸

Die Schrift, die Lou von Salomé mit dem Titel *Im Kampf um Gott* 1885 veröffentlichte, enthielt eine Erwähnung Schopenhauers. Als Kommentar des Verses von Lenau „die ganze Welt ist zum Verzweifel traurig“³⁹, läßt die Verfasserin die Person des resignierten Agnostikers Rudolf, in dem sie die Réé-Gestalt skizziert, sagen: „Schopenhauer – oder war es gar nicht Schopenhauer? – hat ganz recht wenn er sagt, man könnte eher glauben, es hätte sie [die Welt] ein Teufel denn ein Gott geschaffen“⁴⁰. Ihre Sympathien sind auf Seiten des heroischen Skeptikers Kuno, hinter dem sich Nietzsche verbirgt.

Auch ihr Buch über Nietzsche aus dem Jahr 1894 offenbart eine tiefe Kenntnis der schopenhauerschen Lehre, die sie auch in ihren folgenden Schriften immer wieder erwähnt.⁴¹ Zum Beispiel zitiert sie im 1910 veröffentlichten Buch *Die Erotik* die Lehre der *Methapsyk der Geschlechtsliebe*, nach der die Liebesillusion „eine der verschmutztesten Mausefallen seines ‚Willens zum Leben‘“⁴² ist. Später schreibt sie im berühmten *Mein Dank an Freud*:

35 Vgl. Deussen, Paul: *Mein Leben*. Hrsg. von Erika Rosenthal-Deussen. Leipzig 1922, 140.

36 Vgl. KSB 4, 150.

37 Vgl. Peters, Heinz Frederik: *My sister. My Spouse*. New York 1962, 54.

38 *Friedrich Nietzsche, Paul Réé, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*. Hrsg. von Ernst Pfeiffer. Frankfurt a. M. 1970, 158–159.

39 Vgl. Lenau, Nikolas: *Einsamkeit II*. In: *Sämtliche Werke und Briefe*. Leipzig – Frankfurt 1970, I, 290.

40 Von Salomé, Lou: *Im Kampf um Gott*. Leipzig – Berlin 1885, 40. Vgl. W II, 409 (Lü).

41 Andreas-Salomé, Lou: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien 1894.

42 Andreas-Salomé, Lou: *Die Erotik*. Norderstedt 2008, 20.

Käme jemand wirklich aus mit Oberflächenstimmung ohne Blick für die Tiefen des Daseins, so käme er fast schon dem nahe, wovon Schopenhauer sprach als vom „ruchlosen Optimismus“.⁴³

Lou von Salomé war nicht nur eine Leserin Schopenhauers, sondern stand auch in Beziehung mit vielen Persönlichkeiten der Kultur ihrer Zeit, die auf verschiedenste Weise von Schopenhauer beeinflusst wurden. Darunter befinden sich Malwida von Meysenbug, Paul Rée, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, aber auch Paul Deussen⁴⁴ sowie Ferdinand Laban, der Verfasser des Buches *Die Schopenhauer-Literatur*⁴⁵, mit denen sie in Berlin verkehrte. Auch Rainer Maria Rilke zählte dazu, der ein begeisterter Leser Schopenhauers war, wie das Gedicht *Trotzdem* zeigt: „Manchmal vom Regal der Wand/ hol ich meinen Schopenhauer“⁴⁶.

Trotz der Tatsache, daß sie die Werke Schopenhauers gekannt und in ihren Schriften manchmal zitiert hatte, und trotz ihrer Beziehungen zu vielen von Schopenhauer inspirierten Philosophen und Gelehrten, erklärte sich Lou von Salomé nie für eine Schopenhauerianerin und hielt sich lieber für einen freien Geist nach der Art Nietzsches. Deshalb wäre es nicht richtig, sie der Schopenhauer-Schule, wenn auch im weiteren Sinne, zuzuschreiben.

6.

Ebenfalls an der Universität von Zürich studierte Helene von Druskowitz (1856–1918), die als zweite Frau 1878 ihren Abschluß in Philosophie mit einer Arbeit über *Don Giovanni* von Byron machte. Über sie schrieb der Zürcher Dichter und Romanschriftsteller Carl Ferdinand Meyer: „[S]ie kann die modernen philosophischen Siebensachen an den Fingern herzählen“⁴⁷.

Aus einem Brief von Peter Gast ist uns bekannt, daß Malwida von Meysenbug Mitte der 1880er Jahre in Zürich die treibende Kraft eines kulturellen Kreises war, zu dem zahlreiche Studentinnen und gelehrte junge Frauen gehörten⁴⁸. Unter diesen befand sich auch Helene von Druskowitz, die dank Malwida in Kontakt mit Lou Salomé und Paul Rée trat und gleichfalls Nietzsche persönlich kennenlernte, als dieser sich im Herbst 1884 für zirka einen Monat in Zürich aufhielt. In einem Brief beschrieb Nietzsche sie als „ein edles und rechtschaffnes

43 Andreas-Salomé, Lou: *Mein Dank an Freud*. Wien 1931, 71.

44 Vgl. Deussen, Paul: *Mein Leben*, a. a. O., 220–221.

45 Vgl. Laban, Ferdinand: *Die Schopenhauer-Literatur*, Leipzig 1880.

46 Rilke, Rainer Maria: *Erste Gedichte*, Leipzig 1913, 29.

47 Von Druskowitz, Helene: *Der Mann als logische und sittliche Unmöglichkeit und als Fluch der Welt. Pessimistische Kardinalsätze*. Hrsg. von Traute Hensch, Freiburg im Breisgau 1988, 80.

48 Vgl. Krummel, Richard Frank: *Nietzsche und der deutsche Geist*. 4 Bde. Berlin – New York 1974–2006, I, 109–110.

Geschöpf⁴⁹. Sie ihrerseits schrieb über ihn: „Es lebt in Nietzsche etwas von dem Geiste und rhapsodischen Schwung der alten Propheten“⁵⁰. Doch wenig später gab Helene von Druskowitz in einem Brief an Meyer zu: „Meine Begeisterung für Nietzsches Philosophie hat sich nur als eine passion du moment, als ein Strohfeuer erwiesen“⁵¹. Und tatsächlich steht ihre Schrift von 1887 mit dem Titel *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich?* nicht unter dem Einfluß Nietzsches, sondern offenbart eine ausgesprochen schopenhauerische Tendenz: „Wenn die Unfreiheit des Willens auch längst von den Philosophen erkannt worden war“, – schreibt sie – „so gebührt doch Schopenhauer das Verdienst, diese Wahrheit für alle Denkenden definitiv festgestellt zu haben“⁵².

In Bezug auf die Begriffe Verantwortung und Zurechnung sind nach von Druskowitz die folgenden Standpunkte zu unterscheiden: 1. Der Standpunkt der christlichen Theologie, nach dem man an der Verantwortung und Zurechnung festhält und sie auf der Annahme einer natürlichen Willensfreiheit begründet; 2. der Standpunkt Kants und Schopenhauers, nach dem man die natürliche Freiheit negiert und Verantwortung und Zurechnung auf der Annahme einer transzendenten Freiheit begründet; 3. der Standpunkt in der Schrift Paul Rées *Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursache und ihre Folgen*⁵³, einer Schrift die von Druskowitz für „ein Meisterwerk im Bezug auf Klarheit und Prägnanz der Darstellung“⁵⁴ hält. Nach Rée muß man die natürliche und die transzendente Freiheit und damit auch das Vorhandensein der Verantwortung und die Berechtigung der Zurechnung negieren.

Genauso wie Kant, Schopenhauer und Rée betrachtete auch Helene von Druskowitz die empirische Willensfreiheit des Individuums als bloße Illusion. Überdies hält sie wie Rée die Kantische und Schopenhauersche Lehre der transzendenten Freiheit für unannehmbar, weil „der Mensch inmitten der empirischen Welt doch nur als empirisches Subjekt zu beurtheilen ist“⁵⁵. Trotzdem aber wendet sie genauso wie Kant und Schopenhauer gegen Rée ein – dieser hatte zusammen mit der Willensfreiheit sowohl die Verantwortlichkeit als auch die Berechtigung der Zurechnung negiert –, „daß der Mensch auch dann noch an der

49 KSB, 6, 548.

50 Von Druskowitz, Helene: *Der Mann [...]*, a. a. O., 83.

51 Ebd., 84.

52 Von Druskowitz, Helene: *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich?*. Heidelberg 1887, 6.

53 Vgl. Rée, Paul, *Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursache und ihre Folgen*. In: *Gesammelte Werke*, a. a. O., 355–384.

54 Von Druskowitz, Helene: *Wie ist Verantwortung [...]*, a. a. O., 4.

55 Ebd., 31.

Verantwortung und Zurechnung festzuhalten innerlich gezwungen ist, wenn er von der Unfreiheit des Willens überzeugt ist⁵⁶, sonst wäre er ein bloßer Automat.

Sie hatte es sich deshalb zur Aufgabe gemacht, herauszufinden, ob es möglich wäre, die Unfreiheit des Willens mit Verantwortlichkeit und Zurechnung zu vereinen, ohne die intelligible Freiheit zuzulassen. Der Lösungsansatz, den sie vorschlägt, besteht darin, daß das Individuum gedacht werden muß als

[...] eine mit Selbstbewußtsein ausgestattete Darstellung gewisser Qualitäten und Potenzen der Natur. Die Naturkraft aber, als deren Theil Ausdruck das Individuum erscheint, muß als etwas Selbständiges betrachtet werden. Sobald das Individuum jedoch als ein mit Selbstbewußtsein ausgestatteter Repräsentant gewisser Seiten der als selbständig gedachten Natur aufgefaßt wird, hört es auf ein bloßer Automat zu sein, erscheint auch es als ein im gewissen Sinne selbständiges Wesen, und sofern es als solches erscheint, ist es auch der verantwortliche und sittlich zurechnungsfähige Urheber seiner Handlungen.⁵⁷

Mit anderen Worten, wenn das Individuum Objektivität des Willens ist, der vom metaphysischen Standpunkt her gesehen frei ist, nimmt es zumindest teilweise Anteil an seiner Freiheit und ist somit moralisch verantwortlich für seine eigenen Taten. Auf diese Weise unternimmt Helene von Druskowitz den Versuch, die Negation der Willensfreiheit und die moralische Verantwortlichkeit miteinander zu vereinen. Auch wenn das verschieden von dem ist, was Schopenhauer in seiner Schrift *Über die Freiheit des Willens* vorschlägt, ist sie sicherlich näher an Schopenhauer als an Rée.

Ihre geistige Entwicklung führte sie zu einer radikalen Form des Feminismus: „Der Feminismus“, schrieb sie, „muß mit Feuer und Glanz ausgestattet werden. Er ist das heiligste Ideal der modernen Zeit“. Ihre sexuelle Orientierung, unverständlich für die homophobe Moral ihrer Zeit, brachte Helene von Druskowitz das Stigma der Verrücktheit ein. Von 1891 ab befand sie sich in einer Irrenanstalt, wo sie ihre schriftstellerische und philosophische Tätigkeit bis zu ihrem Tod 1918 fortsetzte. Die während der Internierung entstandenen Schriften zeichnen sich durch eine Form des Pessimismus aus, die auf der Annahme einer Differenz zwischen den Geschlechtern gründet: Der Mann ist demnach eine „logische und sittliche Unmöglichkeit“ und ein „Fluch der Welt“, und „in der Anschauung vom Mann liegt der Schwerpunkt des Pessimismus“⁵⁸. Dementsprechend liegt die einzige Möglichkeit der Erlösung aus einer Welt, die sie als „voll von Jammer und Torheit, voll Leichtsinns und Humbug“⁵⁹ beschreibt, in der Hand der Frauen und nur der Frauen. Diese Erlösung aber ist nicht als individuelle wie bei Scho-

56 Von Druskowitz, Helene: *Wie ist Verantwortung[...]*, a. a. O., 28.

57 Ebd., 36–37.

58 Von Druskowitz, Helene: *Der Mann [...]*, a. a. O., 33.

59 Ebd., 36.

openhauer gedacht, sondern erinnert an die allgemeine Erlösung der Menschheit, die Eduard von Hartmann in seiner *Philosophie des Unbewußten* darstellte. Helene von Druskowitz schreibt in der Tat:

Die neue Lehre involviert nur das Priestertum der Frau, sie beweist die Wahrheit des Pessimismus und die Notwendigkeit des Weltelends bei der vorhandenen Konstellation, nicht aber die einer endlosen Fortsetzung des Daseins. Dann werden die Frauen ihrer höheren Mission [...] sich erkennen. Bei Wahrnehmung des höheren Lebensgesetzes wird ihnen zugleich auch ihre philosophische Bestimmung vollkommen klar werden, die darin besteht, daß sie als Führerinnen in den Tod erscheinen, indem sie das Endesende vorbereiten.⁶⁰

Auf diese Weise gründet Helene von Druskowitz die feministische Tendenz innerhalb der Schopenhauer-Schule von einem philosophischen Standpunkt aus. Vergegenwärtigt man sich jedoch die Positionen Schopenhauers gegenüber den Frauen, muß eine solche Tendenz als „ketzerisch“ gelten.

7.

Richard Wagner ist der Weg, auf dem die Wiener Schriftstellerin, Kulturphilosophin, Malerin und Vertreterin der Frauenbewegung Rosa Mayreder (1858–1938) zu Schopenhauer kam. Wie sie in ihren *Lebenserinnerungen* erzählt hat, vollzog sich ihre Bildung unter dem Stern Wagners, mit dem sie anfänglich „mit inbrünstigem Glauben“⁶¹ verbunden war. In den 1880er Jahren entfremdete sie sich von Wagner aufgrund seiner religiösen Wende und wurde auf Schopenhauers Schriften aufmerksam gemacht: Schopenhauer! „Ein Name wie ein Keulenschlag! Und unangenehm wie die Lehre, die von ihm ausging!“⁶². Während Schopenhauer „die Askese zum Zweck der Verneinung“ propagierte, war Mayreder überzeugt von der Notwendigkeit der „Askese zum Zweck der Bejahung“. Deswegen war ihre theoretische Position in der Begegnung mit dessen Lehre von Anfang an nie unkritisch und sie verglich die schopenhauersche Weltanschauung mit einer geistigen Zwangsjacke:

Aber wenn ich auch die Schopenhauersche Weltanschauung wie eine geistige Zwangsjacke empfand, in die ich gestellt wurde, ohne mich ihrer erwehren zu können, so war doch die geistige Schulung, die ich durch sie erfuhr, unvergleichlich wertvoll. [...] Er wurde für mich der Führer zur geistigen Klarheit, der mir den Weg in jene Regionen des Denkens ebnete, von denen ich durch meine Unbildung bis dahin ausgeschlossen war. Ich erkannte das mit lebhafter Dankbarkeit an. Das hinderte aber nicht, daß ich seine Welt, ähnlich wie die christliche, als eine

60 Von Druskowitz, Helene: *Der Mann [...]*, a. a. O., 59–60.

61 Mayreder, Rosa: *Mein Pantheon*. Dornach 1988, 155.

62 Ebd., 167.

feindliche empfand, auf der sich eine harmonische Kultur des Diesseits nicht errichten ließ.⁶³

Es war Nietzsche, der Philosoph mit seiner „Heiterkeit der vollen geistigen Freiheit“⁶⁴, der ihre Befreiung von der Schopenhauerschen Weltanschauung, die „Befreiung von ihren Zwangsjacken“, ermöglichte:

Und die Schopenhauersche Weltanschauung, die wie ein Alp auf mir lag, ohne daß ich trotz allen inneren Widerstandes abschütteln konnte, fiel in dem Augenblick von selbst ab, als die Perspektive durch einen veränderten Standpunkt wechselte.⁶⁵

Daher zeigt sich bereits im ersten 1905 veröffentlichten Werk von Rosa Mayreder zur Kulturphilosophie, betitelt *Zur Kritik der Weiblichkeit*, eine antithetische theoretische Richtung im Vergleich zu Schopenhauer, dem sie als Feministin keine Kritik erspart. Das Werk hat das Ziel, den Mythos der ewigen Frau zu entlarven und die wirtschaftlichen sowie soziokulturellen Faktoren in der Definition der Rolle der Frauen offenzulegen, anstatt biologische Faktoren heranzuziehen. In dieser Hinsicht polemisiert Mayreder gegen Schopenhauer. Ihrer Meinung nach teilt Schopenhauer z. B. mit den meisten Gelehrten das Vorurteil, demzufolge das Weib als Persönlichkeit durch das Geschlecht an eine bestimmt umschriebene Geistigkeit gebunden ist, wenn er „Ungerechtigkeit für den Grundzug des weiblichen Charakters“⁶⁶ hält. Schopenhauer zeigt ebenfalls wie die meisten Gelehrten „das Bestreben, die Persönlichkeit als eine bloße Spiegelung der Sexualität zu deuten, Mann und Weib nach ihrem geistigen Charakter einfach als Paraphrasen ihres Geschlechtsapparates aufzufassen“⁶⁷. Jener „begnügte sich, die Geschlechtsgrade als ein physiologisches Phänomen zu beschreiben; er beachtete nicht, daß die physiologische Geschlechtsbeschaffenheit keinen Maßstab für die psychische des Individuums bildet“⁶⁸, obwohl er die Existenz verschiedener Grade im sexuellen Charakter des Einzelnen anerkannte.

Auch wenn Rosa Mayreder Kritik an Schopenhauer übte, hat sie dennoch in ihrem als bedeutendstes geltenden Buch *Der letzte Gott* aus dem Jahr 1933 eine „Philosophie des Leidens“ elaboriert, deren Grundzüge zweifelsohne Gedanken gut von Schopenhauer enthalten, obwohl sie in ihren Schlußfolgerungen vom Frankfurter Weisen abweichen:

63 Mayreder, Rosa: *Mein Pantheon*, a. a. O., 171–172.

64 Ebd., 182.

65 Ebd., 183.

66 Mayreder, Rosa: *Zur Kritik der Weiblichkeit*. Jena 1922, 10. Vgl. E, 571–572 (Lü); P II, 529 (Lü).

67 Ebd., 25.

68 Ebd., 20–30.

Warum ist das Leben nicht bei seiner endlosen Form stehengeblieben? Warum hat es die schöne Vollendung des Pflanzentums verlassen, um zum Bewußtsein und damit zum Leiden aufzusteigen?⁶⁹

Mayreder schreibt:

Aus der Verknüpfung von Bewußtsein und Leidverhängnis hat Schopenhauer den Schluß gezogen, [...] daß Nichtsein besser ist als Sein. [...] Alles, was die pessimistische Lebensauffassung über die Flüchtigkeit des Glückes sagt, über die ewige Unbefriedigung des Strebens, das ruhelos von Erfüllung hinweg getrieben wird, über das Leiden, das den Menschen beständig verfolgt, ist unwiderleglich; dennoch kann daraus ein vom Pessimismus ganz verschiedener Schluß gezogen werden – der Schluß, daß das Leben dieser Unbefriedigung, dieser Ruhelosigkeit, dieser Leiden bedarf, um etwas zu werden, was es auf keine andere Weise zu werden vermag.⁷⁰

So kehrte sie fast am Ende ihrer philosophischen Tätigkeit zurück zu ihrer früheren Meinungsverschiedenheit mit Schopenhauer: Der Pessimismus muß keine Verneinung sondern die Bejahung der Welt implizieren. Auf diese Weise lieferte sie eine Deutung der Lehre Schopenhauers, die als „ketzerisch“ angesehen werden mußte.

8.

Auch Eva Kühn, eine für die Geschichte der italienischen Kultur im 20. Jahrhundert wichtige Schriftstellerin und Übersetzerin litauischen Ursprungs, studierte 1902 in Zürich. Sie wurde in Vilnius geboren und entstammte dem gelehrten Bürgertum. Ihr Vater Oskar, ein Lehrer, war ein Leser Schopenhauers. Eva Kühn erzählte davon in ihrer Biographie:

Ich fand im Regal zwischen seinen Büchern auch *Parerga und Paralipomena* von Schopenhauer: Ich las sie mit großer Begeisterung und von da an war dieser Philosoph für mich ein wahrer Meister.⁷¹

Nachdem sie sich in London auf Fremdsprachen spezialisiert hatte, kam sie mit der Absicht, Medizin zu studieren, nach Zürich. Aber sie faßte noch während der ersten Anatomiestunde den Entschluß, sich der Philosophie und Literatur zu widmen. Sie studierte zwei Semester lang in Zürich und hielt im philosophischen Seminar den Vortrag zum Thema *Der Optimismus von Schopenhauer*, der 1907 in der in Lugano erscheinenden literarischen Zeitschrift *Coenobium* auf italienisch veröffentlicht wurde und im Folgenden in einer von Eva Kühn 1960 heraus-

69 Mayreder, Rosa: *Der letzte Gott*. Hrsg. von Tatjana Popovic. Wien – Köln – Weimar 2008, 160.

70 Ebd., 179–180.

71 Amendola Kühn, Eva: *Vita con Giovanni Amendola*. Firenze 1960, 44.

gegebenen Anthologie von Texten aus dem Nachlaß Schopenhauers wieder gedruckt wurde.

In diesem Aufsatz, der der einzige Beitrag Eva Kühns zur Auslegung Schopenhauers ist, stellt sie den Gedanken des Philosophen als eine Form von metaphysischem Optimismus dar. Eva Kühn schrieb:

Es gibt viele, die die Werke Schopenhauers noch nie gelesen haben aus Angst, seinem Einfluß zu unterliegen und nicht mehr ruhig schlafen zu können. Aber auf der anderen Seite steht die Erfahrung vieler, die aus dem Werk des Frankfurter Philosophen neuen Lebensmut schöpften, als ob sie im Dunkel der Existenz ein helles Licht oder einen sicheren Leitfaden durch das verworrene Labyrinth des menschlichen Schicksals wiedergefunden hätten. Dort, wo sie den einsamen Weg durch die monotone Wüste erwarteten, fanden sie stattdessen die Freude des Lichts, das ewig jenseits der Wolken scheint.⁷²

Laut der Verfasserin muß man zwischen dem absoluten Pessimismus, der jede Erlösungshoffnung ausschließt, und dem irdischen oder heroischen Pessimismus von Schopenhauer unterscheiden. Dieser weckt, eben weil er sich des metaphysischen Bösen der Existenz bewußt ist, „das Verlangen das Böse zu besiegen und sich von ihm zu befreien und ebenso den Glauben an die Möglichkeit der Befreiung“. Ja, an diese Möglichkeit der Befreiung hatte Schopenhauer einen „starken und unerschütterlichen Glauben“. Diese Befreiung besteht Eva Kühn zufolge in der Möglichkeit, sich zum „besseren Bewußtsein“ zu erheben. Und es ist eben diese Möglichkeit, die dem schopenhauerschen Denken „den Charakter eines metaphysischen Optimismus“⁷³ verleiht.

Dank eines Forschungsstipendiums zog Eva Kühn 1903 nach Rom. Dort kam es, unter dem Stern der gemeinsamen Bewunderung für Schopenhauer, zur Begegnung mit dem Mann, der später ihr Ehemann werden sollte: dem Schriftsteller und liberaldemokratischen Politiker Giovanni Amendola, der einer der denkenden Köpfe des Antifaschismus werden und 1926 infolge eines faschistischen Angriffs sterben sollte.

Eva Kühn widmete sich in Rom und danach in Florenz zusammen mit Giovanni Amendola intensiv dem Bekanntmachen und der Verbreitung des schopenhauerschen Denkens, wobei sie mit anderen italienischen Intellektuellen wie dem Musiker Alessandro Costa und dem Schriftsteller Giovanni Papini zusammenarbeitete, und bemühte sich, gegen die Widerstände der zu dieser Zeit dominanten neoidealistischen Kultur, um die Übersetzung des schopenhauerschen Werks ins Italienische.

72 Amendola Kühn, Eva: L'ottimismo trascendentale di Arturo Schopenhauer. In: *Coenobium* 4 (1907); dann in: Schopenhauer, Arturo: *Introduzione alla filosofia e scritti vari*. Traduzione di Eva Amendola Kühn. Torino 1960, 187–200: 187.

73 Amendola Kühn, Eva: L'ottimismo trascendentale di Arturo Schopenhauer, a. a. O., 193.

Ihr verdanken wir: die italienische Übersetzung der Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, die 1912 unter dem Schutz von Papini⁷⁴ veröffentlicht wurde, die 1960 veröffentlichte Übersetzung der Anthologie *Introduzione alla filosofia e scritti vari* aus dem Nachlaß⁷⁵, die erste und bislang einzige vollständige Übersetzung von *Parerga und Paralipomena*, die sie zusammen mit den beiden großen Nietzsche-Experten Giorgio Colli und Mazzino Montinari 1963 veröffentlichte⁷⁶.

Für ihr explizites und öffentliches Bekenntnis zum Schopenhauerismus, für ihre optimistische Deutung, die sich den zeitgenössischen des Italieners Giuseppe Melli⁷⁷ und des Armeniers Raphaël Bazadjian⁷⁸ anschloß, und für ihre Übersetzungen des Werkes Schopenhauers ins Italienische verdient Eva Kühn einen Platz unter den Frauen der Schopenhauer-Schule im weiteren Sinne.

9.

Zum Schluß muß man als eine der Frauen der Schopenhauer-Schule auch Maria Groener (1883–1936) erwähnen. Sie stand weder in Kontakt zu Richard Wagner, noch studierte sie in Zürich. Sie hatte als Hauslehrer jenen Gustav Friedrich Wagner, der als Privatgelehrter ein Kant- und Schopenhauer-Forscher war⁷⁹. 1912 war Maria Groener eine der wenigen Frauen, die dem Aufruf Paul Deussens folgten, die Schopenhauer-Gesellschaft zu gründen, und erhielt 1914 mit einem Aufsatz, der anschließend im Schopenhauer-Jahrbuch veröffentlicht wurde⁸⁰, den ersten Preis der Gesellschaft. Trotzdem hatte Groener, wie die Forschungen von Andreas Hansert und in noch größerem Maße die von Fabio Ciraci⁸¹ dokumentieren, eine äußerst kritische Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Institution eingenommen, zu der sie gehörte. Der wahre Stein des Anstoßes war

74 Vgl. Schopenhauer, Arturo: *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*. Traduzione italiana di Eva Amendola Kühn. Lanciano 1912.

75 Vgl. Schopenhauer, Arturo: *Introduzione alla filosofia e scritti vari*. Traduzione di Eva Amendola Kühn. Torino 1960.

76 Vgl. Schopenhauer, Arthur: *Parerga e paralipomena*. Traduzione italiana di Eva Amendola Kühn, Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Torino 1963.

77 Vgl. Melli, Giuseppe: *La filosofia di Schopenhauer*. Firenze 1905.

78 Vgl. Bazadjian, Raphaël: *Schopenhauer. Der Philosoph des Optimismus*. Leipzig 1909.

79 Vgl. Wagner, Gustav Friedrich: *Transcendental-Idealismus*. Hrsg. von Maria Groener. Ulm 1934. Über Wagner vgl. Gustav Friedrich Wagner. In: *Jb.* 8 (1919), 232–237.

80 Vgl. Groener, Maria: Wie ist die Darstellung von Schopenhauers Leben, Charakter und Lehre durch Kuno Fischer im neunten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie zu beurtheilen. In: *Jb.* 7 (1918), 13–85.

81 Vgl. Hansert, Andreas: *Schopenhauer im 20. Jahrhundert. Geschichte der Schopenhauer-Gesellschaft*. Wien – Köln – Weimar 2010, 53–60; Ciraci, Fabio: *In lotta per Schopenhauer. La Società Schopenhauer fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica*. Lecce 2011, 32–76.

die Veröffentlichung einer ihrer Schmähchriften 1920 mit dem Titel *Schopenhauer und die Juden*, in der sie Schopenhauer auf antisemitische Weise interpretierte. Der Philosoph des Mitleids und des *Tat twam asi* wurde bezeichnet als „der aufgeklärte Kopf, entschiedener Gegner der Emanzipation [...] der Juden“⁸². Das Libell von Groener schloß mit einem *Aufruf an die Wenigen*, demzufolge man die Schopenhauer-Gesellschaft, die sich ihrer Meinung nach „verjudet“ hatte, verlassen und der Neuen Deutschen Schopenhauer-Gesellschaft beitreten sollte. Maria Groener schrieb damals:

Was ist die Neue Deutsche Schopenhauer-Gesellschaft? Sie ist eine deutsche Abspaltung der verjudeten alten Schopenhauer-Gesellschaft. Was will sie? Sie will Schopenhauer in den Mittelpunkt der geistigen Erneuerung Deutschlands stellen.⁸³

Es handelte sich um einen ungeschickten Versuch, Schopenhauer für ideologische Zwecke zu instrumentalisieren, dessen sich die internationale Gesellschaft erwehrte, indem sie die Verfechter und somit auch Maria Groener ausschloß.

82 Groener, Maria: *Schopenhauer und die Juden*. München 1920, 8.

83 Ebd., *Aufruf an die Wenigen*.