

„Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt.“¹ Die Schüler Schopenhauers und ihr Anspruch auf den Meisterschüler

von Winfried H. Müller-Seyfarth (Berlin)

Denn im *weiteren* Sinn
sind wir alle Schüler Schopenhauers.
Theodor Lessing, 1906

Obwohl sich die Schopenhauerforschung immer ausdifferenzierter darstellt, geriet ein Topos – die Schule Schopenhauers – fast in Vergessenheit. Das ist umso erstaunlicher, da Schopenhauer auf die Verbreitung seiner Philosophie achtete und die Anhänger seines Denkens stets ermunterte, apostolisch zu agieren. Mit wachem Blick auf die Rezeption seiner Philosophie bemühte sich Arthur Schopenhauer, diese zu systematisieren. Seine Zuordnungen der Anhänger und Schüler in Jünger, erster Schüler, Doctor infatigabilis, Apostel, gelehrteste Apostel, tiefsinniger Apostel, Apostel Johannes, alter Apostel, eifriger Apostel, neuer Apostel, neues Apöstelchen, (Julius Frauenstädt: apostolus activus, militans, strenuus et acerrimus), Evangelist, möglicher Evangelist, angehender Evangelist, aktiver Evangelist, eigentlicher kanonischer Evangelist, Urevangelist, Erz-Evangelist, Haupt-Evangelist, tätiger Evangelist, etc.² belegen beredt sein tiefes Bedürfnis, schulbildend zu wirken. Als 1855 ein „Urevangelist“, der Justiz- und Oberlandesgerichtsrat Friedrich Dorguth, 77-jährig starb, beklagte Schopenhauer den „schmerzlichen Verlust“, den „die Schule“ erlitten habe (GBr, 814³).

-
- 1 Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: ders.: *Kritische Gesamtausgabe Werke*. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1968. VI. Abt., 1. Bd., 97.
 - 2 Vgl. Fazio, Domenico M.: Die „Schopenhauer-Schule“. Zur Geschichte eines Begriffs. In: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers. Hrsg. von F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler. Band 7, Würzburg 2009, 15–41. In Fazios Beitrag wird die *Schopenhauer-Schule als historiographische Kategorie* dargestellt und deren Protagonisten in stricto sensu sowie in lato sensu ausdifferenziert. Eine Wiedergabe deren Texte von 1845 bis 1988 befindet sich in: *La scuola di Schopenhauer – Testi e contesti*. Hrsg. von Domenico M. Fazio. *Schopenhaueriana* 2, Lecce 2009.
 - 3 GBr und (Briefsiglen-)Nummer kennzeichnen Zitate aus Briefen der Ausgabe: *Schopenhauer im Kontext III. Werke, Vorlesungen, Nachlaß und Briefwechsel auf CD-ROM*, Karsten Worm/

Die gleichzeitig strikte Segregation seitens der Protagonisten aus der Universitäts-Philosophie konterkarierte seine stete Förderung von Apologeten. Und da verwundert es nicht, daß die Hauptmultiplikatoren der frühen Schopenhauer-Rezeption nicht aus der akademischen Philosophie kamen. Es waren Denker, die sich mit (Schopenhauers) Philosophie beschäftigten und deren Motivation sich nicht aus ihren Brotberufen herleiten ließ.

Bei allen Bemühungen Schopenhauers, deren Multiplikatorenfunktion zu unterstützen, hätte er sich einer universitären Aufmerksamkeit gegenüber seiner Philosophie nicht verschlossen. Und trotz aller Kritik an den Akademien waren auch die Gelehrten Adressaten seines Denkens. In einem Brief an Julius Frauenstädt von 1852 scheint das in einer Sequenz auf. Schopenhauer beklagt darin, daß Kilzer, „der neue Apostel“, zwar als ein „angehender Evangelist“ ein kluger Kopf, es aber „jammerschade“ sei, „daß er kein Gelehrter ist“ (GBr, 706). Er konnte nicht ahnen, daß eine Gesellschaft, die seinen Namen trägt und 51 Jahre nach seinem Tod gegründet wurde, nun schon 100 Jahre existiert und in deren Reihen seit der Gründung durch Gelehrte kein diesbezüglicher Mangel herrscht.

Dies korrespondiert mit Schopenhauers Einschätzung über die Wirkungsgeschichte von genialen Werken. Die zu erwartende Rezeptionsgeschichte seiner Werke im Blick, ist er sich bewußt, daß die Anerkennung zwar sicher ist, daß man aber über den Zeitraum in der sie geschieht und die Anzahl und Qualität der Rezipienten auf Grund der außergewöhnlichen Art seiner eigenen Werke keine Vorhersagen wagen kann. Sicher ist sich Schopenhauer nur darin, daß es die ebenfalls Außerordentlichen seien, deren Qualität nicht an der Zahl zu messen sei, sondern am *Gewicht* ihrer Stimmen (vgl. P II, § 241). Deren spezifisches Gewicht muß sich an dem Schopenhauers orientieren, um überhaupt wahrgenommen werden zu können.

Zeitgenössische Denker, die sich an Schopenhauers Philosophie anlehnten oder über sein Denken reflektierten, hatten mit der Zuordnung zu einer Schule Schopenhauers keine Probleme. Im 20. Jahrhundert wurde der Topos jedoch immer seltener in begriffs- oder philosophiegeschichtlichen Publikationen genannt. Die Ausnahme: 1932 wurde in Berlin eine Dissertation unter dem Titel *Die Ethik der Schule Schopenhauers* von dem Dilthey-Schüler Eduard Spranger (1882–1963), der nicht unter dem Verdacht eines Schopenhauer-Epigonen steht, problemlos begutachtet und von der Verfasserin veröffentlicht.⁴ Auch in den Jahrbüchern der Schopenhauer-Gesellschaft kamen über Jahrzehnte nur einzelne Beiträge über Bahnsen und Mainländer zu Wort.⁵

InfoSoftWare Berlin 2008.

4 Vgl. Mon-Hua Liang, Esther: *Die Ethik der Schule Schopenhauers*. Diss. Berlin 1932.

5 Vgl.: Gebhard, R.: Ein Jünger Schopenhauers: Philipp Mainländer; Rauschenberger, W.: Philipp Mainländer; Nieten, O.: Julius Bahnsen und das Problem der Tragikomödie. In: *Jb.* 18 (1931). Ruest, A.: Julius Bahnsen. Zur Scheidung des Schopenhauer Schülers und des Selbstdenkers;

Erst im Ausgang des letzten Jahrhunderts geriet die Schule Schopenhauers wieder ins Blickfeld. Maßgeblich dafür waren die Schopenhauer-Renaissance der Achtziger Jahre und das Interesse an einer weitergehenden Fragestellung zur Schopenhauer-Rezeption. Dadurch gerieten wieder die Schüler und Multiplikatoren der Philosophie Schopenhauers in den Fokus des Interesses. Neuausgaben der Werke von Philipp Mainländer (2011 erschien in Chile eine spanische Ausgabe der Mainländer-Edition von Ulrich Horstmann), Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann und Paul Rée stehen stellvertretend für das anhaltende Interesse an der Schule Schopenhauers und ein vorläufiger Höhepunkt besteht in der 2005 gegründeten *Internationalen Philipp Mainländer-Gesellschaft e.V.* und den unter ihrer Herausgeberschaft erscheinenden *Internationalen Mainländer-Studien*. Eine Tagung an der italienischen Universität Salento/Lecce zum Thema *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule* im September 2005 (in Zusammenarbeit mit der *Schopenhauer-Gesellschaft* und der *Schopenhauer-Forschungsstelle an der Universität Mainz*) und dem daraus hervorgehenden, 2006 gegründeten, interdisziplinären Forschungszentrum zur Philosophie Schopenhauers und seiner Schule – *Centro interdipartimentale di ricerca su Schopenhauer e la sua scuola* – mit der dazugehörigen Schriftenreihe *Schopenhaueriana* runden das Bild einer aktuellen Rezeption der Schule Schopenhauers ab.

Dabei blickt die neuere Rezeption über einhundertfünfzig Jahre Wirkungsgeschichte nicht nur auf die der Werke Schopenhauers, sondern eben auch deren der vorgenannten Schüler Schopenhauers. Zentrale Einsichten der Exegeten der ersten und zweiten Stunde, die Schopenhauers Philosophie als Weiterdenker und -entwickler zu modifizieren versuchten, werden von der neueren akademischen Schopenhauer-Rezeption nachvollzogen.⁶ Eine differenzierende Schopenhauer-Forschung kommt nun nicht umhin, dem „außenseiterischen ‚Dilettantismus‘“ der Schüler Schopenhauers eine „Katalysatorfunktion“ zuzusprechen, deren „Brisanz der akademischen Forschung erst Generationen später aufzugehen“⁷ begann.

Was so einsichtig und folgerichtig wirkt, ist in der Schopenhauerforschung keineswegs unumstritten. Die Widerstände, die der Schopenhauerschule entgegenstanden und -stehen und sich nicht nur durch die konjunktivisch beigegebenen Anführungen artikulieren, werden symptomatisch bei einem Forscher der Philo-

Nieten, O.: Rezension: Neuausgabe der Bahnsenschen Werke. In: *Jb.* 19 (1932). Rauschenberger, W.: Die Familie Batz-Mainländer. In: *Jb.* 31 (1944). Heydorn, H.-J.: Schopenhauer und Bahnsen. In: *Jb.* 37 (1956). Gräfrath, B.: Pessimismus, Egoismus, Sozialdemokratie: Philipp Mainländers „Philosophie der Erlösung“. In: *Jb.* 77 (1999). Horstmann, U.: Aus Schopenhauers Schatten: Die vierbändige Mainländer-Ausgabe beseitigt einen blinden Fleck der Philosophiegeschichte; Gerhard, M.: Rezension: Die Schriften Philipp Mainländers. In: *Jb.* 81 (2000).

6 Vgl. Horstmann, Ulrich: Schopenhauers Satellitenschüssel. Der Meisterdenker und seine Rezeption. In: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, a. a. O., 147.

7 A. a. O., 145.

sophie Schopenhauers deutlich. Ein Philosoph, über dessen wesentliche und sehr wichtige Beiträge zur Schopenhauerforschung keine Zweifel herrschen, stellt in seinem Schopenhauer-Sammelband von 1985 stellvertretend für den vorherrschenden Zeitgeist eine Schule Schopenhauers in Abrede.

In der Einleitung der von ihm herausgegebenen Kompilation zur Rezeptionsgeschichte der Philosophie Schopenhauers wird – vom vor einigen Jahren leider viel zu früh verstorbenen Schopenhauer- und Nietzsche-Forscher Jörg Salaquarda (1938–1999) – Schopenhauers Werk das Attribut ‚schulbildend‘ abgesprochen. In seinem Berliner Habilitationsvortrag – *Erwägungen zur Ethik* – aus den Siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, sprach er der Philosophie Schopenhauers „kaum schulbildende Kraft“⁸ zu (im Gegensatz zu der Hegels). Im zehn Jahre später herausgegebenen Schopenhauer-Band besteht ein Hauptteil der Textbeispiele jedoch im Nachweis einer Rezeptionsgeschichte unter Verweis auf ‚große Schüler‘ Schopenhauers. Im Vorwort erklärt er die Anführungen des ‚Schüler‘-Begriffs:

Den zweiten Abschnitt habe ich unter den Titel *Die großen „Schüler“* gestellt. Die Anführungen machen darauf aufmerksam, daß keiner der hier diskutierten Denker, weder Nietzsche noch Wittgenstein und Freud, noch gar die Späteren, Schüler Schopenhauers in der üblichen Bedeutung des Wortes gewesen sind. Weder haben sie Schopenhauer persönlich gekannt, noch hat einer von ihnen die Absicht gehabt, die Philosophie Schopenhauers direkt zu übernehmen und auf ihr sein eigenes Denken aufzubauen. Aber sie alle sind in ihrem Philosophieren, mehr oder weniger deutlich, von Schopenhauer beeindruckt und beeinflusst gewesen. Sie gehören in die Wirkungsgeschichte Schopenhauers, weil ihr Denken insgesamt, oder doch Grundmotive ihres Denkens, von „Resultaten“ Schopenhauers bestimmt und geprägt worden sind. Zugleich sind sie Kronzeugen dafür, daß die Wirkungsgeschichte entscheidend durch ebenso widerspenstige wie eigenständige Schüler geschrieben worden ist.⁹

Salaquardas Relativierung des Begriffs der ‚Schüler Schopenhauers‘ spiegelt exakt die Ambivalenz der neueren Philosophiegeschichtsschreibung im Blick auf unsere Fragestellung wider. Ist sich die Forschung über die Wirkungsgeschichte Schopenhauers in den angrenzenden Gebieten der Philosophie (Literatur, darstellende sowie Ton-Kunst) weitgehend einig, herrscht über die philosophische Rezeption Schopenhauers Uneinigkeit. Selbst in der erwähnten *Einleitung* Salaquardas wird zwar eine aktuelle Geltung der Philosopheme Schopenhauers er-

8 Salaquarda, Jörg: *Erwägungen zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion*. In: *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Band 8. Hrsg. von K. Broese, M. Koßler, B. Salaquarda. Würzburg 2007, 141.

9 Salaquarda, Jörg: *Einleitung*. In: *Schopenhauer. Wege der Forschung*, Band 602. Hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt 1985, 13.

kannt, aber ein „direkter Einfluß“¹⁰ Schopenhauers sei nicht nachweisbar. Andererseits wird „seinem Denken eine reichhaltige und vielschichtige Wirkungsgeschichte“¹¹ zugesprochen.

Das Unbehagen an der Philosophie Schopenhauers macht Salaquarda zu Recht am Mißbehagen der nachschopenhauerschen Philosophie am Systemdenken des 19. Jahrhunderts aus. Das gelte nicht nur für den bekanntesten der Destruktivist, Nietzsche, „sondern auch für die Lebensphilosophie, den Pragmatismus, die Existenzphilosophie, die Analytische Philosophie, die Kritische Theorie, den Kritischen Rationalismus und andere“¹². Am Beginn des 21. Jahrhunderts können wir beobachten, wie das Ausdifferenzieren der philosophischen Wissenschaft, auch mithilfe der Einzelwissenschaften, nicht zu den erhofften Antworten verhilft. Wir nehmen zur Kenntnis, daß Philosophie mehr ist als „eine Art von Grundlagenforschung, Prinzipien- und Methodenlehre, etwas anderes als die gefällige Wegbereiterin sich wandelnder, vorübergehender gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, politischer Theorien“. Sie beginnt – nach Schopenhauer – „mit einem Mollakkord“ und entfaltet „sich im Wissen um den Tod und in der Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens“¹³. Mögliche Protagonisten aus der Schule Schopenhauers müssen sich demnach einerseits am Anspruch messen, Schopenhauers Denken zur Grundlage eigenen Philosophierens gemacht und andererseits sich nicht durch Prognosen und Aktualitätsdenken vorschnell vom philosophischen Denken verabschiedet zu haben.

Nach Salaquarda wären also echte Schüler Schopenhauers diejenigen, die den Meister persönlich gekannt und sich ihren Status durch ‚Unterricht‘ bei Schopenhauer erworben hätten. Oder es wären die Denker zu subsumieren, die ihr eigenes Denken auf das Schopenhauers gründeten oder es signifikant modifizierten. Für beide Modi gibt es Beispiele. Nimmt man nur sie zur Grundlage, so sind Philipp Mainländer und Julius Bahnsen typische Schüler Schopenhauers. Salaquarda bezog sie nicht in sein Kapitel über die großen Schüler ein, weil sie „nach zeitweiliger Berühmtheit heute ins zweite oder dritte Glied gerückt wurden, sodaß man ihr Fehlen nicht als gravierenden Mangel empfinden wird“¹⁴. Also jene, die genau die Kriterien erfüllen, um einer Schopenhauerschule zugeordnet werden zu können, werden aufgrund von vermeintlich fehlender Aktualität nicht als Schüler Schopenhauers wahrgenommen bzw. aus dessen Schule

10 A. a. O., 8.

11 A. a. O., 7.

12 A. a. O., 6.

13 Hübscher, Arthur: Heute und Morgen. In: *Schopenhauer*, a. a. O., 115. Hübscher zitiert hier aus Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zweiter Band. Hrsg. v. A. Hübscher, Leipzig 1938, 190: „Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betäubtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergibt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus seyn darf.“

14 Jörg Salaquarda, *Einleitung*, a. a. O., 20.

ausgeschlossen. Das gleiche Verdikt wird über Benedetto Croce, Eduard von Hartmann, Henry Bergson, Max Scheler, Max Horkheimer und Karl Popper gefällt.¹⁵

Wir werden die These Salaquardas von der fehlenden Aktualität von Philipp Mainländer und Julius Bahnsen überprüfen und versuchen darzustellen, daß gerade diese Denker, die im Anschluß an Schopenhauers Denken ihre eigene Philosophie entwickelten, sich einer ungebrochenen Modernität nicht im Sinne einer die aktuellen Fragestellungen antizipierenden Vorreiterrolle erfreuen, sondern weil ihre Antworten auf uralte Fragen ebenso unsere Lebenswirklichkeit betreffen. Sie sind mit Schopenhauer beispielhaft dafür, daß sich Philosophie nicht darin erschöpft, „Einfaches kompliziert und Triviales schwierig auszudrücken“¹⁶.

Julius Friedrich August Bahnsen – geboren 1830 in Tondern/Schleswig (heute dänisch), gestorben 1881 in Lauenburg i. Pommern (heute polnisch) – konnte seinen Schülerstatus wie Julius Frauenstädt durch persönliche Begegnungen mit dem Meister begründen. Er traf Schopenhauer zweimal in Frankfurt und bekam von ihm – aufgrund eines Diebstahlverlustes – das Hauptwerk „der dritten Auflage als *donum auctoris* zugesandt“¹⁷. Bahnsen „verehrte“ ihn von „da an“ und „bekannte“ sich zu Schopenhauer als seinem „Meister“¹⁸. Seine Selbstreflexion gipfelt in der Feststellung, daß er sich als Schopenhauers „rechten Nachfolger“¹⁹ definiert. Die Identifikation mit Schopenhauer führte so weit, daß er sich in seinen autobiographischen Reflexionen über *Die Stunden bei Schopenhauer* in der ihm eigenen, unbescheidenen Art solcherart lobte: „Jetzt nennt man mich wohl noch seinen Schüler, auch mal Jünger – aber nicht bloß Apostel, sondern – die Freundlichstgesinnten – auch schon Fortführer und Vollender“²⁰.

Sein Selbstbewußtsein rührt aus dem Bemühen, in seinem philosophischen Hauptwerk, der *Realdialektik*, gleich zwei seiner Lehrer – Hegel und Schopenhauer – zu modifizieren. Über „die Wahrnehmung von der Negativität des Weltcharakters“ angeregt, kristallisierte sich um „diesen quasi Hegelschen Kern“ als lebendigen Beweis die „Schopenhauersche Willenslehre“ (RD I, 199). Löst er aus dem Willensmonismus von Schopenhauer eine pluralistische Willensmetaphysik

15 Vgl. ebd.

16 Arthur Hübscher, *Heute und Morgen*, a. a. O., 116.

17 Bahnsen, Julius: *Die Stunden bei Schopenhauer*. In: dergl.: *Wie ich wurde was ich ward. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlaß des Philosophen*. Hrsg. u. eingel. v. Rudolf Louis, München/Leipzig 1905, 46.

18 A. a. O., 45.

19 Bahnsen, Julius: *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*. 2 Bände, Berlin 1880/Leipzig 1882. Neu hrsg. v. Winfried H. Müller-Seyfarth, Hildesheim/Zürich/New York 2003. Im Folgenden werden Zitate aus Bahnsens *Realdialektik* mit RD, Band- und Seitenzahl benannt. Hier: RD I, 352.

20 Julius Bahnsen, *Die Stunden bei Schopenhauer*, a. a. O., 49.

heraus, erfährt der Begriff der Dialektik, durch Hegel und den Deutschen Idealismus zwar nicht geschaffen, aber am konsequentesten angewandt, bei Bahnsen eine andere Bedeutung. In Bahnsens Willenspluralismus wird die Vielheit der Willen als „Wollewesen“ beschrieben, deren „*Ens volens idemque nolens*“ nicht nur darin besteht, in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinanderzustreben, „sondern der Inhalt selber“ ist „ein in sich selbst widersprechender“ (RD I, 174). Demzufolge kennt die Realdialektik mit der ewigen, ungeheuren, widerspruchsdurchsetzten Vielfältigkeit der unzähligen Willensatome keine Erlösung. Bahnsen setzt dagegen die Existenz des permanenten Widerspruchs als Grundwesen der Welt. Es gibt keine Möglichkeit, den Willenshenaden²¹ eine Erlösung im Sinne Schopenhauers (Willensverneinung qua mystischer Schau, Askese, Mitleid oder selbstvergessene, ästhetische Anschauung) zuzubilligen; selbst der Erkenntnisakt ist eingebunden in das Widersprüchliche und bietet keine Gewähr eines Endes, denn

[...] alles Wirkliche ist ja ein Kind des Widerspruchs, und an allem, was ist und wird, hat das Vernünftige und das Unvernünftige gleichermaßen Antheil: neben der teleologischen Reihe läuft die dysteleologische, neben der evolutionistischen die involutionistische, neben dem Fortschritt der Rückschritt, neben dem Besserwerden die Verschlimmerung her. (RD I, 163)

Analog den naturphilosophischen Willenspartikeln sieht Bahnsen die Individualwillen beim Menschen auch in seinem Bestreben nach Erkenntnis widerspruchsvoll agieren. Der Mensch ist mit seinem Erkenntnisvermögen keinesfalls in der Lage, potentiell vernünftig oder logisch zu interagieren. Bahnsen sieht in der Realdialektik „Logisches wider Logisches“ agieren, indem „die eine Seite der widersprechenden Willensrichtungen in ihrem immanent logischen Verlauf gegen die andere in deren nicht minder logisch correcten Hergange“ wirkt, „so daß wir in dieser contradictorischen Halbirtheit in der That eine wider sich selber gekehrte Logik haben, indem jede Hälfte des in sich Selbstentzweiten in sich selber sich nach logischer Folgerichtigkeit geberdet.“ (RD I, 67f.)

Das Logische ist demnach nur ein Hilfsvermögen des Willens und ein Erkennen ist nur unter *antilogischen Prinzipien* möglich (so das erste Kapitel des ersten Bandes) und so nimmt es nicht wunder, daß *Naturphilosophie* und *Metaphysik* miteinander verschmelzen (zweiter Teil des ersten Bandes). Bahnsens Realdialektik sieht „den Inbegriff ihrer Metaphysik an der Wahrheit, dass der Widerspruch nicht nur die Existenz aufhebt, sondern alles Existirende seine *Essentia* oder das Fundament seiner *Realität* [...] grade darin hat, dass das sich selbst Wi-

21 Der Begriff der Willensmonadologie wird von Bahnsen als zu einseitig interpretiert. Im Begriff der Henade, als „das in untrennbarer Einheitlichkeit Gegebene des widersprechenden Seins“ (RD II, 159) sieht er den Hinweis auf andere Willenswesen besser ausgedrückt und den Unterschied zum Willensmonismus gewahrt.

dersprechende in seiner Selbstentzweiung sich dennoch nicht zur tatsächlichen Nihilität (oder Nihilenz) aufhebt.“ (RD I, 221)

Die immanente *Eschatologie* (so der letzte Teil des zweiten Bandes) sieht infolgedessen auch im Tod nur ein Zwischenspiel, denn „extensiv muss jeder vollendeten Aufsaugung in den Urschos nach endlosem Kreislauf ein abermaliges Entströmen folgen“ (RD I, 163). Auch darin offenbart sich für Bahnsen das Wesen der Natur, denn „*alles Wesen in der Welt besteht in dem, was das Einzel-ding seiner Vernichtung entgegenstellt.*“ (RD II, 452)

Entgegnete man Bahnsen mit dem Einwand, daß das bisher Gesagte durchaus nur mittels der Sprache mit ihrer logischen Struktur formulierbar ist und, im Blick auf das Problem der Wahrheit, er in seiner Realdialektik als vierte und „letzte Staffel des Skeptizismus“ (RD I, 8) ebenso den Anspruch einer Erkenntniswahrheit postuliert, so würde er das als Ausdruck eben jenes Widerspruchs sehen, um den es ihm in seinem ganzen Philosophieren geht und auf seine ‚Kleine Ästhetik‘²² verweisen, in der er dem Humor eine Sonderfunktion zuweist, mittels dessen sich der Mensch über das Groteske und Komische seiner Existenz vergewissert. Dem voraus geht jedoch die Erkenntnis über das Tragische in der Welt.

Im Tragischen kommt für Bahnsen die wesentliche Selbstentzweiung des Weltwillens zur Erscheinung. In seiner Ästhetik wird die Tragik²³ in jedem Leben vorausgesetzt (folgerichtig bei einer Theorie, die den Widerspruch zum Grundwesen des Absoluten erhebt). Das Kriterium des Tragischen ist die totale Unverträglichkeit des Gewollten mit sich selber: „Nur Eines von Beidem *thun* können, wo man Beides *will*, ist das unerbittliche Gesetz der Wirklichkeit, das allen tragischen Monologen ihren Inhalt gibt.“²⁴

Der sich selbst entzweigende Wille erkennt im Tragischen seine Grundeigenschaft, wird jedoch aufgrund der Tatsache, daß er in seinen beiden kontradiktorisch entgegengesetzten Hälften doch eines – nämlich Wille – ist, zusammengehalten. Dadurch wird ein Zerfallen der Welt verhindert und durch diese primäre, essentielle Einheit ergibt sich die Möglichkeit des Schönen, in dem sich der Wille

22 Bahnsen, Julius: *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Monographien aus den Grenzgebieten der Realdialektik*. Lauenburg i. P. 1877 (Reprint: Berlin 1996, hrsg. u. eingel. v. Winfried H. Müller-Seyfarth).

23 Eine Analyse des Tragischen ist in diesem Kontext nicht möglich. Es sei jedoch angemerkt, daß Bahnsen 1853 bei Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) als 23-jähriger in Tübingen mit einem Thema aus der Ästhetik promovierte (*Versuch, die Lehre von den drei ästhetischen Grundformen genetisch zu gliedern nach den Voraussetzungen der naturwissenschaftlichen Psychologie*). Vischer, der mit seiner *Ästhetik oder die Wissenschaft des Schönen* (1846/57) eine metaphysische Begründung des Schönen versuchte, genoß damals vor allem in Künstlerkreisen große Popularität. Vgl. dazu: Lütkehaus, Ludger: Pantragismus. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Band 7, Basel/Darmstadt 1989, Sp. 64f.

24 Julius Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz*, a. a. O., 14.

über seine fundamentale Selbstentzweiung belügt. Und ganz schopenhauerisch gibt Bahnsen der ästhetischen Kontemplation folgende Funktion:

Auf ein paar Wonneaugenblicke ungestört von dem die Realität seines ganzen Seins und Werdens durchziehenden Zwiespalt, träumt er sich im idealen Besitze eines seligen Genügens zurück in den Schooss einer vorweltlichen Kampflosigkeit – nur möglich, solange dieser holde *Schein* nicht dahin strebt, sich zur Erscheinung zu verkörpern, als welche nie und nirgends solchen Friedens froh werden könnte. Der Wille schwelgt auf so lange im Rausche eines Körper- und Schwerelosigkeit vorspiegelnden Seelenhaschisch: endlich einmal sei ihm gelungen, wonach er seit Ewigkeiten vergeblich getrachtet: ein Gebilde ohne Fehl und Tadel herzustellen, seiner eigentlichsten Strebelust Erfüllung – vergessend, das deren Negativität auch nimmer hinausreicht über ein Lindern-, Mindern- oder Meidenwollen von Uebeln ins Reich einer positiven Beseligung.²⁵

Diese Wechselbeziehung – auf der einen Seite das Schöne als reine Idealität des eigenen Wesens und andererseits die subjektive realdialektische Verneinung, die „nur im Vergessen jeden Genuss-, d. h. Bedürfnissinhalts geniessenden Willens“ erfährt – gründet Bahnsens metaphysische Realdialektik des Willens. „Nur deshalb können sich die Fäden des Truggewebes herüberundhinüberziehen,“ postuliert Bahnsen in seiner Kleinen Ästhetik, „weil drüben ein Unmögliches (Finalbefriedigung des Willens) und hüben ein Undenkbares (der logische Widerspruch eines genusslosen Geniessens) steht und beides urständet in der metaphysischen Realnegativität eines Willens, der ebensosehr will als nicht will, *Voluntas nolens* und *Noluntas volens* in Einem ist“²⁶.

In diesen Kontext stellt Bahnsen den Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen. Nach der Erkenntnis des Willens über seine eigene Zerrissenheit und seine Selbsttäuschung als Widerspiel vom Tragischen und Schönen geht in einem Dritten, dem Humor, diese Wahrheit in die Form des Scheins über, wird der Willensgehalt in die Intellektsphäre gehoben und erreicht somit die Möglichkeit, vermittels der Gegenüberstellung des Geistes wider das Gewollte sich über sich selbst zu erheben. Durch diese ästhetische Erkenntnis des „reinen“ Humors werden Leid und Groteskes erfaßt. Der reine Humor gibt sich dadurch zu erkennen, „dass sich in ihm der Intellect inmitten aller Marter des leidenden Willens von diesem und seiner niederzerrenden Gewalt losmacht und in den Bereich völlig freier Selbstbestimmung hinaufschwingt, indem er, ohne im mindestens etwas von der Intensität seines Fühlens einzubüssen, doch *via abstrahendi* alles unter sich läßt, was er für den Augenblick nicht brauchen kann, weil es entweder in den gerade gegenwärtigen Gedankenkreis nicht hineinpasst oder

25 A. a. O., 6.

26 Ebd.

noch mit zu viel erdichter Schwere behaftet ist, um völlig durchgeistet zu werden²⁷.

Der spezifische Inhalt des Humors besteht in dem unerbittlichen Taxieren von Lebenswerten an dem Maßstab von Werten, die sich selber als nichtig darstellen. Der Humor, als das „zusichselberkommende Unvermögen wirklicher Verneinung“²⁸, schreckt selbst vor der eigenen Verneinung nicht zurück und konzentriert sich auf die Möglichkeit der ideellen Selbstnegation.

Denn freilich: Götterrespect kennt der Humor so wenig, dass er nicht einmal seine eigene Souveränität respectirt, sondern schließlich über sich hinausweist in Höhen, wo auch sein freies Spiel dem allgemeinen Verachtungsdecret erliegt, wie die äussersten Consequenzen gewisser Buddha-Secten zuletzt sogar des willenverneinenden Denkens (nicht blos des denkenbejahenden Willens) Verneinung fordern. Denn es sind gar wohl humoristische Selbstpotenzierungen des Humors denkbar, in denen dieser sich selber persifliert dadurch, dass er das Wesen des Humoristischen selber zum Gegenstand humoristischer Ironie macht.²⁹

Bevor Bahnsen seine Ästhetik verfaßte, die dem „Weg“ folgte, den „Schopenhauer [gewiesen] hatte“, weil er im Komischen eine „Discrepanz von Anschauung und Begriff erkannte“³⁰, reüssierte er 1867 mit seiner voluminösen zweibändigen *Charakterologie*³¹. In ihr formulierte er schon seine Erkenntnis anhand von Charakterdeskriptionen, daß „wir alle nur zusammengehalten werden durch die Verschlingungen unserer Widersprüche, und wie das Sterben und der Tod – also das ganze Leben – eben nur darin besteht, daß das In- und Uebereinandergeschobene zerreißt und zerschleißt“ (C II, 13.) und begründete damit die Charakterologie als Wissenschaft.³²

Jahrzehnte vor Ludwig Klages rezipierte Friedrich Nietzsche ebenso Bahnsens Charakterologie zustimmend. Ihn interessierte, daß Bahnsen aus dem Geiste Schopenhauers heraus seine Charakterologie entwickelte. Er konnte daher noch Ende November/Anfang Dezember 1867, im Jahr des Erscheinens der Charakterologie, euphorisch seinem Freund Carl von Gersdorff nach Berlin schreiben:

27 A. a. O., 102f.

28 Fechter, Paul: Julius Bahnsen. In: *Kant-Studien* 35, Hamburg 1930, 202.

29 Julius Bahnsen, *Das Tragische als Weltgesetz*, a. a. O., 126.

30 Ebd.

31 Bahnsen, Julius: *Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*. 2 Bände., Leipzig 1867 (Mit Zusätzen aus dem handschriftlichen Nachlaß neu herausgegeben und eingeleitet v. J. Rudert, 2 Bände., Leipzig 1932). Im Folgenden werden die Zitate aus Bahnsens Charakterologie mit C, Band- und Seitenzahl benannt.

32 Besonders Ludwig Klages (1872–1956) wurde durch Bahnsens *Charakterologie* angeregt, seine *Charakterkunde* zu entwickeln. Vgl. dazu: *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde* (1899; 1926, 27ff.), *Die Grundlagen der Charakterkunde*, (1928, 6. Aufl.), *Handschrift und Charakter* (1932, 15. Aufl.).

Vielleicht hast Du schon von dem Buche gehört, das sich also betitelt ‚Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie‘. Dies ist ein Versuch, die Charakterkunde zur Wissenschaft umzubilden; da dies auf Schopenhauerischer Basis und mit viel Liebe zum ‚Meister‘ geschieht, außerdem auch wirklich viel gute Gedanken und Beobachtungen in diesem zweibändigen Werke stecken: so empfehle ich es Dir sowie allen Eingeweihten jener offenbaren und doch verborgenen Weisheit.³³

In einem weiteren Brief an C. v. Gersdorff geht Nietzsche im Februar 1868 noch weiter: „Wir müssen uns unsre philosophischen Freunde etwas zusammensuchen. Auch Bahnsen, der Verfasser der ‚charakterologischen Studien‘ steht auf der Liste.“ Im Kontext dazu nennt er noch Friedrich Spielhagen, „mit welchen [er] ein persönliches Verhältniß“ wünschte, Eugen Dühring, „der immer schöne Collegien gelesen hat zB. über Schopenhauer und Byron“ und Julius Frauenstädt, „der Protagonist des Kultus“. Die Brief-Sequenz endet mit Bedauern: „Wenn wir doch nur ein Organ für die Bestrebungen vom Standpunkte Schopenhauers hätten, eine philosophische Zeitschrift, redigirt von jungen talentvollen Männern usw“ (KGB I/2, 258). Ein anderer, kein imaginärer, sondern ein seit gemeinsamer Gymnasialzeit an der Landesschule Pforta (bei Naumburg/Saale) mit Carl von Gersdorff und Nietzsche ebenso lebenslang befreundeter ‚talentvoller Mann‘ – Paul Deussen – nahm wohl die Anregung auf und gründete 1911 nicht nur die *Schopenhauer-Gesellschaft*, sondern 1912 auch die von ihr herausgegebene ‚philosophische Zeitschrift‘ namens *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, die sich 1945 in *Schopenhauer-Jahrbuch* umbenannte.

Die Begeisterung kühlte sich indes in den folgenden Jahren ab. Außer von Gersdorff und Deussen waren ihm die Vorgenannten später keine Garanten mehr dafür, daß der Nachschopenhauersche Pessimismus Schopenhauers Fragestellung nach dem Sinn des Daseins gerecht werde. In seiner Kritik an Schopenhauers Metaphysik subsumiert er ebenso die Zeitgenossen, die sich in ihrem Philosophieren auf Schopenhauer berufen, aber ebenso wie Nietzsche in ihren Werken schopenhauerkritisch agieren. Die von Nietzsche 1882 im Aphorismus 99 der *Fröhlichen Wissenschaft* aufgeführten „*Ausschweifungen* und Laster“ Schopenhauers, die er als „mystische Verlegenheiten und Ausflüchte“ geißelt, kommen vor allem in Schopenhauers Lehre vom *Einen Willen*, die *Leugnung des Individuums* und einer realen *Entwicklung*, das willenlose Erkennen des Individuums durch ästhetische Reflexion und die *Lehre vom Mitleid* als Fundament der Moral zum Ausdruck.³⁴

Sieht Nietzsche hier noch in Richard Wagner einen Schopenhauerianer, der sich durch jene ‚Laster und Ausschweifungen‘ verleiten ließ und „die unausge-

33 Nietzsche, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe Briefe*. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, I. Abt., 2. Bd. Berlin/New York 1975, 238 f.. Im Folgenden KGB, Abt./Band- und Seitenzahl.

34 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe Werke*. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1973, V. Abt., 2. Bd., 130. Im Folgenden KGW, Abt./Band- u. Seitenzahl.

sprochene Philosophie seiner eigensten Kunst“ verkannte, indem „er später Schopenhauer’s Lehre aus seinen Gestalten herauslas und mit ‚Wille‘, ‚Genie‘ und ‚Mitleid‘ sich selber zu formulieren begann“ (KGW V/2, 131), wird Nietzsche 1887 in der mit dem fünften Buch erweiterten Neuauflage deutlicher. Hier benennt er im zusätzlich aufgenommenen *Aphorismus 357* seine Gegner: den ‚Parodisten‘ Eduard von Hartmann, „den süßlichen Virginitäts-Apostel“ Philipp Mainländer und „den alten Brummkreisel Bahnsen“ (KGW V/2, 283f.). Ohne auf die unsachliche und -philosophische Kritik Nietzsches näher einzugehen steht hier stellvertretend für Nietzsches Wandlungen gegenüber einstmaligen geistig-philosophisch Verbündeten der Ausfall gegen Bahnsen. Entgegen seinen vormaligen Ovationen zu Bahnsens Charakterologie wirkt die spätere vernichtende und publizierte Kritik derselben nur pejorativ: „Ich empfehle anbei seine [Bahnsens, d. V.] Schriften, wozu ich sie selbst gebraucht habe, als antipessimistische Kost, namentlich um seiner *elegantiae psychologicae* willen, mit denen, wie mich dünkt, auch dem verstopfsten Leibe und Gemüthe beizukommen ist“ (ebd.).

Nietzsche nimmt nicht zur Kenntnis, daß gerade Julius Bahnsen und Philipp Mainländer sich vor ihm mit den geäußerten Problemen aus Schopenhauers Philosophie auseinandergesetzt haben und eigene Schlüsse daraus zogen. Nietzsche wurde durch diese Protagonisten der Schule Schopenhauers mit einer Kritik der Philosophie Schopenhauers zu einer Zeit konfrontiert, wo von einer eigenständigen und detaillierten Kritik resp. unabhängigen Stellung gegenüber Schopenhauers Philosophie noch nicht gesprochen werden kann.³⁵ Doch zurück zu Bahnsen.

Der Charakter ist seinem Wesen nach Wille, individueller Wille. Bahnsen formuliert schon vor diesem Werk, daß das Fundament seines ganzen Werkes aus der Erkenntnis besteht, „daß sich durch alles, was da ist, also auch durch den Charakter des Menschen, ein unauflöslicher Widerspruch hindurchzieht“ und er hatte es sich zur Aufgabe gemacht, „diese Tatsache im einzelnen nachzuweisen“³⁶. Dabei wollte er keinesfalls „Charaktere anatomisch [...] zerstückeln oder analytisch [...] zerpfücken“, sondern er habe sich „nur bemüht, sie zu verstehen – freilich meistens aus dem heraus, was anderen gerade das absolut Unverständliche daran schien: der innerste Widerspruch ihres eigenen Wesens, – als an welchem es, näher besehen, bei keinem ‚wahren‘ Charakter fehlen wird“³⁷. Konstitutiv für Bahnsens Idee des Charakters ist also der Widerspruch.

35 Vgl. dazu vom Verf.: Mainländer und Nietzsche. Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der „unüberlegtesten Boutaden“ Nietzsches. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Hrsg. von G. Abel, J. Salaquarda u. a.. Band 28, Berlin/New York 2000, 323–335.

36 Bahnsen, Julius: *Zur Entstehungsgeschichte meiner Charakterologie*. Manuskript vom 11. Juni 1867, 1. Band, S. X Anm.; zitiert nach: ders.: *Beiträge zur Charakterologie. Mit Zusätzen aus dem handschriftlichen Nachlaß*, a. a. O..

37 Julius Bahnsen, *Wie ich wurde was ich ward*, a. a. O., 185.

Obwohl Bahnsen sich als Willensmetaphysiker versteht und die Grundlagen seiner Charakterographien aus dem Voluntarismus Schopenhauers herleitet, sind doch einige abweichende – und für den Selbstdenker Bahnsen typische – Zuordnungen im Blick auf das Wesen des Willens zu erkennen. Zum Beispiel nimmt das Gemüt – ein eher oszillierender Begriff in der Willenslehre Schopenhauers – unter den charakterologischen Begriffen eine zentrale Stellung ein. In seinem einhundertseitigen Kapitel über die *Antinomien des Gemüths* bestimmt Bahnsen das Gemüt als den gemeinsamen „Mutterschos aller einzelnen Gefühle, Stimmungen, Leidenschaften und Affekte“. (C II, 134)

Er beschreibt das Gemüt als das in sich Verharrende, mehr Passive, dem das Moment der Spontaneität abgeht, während die Impressionalität darin überwiegt (vgl. C II, 131.). Auch die „Abgründe des *Gemüths*“ (C II, 127) sind Zuweisungen, die schwerlich auf den Willensbegriff Schopenhauers übertragbar wären. Für Bahnsen „scheint“ das Gemüt „das Streben nach Selbsthingebung zu bezeichnen“ (C II, 182). Außerdem neigt es den Dingen gegenüber mehr zur Hingabe an das Ganze, Universelle (vgl. C II, 139) und es gebe sich „überall“ dem „Bedürfnis, das Aeußere zu *verinnerlichen*“ (C II, 165), hin. Und wenn nach Bahnsen der Humor „das wider sich selber gekehrte Gemüth“ (C II, 208) sei, so steht er als Klammer zwischen dem charakterologischen Frühwerk und dem Spätwerk, der realdialektisch-fundierten Ästhetik.

Da die „Beiträge auf dem von Arthur Schopenhauer gelegten Fundamente Fuß fassen“, sich als „descriptive Wissenschaft“ verstehen und „so wenig wie irgendeine andere philosophische Disciplin der metaphysischen Grundlage ent-rathen“ können, stellt Bahnsens Charakterologie den Anspruch, „den Willen [...] in *Individualitäten* überhaupt“ zur Erscheinung zu bringen und sie als eine „Phänomenologie des Willens“ (C I, 1) einzuführen.³⁸

Daß sich aus Schopenhauers Willensmonismus nicht nur ein Willenspluralismus herauslösen läßt, bei dem die exponentielle Vielheit von Willenspartikeln sich in ewiger Selbstentzweiung spaltet und zu keinem finalen soteriologischen Akt fähig ist, beweist die Lehre vom Willensindividualismus in Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung*. Der 1841 im Mainland geborene und daselbst 1876 gestorbene Offenbacher *Philipp Mainländer* ist sich ebenso über die Grundlagen des eigenen Philosophierens im Klaren. Er hat keinerlei Bedenken, sich in seinen philosophischen Werken „frei“ dazu zu bekennen, daß er „auf den Schultern *Kant's* und *Schopenhauer's*“ steht und daß seine „Philosophie lediglich eine Wei-

38 In einem weiteren charakterographischen Werk erweitert er seine Charakterdeskriptionen, ohne einen Charakter-Katalog zu erstellen, in der die Menschen nach Typen rubriziert werden. Der schon zu seiner Zeit grassierenden „Schablonirsucht“ (C I, 6) entging Bahnsen mit der Schrift: *Mosaiken und Silhouetten. Charakterographische Situations- und Entwicklungsbilder*, Lauenburg i. Pommern 1877 (Reprint: Berlin 1995, hrsg. u. eingel. v. Winfried H. Müller-Seyfarth).

terführung der des Einen und der des Anderen“³⁹ sei. Ihm ist bewußt, „daß es kein durch und durch originelles Werk geben kann“ (PE I, 361) und jeder Philosoph auf einen Vorgänger bzw. auf dessen wissenschaftliche Arbeit aufbaut. In der Wissenschaft handelt es sich nach Mainländer „nicht um ein Erzeugen aus Nichts, [...] sondern um ein Weiterzeugen, Weiterbilden in der von Anbeginn der Menschheit vorhandenen Wahrheit, um ein *Reinigen* und Weitertragen dieser Wahrheit.“ (PE II, 344)

Erweitert man Mainländers Aussage dahingehend, daß man etwaige Schüler Schopenhauers abfragt, ob sie sich nicht nur im System des Meisters, sondern auch mit seinem Instrumentarium auskennen und es in ihr Denken integrieren, so haben wir in Julius Bahnsen und Philipp Mainländer ausgesprochene Meisterschüler des Schopenhauerschen Denkens. Wird sich Bahnsen am Ende seiner Schaffensperiode vorsichtig von Schopenhauer distanzieren, indem er sich nicht „immer nur als blossen Anhänger Schopenhauers einzuführen“⁴⁰ gedenke, bleibt Mainländer in seinem ganzen Denken den Wortinstrumenten Schopenhauers treu und grundiert unter anderem mit den Begriffen Vorstellung, Wille, Erlösung, Idee, Charakter, Motiv, Kausalität, Nichts, Nirwana seine Philosophie.⁴¹ Daß er unweigerlich, wie Bahnsen, zu anderen Ergebnissen als Schopenhauer kommt, liegt an der obengenannten Erkenntnis über die Transformation vorgefundenen Wissens.

Im Gegensatz zu Schopenhauer leitet Mainländer den Willen zum Leben nicht aus der uns erscheinenden Natur bzw. Lebenswelt ab, sondern er führt ihn als reale Individualität aufgrund des Gefühls über die Wirksamkeitssphäre einer selbstbewußten Kraft ein. „Auf den Schultern *Schopenhauers* stehend“ (PE II, 242) kämpfte er mit allen vorherrschenden Lehrmeinungen und entwickelte ausgehend vom Schopenhauerschen überindividuellen Willen zum Leben den allen Dingen zugrunde liegenden individuellen Willen zum Tode. Diesen erkennt er laut seinen erkenntnistheoretischen Reflexionen im von Kant und Schopenhauer übernommenen Ding an sich. Was aber das Ding an sich ist, darüber kann laut Mainländer nur die Betrachtung ins Innere des Menschen, das Selbstbe-

39 Mainländer, Philipp: *Schriften*. Vier Bände, Hildesheim/Zürich 1996–1999; Band I: *Die Philosophie der Erlösung. Erster Band*; Band II: *Die Philosophie der Erlösung. Zweiter Band. Zwölf philosophische Essays*; Band III: *Die Letzten Hohenstaufen. Ein dramatisches Gedicht in drei Theilen*; Band IV: *Die Macht der Motive. Literarischer Nachlaß von 1857 bis 1875*. Außerdem textidentisch: *Mainländer im Kontext.. Gesammelte Werke auf CD-ROM*. Karsten Worm/InfoSoftWare Berlin 2011. Im Folgenden werden Mainländer-Zitate mit PE, Band- und Seitenzahl benannt. Hier: PE I, 362.

40 Julius Bahnsen, *Die Stunden bei Schopenhauer*, a. a. O., 49.

41 Zu einigen weiteren diesbezüglichen Pointierungen vgl. Ciracì, Fabio: Philipp Mainländer als Schopenhauer-Schüler. Mainländers Bestimmungen des Immanentismus, des Atheismus und des Willens als Spiegelbild der Philosophie Schopenhauers. In: *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, a. a. O., 215–229.

wußtsein, Aufschluß geben. Hier kommt er zu dem – vermeintlich widersprüchlichen – Ergebnis, daß es sich nur um den „unabhängigen, *individuellen, sich bewegenden* Willen zum Leben“ (PE I, 45) handeln kann.

Mainländer führt in seiner Erkenntnistheorie, mit der er sein zweibändiges philosophisches Hauptwerk beginnen läßt und die er *Analytik des Erkenntnisvermögens*⁴² nennt, einen Willensbegriff ein, der dem Kants völlig entgegengesetzt ist; er übernimmt ihn von Schopenhauer und in der Konstruktion seiner Philosophie hat er eine herausragende Position. Die Gleichsetzung von Selbstbewußtsein und Individualität als Quelle von Erkenntnis und Wahrheit, sowie die Reflexion seines Gefühls, die sich der Bewegung – oder auch Vergänglichkeit – bewußt ist, ermöglicht dem Menschen, so Mainländer, sich als Quelle von Erfahrung und Erkenntnis zu befinden. Diese Quellen sollen, wenn man das Beziehungsgefüge von Sinnen (Gefühl), Verstand (Wahrnehmung) und der erklärenden Vernunft (Reflexion all dessen als bewußten Vorgang im Subjekt als ein sich empfindendes Individuum) zugrundelegt, von der Wirksamkeit der Dinge an sich zu ihnen selbst führen. Das sind danach die individuellen Willen mit dem Drang zum Dasein zu kommen und im Dasein zu verbleiben. Das Ding an sich ist somit ein Individuelles und das Wahrnehmende ein Subjektives.

Dieser individuelle Wille, der vermittels einer sogenannten Kraftsphäre mit den unzähligen anderen Individuen korrespondiert und wirkt, ist nach Mainländer Produkt eines Übergangs von einer transzendenten Einheit zu einer immanenten Vielheit. Deren „*Umwandelung des Wesens*“ (PE I, 89) bestand in ihrem Untergang und ermöglichte, daß ein Diesseits der Vielheit existiert. Jeder individuelle Wille folgt demnach einem inneren Impuls, den er aus jenem Übergang empfangt und mit dem seine Existenz begründet wurde, respektive wird. Dieser Übergang wird zum Ursprung der Immanenz mit der sie kennzeichnenden Welt der Vielheit, Bewegung und Notwendigkeit, im Unterschied zur vorweltlichen Transzendenz, die sich durch einfache Einheit, Ruhe und Freiheit auszeichnet.

Dem vorweltlichen Zustand mit seinen Modifikationen entspricht bei Mainländer der Begriff ‚Gott‘. Daraus folgt Mainländers Zentralthese, die dann mit dem kuptierten ‚Gott ist tot‘ philosophiehistorisch mit dem Namen Friedrich Nietzsches⁴³ reüssierte: „*Gott ist gestorben und sein Tod war das Leben der Welt.*“

42 Im ersten Band der *Philosophie der Erlösung* beschäftigt sich das erste Kapitel und im Anhang (*Kritik der Lehren Kants und Schopenhauers*) der erste Teil mit erkenntnistheoretischen Erörterungen. Sie nehmen in Mainländers Hauptwerk eine zentrale Stellung und über ein Viertel des Umfangs ein. Vgl. PE I, 1–46; 359–461. Mainländers besonderes Interesse an der Erkenntnistheorie im Anschluß an Kant und Schopenhauer hat seine Ursache darin, daß er nicht nur über eine metaphysische Spekulation eine vorweltlich All-Einheit konzipiert, ihrem Wesen ein Motiv unterstellt und im Zerfallen in die Welt der Immanenz mit ihrer Vielheit ihre Einheit auflösen sieht, sondern dieser Vorstellung den Anspruch der Stringenz der Erkenntnis gibt.

43 Friedrich Nietzsche formuliert 1883, sieben Jahre nach dem Erscheinen der *Philosophie der Erlösung*, im *Zarathustra* allerdings etwas konkreter: „*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass*

(PE I, 108). Der vorweltlichen Einheit wird von Mainländer eine Tat unterstellt, vermittels derer diese vom Übersein ins Nichtsein gelangen will. Die daraus entstandene Welt mit ihren vielfältigen Individuationen ist demnach Mittel zum Zweck und zwar das einzig mögliche Mittel zum erstrebten Zweck (vgl. PE I, 325). Das einzig mögliche Mittel deshalb, weil der vorweltlichen Einheit, so Mainländer, nur eine Tat oder Entscheidung möglich war: zu verbleiben im Sein oder nicht zu sein. Dieser möglichen Tat stand nach Mainländer nur das eigene Wesen der Transzendenz gegenüber, da ja nichts weiter als existierend angenommen wurde. Daher stelle sich der Zerfall in die Welt der Vielheit als die Entscheidung und Realisierung der Tat, nicht zu sein, dar und sei demzufolge Mittel zum Zweck des Nichtseins.

Die Transzendenz zerfiel nach dieser Theorie mit einer bestimmten Kraftsumme in die Immanenz und muß durch Schwächung dieser ihr Ziel, das Nichtsein, erreichen. Dabei gehen alle Willensindividuen der organischen wie anorganischen Natur den Weg, den sie durch den Impuls des Zerfallens in die reale Welt erhielten und offenbaren sich als reiner Wille zum Tode. Nur durch Kampf können allerdings diese Individuen das retardierende Moment überwinden, weil diese Welt sich mit ihren jeweiligen Individuen ihnen entgegenstellt.

Die von Mainländer daraus entwickelte *Ethik* (PE I, 167–224; 527–581) steht im krassen Gegensatz zu der Schopenhauers. Ähnlich wie Kant und Schopenhauer sieht Mainländer zwar auch in der Ausarbeitung einer Ethik eine wichtige Aufgabe seiner Philosophie, die allerdings im Unterschied zu Kant und mit der Kritik Schopenhauers an Kant ihre Forderungen und Aussagen „nur auf Daten der *Erfahrung*, auf die Natur allein“ (PE I, 529) zu gründen hat.

Und diese Daten liefern Mainländer ein Konzept der Ethik, das ähnlich seiner Willenskonzeption, von Schopenhauer ausgehend zu eigenen, konträren Ergebnissen kommt. In Auseinandersetzung mit Schopenhauers Mitleidpostulat entwickelt Mainländer einen Entwurf zu einer *eudämonistischen* Ethik. Es ist für Mainländer unverständlich, warum nach Schopenhauer das Mitleid das oberste Prinzip der Moral sein soll, denn „moralische Handlungen *können* aus dem Mitleid fließen, *müssen* es aber nicht“ (PE I, 573). Ist es doch ersichtlich, daß beim

der *Übermensch lebe*“ (KGW VI/1, 98). Und weiter im Kapitel *Vom höheren Menschen* eine Kurzformel Mainländerscher Metaphysik: „Gott starb: nun wollen *wir*, – dass der Übermensch lebe“ (KGW VI/1, 353). Zur Entwicklung des ‚Übermenschen‘ aus dem ‚höheren Menschen‘ vgl. Campioni, Giuliano: „Der höhere Mensch“ nach dem „Tod Gottes“. In: *Nietzsche-Studien*, a. a. O., 336–355. Campioni skizziert hier unter anderem Nietzsches Bestreben, den durch den Tod Gottes grassierenden bzw. ermöglichten Nihilismus zu überwinden und sich über eine bestimmte, alles grundierende Passivität hinwegzusetzen (vgl. a. a. O., 338–341). Der Mit-Herausgeber der *Kritischen Gesamtausgabe Werke* und *Kritischen Gesamtausgabe Briefe* von Friedrich Nietzsche – Mazzino Montinari (1928–1986) – hat ebenfalls auf diese Worte über den *Tod Gottes* in einer Notiz auf dem Titelblatt seines (1964 in Weimar erworbenen) Exemplars des ersten Bandes der *Philosophie der Erlösung* hingewiesen (vgl. a. a. O., 339 Anm. 2).

Anblick des Leides eines Menschen oder Tieres „wir in uns ein gewaltiges Weh“ empfinden. Jedoch fühlen und erkennen wir uns nicht „in irgend einer Weise *identisch* mit dem leidenden, sondern wir empfinden lediglich in uns ein ganz *positives* Weh, von dem wir uns dadurch zu *befreien* suchen, daß wir den Leidenden *leidlos* machen“ (PE I, 569). Es ist mithin eine gewöhnliche Handlung aus Egoismus, weil das Motiv das Befreien vom eigenen empfundenen Leid ist. Das Individuum „hilft sich im wahren Sinne des Wortes selbst, ob es gleich dem Anderen hilft; denn nur indem es dem Anderen hilft, kann es sich selbst helfen“ (PE I, 570). Dabei kommt es Mainländer nicht darauf an, den aus einem „barmherzigen Willen“ entstandenen Handlungen moralischen Wert abzusprechen, „aber wenn eine Handlung lediglich dadurch moralisch ist, daß sie *nicht* auf Egoismus beruht, wie Schopenhauer will, so sind die Thaten aus Mitleid nicht moralisch“ (ebd.). Bedingung einer moralischen Handlung ist also nicht nur ein „guter Wille“. (PE I, 573)

Mainländer schaltet das Mitleid nicht ganz aus der Ethik aus. Braucht er es doch als eine Art Sekundärtugend, vermittels deren Ausführung und Verbreitung des *höchsten Gebotes – das Streben zum Nichtsein* – wirksam sein kann; es ist allerdings weder Ursprung noch Zweck ethischen Handelns, sondern nur Mittel. Es hat zwar in Mainländers philosophischem Denken eine wichtige Funktion, als einzige moralische Quelle dient es ihm jedoch nicht. Es entspricht mehr dem Empfinden der „echten Propheten“, die Mainländer zum Beispiel in seinen religionsphilosophischen Essays des zweiten Bandes der *Philosophie der Erlösung* darstellt. Hier zeichnet er Charakterbilder der echten Propheten im Unterschied zu den falschen. Für jene charakteristisch sowie Motiv ihrer Handlungen „ist das herzbrechende *Mitleid* mit ihren verdüsterten, verthierten Brüdern. Und dieses Mitleid ist tausendmal größer als das *Leid* der Brüder; denn wie das Auge sich selbst nicht sehen kann, so können auch diese ihren Zustand nicht objektiv erkennen“. Und das Beispiel von Jesus Christus vor Augen, sind ihm nur die „echten Propheten“ Garanten dafür, daß man „für *Andere* etwas thun“ kann „ohne anderen persönlichen Vorteil davon zu haben, als den Herzensfrieden“ (PE II, 222f.). Sie wollen sich vom Mitleid befreien und „dieses positive Leid in sich ertöden“. Deshalb werden sie widerstrebend „aus dem Frieden und der köstlichen Einsamkeit der Wüste mit unwiderstehlicher Gewalt in das Gewühl und Getümmel der Menschen zurückgetrieben“, obwohl sie wissen, daß sie „von denen, für welche sie das höchste Opfer gebracht haben, das sie bringen können: *die äußere Ruhe*, getreten, gepeitscht, bespieen und endlich ans Kreuz geschlagen werden“ (PE II, 223). Neben diesem Beispiel über die Mitwirkung des Mitleids am Erlösungsprozeß finden sich weitere im *Zweiten Band* von Mainländers Hauptwerk, wo er dem Kommunismus gegenüber (positiv) Stellung bezieht und die Nivellierung des Klassenhasses als regelrechte Voraussetzung zur friedlichen Entwicklung zum idealen Staat postuliert.

Mainländers Mitleidpostulat sieht nicht vom Egoismus ab, sondern wird auf diesen zurückgeführt. Auch Schopenhauers letzte Stufe der Überwindung des *principii individuationis*, die Heiligkeit, die aus der Durchschauung vermittlels der Verneinung des Willens zum Leben hervorgehen soll, wird von Mainländer als „zweites Fundament der Moral neben dem Mitleid, welches ein Willenszustand ist“, (PE I, 571) interpretiert. Selbst wenn die Heiligkeit aus einer „intuitiven Erkenntnis“ entspränge, wäre sie nicht frei von Egoismus, denn „der Heilige will sein Wohl, er will vom Leben befreit sein“, denn „die eigene Erlösung bleibt Hauptsache“. Und so kann Mainländer apodiktisch „die *Schopenhauersche* Ethik, wie die *Kantische*, trotz allen energischen Protesten, auf dem Egoismus aufgerichtet“ sehen und daraus schließen: „es gibt *nur* egoistische Handlungen.“ (PE I, 572)

Nicht Mitleid, sondern *Erkenntnis* liegt Mainländers Ethik zugrunde. Sie ermöglicht dem Menschen die Einsicht, daß das Leben Leid und das Sein fortwährende Qual ist. Der Egoismus erschöpft sich nach Mainländer nicht nur darin, daß sich der Mensch vermittlels dessen am Leben erhalten will, sondern er strebt den größten Genuß respektive die geringsten Schmerzen an. Daraus ergibt sich von selbst die Aufgabe des Intellekts, denn „er hat das *allgemeine Wohl* des Willens allein im Auge und bestimmt es durch abstrakte Erkenntnis, durch die *Vernunft*.“ (PE I, 573) Dabei ist nicht an eine Trennung der Vernunft vom Willen gedacht, sondern in der Funktion des Ratgebers ist die Vernunft dem Willen nur „eines seiner Organe“ und es erübrigt sich daher, „vom *Zwange* der Vernunft und von einer möglichen Herrschaft derselben über den Willen zu sprechen.“ (PE I, 173) Dabei ist der Erkenntnisakt der Vernunft keinesfalls ein freier, sondern er entspringt ebenso der ersten Bewegung, der Mainländer als einziger Freiheit zubilligt. So ist selbst das „befreiende Princip“ der Vernunft mit Notwendigkeit geworden und wirkt mit Notwendigkeit – „nirgends ist Platz in der Welt für die Freiheit.“ (PE I, 573) Da diese Welt als ein Produkt einer transzendenten Einheit gilt, die den Weg zum Nichtsein als Zweck ihres Daseins innehat, sind demnach alle Handlungen für Mainländer moralisch oder ethisch begründet, die dem Willen die Erlösung im Nichtsein ermöglichen.

Aber wenn sich der Wille *erlösen* will, so kann er es *nur* durch die *Vernunft*, mit ihren, von *Schopenhauer* so verächtlich behandelten Begriffen.

Sie ist es, die durch Erfahrung und Wissenschaft, dem Menschen das Leben in allen seinen Formen vorlegt, ihn prüfen, vergleichen und schließen läßt und ihn endlich zur Erkenntnis führt, daß Nichtsein allem Sein vorzuziehen ist. (PE I, 574)⁴⁴

44 Friedrich Nietzsche setzte sich seit Erscheinen der *Philosophie der Erlösung* mit Mainländers Denken auseinander. Vom Pejorativ in der *Fröhlichen Wissenschaft* abgesehen, finden sich im Nachlaß Nietzsches mehrere Niederschriften zur Philosophie Mainländers, in denen er sich zustimmend äußert. In einer Nachlaßnotiz geht er der Frage nach, ob die Kunst als Ersatz der Religion gelten kann. Er kommt, wie „Mainländer“, zu dem Schluß, daß die Kunst „eine Beihilfe der Erkenntnis“ sei und endet mit der Sentenz: „Ersatz der Religion ist nicht die Kunst, sondern

Philosophieparaphrasen – so wie hier jene von Mainländer und Bahnsen – ersetzen keinesfalls eine systematische Analyse und kritische Überprüfung ihrer Kernthesen seitens der Rezipienten. Hier ist auch nicht der Raum für eine rezeptions- und philosophiegeschichtliche Positionierung dieser Denker, die außerhalb der Schule Schopenhauers liegen würde.⁴⁵ Im Blick auf unsere Fragestellung, ob man Bahnsen und Mainländer als Schüler Schopenhauers bezeichnen kann, wenn man Salaquardas Bestimmung einer Schülerschaft zugrundelegt, gewinnen die beispielhaften Auszüge aus dem philosophischen Schaffen ihren Wert im Aufweisen des Umstands, daß beide ihr Denken auf Schopenhauer gründen.

Grundiert im ersten Band des Hauptwerkes von Mainländer die Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant seine ganze Philosophie, sind es bei Bahnsen eher indirekte Bezüge. Läßt uns Mainländer an seinem Ringen um philosophische Begrifflichkeiten teilhaben, indem er im *Anhang* des ersten Bandes zu einer *Kritik der Lehren Kants und Schopenhauers* ansetzt, die die Hälfte des Seitenumfangs ausmachen und die Begriffe des ersten Teiles – deren Aufteilung sich ebenfalls an Schopenhauers Hauptwerk orientiert – absichern, sind es bei Bahnsen seine frühen Begegnungen und der daraus entstandene Schriftwechsel mit dem Meister, der ihn zur Schülerschaft ermunterte. Liegt Mainländers Denken Schopenhauers Philosophie mit all ihren Modifikationen zugrunde, sind es bei Bahnsen außer dem Willensbegriff nur bestimmte Fragestellungen zur Individualität, des Charakters, der Geschichtsphilosophie und zur Ästhetik. Ist Mainländers Ausruf zehn Jahre nach der Erstlektüre Schopenhauers: „Ich will Dein *Paulus* sein, und ich habe mein Wort gehalten“⁴⁶ durchaus im Sinne einer apostolischen Tätigkeit – so ist jene bei Bahnsen direkt zu verstehen, wenn Schopenhauer ihm für seine „fortgesetzte[n] Theilnahme an [s]einer Philosophie“ (GBr, 1029) „u. [der] apostolischen Thätigkeit für deren Verbreitung“ (GBr,

die Erkenntnis.“ (KGW IV/2, 450.) In einem anderen Nachlaßfragment stellt Nietzsche eine Art ‚Charts des Pessimismus‘ auf: „Die *modernen Pessimisten* als *décadents*: Schopenhauer Leopardi Baudelaire Mainländer Goncourt Dostoiowski“ (KGW VIII/3, 187). Weitere Beispiele zur Mainländer-Rezeption Nietzsches finden sich in den vom Verfasser herausgegebenen Texten zur Rezeptionsgeschichte Mainländers („*Die modernen Pessimisten als decadents*“. *Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Würzburg 1993) sowie vom Verfasser: „Wir haben viel Voltaire gelesen: jetzt ist Mainländer an der Reihe“ (1876). Friedrich Nietzsche liest Philipp Mainländer. In: ders. (Hg.): *Was Philipp Mainländer ausmacht. Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*. Würzburg 2002, 79–88.

45 Die neueste Forschung bestimmt z. B. Mainländer als regelrechten Schopenhauerschüler und deutet seine Philosophie als eine kuptierte („fast klassische“) Kosmologie Newtons: s. Lerchner, Thorsten: *Der Begriff des „Charakters“ in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers Philipp Mainländer*. Diss. Bonn 2010; hier: 271.

46 Sommerlad, Fritz: *Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen*. In: Müller-Seyfarth (Hg.), „*Die modernen Pessimisten als decadents*“, a. a. O., 102 sowie textidentisch *Mainländer im Kontext. Gesammelte Werke auf CD-ROM*, Karsten Worm/InfoSoftWare Berlin 2011.

909) dankt. Sieht Mainländer seine Schülerschaft in der ständigen Rückbesinnung auf Schopenhauer gewahrt, gründet die Bahnsens auf die vom Meister unwidersprochene Selbstcharakterisierungen als „treuen“ (GBr, 1064) sowie „dankbaren Schüler“ (GBr, 896) und in einem der letzten Briefe, die Schopenhauer vor seinem Tod in September 1860 empfing, als „treudankbarer Jünger“ (GBr, 1115).

Nietzsche begründete seinen Anspruch auf den Status des Meisterschülers in der „*Untreue*“, denn sie sei „*Bedingung der Meisterschaft*“ (KGW IV/3, 158). Obwohl er sich ausdrücklich als einen Schüler Schopenhauers und diesen als seinen Lehrer benennt – nicht nur in seiner diesbezüglich bekanntesten *Dritten Unzeitgemässen Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher* (KGW III/1, 333–407) – hatte er ein anderes Schüler-Lehrer-Verständnis. Nietzsche hatte den *einen* Schüler im Auge, der den Meister übertrifft und sein Schülerstatus erschöpfte sich nicht in der Verbreitung der Philosophie des Lehrers. Mainländer besinnt sich dagegen am Schluß seines Hauptwerkes auf Schopenhauers „Einfluß“ und spricht „mit aufrichtiger Verehrung und unaussprechlicher Dankbarkeit gegen den Meister“ und bewies seine „Dankbarkeit gegen den großen Todten“ damit, daß er „seine Lehre [...] für Jeden [...] zündend“ (PE I, 621) machen wollte.

Bahnsen engagierte sich ebenfalls konkret für Schopenhauers Philosophie und beschäftigte sich 1857 in seiner ersten Veröffentlichung⁴⁷ mit den „mathematischen Ansichten“ des Meisters. Dieser dankte ihm „für [seinen] sehr guten Aufsatz“ und wünschte „demselben recht große Verbreitung“, ohne jedoch Bahnsen – ganz Lehrer und Meister – über das Versäumnis zu informieren, daß er einen anderen Beitrag, welcher „geometrische Theoreme, nach meiner Methode, aus der Anschauung“ demonstriert (GBr, 920), nicht zur Kenntnis nahm und in seinen Aufsatz integrierte. Eine berichtigte Version quittiert Schopenhauer mit „abermaligen Dank für [die] fortgesetzten Bemühungen zur Befestigung der Wahrheit“. Der Aufsatz sei „sehr gut u. zweckgemäß u. ich finde nichts daran auszusetzen“, verrate er doch „viel Studium, sowohl in *Kants*, wie in meinen Werken“ (GBr, 927). In seinem letzten Brief an Schopenhauer informierte Bahnsen diesen über seine vergeblichen Versuche, eine Rezension über die ihm von Brockhaus in Schopenhauers Auftrag (vgl. GBr, 1051) zugesandten dritten Auflage des Hauptwerkes bei diversen Zeitungen und Zeitschriften unterzubringen.

Nietzsche wie Bahnsen – die ebenso ein vielbändiges Gesamtwerk⁴⁸ hinterließen – sahen im Fehlen eines ‚Organs für die Bestrebungen vom Standpunkte Schopenhauers‘ aus einen gravierenden Mangel für die Verbreitung von Schopenhauers Philosophie. Und für die Vorgeschichte des *Schopenhauer-Jahrbuchs*

47 Bahnsen, Julius: Der Bildungswert der Mathematik. In: *Schulzeitung für die Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg*, 1857, Nr. 21, 25, 26.

48 Eine vollständige Bahnsen-Bibliographie befindet sich in Heydorns profunder (und bisher einziger) Studie über das Gesamtwerk Bahnsens. Vgl. Heydorn, Heinz-Joachim: Julius Bahnsen. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz. Göttingen/Frankfurt am Main 1952, 259–271.

ist sicher von Belang, daß Schopenhauer schon durch Bahnsen und David Asher (1818–1890) mit der Vorstellung konfrontiert wurde, daß dafür „ein eigenes litterarisches Organ“ entstehen müßte. Obwohl es ihn freuen würde, wollte Schopenhauer „selbst nicht dabei thätig seyn“. Außerdem „würde es schwierig seyn, auf die Länge das Interesse des Publikums zu fesseln: es müßten viele u. gute Köpfe zusammenwirken“. Da Schopenhauer „indeß [...] von der immer vorschreitenden Verbreitung [s]einer Philosophie sichere Anzeichen“ erhielt – „sogar aus Prag u Wien“, gebe ihm das „Muth dazu“ (GBr, 979). Nun – seit einhundert Jahren fesseln hier viele und gute Köpfe, darunter auch junge talentvolle Männer, das Interesse des Publikums an der Philosophie Schopenhauers.