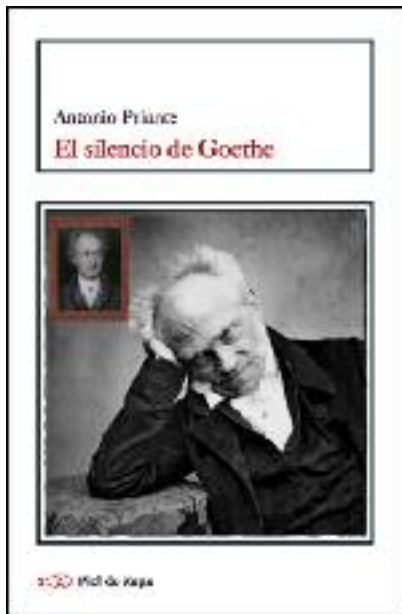


RESEÑAS



PRIANTE, ANTONIO: *El silencio de Goethe*, Piel de Zapa: Barcelona, 2015, 133 páginas.

Pese a las frecuentes y quizá razonables (por cuanto en ello les va su modo de vida) quejas de los profesores profesionales de Filosofía ante la presunta desatención que sufriría esta hoy en día, lo cierto es que no resulta arduo constatar que vivimos la etapa de la historia en que más se publica, más se lee y más fácilmente se difunde cuanto se halla relacionado con tal saber. Es de agradecer pues que autores como Antonio Priante hayan captado perfectamente esta nueva circunstancia y no solo publiquen, sino que reediten (la aparición original de este libro que aquí reseñamos es de 2006, en la ahora ya desaparecida editorial Cahoba) una novela biográfico-filosófica como *El silencio de Goethe*, dedicada (como su portada, aunque no su título, deja bien claro) al pensador

Arthur Schopenhauer. Existe sin duda un buen número de público culto al que le puede congratular el disfrute de historias bien narradas que además les introduzcan en los intrínquilos de uno de los pensamientos más inusitados de toda la historia de la filosofía; ese número no quedará defraudado ante un libro del cariz del que reseñamos aquí.

En sus poco más de ciento veinte páginas, *El silencio de Goethe* nos sumerge en el monólogo interior de un Schopenhauer ya añoso, que a menudo interpela como narratario a su perro Butz —el último de los varios caniches que este filósofo poseyó durante su vida, y que sería el que pondría de moda toda su raza en el Fráncfort que aupó finalmente a este autor (y sus manías) a la fama—. La memoria de este Schopenhauer cercano ya a su fallecimiento nos concede pinceladas tan apuradas como eficaces acerca de toda su peripecia vital, desde su in-

fancia a esos días finales, así como párrafos especialmente hábiles en torno a su trabajo como profesor, sus sinsabores como escritor, sus (escasos) amigos y sus (numerosos) enemigos, sus siempre curiosas vicisitudes financieras, sus ajetreadas relaciones amorosas y familiares, su éxito crepuscular y (lo que, como hemos apuntado, nos parece más meritorio en una novela filosófica de esta índole) el núcleo de su propuesta filosófica.

Es de hecho la indiferencia ante lo más original de tal propuesta por parte de otro gigante intelectual con quien el joven Arthur había colaborado inicialmente, Johan Wolfgang von Goethe, lo que articula buena parte de la desazón (y justifica el título) de este libro. En efecto, poco imaginaba Schopenhauer, cuando presentó ansioso a su cuasimentor Goethe las soluciones filosóficas que había concertado en *El mundo como voluntad y representación*, su *opus magnum*, que la respuesta de este ante ellas no fuese ni el anhelado halago ni el temido denuesto, sino la inquietante, prolongada en el tiempo, y al final desesperante, indolencia. Goethe nunca opinó sobre esta obra y, como llega a manifestarle al ansioso Arthur en esta novela (p. 71), asevera incluso que su opinión poco podría importar. De modo que Schopenhauer arrastra a lo largo de sus páginas la duda de cuál pudiera ser la auténtica causa de tal apatía ante un escrito que, precisamente, iba a ser el que le arrancara a él de la apatía del público, para llegar a convertirlo en una pequeña celebridad europea —o, al menos, del mundillo europeo intelectual—.

No merece ni mucho menos una correspondiente apatía esta reedición de Antonio Priante y por ello, no menos que sus citados logros, nos parece un buen modo de honrar su valor el reparar en algunos de sus detalles que humildemente consideramos como reseñistas que merecerían cierta mejora. Sin centrarnos en exceso en las cuestiones lingüísticas, que apuntarían verbigracia a la errata de usar el incorrecto infinitivo latino «philosophare» donde sin duda Priante, filólogo clásico, quiso usar (como verbo deponente que es) «philosophari» (página 75); o al uso de «Xantipa» donde la fonética y tradición castellana recomendaría emplear «Jan-tipa» para referirse a la esposa de Sócrates (p. 82); lo relevante sin duda de esta obra es el tino con que es capaz de pergeñar los contenidos de la filosofía schopenhaueriana de un modo tan fácil a ojos del lector profano en tales lides, como correcto a ojos del especialista ya curtido en parejos avatares; aunque no sin alguna excepción. Así ocurre, por ejemplo, en la p. 25. Allí se alude al enfrentamiento filosófico de la «vieja polémica escolástica» entre nominalismo y realismo, para inmediatamente adscribirse el narrador al primero de ellos; mas, sin embargo, para poco después también confesar que sí cree que «“el tigre” [sea] un concepto verdadero, incluso “la especie tigre” [sea] un concepto verdadero»; afirmaciones ambas que un nominalista auténtico jamás exhibiría como propias. También resulta extraño para un lector experto que en la p. 73 se hable de «homosexualidad», cuando presuntamente el texto que así se expresa se escribió en 1860, último año de la vida de Schopenhauer; es decir, cuando aún faltaban nueve años para que ese término lo creara y utilizara por primera vez otro autor alemán, Karl Maria Kertbeny.

Si se quiere, en todo caso, ni el nominalismo filosófico ni la homosexualidad son más que referidos de pasada en esta novela y por tanto exhibir cierta laxitud con respecto al uso rigu-

roso de estos términos afecta muy limitadamente a lo relevante de la misma. No cabe decir lo mismo, empero, sobre la omisión de Aristóteles, numerosos filósofos escolásticos e incluso el mismísimo Immanuel Kant (que el Arthur Schopenhauer auténtico sin duda conocía al dedillo) en la página 125, cuando el personaje de Schopenhauer afirma que «hasta ahora ningún filósofo se había ocupado en serio del arte y de los artistas» y menciona como solas excepciones de tal omisión a Platón y (con pesar) a Hegel. Dada la gran importancia que el protagonista otorga al arte en la suma de sus reflexiones (como sin duda la otorgaba también el Schopenhauer real a la suma de las suyas), resulta un tanto chocante que adolezca de tan relevantes olvidos (por muy vanidoso que quiera mostrarse acerca de lo inédito de su propia aportación) cuando repasa sus propios conocimientos al respecto; y ello resta momentáneamente un cierto grado de verosimilitud a tan interesante novela.

Pero el conjunto de ella sí consigue, con diálogos tan vibrantes como realistas (y algunos de ellos no fáciles de redactar, como aquellos que mantienen a diferentes edades el protagonista y Goethe), suministrarnos un aprendizaje entretenido de esos años salvajes de la filosofía alemana, como los definiera ya de modo casi canónico Rüdiger Safranski en la biografía homónima de nuestro filósofo. Ojalá Priante prosiga su labor literaria en parejos derroteros filosóficos y a sus anteriores novelas en torno a Catulo, Cicerón y Larra una pronto la de otros filósofos de altura similar al propio Schopenhauer aquí abordado. Y sin duda que si emprende tales empeños tampoco nos dejará en silencio goetheano alguno su resultado cuando tengamos el gusto, esperemos que temprano, de paladearlo.

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Universidad Europea Miguel de Cervantes



SCHOPENHAUER, ARTHUR: *El arte de envejecer*, edición, introducción y notas de Franco Volpi, traducción de Adela Muñoz Fernández, Alianza Editorial: Madrid, 2010 (4ª reimpresión, 2017), 222 páginas.

Que muy pronto los gusanos devorarán mi cuerpo es un pensamiento que puedo soportar; pero que los profesores de filosofía devoren mi filosofía, ¡eso me hace estremecer!

Sabido es que hay muchos tipos de gusanos, y muchas maneras de mirarlos. Hay algunos considerados bellos, que obran el milagro de la transformación, como aquellos que dan lugar a las mariposas, y también otros repugnantes, como la ponzoña blanquecina que se alimenta de la carne de nuestros cuerpos sin vida. Claro que también existen, ya se ha dicho, varias formas de mirarlos.

Se ha repetido ya muchas veces: esos insectos que parecen brotar directamente de nuestras carnes representan, en realidad, el triunfo incesante de la vida (que dependería así para lograr su sempiterna victoria de otra victoria paralela e igualmente ineluctable, la de la muerte). La imagen está ya más que trillada: de la muerte germina la vida. Sin caer en un sentimentalismo del todo ajeno a su figura, parece claro que Schopenhauer no teme en absoluto a este tipo de gusanos, sino que prefiere resguardarse de otra clase más peligrosa de insectos. Pues hay gusanos, también, que no son lo que parecen. Hay gusanos, en definitiva, que en realidad son polillas, y solo crecen y se metamorfosean para llegar a mostrarnos su verdadera esencia, y devorar destructivamente el papel y el pensamiento que sobre él toma forma. Estos eran, en definitiva, los gusanos que Arthur Schopenhauer temía que se apoderasen de sus restos una vez muerto: no tanto los que se alimentan del cuerpo como los que lo hacen a base de aniquilar la filosofía.

Así, de la misma manera que Schopenhauer se comportó en vida se comporta ahora, viendo acercarse inexorable sus últimos días: no desprecia ni teme a la muerte, sino algunas formas de esta. Pues sabido es también que, igual que hay muchas formas de matar, las hay también de morir.

Y es esta doble muerte, la serena y segura muerte del cuerpo y la incierta y turbulenta del espíritu, la que recorre como un hilo conductor las líneas de ese libro titulado *Senilia* que, comenzado en 1852, Schopenhauer irá redactando pausada pero incansablemente, recogiendo aforismos, reflexiones y fragmentos, hasta que el año de 1860 viese el fin de sus días. Escrito ya en este último año de su vida, el fragmento que abre este texto (pp. 219-220) resume así a la perfección el legado personal e intelectual que «el Buda de Fráncfort» plasmaba, quizá de manera inintencionada, en las que a la postre serían sus últimas páginas. No es por lo tanto gratuito el título con el que Alianza Editorial nos hace ahora llegar esta valiosa selección de más de 300 fragmentos: *El arte de envejecer*. Pues lo que luce ante todo en el conjunto coherente que conforman es la figura de un Schopenhauer maduro, tal vez casi anciano, que recorre con el paso seguro a la vez que frágil propio del artista el vínculo inestable que se va trazando entre la vida y la muerte; y en encontrar, precisamente, la forma de equilibrar la línea que se tiende entre estos dos tensores extremos es donde reside la verdadera naturaleza de ese difícil arte.

Seleccionadas y preparadas por el tristemente desaparecido Franco Volpi (con la inestimable ayuda de Ernst Ziegler) y vertidas al castellano por Adela Muñoz Fernández (responsable de la traducción, en el mismo sello, de las schopenhauerianas *Notas sobre Oriente*, publicadas en 2011), las variadas meditaciones que estructuran la obra nos muestran, como no podía ser de otro modo, un Schopenhauer polifacético y complejo. Las infinitas caras del prisma schopenhaueriano —el amor por los animales, la misantropía (y, más preocupantemente, la misoginia), el pesimismo, el elitismo y el narcisismo intelectual, la crudeza, el desprecio por la debilidad, la influencia de las religiones orientales, etc.— están, como siempre, presentes en todos estos aforismos: cada uno actúa como un caleidoscopio que juega con su luz, creando una infinidad de formas cambiantes a partir de unos elementos fijos. Pero ahora,

tal vez tamizada por el paso de los años y la mirada tranquila de la vejez, la luz que se destila es mucho más clara y suave, casi amable —si es posible atribuir este adjetivo al filósofo alemán—. No en vano se trata de un Schopenhauer que está viendo cómo sus planteamientos triunfan sobre la violenta oposición hasta entonces sostenida por sus enemigos académicos y su obra empieza a aceptarse y difundirse, como ponen en evidencia los textos destinados a las nuevas ediciones de *El mundo como voluntad y representación* (pp. 86, 124-129, 163-166 o 293). En sus propias palabras: «El atardecer de mi vida será el amanecer de mi fama» (p. 165).

Por eso, como decíamos en relación a la muerte, no debe verse en Schopenhauer la imagen de aquel que rechaza la vida, sino la de alguien que no se conforma con aceptarla a cualquier precio. Y ahí reside, también, la clave de su verdadera misantropía y de su pesimismo: esto es, que no se trata de que ninguna vida merezca ser valorada, o siquiera vivida, sino tan solo algunas; aquellas, en definitiva, que tal vez no valga la pena considerar como tales. Las de esos seres que, según sus propias palabras, «no consisten en otra cosa que en *existir*» (p. 204). Y entre medias puede encontrarse incluso la insinuación de que tal vez esa falta de mérito podría responder, al menos en parte, a causas ajenas a las vidas afectadas, en una sensibilidad rayana con la denuncia política (p. 49).

Sin olvidar ni esconder sus vertientes más abruptas, encontramos en estas páginas un Schopenhauer en el que la reflexión filosófica se mezcla de manera inextricable con la consideración serena de su propia trayectoria vital, fundiendo su existencia en su pensamiento de forma cada vez más íntima y homogénea. No faltan, por supuesto, las aceradas críticas a sus enemigos intelectuales (y personales), al estamento académico de su tiempo o a la doctrina de la vulgata cristiana. Reivindicando su papel como auténtico continuador de la trayectoria kantiana a través de la desacreditación de la herencia hegeliana hasta entonces imperante —representada de forma más gráfica en su repulsa de un Rosenkranz al que tilda de «estúpido» (p. 57)—, Schopenhauer reivindica el valor de su obra filosófica pasando revista a los agravios recibidos, pero también a través de la lente proporcionada por una existencia longeva que alcanza la calma y el sosiego propios de la madurez.

Y entre tanto tal vez pueda verse la sombra de un cierto temor a la muerte, o al menos la preocupación lógica de alguien que ya empieza a sentirla como una posibilidad cercana: no olvidemos que Schopenhauer tiene, en el momento en que empieza a redactar estas líneas, 64 años, y se aproxima de forma inevitable a la línea difusa y gris de un final cada vez más cercano. Podría no ser descabellado tener la impresión de que este estado de ánimo, que casi deja traslucir una cierta nostalgia, deja su huella en la forma concreta que sus reflexiones filosóficas van trazando en este volumen. De forma coherente con la trayectoria más larga de su labor intelectual, Schopenhauer parece engarzar la premonición cada vez más clara de su ocaso en el cuerpo de su producción filosófica, completando y rematando con ello sus límites.

Así, su insistencia en la condición puramente fenoménica de la vida y la muerte como forma de apoyar una ontología esencial de mayor calado en la que trata de afirmar su particular lectura de la *Crítica* kantiana (manifiestamente personal en pp. 107 y 181, por ejemplo, y más

filosófica en pp. 136-138) da cuenta de una constante preocupación por el tiempo, presente a lo largo de todo el texto como manifestación de una mirada que abarca la duración de toda una vida puesta ante la inmensidad de su final. Pero, contra lo que tal vez cabría pensar, aunque en realidad en completa consonancia con sus fundamentos filosóficos, Schopenhauer no reacciona refugiándose en las tinieblas más densas de su inmenso pesimismo, sino que éste parece suavizarse hasta encontrar quizá la tenue luz de la esperanza. Su furia inagotable, sin desaparecer, se recubre así de un manto calmado y relajado, casi paternalista, y el solipsismo y la angustia existencial que caracterizan parte de su obra parecen a veces desvanecerse hasta casi tornarse en su contrario: «Entre hombre y hombre se halla con frecuencia, como una tumba ancha, el *egoísmo*. Si alguna vez salta uno realmente sobre ella para ayudar al otro, es como si sucediera un milagro, el cual cosecharía el asombro y el aplauso» (p. 103). Un milagro que, en estos escritos, Schopenhauer parece sentir más tangible y próximo que nunca. Esto no impide, por supuesto, que este mundo sea considerado como lo que realmente es, un «infierno» poblado por demonios (p. 141), pero permite comprender mejor la naturaleza de la personalidad filosófica de Schopenhauer en los términos empleados en la introducción por Franco Volpi, para el que este «tenaz pesimista [...], finalmente, no es más que un optimista bien informado» (p. 34).

El pensamiento schopenhaueriano, expresado aquí en la forma breve y fragmentaria propia de los aforismos (la mayoría sucintos, aunque intercalados con alguno de mayor extensión y densidad filosófica), alcanza por ello mismo una extraordinaria brillantez; pues la forma, aquí, nos permite precisamente observar las grietas y las costuras de su teoría, permitiendo conocer sus líneas de fractura e hilos sueltos. Y de los hilos sueltos se puede tirar para deshacer la labor, pero también pueden aprovecharse para continuarla; pues allí donde más frágil es un pensamiento es también donde más pura e irresistible resulta muchas veces su fuerza. Y, como ya se ha dicho, la reflexión de carácter propiamente individual se halla entremezclada a lo largo de las líneas que conforman *El arte de envejecer* con la consideración de su propia filosofía, trazando un tejido tupido en el que los hilos de ambos espacios se van mezclando hasta generar una única materia que constituye, por eso mismo, una materia única. Por todo esto, el presente texto representa una joya de inestimable valor para el conocedor de las rendijas más escondidas de la obra schopenhaueriana, interesado en profundizar al tiempo en la personalidad y la mente del filósofo alemán, pues este carácter dual permite alcanzar una comprensión más clara de ambas esferas al tiempo que proporciona la posibilidad de lanzar una mirada a los últimos fogonazos de un pensamiento que, lamentablemente, estaba llegando ya a su fin. Pero también es una atractiva puerta de entrada para aquellos que den sus primeros pasos en la infinita riqueza de su producción intelectual, pues el carácter predominantemente aforístico y breve que lo define puede servir para proporcionar un acercamiento ligero pero riguroso en el que el elemento humano y la diversidad temática sean capaces de dibujar un retrato consistente de la ineludible importancia de la figura de Schopenhauer dentro de la herencia intelectual de la filosofía occidental.

El arte de envejecer continúa enriqueciendo de este modo el creciente corpus de la obra schopenhaueriana accesible al público hispanohablante, como parte del inestimable esfuerzo editorial que en los últimos años ha realizado Alianza en favor de la divulgación del pensamiento de Arthur Schopenhauer, sumándose a las excelentes ediciones realizadas por El Libro de Bolsillo de *El arte de tener razón*, *Aforismos sobre el arte de vivir*, *Sobre la libertad de la voluntad*, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, *El arte de conocerse a sí mismo*, *El arte de hacerse respetar*, *El arte de tratar con las mujeres*, las ya mencionadas *Notas sobre Oriente*, *El arte de insultar* y, como colofón y joya de la corona, *El mundo como voluntad y representación*, publicado en dos volúmenes. Que la presente sea ya la cuarta reimpresión de esta obra refleja la permanente pertinencia de las enseñanzas del maestro de Danzig, ejemplo siempre de coherencia y fidelidad intelectual, así como de una radicalidad incansablemente exigente. Pues, como Arthur Schopenhauer nos recuerda desde sus páginas: «Detrás del mundo se esconde otra cosa a la cual tendremos acceso si lo merecemos, en tanto que *sacudamos el mundo*» (p. 80). Y de su férreo compromiso con la necesidad de *sacudir este mundo* hasta su último aliento, a fin de cuentas, es de lo que verdaderamente dan buena cuenta estas páginas.

JAIME RODRÍGUEZ URIARTE



ATZERT, STEPHAN: *Im Schatten Schopenhauers. Nietzsche, Deussen und Freud*. In: D. Birnbacher/M. Koßler (Hg.): Beiträge zur Philosophie Schopenhauers. Band 19. Königshausen & Neumann: Würzburg, 2015. 210 S.

Der erste Eindruck verheißt im Blick auf die Schopenhauerrezeption der aufgeführten Protagonisten durchaus Bekanntes: Nietzsche (Schopenhauer als Erzieher; Wille zum Willen zur Macht), Deussen (Schopenhauer-Herausgeber) und Freud («Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus») haben ihre geistesgeschichtliche Bedeutung wenn schon nicht vor allem, mindestens jedoch anteilig ihrer Schopenhauerrezeption zu verdanken. Durch einen zweiten, neugierig-interessierten Blick in die Monographie, gerinnt allerdings das anfängliche Urteil auf ein Gemeinplatzniveau und verspricht dem Leser eine Perspektive auf die Werke der Nachschopenhauerschen Den-

ker, die er bis dato nicht wahrnahm. Eine Antwort auf die Frage, ob die von Matthias Koßler in seinem *Vorwort* erkannten «Ansatz- und auch Angriffspunkten zur Erforschung der Wirkung der Philosophie Schopenhauers» (11) relevant sind, erhofften wir uns durch die anschließende Lektüre von Stephan Atzerts Schattenbuch. Einen weiteren Aspekt der Strahlkraft der

philosophischen Lichtquelle Schopenhauer könnte ein Blick auf die divergierenden Kern-, Halb- und Schlagschatten abklären.

Das erste Kapitel *Zum Verhältnis der Philosophie Nietzsches zu der Schopenhauers* (17-27) unterteilt sich in drei weitere Abschnitte, die sich mit dem unterschiedlichen Verständnis der *Aristokratie*, des *Mitleidsbegriffs* und des *Leibs und der Leibempfindungen* beschäftigen. Um überhaupt Nietzsches mit Schopenhauers Denken zu vergleichen, weist Atzert gleich zu Beginn des Kapitels auf deren Differenzbedingungen hin. Der zentrale Begriff des «Perspektivischen» in Nietzsches Denken macht einen Vergleich mit Schopenhauers willenszentrierter Systematik um den «einzigsten Gedanken» zumindest problematisch, weil sich aus den Ableitungen der Perspektivität Nietzsches Relativierungen des Wahrheitsbegriffs ergeben. Atzerts Rekurs ist schon aus dem Grund sinnvoll, weil er am Beispiel von Nietzsches Schopenhauer unterstellte Unterscheidung einer wahren von einer scheinbaren Welt Nietzsches Argumentationsstruktur festmachen kann. «Nietzsche hingegen», so Atzert, «geht es nicht um die Differenzierung von Sichtweisen, sondern um deren axiologische Gleichsetzung» (21). Nietzsches Relativierungen wirken sich vor allem auf seine Sicht der Gerechtigkeit aus. Die sich zwangsläufig aus dieser Sicht ergebene Ungerechtigkeit gründiert jegliches Leben. Das Zitat aus Nietzsches *Vorrede von Menschliches, Allzumenschliches I* verweist –so Atzert– auf das ideologische Projekt Nietzsches: «Du solltest die *notwendige* Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als *bedingt* durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit» (22).

Der Übergang zu einem «aristokratischen Radikalismus» (ebd.) Nietzsches erscheint demzufolge schlüssig. Atzerts anschließende, sich über zwei Anmerkungsdruckseiten erstreckende Beweisführung vermittelt Paraphrasierungen entsprechender Sekundärliteratur über den sich daraus ergebenden Rassismus Nietzsches (der sich dann noch ausdifferenziert von einem «horizontalen» zu einem «transversalen» (24) entwickelt haben soll), läßt allerdings ein schon überwunden geglaubtes geistfeindliches Axiom erkennen. Die sich als links verstehenden Kritiker installierten als Schutzschild vor ihren Absichten apodiktisch die Formel: Denker Nietzsche – Täter Hitler. Dem Rezensenten bleibt es fraglich, warum Nietzsches «psychologische[n] Beobachtungen als Rechtfertigung eines sozialdarwinistischen Standpunkts zu verstehen» (26) sei. Die Behauptung der gegenwärtigen Nietzschekritiker wird nicht stichhaltiger, wen man «einen erstrangigen Vertreter der deutschen Sozialdemokratie», nämlich Franz Mehring (1846-1919) als Kritiker zitiert, der Nietzsches «Geschichtsbild» nicht nur aus einer «Philosophie des Kapitalismus» hervorgehen sieht, sondern es als «brutale und geistlose Roheit» (27, Anm. 27) abtut. Das von Atzert zitierte Nachlaßfragment Nietzsches konterte trefflich und antizipierte die im 20. Jahrhundert Millionen von Menschen verschiedener Nationen aufgezwungene Gesellschaftsart: «In der That, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, daß in einer socialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet» (46). Vor dieser Interpretationsfolie wird dann *Nietzsches Hobelied der gesellschaftlichen Aristokratie und Schopenhauers «Aristokratie der Natur»* (28-46) abgeglichen.

Hier wird Nietzsches ideelles Aristokratentum, welches sich aus der Unzufriedenheit über die vorgefundenen Möglichkeiten einer sich steigernden, geistig-kulturellen Elite speist, mit Schopenhauers Spott über die Edelleute und ihrem überkommenden Ehrbegriff verglichen. Dementsprechend analysiert der folgende Abschnitt die differierenden Abstraktionen über die gesellschaftliche Aristokratie Nietzsches und Schopenhauers Aristokratie der Natur.

Im Sinne der unterschiedlichen Vorstellungen von Aristokratie wird Nietzsches Kritik am Mitleids-Postulat Schopenhauers (47-56) als weiterer Beweis für Nietzsches unterstellte Geschichtsphilosophie angeboten, die in eine Gesellschaft der Sklaven und Übermenschen auslaufen soll –wir werden weiter unten diese Sichtweise noch einmal kritisch aufnehmen–.

Im letzten Abschnitt werden Leib und Leibempfindungs-Deutungen von Schopenhauer und Nietzsche (57-80) kontrastiert. Nietzsches Gestaltwandel des Leibes wird im Gegensatz zu den Leibempfindungen Schopenhauers, die seinem Mitleidsbegriff zugrunde liegt, dargestellt. Atzert verdeutlicht, wie Nietzsche wichtige Differenzierungen in Bezug auf Schopenhauers Leibesempfindungen aufgibt und deren Komplexität damit auflöst (vgl. 28). Im Gegensatz zu Schopenhauer entkoppelt Nietzsche Empfindung vom Mitleid, weil ihm Mitleid «nur als Konditionierung» gilt, «in der Vorstellungen und Empfindungen willkürlich miteinander verknüpft» (73) sind. Schopenhauers Willensmetaphysik begründet Mitleid als Folge von Leibempfindungen, da eigene Empfindungen mit allgemeinen, menschlichen gleichgestellt werden. Empfindungen gelten als echt, wirklich und unverstellt und damit als Voraussetzung zur Identifikation des Individuums mit der menschlichen Gattung (ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht diese Position gegenwärtig in der Behauptung einer Existenz von «Spiegel-Neuronen»).

Nietzsches psychologische Begründung des Willens dagegen, so Atzert, reduziert das Empathievermögen auf die «Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung» (58). Nach Atzert impliziert Nietzsche durch die «Wechselwirkung von Bewertung und Empfindung» nicht Mitleid, sondern «Distanz gegenüber anderen Individuen» (ebd.).

In der Konsequenz sieht Atzert bei Nietzsche zwar auch eine Gleichsetzung von Wille, Leib und Empfindung. Sie führt allerdings nicht zum Mitleid. Durch Nietzsches Relativierungen der Empfindung werden seine Begründungen der Ungleichheit als Alternative zu Schopenhauers Ideal des Mitleidens sichtbar. Nietzsches «freier Wille» ermöglicht eine neue Rolle der Empfindungen gegenüber denen Schopenhauers, denn «wo alles determiniert ist, kann kein Übermensch entstehen» (78).

Der zweite Teil von Stephan Atzerts Schatten-Buch reflektiert einen Komplex aus der Schopenhauerrezeption, die der gegenwärtigen Schopenhauerrezeption nicht mehr bewußt ist: Paul Deussens Verfälschung der Philosophie Schopenhauers. Da Paul Deussen (1845-1919) als Herausgeber einer heute noch gültigen Schopenhauer-Werkausgabe, Gründer der Schopenhauer-Gesellschaft und Initiator des Schopenhauer-Jahrbuchs (von seiner lebenslangen Freundschaft mit Nietzsche einmal abgesehen) ein bedeutender Multiplikator der Schopenhauerrezeption des 20. Jahrhunderts war, ist eine kritische Aufarbeitung der Deussenschen

philosophischen Vereinnahmung Schopenhauers überfällig. Nicht nur aus diesen Gründen, sondern im Blick auf seine bahnbrechenden Übersetzungen und Erläuterungen und Kommentare altindischer Schriften, vor allem der Upanishaden (*Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1897; ²1905), die weltweit als Standardwerke gelten, verlangt eine neutrale Analyse der Grundideen Deussens¹ und somit die Nivellierung des Forschungsdesiderats.

Im Kapitel *Schopenhauer als «philosophus christianissimus» und Deussens «Kern des Christentums» in Die Philosophie der Bibel* (81-89) wird Deussens theologische Interpretation der Philosophie Schopenhauers kenntlich. Deussens Versuch, christliche Ideen neu zu begründen und Religionsgeschichte als Philosophiegeschichte zu fassen, datiert schon fast fünfzig Jahre vor Erscheinen der *Philosophie der Bibel*. Er «plant bereits 1866 die philosophische Bibelexegese, die er in seinem 1913 veröffentlichten Werk unternimmt» (83). Schopenhauer als *philosophus christianissimus* zu kennzeichnen unternimmt er erstmalig in seinem theologischen Examen 1871. Deussen geht davon aus, das Schopenhauer «das innerste Wesen des Christentums tiefer erfaßt und reiner dargestellt hat, als je vor ihm geschehen ist» (ebd.).

In den folgenden vier Abschnitten präpariert Atzert detailliert die historische, religionsgeschichtliche und philosophische Argumentationsstruktur Deussens: *Deussen zwischen historischer Kritik, Projektionstheorie und einem göttlichen Willensbegriff* (90-111), *Mit Schopenhauer zu einem idealistischen Christusbild* (112-119), *Deussens vier «ethische und metaphysische Grundwahrheiten» des Neuen Testaments* (120-128) und *Schopenhauer und der Kern der «Philosophie der Bibel»* (129-144). Eingebettet in seiner mehrbändigen *Allgemeinen Geschichte der Philosophie*² versucht *Die Philosophie der Bibel* Deussens Anspruch auf die Begründung einer *philosophia perennis* (die expressiv verbiis bei Deussen nicht vorkommt) darzulegen. Die von ihm in allen Religionen und Philosophien unterschiedlichster Kulturen herausgelesene Gemeinsamkeit eines essentiellen Wahrheitskerns soll dann in Schopenhauers Willensmetaphysik ihren abendländisch-philosophischen Gipfel erreicht haben. Deussen begründet mit den vier Grundwahrheiten, die er sowohl in der christlichen Tradition als auch in Schopenhauers Philosophie wiederzufinden glaubt, seine Haupt-

¹ Paul Deussens Leben und Wirken wird in einer von der Schopenhauer-Gesellschaft geförderten und bis jetzt detailreichsten Monographie dargestellt. Heiner Feldhoff: *Nietzsches Freund. Die Lebensgeschichte des Paul Deussen*. Köln-Weimar-Wien 2008. Deussens Werk, zu dem die vielgelesenen *Elemente der Metaphysik* (Aachen 1877; ⁷1921 - Reprint der 1. Auflage auf CD-ROM: Cospeda (philosophiebuch) 2004) und eine sechsbändige *Geschichte der Philosophie* (vgl. Anm. 2) gehören, diente u.a. Hermann Hesse, Thomas Mann u. Max Beckmann als Quelle und Anregung. Ähnlich überzeugt von seinen einmal gefaßten Vorstellungen und verfaßten Werken wie sein Freund Nietzsche erhebt er den Anspruch, daß die *Elemente der Metaphysik* anstelle von Plato und Kant als Einführungselektüre zu Schopenhauer gelesen werden können (vgl. 84).

² *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. 2 Bände in 6 Abteilungen. Leipzig 1894-1917. Neue Gesamtausgabe 1920. Reprint: Adamant Media Corporation, Elibron Classics 2000-2002. 1. Band, 3 Abt.: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, 1894. *Die Philosophie der Upanishad's*, 1899. *Die nachvedische Philosophie der Inder nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner*, 1908. 2. Band, 3 Abt.: *Die Philosophie der Griechen*, 1911. *Die Philosophie der Bibel*, 1913 u. *Die Philosophie des Mittelalters*, 1915. *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, 1917.

these von der transkulturellen Grundeinsicht: Determinismus, kategorischer Imperativ, Verneinung des Willens als Wiedergeburt des Gläubigen in Christus und Monergismus (Gnadenwahl) (vgl. 120).

Atzert kritisiert vollkommen zu Recht, wenn er Deussens Umdeutung der historischen Bedingtheit der Ideengeschichte zugunsten einer «dem Menschen innewohnenden universalen Wahrheit» (92) darstellt. Da nach Deussen die global-transideelle Grundwahrheit nicht überall und vollständig freigelegt werden konnte, bliebe es der abendländisch-monotheistischen Religion vorbehalten, zur Transformation der «Ewigen Wahrheit» beizutragen. Deussens Zwangsvereinnahmung leugnet sowohl unterschiedliche religiöse Kontexte als auch Schopenhauers ausdrücklichen Atheismus. Schopenhauers «wahre Philosophie» triumphiert jedoch über die Religion und verhilft ihr zu einem friedlichen Ende: «Dies wird die Euthanasie der Religion seyn» (zit. 93). Selbst als profunder Fachgelehrter der Indologie ist Deussen vor Fehleinschätzungen nicht geschützt. Atzert zitiert Michael Gerhard, der ebenso aus heutiger Sicht das Scheitern von Deussens Auseinandersetzung mit indischer Philosophie mangels interkultureller Hermeneutik beschreibt (vgl. 91):

Beste Literatur- und Sprachkenntnisse sind nicht zwangsläufig eine Garantie für ein echtes Verständnis der indisch-philosophischen Traditionen, wenn man dem europäischen Standpunkt verhaftet und somit abendländisch defizient in seinen Perspektiven bleibt. Die Suche nach einem prinzipiell Gleichen unter Zuhilfenahme westlicher Kategorien muß uns das Verstehen des Ostens verschließen.³

Atzert resümiert, daß im Gegensatz zu Nietzsches «ablehnender Nähe zu Schopenhauer» Deussens Schopenhauerinterpretation durch Verfälschung vermittelt «schablonenhafter Vereinfachung» gekennzeichnet ist. Seine Umdeutung der Willensmetaphysik zu einem vom Willen abgeleiteten Gottesbegriff impliziert –so Atzert– «die Abschaffung Gottes und seine Ersetzung durch das Unbewußte» (80).

Im letzten Teil des dreigliedrigen Buches kommt Atzert zu dem Ergebnis, daß Freud der eigentliche Erbe der Philosophie Schopenhauers sei. Obwohl Freud sich sehr schmallippig zu seinem Verhältnis zu Schopenhauer äußerte und er weder Gegner (wie bei Nietzsche unterstellt) noch Anhänger (wie bei Deussen ersichtlich) nach eigener Auskunft war, partizipierte er am stärksten von den Schopenhaueradepten aus Atzerts Schatten-Buch. Dem Kapitel *Vom «Theaterdirektor» Schopenhauers zu den «Werkmeistern» Freuds* (145-162) folgen drei weitere Abschnitte. *Intertextuelle Abhängigkeiten* (163-171), *Freuds Adaption zentraler Gedanken Schopenhauers* (172-184) und *Elemente der Traumtheorie* (185-202) bestimmen schon in den Überschriften eindeutig Atzerts Intention. Unmißverständlich begründet Atzert dann seine Thesen, wenn er in Freuds Bemühungen um das Unbewußte sowie in seinen Text- und Begriffsstrukturen der

³ Gerhard, Michael, *Kampfritcher zwischen Orient und Okzident. Paul Deussen und die «Schopenhauer-Schule»*. In: F. Ciraci/D. M. Fazio/M. Kobler (Hrsg.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg, 2008, S. 321.

untersuchten Schriften «markante Übereinstimmungen mit Philosophemen Schopenhauers» ausmacht. Kollateral werden durch Atzerts Analyse Fragen aufgeworfen, deren Antwort über «Eigenleistung und Plagiat bei Freud, der neben dem Anspruch, Begründer der metapsychologischen Theorie zu sein, die Eigenschaft besaß, Quellen zu verschleiern» (15), ein neues Licht auf Freuds Urheberschaft der megawirksamen Theorie der Metapsychologie und der sich daraus speisenden Praxis der Psychoanalyse wirft.

Freuds «duales Verfahren der spezifischen Verwendung und absichtsvollen Verschleierung» (155) besteht in der Vereinnahmung und Umformung philosophischer Inhalte, nicht nur deren Schopenhauers, zugunsten seiner metapsychologischen Theorie. Nur sein wissenschaftlich geprägtes Selbstverständnis verhinderte einen noch freizügigeren Umgang mit seinen geistigen Quellen. Ein Beispiel zur intertextuellen Abhängigkeit Freuds von Schopenhauer bietet ein Blick in Freuds Religionskritik *Die Zukunft einer Illusion* (1928). Hier wiederholt Freud Standpunkte, die schon die Protagonisten in Schopenhauers *Über Religion. Ein Dialog* (1851) einnahmen. Die von Freud bevorzugte Dialogstruktur als auch seine religions-psychologischen Umbildungen religionskritischer Philosopheme Schopenhauers verdeutlichen die Abhängigkeit von seinem ideengeschichtlichen Vorgänger. Sowohl Argumentationsstruktur als auch inhaltliche Übernahmen machen Freuds Transformationen der religionskritischen Ideen Schopenhauers deutlich. Selbst bei wörtlicher Nennung Schopenhauers wird zum Beispiel durch *Freuds Adaption zentraler Gedanken Schopenhauers* fälschlicherweise eine Gleichstellung der seelischen Triebe der Psychoanalyse mit dem unbewußten Willen aus der Willensmetaphysik Schopenhauers intendiert. Trotz seines Wissens um Schopenhauers erkenntnistheoretische Unterscheidung von Wille und Trieb, führt Freud seine Leser in die Irre, wenn er Schopenhauers Willenskonzept mit der seinigen verspleißt. Schopenhauer versteht unter Wille eben keinen Trieb, sondern den unbewußten Teil der Psyche – Freud bezeichnet es später mit Es. Ebenso deutlich wird Freuds Aneignung durch seine Fehlinterpretation Schopenhauers durch die vermeintliche Analogie seiner Eschatologie des Todes mit der Schopenhauers. Die unterschiedliche Zweck-Mittel-Relation im Blick auf den Tod wird negiert. Freuds apodiktische Bestimmung des Todes als Zweck des Daseins ist mit der Schopenhauerschen Theorie der Willensverneinung nicht zu vereinen. Die sich überschneidende Diskussion von Freuds Todestrieb mit dem Nirvana Schopenhauers durch Philipp Mainländers Soteriologie wurde von Atzert an anderer Stelle geführt⁴.

Verblüffend ist allerdings die Chuzpe, mit der Freud die Leugnung von Vorgängern vorsehend vorträgt. Auch hier wendet Freud das duale Verfahren vom bewußten Verwenden und Verschleiern der Theoreme Schopenhauers an. Einerseits stellt er sich in eine Reihe von Vordenkern, die «vollständiger, kraftvoller und eindrucksvoller» (*Die Zukunft einer Illusion*, S. 358; zit. 159) als er selbst Essentials und Elemente seiner Religionskritik vorwegnahmen. An-

⁴ Atzert, Stephan, «Philipp Mainländer zwischen Schopenhauers Nirvana und Freuds Todestrieb». In: W. H. Müller-Seyfarth/Th. Regehly (Hgg.): *Mainländer Global. Offenbacher Mainländer-Symposium 2016*. Würzburg 2017, S. 31-48.

dererseits würde Freud sich gern dankbar «gegen eine philosophische oder psychologische Theorie bekennen», die ihm zum Beispiel (*Jenseits des Lustprinzips*, S. 3; zit. 160) Auskunft über Lust- und Unlustempfindungen geben könnte. Er vermeint leider nichts «Brauchbares» zu erkennen. Die Übernahme gerade dieser Deutungen von Schopenhauer konterkarieren seine Selbstaussagen und spiegeln beispielhaft Freuds Transformation der Willensmetaphysik Schopenhauers in seine Metapsychologie.

FAZIT

Atzert verweist im ersten Kapitel auf Nietzsches Kritik an der sogenannten Mitleids-Moral Schopenhauers. Daß sich im Anschluß an Schopenhauer eine philosophische Schule ausbildete, deren Entstehung sich vor allem an der Kritik jenes moralischen Prinzips verdankt, wird leider ausgeblendet. Nietzsches berechtigte Bloßstellung des Schopenhauerschen Verdikts des Individuellen in Verbindung mit einer Moralkritik wurde von Nietzsche aus der zeitgenössischen Diskussion übernommen und hatte mit Philipp Mainländers Eudämonologie ihren prominentesten Vordenker. Nietzsche wurde durch Mainländer mit einer systematischen Schopenhauerkritik konfrontiert, als bei ihm von einer solchen noch keine Rede sein konnte. Nietzsche übernahm diese Auseinandersetzung, wie auch anderes Gedankengut, und gab es als eigenes aus. So verdienstvoll die Ausarbeitung der in einigen Aspekten neue Blick auf das Verhältnis Nietzsches zu Schopenhauer ist, spiegelt er zum Teil eine überwunden geglaubte Nietzschekritik. Nietzsche als politischen Denker zu apostrophieren hieße, seine Auslassungen in die Wirklichkeit zu transmittieren. Nietzsche war kein Denker von gesellschaftspolitischen Idealen. Nietzsches aristokratischen Radikalismus mit Faschismus oder Nationalsozialismus gleichzusetzen, wie die von Atzert zitierte Nietzscheinterpretation von Domenico Losurdo (*Nietzsche, der aristokratische Rebell*, ital. 2002; deutsch 2009), will bewußt Nietzsches Metaphorik mißverstehen. Dessen Monographie stellt Nietzsche in eine Reihe mit Rassisten, Reaktionären (aus dem Kontext von kommunistisch-ideologischen Argumentierens) und Antisemiten. Die immer wieder unternommenen «Beweisführungen», aus Nietzsches Schriften einen Vordenker des Nationalsozialismus zu konstruieren, finden in der einschlägigen Sekundärliteratur (14; Anm. 2 u. 3) ihre nicht-philosophische Festschreibung. Die an sekundär-literarischen Plattitüden nicht zu übertreffenden Pejorative sind Ausdruck einer prototypischen Negation der Differenz von Idee und Wirklichkeit. Nationalsozialisten, Anti-Humanisten und sonstigen Mordbrennern, die im Namen welcher Religion, Ideologie oder sonstigen Ideen und Phantasmorgien auch immer, ihren mörderischen Hang zur Vernichtung fremden Lebens nachgehen, wird quasi eine Grundidee unterstellt, woraus sich ihr brutales, menschenverachtendes Handeln herleiten soll. Ihnen im Nachhinein eine geistig-reflexive Begründung zu liefern (so wie man Nietzsche für den deutschen Rassismus verantwortlich machen will), hieße ihre Verbrechen zu nobilitieren. Diese Suche nach einer transzendenten Verantwortlichkeit kommt dem Unwillen gleich, das Verhalten und Handeln zum existenziellen Nachteil anderer Indi-

viduen einfach als das zu nehmen, was es ist: ein in der Natur des Menschen immanenter (Selbst-)Destructionstrieb, der sich als Haß, selbstsüchtige Gier, Neid und weitere, vielfältige diesbezügliche Affekte äußert. Die Eigenverantwortung individuellen Handelns wird nicht von Determinanten a la couleur aufgehoben., die intrinsische Motivation ist vorherrschend. Zum Beispiel ist Philipp Mainländers Erkenntnis über den –metaphysischen– Willen zum Tode nicht verantwortlich für Mord und Totschlag Einzelner, einer Gruppe, Gesellschaft oder Nation. Er selbst praktizierte eine philanthropische Lebensführung. Im Gegensatz zu Schopenhauer, aus dessen Lebenspraxis sich schwerlich Empathie herleiten ließe.

Nietzsches Menschenbild war selbstredend radikal. Aber keinesfalls taugen seine ästhetisierenden und sich aus der Antike herleitenden Vorstellungen eines Übermenschen, der sich der Sklavenmoral entzieht, als Vorlage für menschliches Handeln. Der Nietzsche-Freund Paul Deussen deutet zu Recht aus seiner persönlichen Wahrnehmung der Ideenwelt Nietzsches, «daß der Übermensch nicht ein künftig zu erwartender Messias sei, zu dessen Hervorbringung ganze Völker und Generationen als bloßer Nährboden diene, sondern ein jedem Menschen ergreifbares Lebensideal»⁵. Ideelle Iteration und metaphysische Spekulation sind nicht verantwortlich für individuelles Fehlverhalten im Blick auf eine Leidenskumulation. Wer allerdings ein persönliches Statement von Nietzsche im Blick auf Rassenhass und Nationalismus sucht, der sei unter anderem auf den *Aphorismus 377* der *Fröhlichen Wissenschaft* (1887) verwiesen, in dem sich Nietzsche eindeutig bekennt:

Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht «deutsch» genug, wie heute das Wort «deutsch» gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassenhass das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben sich jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperret. [...] Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach vielfach und gemischt, als «moderne Menschen», und folglich wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die bei dem Volke des «historischen Sinns» zwiefach falsch und unanständig anmuthet. Wir sind, mit Einem Worte –und es soll unser Ehrenwort sein!– *gute Europäer*, die Erben Europa's, die reichen, überhäuftten, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes.

Nietzsche hatte unfreiwilligen Anschauungsunterricht in Sachen Rassismus, Antisemitismus und Chauvinismus bei seinem Schwager Bernhard Förster und Richard Wagner. Hätte er Zweifel an seiner diesbezüglichen Erkenntnis gehabt, hätten ihm diese Protagonisten des exoterischen Rassismus eines Besseren belehrt. Atzerts zugespitzte Lesart erzwingt eine individuelle Stellungnahme über Nietzsches unterstellte Quellenfunktion zur Begründung von Gewaltherrschaften. Sie macht außerdem deutlich, daß Nietzsche im *Schlagschatten* der Willensmetaphysik Schopenhauers steht.

⁵ Deussen, Paul, *Erinnerung an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901, S. 107.

Im *Halbschatten* dagegen steht Deussens Vereinnahmung philosophischer Theoreme Schopenhauers. Die Oszillation von Philosophie und Religion im Argumentationskontext Deussens ummanteln einen *Kernschatten*, auf dessen Halbschatten Deussens untauglichen Versuche der Begründung einer Philosophie der Bibel abstrahlt. Außerdem ermöglicht Atzerts klare Analyse die Erkenntnis, daß Schopenhauer keine Religionsphilosophie begründete, so wie er auch keine Moralphilosophie erstellte. Moral- und Religionskritik haben bei Schopenhauer einen anderen Stellenwert als diesbezügliche Grundlegungen. Unbeweisbare, nur auf Glauben beruhende und sich kritischer Überprüfung entziehende Aussagen von Religionen stehen in einem krassen Widerspruch zu Schopenhauers Anspruch betreffs philosophischer Wahrheit.

In aller erfreulichen Deutlichkeit wird von Atzert dann im dritten Kapitel Freuds Übernahme von Philosophemen Schopenhauers qua Verwendung und Verschleierung destruiert. Obwohl in der Sekundärliteratur das Verfahren Freuds erkannt und benannt wurde, fehlte eine gründliche, an Textvergleichen sich orientierende Analyse des Freudschen Synkretismus. Sein Versuch, in der positivistisch gestimmten scientific community seiner Zeit mit einer metaphysikfreien Theorie zu reüssieren, wird von Atzert demaskiert und die offensichtliche Rochade von Metaphysik und Naturwissenschaft im Werk von Freud bloßgelegt. Vor allem im Blick auf die aktuelle Vereinnahmung mittels Umdeutung zum Beispiel von Nietzsche in der psychoanalytischen Literatur und Praxis, ist Atzerts Beitrag wichtig und nötig. Zur Sensibilisierung dieses immer noch praktizierten Versuchs des Freudschen Plagiiens von philosophischen Ideen in eigene, in eine Metapsychologie auslaufende Theorie, dienen auch Atzerts vielfältige diesbezügliche Beiträge, in denen er tief das Freudsche Verfahren komparativ konterkariert.

WINFRIED H. MÜLLER-SEYFARTH*

* Doktor der Philosophie und Magister Artium. Autor – Beiträger – Privatier. Sprecher der Internationalen Philipp Mainländer-Gesellschaft. Herausgeber der Werke von Philipp Mainländer und Julius Bahnsen sowie der Internationalen Mainländer-Studien. Bibliographie in: www.mainlaender.de/bibliographisches.

