DIETER BORCHMEYER

DIE VERTAUSCHTEN KÖPFE. EINE INDISCHE LEGENDE

Thomas Manns »metaphysical joke«

Thomas Mann hätte es bis kurz vor der Entstehung der *Vertauschten Köpfe* gewiss nicht für möglich gehalten, dass er einmal eine »indische Legende« schreiben würde. Schreibt er doch am 28. Juni 1941 an den Indologen Heinrich Zimmer: »während die aegyptische Sympathie [der er sich in den Josephsromanen hingegeben hat und hingeben wird] sehr lange Wurzeln hat, die bis in die Knabenzeit zurückreichen, war die Kontaktnahme mit dem Indischen sehr geschwind und gelegentlich und vorbereitet eigentlich nur metaphysisch durch Schopenhauer« (DüD, Bd. II, S. 591).[1]

In der Tat spielen in der Philosophie Schopenhauers, der Thomas Mann 1938 seinen großen Essay gewidmet hat, die indischen Religionen eine zentrale Rolle. Doch es scheint eben nur der von Schopenhauer gebotene metaphysische Extrakt der hinduistischen und buddhistischen Religion gewesen zu sein, der ihn interessierte, während ihm die indische Kultur und Mythologie selber fremd blieb – nicht weniger als Goethe. Dieser hat – ebenfalls im Unterschied zu seiner Vorliebe für die biblisch-vorderorientalische Welt – seine Abneigung gegen die indischen »Fratzen«, wie auch Thomas Mann bemerkt (DüD, Bd. II, S. 591), nie ganz verschwiegen, zum Befremden der an Indien hochinteressierten Romantiker wie der Brüder Schlegel.[2] »Die indischen Götzen, die sind mir ein Graus«, heißt es in Goethes *Zahme Xenien II*[3] – oder gar in seinen *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans*: »Die indische Lehre taugte von Haus aus nichts«.[4]

[1] Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann, Bd. II, hrsg. v. Hans Wysling, Frankfurt/M. 1979 (im Folgenden: DüD mit Seitenzahl).

[2] Vgl. Ernst Behler, Das Indienbild der deutschen Romantik, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 18, 1968, S. 21-37.

[3] Gedenkausgabe, hrsg. v. Ernst Beutler, Zürich u. München 1949, Bd. 1, S. 617.

[4] Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, 12. Aufl., München 1981, Bd. 2, S. 149.

© 2010 Dieter Borchmeyer, Publikation: Wallstein Verlag
DOI https://doi.org/10.46500/83530771-018 | CC BY-NC-ND 4.0

So weit wäre Thomas Mann freilich nicht gegangen. Seine ›Kontaktnahme mit dem Indischen‹ hat im übrigen sehr viel längere Wurzeln, als er später zuzugeben bereit ist.[5] Schon 1897 legte er sich das Reclam-Heft *Buddhas Leben und Wirken* zu, und aus den Jahren 1906-1908 stammt eine Zusammenfassung von Buddhas Erkenntnislehre (nach einer unbekannten Quelle).[6] Um 1903 hat er einen »modernen Großstadt-Roman« mit dem indischen Titel *Maja* geplant (DüD, Bd. I, S. 236),[7] den schließlich – wie andere aufgegebene Projekte Thomas Manns – Aschenbach im *Tod in Venedig* vollenden wird: »der geduldige Künstler, der in langem Fleiß den figurenreichen, so vielerlei Menschenschicksal im Schatten einer Idee versammelnden Romanteppich, ›Maja‹, mit Namen wob« (Bd. VIII, S. 450.).[8]

Ein Nebenprodukt des *Maja*-Plans ist die *Anekdote* von 1908, in deren Rahmenerzählung ein »Kreis von Freunden« vom »Schleier der Maja und seinem schillernden Blendwerk« spricht, »von dem, was Buddha ›das Dürsten‹ nennt, von der Süßigkeit der Sehnsucht und von der Bitterkeit der Erkenntnis, von der großen Verführung und dem großen Betrug« – für den die im folgenden erzählte Anekdote ein Musterbeispiel sein soll. Und schließlich einigt sich der Freundeskreis auf den »philosophischen Satz […], das Ziel aller Sehnsucht sei die Überwindung der Welt« (Bd. VIII, S. 411).

Immer ist es Schopenhauer, der hinter Thomas Manns indisch-buddhistischen Sympathien steht, die sich noch 1921 in seiner begeisterten Lektüre von Karl Eugen Neumanns epochemachender dreibändiger Sammlung der *Reden Gotamo Buddhas* bekundet. In seinem Essay *Süßer Schlaf* (1909) hat er bekannt: »Ich habe in mir viel Indertum, viel schweres und träges Verlangen nach jener Form oder Unform des Vollkommenen, welche ›Nirwana‹[9] oder das Nichts benannt ist« (Bd. XI, S. 336) – das indische »Nichts«, mit welchem Wort die Urfassung von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* schließt. (Das Zitat zeigt freilich, dass Thomas Manns Künstlermoral es nicht zulässt, sich solchem ›trägen Ver-

[5] Hier verdanke ich wichtige Anregungen dem Vortrag von Heinrich Detering über *Thomas Mann and Bertolt Brecht: Two Apostates of Buddhism* beim Symposion »Der Buddhismus in der deutschen Philosophie und Literatur« (Bangkok, 5.-7.2.2009).

[6] Vgl. Thomas Mann, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe der Werke, Bd. 2.2, Frankfurt/M. 2004, S. 342ff. (Kommentar zu *Anekdote*).

[7] Vgl. Hans Wysling, Zu Thomas Manns *Maja*-Projekt. Thomas-Mann-Studien, Bd. 1, Bern 1967, S. 23-47.

[8] Thomas Mann, Gesammelte Werke, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1974 (im Folgenden: römische Band- und arabische Seitenzahl).

[9] Zu Thomas Manns Hang zum Nirwana vgl. Dirk Heißerer, Im Zaubergarten. Thomas Mann in Bayern, 2. Aufl., München 2005, S. 244f.

langen‹ ganz hinzugeben – weshalb Buddha und Indien mehr und mehr von seinem Horizont verschwinden.)[10] Jenes Indertum ist ein ganz und gar schopenhauerisiertes – nicht anders als bei Richard Wagner. Dessen Sehnsucht nach dem Nirwana, wie er sie vor dem Hintergrund des *Tristan* in seinem Pariser Brief vom 3. März 1860 an Mathilde Wesendonck zum Ausdruck bringt, zitiert auch Thomas Mann in seinem Essay *Leiden und Größe Richard Wagners* (1933): »Sehnsüchtig blicke ich oft nach dem Lande Nirwana. Doch Nirwana wird mir schnell wieder Tristan; Sie kennen die buddhistische Weltentstehungstheorie« (Bd. IX, S. 402).[11]

Thomas Mann hatte gerade das Manuskript *Lotte in Weimar* abgeschlossen und machte sich auf, die durch den Goethe-Roman unterbrochene Arbeit an seiner *Joseph*-Tetralogie fortzusetzen, als er im Eranos-Jahrbuch 1938 auf Heinrich Zimmers Abhandlung *Die indische Weltmutter* (Zürich 1939) stieß. (Bereits seit Mai 1936 hat er sich mit dem soeben erschienenen Hauptwerk des großen Indologen und Schwiegersohns von Hugo von Hofmannsthal: *Maya. Der indische Mythos* befasst, das der Verfasser ihm zugeschickt hatte.)[12] In Zimmers neuer Abhandlung las er folgende Legende: Zwei Freunde sehen an einem heiligen Badeplatz der großen Weltmutter Kâlî, der Göttin des Werdens, ein bildhübsches Mädchen. Der eine von beiden wird bei diesem Anblick liebeskrank, doch der andere vermittelt über seinen Vater die Ehe des heillos Verliebten mit jenem Mädchen. Bald nach der Hochzeit reist das junge Paar mit dem Freund zu den Eltern der Frau. Unterwegs kommen sie an einem Tempel der Kâlî vorbei. Der Gatte betritt ihn, um der Göttin seine Verehrung zu bezeigen, während Gattin und Freund draußen warten. Als er das Bild Kâlîs erblickt, die mit achtzehn Armen Dämonen zermalmt, beschließt er in Todesverzückung, sich selbst der Göttin als Opfer darzubringen, und schlägt sich mit einem Schwert das Haupt ab. Als nach einiger Zeit der draußen Wartende nach seinem Freund sieht und diesen enthauptet in dem von Opferdunst geschwängerten Tempel vorfindet, schlägt auch er sich verzweifelt das Haupt ab. Schließlich betritt die junge Frau den Tempel und sieht die beiden in ihrem Blut. In grenzenlosem Gram will sie sich nun ebenfalls töten,

[10] Vgl. Heinrich Detering, a. a. O.

[11] Zu Richard Wagners Affinität zum Buddhismus vgl. wagnerspectrum 2007, H. 2 (*Wagner und der Buddhismus*); darin bes.: Dieter Borchmeyer, »… sehnsüchtig blicke ich oft nach dem Land Nirwana …«. Richard Wagners buddhistisches Christentum, S. 15-34 und Volker Mertens, »Göttliches Gangesland« – Die »Indomanie« der Romantik und Richard Wagner, S. 55-84 sowie in Bezug auf *Tristan* Wolf-Daniel Hartwich, Auslöschung – Richard Wagner und die buddhistische Mythologie des Jenseits, S. 85-96, bes. S. 91-96.

[12] Vgl. Thomas Mann, Tagebücher 1936-1936, hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt/M. 1978, S. 307f.

doch da gebietet die Stimme der Göttin ihr Halt und befiehlt, den Freunden die Köpfe wieder auf den Rumpf zu setzen und sie so zum Leben zu erwecken. Doch in der Hast vertauscht die junge Frau die Köpfe und setzt sie auf die falschen Leiber. Der vom Leichendämon befragte König entscheidet, dass ihr Gemahl derjenige sei, der das Haupt des Gatten trage. So besitzt sie nun den Leib des Freundes mit dem Haupt des Gatten. – Die überlieferte Geschichte, so Zimmer, verzichtet auf jede Erklärung, und er selber erlaubt sich nur in Frageform eine psychologische Deutung: »leitete ein geheimer Wunsch die junge Frau bei der Vertauschung der Köpfe? War die junge Ehe nicht glücklich, und der Gatte deswegen so todesbereit und heilverlangend?«[13]

Höchst merkwürdig, dass Thomas Mann, der doch der indischen Mythologie im Grunde ebenso fremd gegenüberstand wie Goethe, welchem er gerade seinen *Lotte*-Roman gewidmet hatte, ausgerechnet eine in seinen Augen gewiss ›fratzenhafte‹ Anekdote zu einer Erzählung ausgestaltete – so wie auch Goethe in seiner *Paria*-Legende (1821/22) das Motiv der vertauschten Köpfe aus Indien geborgt hat, so sehr es ihm wie Thomas Mann eigentlich »ein Graus« sein musste. Hier enthauptet ein Brahmane seine Gattin, weil er an ihrer Unschuld zweifelt. Als sich daraufhin sein Sohn ins Schwert stürzen will, fordert der Vater ihn auf, das Haupt der Mutter wieder an den Rumpf zu fügen und sie so ins Leben zurückzurufen. Doch der Sohn verwechselt auf dem Totenhügel den Leib seiner Mutter mit dem einer hingerichteten Paria-Frau und setzt dieser das vom Vater abgeschlagene Haupt auf, so dass sich die Wesen beider Frauen vermischen.

Gegenüber Käte Hamburger, die ihn auf Goethes *Paria* ansprach, spielte Thomas Mann, dem diese Dichtung wohlvertraut war (er hat sie bei der Arbeit am »siebenten Kapitel« von *Lotte in Weimar* noch einmal gelesen)[14] die Nähe der *Vertauschten Köpfe* zu Goethes Verslegende freilich herunter: allenfalls »unterbewußt« möge die Erinnerung an sie für ihn eine Rolle gespielt haben (DüD, Bd. II, S. 587). Wirklich? Die erotische Faszination der Frau des Brahmanen beim Anblick des im Ganges widergespiegelten Jünglings gemahnt doch nur zu stark an Sitas gedankliche Untreue bei der Betrachtung Nandas, und die Nähe der *Vertauschten Köpfe* zu der erotischen

[13] Heinrich Zimmer, Die indische Weltmutter, in: Eranos-Jahrbuch 6, 1938, S. 175-220, hier S. 179. Die Erzählung ist wiederabgedruckt bei: Hans Rudolf Vaget, Thomas Mann – Kommentar zu sämtlichen Erzählungen, München 1984, S. 253f.

[14] Vgl. Mathias Mayer, »Opfer waltender Gerechtigkeit«: Goethes »Paria«-Trilogie; mit einem Exkurs zu Thomas Mann, in: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 39, 1995, S. 146-161, hier S. 164, Anm. 3. (Der Aufsatz ist inzwischen wiederabgedruckt in: M. M., Natur und Reflexion. Studien zu Goethes Lyrik, Frankfurt/M. 2009, S. 301-328.)

Konstellation der *Wahlverwandtschaften*, zumal zu dem Motiv des bei der Vereinigung der Gatten imaginierten Ehebruchs macht es unwahrscheinlich, dass Thomas Mann die Parallele zwischen der *Paria*-Trilogie und seiner indischen Legende nicht bewusst geworden sein soll.

Wieso Thomas Mann sich trotz des gerade gefassten Entschlusses, nach der Beendigung von *Lotte in Weimar* nun endlich wieder mit der Arbeit an den Josephsromanen fortzufahren und das letzte Stück der Tetralogie: *Joseph in Ägypten* in Angriff zu nehmen, durch Heinrich Zimmers *Indische Weltmutter* von seinem Vorhaben ablenken ließ, dafür sind mehrere Gründe zu vermuten. Es ist einmal die Scheu, das so lange unterbrochene Hauptwerk fortzusetzen: »Die Novelle ist, fürchte ich, ein Vorwand, die In-Angriffnahme des IV. Joseph noch etwas zu verschieben«, schreibt er am 24. Februar 1940 an Kuno Fiedler (DüD, Bd. II, S. 583). Sie sei wie *Lotte in Weimar* eine »Diversion«, mit der er »sonderbarer Weise dem vierten Band des Joseph noch einmal auszukommen suche«, bemerkt er am 3. März 1940 gegenüber Lavinia Mazzucchetti und fast wortgleich in mehreren anderen Briefen aus dieser Zeit (DüD, Bd. II, S. 583).

Diese Flucht vor der Fortsetzung des Lebenswerks kannte er auch aus der Entstehungsgeschichte des Goetheschen *Faust* und vor allem der Wagnerschen *Ring*-Tetralogie, zu der die Josephsromane eine halb bewusste, halb unbewusste Parallelaktion bilden.[15] Dass sie in deren Spuren gehen, hat Thomas Mann selber wiederholt bekannt. Wie Wagner den letzten Teil seiner Tetralogie durch *Tristan* und *Meistersinger* unterbrach, so Thomas Mann durch seinen Goethe-Roman, mit dem er aus mythischer Ferne in die deutsche Historie zurückkehrte – ins klassische Weimar wie Wagner ins Nürnberg der bevorstehenden Reformation – und nun durch die indische Legende, die eine intrikate erotische Dreiecksbeziehung zum Inhalt hat: wie Wagners *Tristan* (an dem Thomas Mann durchaus im Sinne Wagners[16] eine ›indische‹ Dimension wahrgenommen hat: »*Indischer* Charakter dieser Musik, deren Sinnlichkeit sich ins Metaphysische überschlägt«, schreibt er am 11. Mai 1940 im Tagebuch anlässlich eines *Tristan*-Arrangements von Leopold Stokowski;[17] in Metaphysik sich über-

[15] Vgl. Dieter Borchmeyer, Richard Wagner. Ahasvers Wandlungen, Frankfurt/M. u. Leipzig 2002, S. 474-450, bes. S. 492-500 (»Thomas Manns *Joseph*-Tetralogie als Parallelaktion zu Wagners *Ring*«).

[16] Vgl. dazu Ulrike Kienzle, Tönendes Nirvana – Von der musikalischen Aufhebung der Zeit in Wagners *Tristan* und *Parsifal*, in: wagnerspectrum 2007, H. 2 (*Wagner und der Buddhismus*), S. 35-54 und Wolf-Daniel Hartwich, Auslöschung – Richard Wagner und die buddhistische Mythologie des Jenseits, ebd., S. 85-96, zu *Tristan*: S. 90-96.

[17] Thomas Mann, Tagebücher 1940-1943, hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt/M. 1982, S. 74.

schlagende Sinnlichkeit wäre aber auch eine präzise Formel für die Problemspannung der *Vertauschten Köpfe*).

Lotte in Weimar und *Die vertauschten Köpfe* sind als Unterbrechungen des Hauptwerks der Tetralogie Thomas Manns *Meistersinger* und *Tristan* – nur in umgekehrter Reihenfolge der Entstehung. Dieses heimliche In-Spuren-Gehen also mag *ein* Grund sein für die Konzeption der drittletzten großen Novelle Thomas Manns. Ein zweiter: kurz bevor Thomas Mann Heinrich Zimmers *Indische Weltmutter* las, hatte er seinen großen Schopenhauer-Essay veröffentlicht: die Summe seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit *dem* Philosophen (für ihn). Und die *Vertauschten Köpfe* eigneten sich wie kaum ein anderer Stoff zu einer erzählerischen Parabel der Schopenhauerschen Philosophie, versetzt mit einer Dosis Nietzschescher ›Hinterfragung‹ dieser Philosophie.[18] Der dritte Grund mag sein, dass sich das Motiv der vertauschten Köpfe besonders eignete, Thomas Manns lebenslanges, immer wieder essayistisch umkreistes Thema der Dialektik von Geist und Natur – wie sie zumal sein Lieblingstraktat: Schillers Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* artikuliert hat – erzählerisch zu veranschaulichen.

Die beiden Freunde der indischen Legende werden bei Thomas Mann zu Rollenträgern jener Dialektik. Die *Vertauschten Köpfe* sind die Geschichte von dem sentimentalisch-naiven Freundespaar Schridaman – dem nur das »Geistige« gilt, dem der Kopf die Hauptsache ist, der hinter der sinnlichen Erscheinungswelt immer das An-sich-Sein der Dinge sieht – und des von »lustiger Einfalt« geprägten Nanda – der ganz in der Welt der Erscheinungen aufgeht, dem »der Körper die Hauptsache« ist »und der Kopf bloß ein nettes Zubehör« – sowie ihrer Doppelbeziehung zu der schönen Sita. Schridaman und Nanda können ohne einander nicht sein, »eines jeden Mein-Gefühl langweilte sich an sich selbst«; sie lieben einander »um ihrer Verschiedenheit willen«, eine Zuneigung, die freilich mit verhaltenem wechselseitigem »Spott« über das dem Anderen jeweils Fehlende vermischt ist (Bd. VIII, S. 714f.) – ein Spott, »zärtliche Verachtung« oder erotische »Ironie«, die Thomas Mann in *Goethe und Tolstoi* auch in

[18] Die Schopenhauer-Spuren in den *Vertauschten Köpfen* sind von der Forschung natürlich längst mit unterschiedlicher Intensität und verschiedenen Akzenten bemerkt worden; vgl. bes. Siegfried A. Schulz, Die vertauschten Köpfe. Thomas Manns indische Travestie, in: Euphorion 57, 1963, S. 245-271, die indologisch ausgerichtete Dissertation von Monika Carbe, Die vertauschten Köpfe. Eine Interpretation der Erzählung, Marburg 1970 sowie die den Forschungsstand zusammenfassende Monographie von Edo Reents, Zu Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption, Würzburg 1998, bes. S. 360ff. Der vorliegende Aufsatz verzichtet darauf, den eigenen Interpretationsweg von den bisherigen Ergebnissen der Spurensuche abzugrenzen.

der Liebe des sentimentalischen Geistes zum naiven und umgekehrt walten sah (Bd. IX, S. 99f.).

Was Nanda in den *Vertauschten Köpfen* Schridaman gesteht, könnte dieser von seiner Warte aus nicht weniger sagen: »was ich nicht habe, hast du und bist mein Freund, so daß es beinahe ist, als ob ich selber es hätte. Denn als dein Genoß hab ich teil an dir und bin auch etwas Schridaman, ohne dich aber wär' ich nur Nanda, und damit komm' ich nicht aus.« (Bd. VIII, S. 734) – »Schönheit« und »Erkenntnis«, so reflektiert der Erzähler, streben nach dem »Anziehungsgesetz des Verschiedenen« wechselseitig nacheinander. »Diese Welt ist nicht so beschaffen, daß darin der Geist nur Geistiges, die Schönheit aber nur Schönes zu lieben bestimmt wäre. Sondern der Gegensatz zwischen den beiden läßt mit einer Deutlichkeit, die sowohl geistig wie schön ist, das Weltziel der Vereinigung von Geist und Schönheit, das heißt der Vollkommenheit und nicht länger zwiegepaltenen Seligkeit erkennen« (Bd. VIII, S. 793).

So sehr Sita ihren Gatten liebt, verfällt sie doch der körperlichen Anziehung Nandas. Wenn sie im Tempel der Kâlî die Köpfe der beiden Freunde vertauscht, ist das eine Fehlleistung mit oder ohne Freud, die ihrem tieferen Wunsch entspricht, denn nun hat sie das Haupt des geliebten und den Körper des begehrten Mannes zugleich. Und die beiden Freunde vereinigen endlich das in sich selber, was sie jeweils im Anderen ersehnten.[19] Das Glück scheint auf allen Seiten vollkommen, doch bald wird es durch einen tiefen Schatten getrübt, als sich die Frage stellt, mit wem Sita nun vermählt ist. Ein Einsiedler fällt – wie in der überlieferten Legende der König – die Entscheidung, dass sie demjenigen gehört, der das Haupt des Gemahls trägt: Schridaman mit dem Nanda-Leib.

Wo die alte Legende endet, fängt sie bei Thomas Mann jedoch erst eigentlich an. Der tief enttäuschte Nanda-Kopf mit dem Schridaman-Körper muss das Feld räumen und zieht sich in die Einsamkeit zurück. Das Liebesglück Sitas und die »Vermählung von Sinnenschönheit und Geist« (Bd. VIII, S. 788) währen freilich nicht lange. Denn bald zeigt sich, dass Geist und Sinnenschönheit der wechselseitigen, sehnsüchtigen Spannung bedürfen, um ihr eigentliches Sein entfalten zu können. Aus dieser Spannung jedoch herausgelöst, entgeistigt sich unter dem Einfluss des Nanda-Leibs das Haupt Schridamans und entsinnlicht sich unter dem Einfluss des Hauptes jener Leib. Und bald keimt neue Sehnsucht in Sita auf: »Der einsam verschönte Gattenleib schwebte ihr vor, wie er im Zusammenhang

[19] Vgl. Helmut Koopmann, Die vertauschten Köpfe. Verwandlungszauber und das erlöste Ich, in: Liebe und Tod – in Venedig und anderswo; die Davoser Literaturtage 2004, hrsg. v. Thomas Sprecher, Frankfurt/M. 2005, S. 209-225.

mit dem armen, verfeinerten Freundeshaupt auf eine geistige Weise unter der Trennung von ihr litt; und ein sehnsüchtiges Mitleid mit dem Fernen wuchs in ihr auf« (Bd. VIII, S. 794f.).

Als der Gemahl sich auf eine Geschäftsreise begibt, nutzt Sita seine Abwesenheit zu einer Reise nach dem fernen Nanda mit dem ehemaligen Schridaman-Körper. Auch bei ihm haben sich Körper und Geist inzwischen wechselseitig verändert. Gleichwohl vereint sich Sita wieder mit dem einstigen Gattenleib. Als der zurückgekehrte und seiner Frau nachgereiste Schridaman bei dem neu-alten Liebespaar eintrifft, erkennen sie, dass »wo zwei von uns sind, immer der dritte fehlen wird«. Und Schridaman lehrt im Geiste Schopenhauers: »in dem Wahn und der Sonderung des Lebens ist es das Los der Wesen, einander im Lichte zu stehen, und vergebens sehnen die Besseren sich nach einem Dasein, in dem nicht das Lachen des einen das Weinen des anderen wäre« (Bd. VIII, S. 801). So beschließen alle drei, durch den gemeinsamen Feuertod ihre »vertauschte Sonderung« abzulegen und ihr Wesen »wieder mit dem Allwesen zu vereinigen« (Bd. VIII, S. 802). Allein im Tod ist also jene sehnsuchtslose Einheit von Geist und Sinnenschönheit möglich, die in diesem Leben, in der Erscheinungswelt, nur in der Dialektik der wechselseitigen Sehnsucht nacheinander zu ihrem Wesen gelangen. Unter Anspielung auf seine frühe Novelle *Tonio Kröger*, in der er die Sehnsuchtsbeziehung des sentimentalischen Künstlers (Tonio) nach dem reflexionslosen Leben (Hans und Inge) zum ersten Mal programmatisch gestaltet hatte, schreibt Thomas Mann am 18. Juni 1941 an Agnes E. Meyer: »Ja, Tonio, Hans und Inge sind nun im Flammengrabe vereinigt. Friede ihrer Asche!« (DüD, Bd. II, S. 590).[20]

Nur durch seine Schopenhauerisierung wurde der Stoff der indischen Legende für Thomas Mann gestaltbar. Seine Gestaltungsmittel jedoch sind Ironie und Parodie, welche die Legende immer wieder in ein groteskes Licht tauchen. Als »Maya-Groteske aus der Sphäre des Kults der Großen Mutter« bezeichnet er sie in einem Brief an Agnes E. Meyer vom 5. Januar 1940 (DüD, Bd. II, S. 582),[21] als »Grotesk-Novelle« gegenüber Kuno Fiedler am 24. Februar desselben Jahres (DüD, Bd. II, S. 583). Sie sei nichts anderes als »a metaphysical joke«, schreibt er am 15. August an seinen amerikanischen Verleger Alfred A. Knopf und mit ähnlichen Ausdrücken

[20] Thomas Mann – Agnes Meyer, Briefwechsel 1937-1955, hrsg. v. Hans Rudolf Vaget, Frankfurt/M. 1992, S. 290. Zur Interpretationsgeschichte der *Vertauschten Köpfe* vgl. – neben den Fußnoten in diesem Aufsatz – Hans Rudolf Vaget, Thomas Mann – Kommentar zu sämtlichen Erzählungen, a. a. O., S. 267ff. und ders. in: Helmut Koopmann, Thomas-Mann-Handbuch, Stuttgart 1990, S. 601-605.

[21] Vgl. dazu Klaus Gerth, »Eine Maya-Groteske«: Thomas Manns Erzählung *Die vertauschten Köpfe*, in: Literatur für Leser 1987, S. 48-58.

(»metaphysischer Spaß«, »metaphysischer Scherz«) an seine deutschen Gesprächspartner (DüD, Bd. II, S. 586f. u. ö).

Merkwürdig, dass er glaubt, mit dieser Erzählung aufgrund ihrer grotesken Elemente sogar in die Nähe des französischen Surrealismus zu geraten, über den er durch einen Essay seines Sohnes Klaus (*Surrealismus*, 1929), welcher zu den surrealistischen Autoren in persönlicher Verbindung stand, längst orientiert war.[22] Als er im Januar 1940 von Princeton nach New York fährt, liest er eine ihm bisher unbekannte Erzählung von Tolstoi, um dann zu bekunden, dass ihm die surrealistische Sphäre doch näherstehe als die naturalistische. »Auf dieser ganzen Reise viel an die ›Vertauschten Köpfe‹ und ihre wunderlichen Möglichkeiten gedacht. Erstmalige Annäherung an die französisch-surrealistische Sphäre (Cocteau), zu der ich mich längst hingezogen fühlte« und die freilich bedeutend absteche von einem »realistischen und moralischen Ernst« à la Tolstoi. Die »Ausgelassenheit und Phantastik« des Surrealismus sei jedoch im Grunde »sehr viel leidender als jener Naturalismus«.[23]

Die indische Mythologie ist Thomas Mann die grotesk-komische Einkleidung der Metaphysik Schopenhauers, seines Grundgedankens, »daß das Leben auf Individuation, auf der individuellen Zerspaltung einer Ureinheit beruht«, wie Thomas Mann am 13. Februar 1948 an seine französische Übersetzerin Louise Servicen schreibt. »Das alles ist indisch-metaphysisch gedacht, und nun ist hinzugefügt, daß die Sehnsucht zurück in die Ureinheit des Lebens in der Jugend am stärksten ist, wo gewissermaßen der Ton des Lebens noch weich ist und die individuellen Gefühle noch nicht starr geworden sind« (DüD, Bd. II, S. 594) – »und die Ich- und Mein-

[22] Am 5.9.1933 verzeichnet Thomas Mann mitten in der Arbeit am *Joseph* im Tagebuch das Eintreffen der von André Breton redigierten surrealistischen Künstlerzeitschrift *Minotaure*, an der u. a. auch Picasso mitwirkt, und sieht in ihr ein wahlverwandtes Unternehmen (Tagebücher 1933-1934, Frankfurt/M. 1977, S. 169f.); seit dem 17.2.1935 liest er fasziniert Cocteaus Ödipus-Drama *La machine infernale* (1934), das der Autor ihm zugeschickt hat und das er gar – ein einmaliger Fall im Schriftstellerleben Thomas Manns – zu übersetzen plant, und beschäftigt sich mit anderen Texten und Bildern Cocteaus, mit dem er auch – vermittelt durch Klaus Mann – einen bis vor kurzem für verschollen gehaltenen Briefwechsel führt. Dieser ist nun von Eva-Monika Turck aufgespürt worden, die Thomas Manns Faszination durch den Surrealismus zum ersten Mal demonstriert: Der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und Jean Cocteau. Mit dem Erstdruck bislang unveröffentlichter Briefe, in: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 59, 2009, S. 409-427. Turck, der ich einige wichtige Anregungen für diesen Aufsatz verdanke, schlägt sogar »eine Interpretation der *Vertauschten Köpfe* aus surrealistischer Sicht« vor (ebd., S. 419).

[23] Thomas Mann, Tagebücher 1940-1943, a. a. O., S. 16. Zu Thomas Manns stilistischer Position zwischen Realismus und Phantastik vgl. Rolf Günter Renner, Thomas Mann als phantastischer Realist: eine Überlegung anläßlich der *Vertauschten Köpfe*, in: Internationales Thomas-Mann-Kolloquium 1986 in Lübeck, Bern 1987, S. 373-391.

Gefühle noch nicht erstarrt sind in der Zersplitterung des Einen«, heißt es genauer in den *Vertauschten Köpfen* (Bd. VIII, S. 713).

Indisch-metaphysisch gedacht: Thomas Mann unterscheidet nicht zwischen den verschiedenen geschichtlichen Strömungen der indischen Religion. Bei ihm verschwimmen im Geiste Schopenhauerscher Metaphysik die Grenzen zwischen Brahmanismus (Hinduismus) und Buddhismus. Für Schopenhauer ist in Indien die »Urweisheit des Menschengeschlechts« zu Hause.[24] Diese Urweisheit ist aber in seinen Augen durch und durch pessimistischen Gepräges. Die Welt ist ihm das Produkt des Willens, des »letzten und nicht weiter reduzierbaren Urgrundes des Seins«, so Thomas Mann in seinem Schopenhauer-Essay von 1938 (Bd. IX, S. 537). »Der Wille also, dieses außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität stehende An-Sich der Dinge, verlangte blind und grundlos, aber mit wilder und unwiderstehlicher Gier und Lust nach Sein, nach Leben, nach *Objektivierung*, und diese Objektivation vollzog sich auf die Weise, daß aus einer ursprünglichen Einheit eine Vielheit wurde, was treffend als das principium individuationis zu bezeichnen war.« (Bd. IX, S. 538) Und Thomas Mann fährt fort: »Die wirkliche Welt ist das Produkt eines erzsündigen, erztörichten Willensaktes, der nie hätte statthaben sollen«: diese Welt ist »die schlechteste aller denkbaren« (Bd. IX, S. 543). Das ist das pessimistische Credo, das Schopenhauer dem optimistischen Diktum Leibnizens von der besten aller denkbaren Welten entgegensetzt. (Bezeichnend, dass Thomas Mann Voltaires *Candide*, der ja eine gegen Leibniz gerichtete Satire ist, als eine Art Vorbild seiner Erzählung eigens noch einmal gelesen hat, während er die Geschichte schrieb, ja gegenüber Agnes E. Meyer am 3. Juli 1941 behauptet, Voltaire hätte diese wahrscheinlich »besser gemacht«; DüD II, 591).[25]

Schopenhauers pessimistisches Credo ist im »Wahn«-Monolog Hans Sachsens in Wagners *Meistersingern* auf eine auch für Thomas Mann zwingende Weise in Vers und Musik gefasst. »Wahn, Wahn! | Überall Wahn!« beginnt Sachs seine Betrachtung der vom ›Willen‹ beherrschten »Stadt- und Welt-Chronik«. *Wahn* ist Wagners Übersetzung des indischen *Maya*. Diesem Grundbegriff des indischen Mythos ist Schopenhauers Philosophie des ›Willens‹ eng verbunden. Von Wahn umschleiert lassen die Menschen sich bis aufs Blut »quälen und schinden | in unnütz toller Wuth«.

[24] Schopenhauers sämtliche Werke, [hrsg. v.] Max Frischeisen-Köhler, Berlin o. J., Bd. 2, S. 402 (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, § 63).

[25] Thomas Mann – Agnes E. Meyer, Briefwechsel, a. a. O., S. 293.

Hat keiner Lohn
noch Dank davon:
in Flucht geschlagen
meint er zu jagen;
hört nicht sein eigen
Schmerz-Gekreisch',
wenn er sich wühlt in's eig'ne Fleisch,
wähnt Lust sich zu erzeigen.
Wer giebt den Namen an?
's bleibt halt der alte Wahn,
ohn' den nichts mag geschehen,
's mag gehen oder stehen.[26]

Jenen Wahn aber, der im »Ur-Irrtum«, dem »Willen zum Leben« gründet, gilt es zu korrigieren. Dieser Korrektur dient Thomas Mann zufolge die »Erlösungslehre« des Philosophen (Bd. IX, S. 543f.). Ihr Ziel, das im Nirwâna erreicht wird, ist »des Willens Selbstverneinung und Selbstaufhebung kraft der Einsicht in die schreckliche Irrtümlichkeit und Nichtswürdigkeit der Leidenswelt, die sein Werk und Spiegel, seine Objektivität war – kraft also der Selbsterkenntnis des Willens zum Leben als des absolut und endgültig zu Verneinenden.« (Bd. IX, S. 547)

Hier greift Schopenhauer auf die »indische Weisheitslehre«, auf Brahmanismus und Buddhismus zurück, auf die Lehre vom »Schleier der Maja«,[27] der Illusion des verblendeten, nur auf sich selber bezogenen Ich, das sich, getäuscht vom *principium individuationis*, vom Weltganzen abgesondert fühlt und dem ewigen Kreislauf des Samsâra verfällt: der »Welt des Verlangens, der Geburt, des Schmerzes, des Alterns, der Krankheit und des Todes«, wie Schopenhauer selbst formuliert.[28] Dieses in sich befangene Ich »sieht nicht das Wesen der Dinge, das *eines* ist, sondern dessen Erscheinungen als getrennt und verschieden, ja entgegengesetzt«, so wieder Thomas Mann. Die »illusionäre Unterscheidung von ›ich‹ und ›du‹«, die »Täuschung der Vielheit«, der »Irrtum, daß du nicht die Welt bist und die Welt nicht du« ist nichts als das »Blendwerk der Maja« (Bd. IX, S. 551).

[26] Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl., Leipzig 1888, Bd. 7, S. 233f.

[27] Thomas Mann schreibt ursprünglich wie Schopenhauer »Maja«, erst seit seiner eingehenden Beschäftigung mit Heinrich Zimmers Schriften in den *Vertauschten Köpfen*, »Maya«.

[28] Schopenhauers sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 7, S. 338.

»Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin ich oder dies ist mein«, lautet ein Satz Buddhas, den Schopenhauer zitiert.[29] Dieser Gedanke ist Ausdruck der Erkenntnis, dass »jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes« ist.[30] Die Konsequenz aus dieser Erkenntnis ist die freiwillige Entsagung, die Askese. Sie gründet, so Schopenhauer, im »Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt«.[31] Und: die Askese dient der »steten Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat«.[32] Wir werden sehen, dass Thomas Mann im Einsiedler seiner *Vertauschten Köpfe* ein genaues Abbild des Schopenhauerschen Asketen gezeichnet und diesen doch durch seine Verzeichnung ins Grotesk-Komische, inspiriert durch Nietzsches Entlarvungspsychologie, in Frage gestellt hat, ohne freilich die Grundlagen der Schopenhauerschen Philosophie preiszugeben.

Die Erzählung beginnt mit einem indirekten, ironisch gefärbten Appell an den »Zuhörer«, sich an der überlieferten Legende »ein Beispiel« zu nehmen und »den grausamen Gaukeleien der Maya des Geistes Spitze zu bieten« (Bd. VIII, S. 712). Das Freundespaar Schridaman und Nanda scheint anfänglich den Gegensatz einer metaphysischen Erkenntnis, welche den »Schleier der Maya« durchschaut hat, und einer noch in ihr befangenen Existenz zu personifizieren. Als die beiden Freunde an einem heiligen Badeplatz der Göttin Kâlî Rast machen, einem rechten *locus amoenus*, deutet Schridaman diese Stätte als ein Jenseits von Maya und Samsâra. »Hier ist es ja wie jenseits der sechs Wogen von Hunger und Durst, Alter und Tod, Leid und Verblendung […]. Es ist, als wäre man aus dem rastlosen Umtriebe des Lebens in seine ruhende Mitte versetzt und dürfte eratmen.« (Bd. VIII, S. 719)

Nanda stimmt ihm bei und vergleicht diesen locus amoenus mit dem Nirwâna.[33] Das löst Schridamans zärtlichen Spott aus, den Spott des geist-

[29] Ebd., Bd. 3/4, S. 634 (Die Welt als Wille und Vorstellung, IV, Kap. 48).

[30] Ebd., Bd. 1/2, S. 364 (ebd., IV, § 58).

[31] Ebd., Bd. 1/2, S. 426 (ebd., IV, § 68).

[32] Ebd., Bd. 1/2, S. 428 (ebd., IV, § 68).

[33] Vgl. dazu das Kapitel »Pension Nirvana« bei: Dirk Heißerer, Im Zaubergarten, a. a. O., S. 237-246. In dem »Kur- und Erholungsheim« Pension Nirvana in Partenkirchen, das alternativen Lebensformen huldigte, war auch Thomas Mann zu Gast. Der sprachlich leicht bajuwarisierte Dialog zwischen Schridaman und Nanda nach der ersten Begegnung mit Sita birgt Heißerers vorsichtiger Vermutung zufolge eine spielerische Reminiszenz an das gesellige Leben in der »Pension Nirvana«.

geprägten Sentimentalikers gegenüber dem naiven Naturkind, in dessen Mund ein Wort wie »Nirwâna« eigentlich nicht passt: »Weil du doch eigentlich ein rechtes Kind des Samsâra und der In-sich-Befangenheit des Lebens bist […] und gar nicht zu den Seelen gehörst, die es verlangt, aus dem schrecklichen Ozean von Weinen und Lachen hervorzutauchen« (Bd. VIII, S. 720). Nanda setzt sich indessen zur Wehr und entgegnet, dass Schridaman trotz seiner metaphysischen Beschlagenheit keineswegs im An-sich-Sein der Dinge aufgeht – im Unterschied zu dem angeblich ganz an der Welt der Erscheinungen hängenden Nanda –, sondern »der Verblendung [der Maya] sogar leichter und bereitwilliger« aufsitzt als die metaphysisch unbeleckten Menschen. (Wie recht er damit hat, wird die wenig später folgende Sita-Affäre zeigen.) Schridaman lasse sich »verblenden vom scheinbaren Frieden« des Badeplatzes, wolle nicht wahrhaben, dass seine »Friedensgefühle nur Einbildung« sind, denn: »Diese Vögel girren einander nur zu, um Liebe zu machen, diese Bienen, Libellen und Flugkäfer zucken umher, vom Hunger getrieben, im Grase rumort es heimlich von tausendfachem Lebensstreit, und diese Lianen, die so zierlich die Bäume kränzen, möchten ihnen Odem und Saft abwürgen, um nur selber recht fett und zäh zu werden. Das ist die wahre Wesenserkenntnis«, führt Nanda mit dem Gegen-Spott, der Gegen-Ironie des Naiven dem Sentimentalischen vor Augen (Bd. VIII, S. 721).[34] Also auch die vermeintlich friedevolle, scheinbar nirwânahafte Natur entkommt nicht dem *circulus vitiosus* des Samsâra. »'s bleibt halt der alte Wahn.«

Schridaman lässt diesen Einwand jedoch nicht gelten, denn so recht Nanda auf den ersten Blick haben möge, so bedürfe der Mensch doch der Vorstellung einer friedlichen Natur, einer »gleichnishaften Anschauung« aus dem Bereich der Erscheinungswelt, um sich das »Reine und Geistige«, den Zustand jenseits des Getriebes des Samsâra zu vergegenwärtigen. »Wie willst du zur Wahrnehmung des Friedens gelangen und das Glück des Stillstandes im Gemüte erfahren, ohne daß ein Maya-Bild, welches freilich in sich das Glück und der Friede nicht ist, die Handhabe dazu böte? Das ist dem Menschen erlaubt und gegeben, daß er sich der Wirklichkeit bediene zur Anschauung der Wahrheit, und es ist das Wort ›Poesie‹, welches die Sprache für diese Gegebenheit und Erlaubnis geprägt hat.« (Bd. VIII, S. 721)

Das nun ist reinster Schopenhauer, seine Philosophie des »ästhetischen Zustands«, die Thomas Mann in seinem Essay über den Philosophen eingehend referiert hat (Bd. IX, S. 544f.). Der ästhetische Zustand – in dem

[34] Vgl. dazu Herbert Lehnert, Idyllen und Realitätseinbrüche: ideologische Selbstkritik in Thomas Manns *Die vertauschten Köpfe*, in: Zeitgenossenschaft. […] Festschrift für Egon Schwarz, hrsg. v. Paul Michael Lützeler u. a., Frankfurt/M. 1987, S. 123-139.

wir nach den Worten Schopenhauers »des schnöden Willensdranges entledigt« sind, »den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens« feiern dürfen und das »Rad des Ixion« stillsteht – ist die »Vorstufe« jenes höchsten Zustandes, »in welchem der in jenem nur vorübergehend befriedete Wille auf immer von der Erkenntnis überstrahlt, aus dem Felde geschlagen und vernichtet würde.« (Bd. IX, S. 546f.) Das aber ist der Zustand der Heiligkeit.

Kein Zweifel, dass Schridaman dem ästhetischen Zustand weit näher ist als dem heiligen, einem stark erotisierten Zustand freilich, der alles andere als im Kant-Schopenhauerschen Sinne ›interesselos‹ ist und in dem das Rad des Ixion mitnichten stillsteht. Das zeigt sich, als die unverhüllte Gestalt Sitas an dem heiligen Badeplatz auftaucht. Ihr Anblick versetzt Schridaman in eine vermeintlich metaphysische Entzückung, die er mit schopenhauerisierten Formeln aus der indischen Mythologie und Weisheitslehre verbalisiert und die doch nichts anderes ist als erotische Faszination, welche ihn, der glaubt, sich beim Anblick der nackten Schönheit Sitas fast schon im Nirwâna zu befinden, tiefer denn je in den Wahn der Maya verstrickt – wie sich an seiner Liebeskrankheit bald zeigen wird, vor der ihm der weit weniger dem Samsâra verfallene Nanda (der ja später sogar zum Einsiedler und Asketen wird) nur durch das ›Wahnfried‹ der Ehe mit Sita Ruhe verschaffen kann.

Schridamans metaphysische Rhapsodie beim Anblick der unbekleideten Sita gleicht den platonisierenden Tiraden Aschenbachs angesichts des Knaben Tadzio im *Tod in Venedig*. Hier wie da ist Metaphysik nichts als der Vorwand und Deckmantel erotischer Verzückung. Zu wahren *Tristan*-Klängen versteigt sich Schridaman gar, indem er das »große Paar« Schiwa und Durgâ besingt, »wenn ihre Worte irre werden und nicht mehr *ihre* Rede sind, sondern ein Stammeln aus trunkenen Tiefen und sie zu höchstem Leben ersterben im Überglück der Umarmung« – Tristan und Isolde in der Liebesekstase des zweiten Aufzugs. »Dies ist die heilige Stunde, die uns ins Wissen taucht und uns Erlösung schenkt vom Wahn des Ich im Schoß der Mutter. Denn wie Schönheit und Geist zusammenfließen in der Begeisterung, so Leben und Tod in der Liebe!« (Bd. VIII, S. 733f.)

Also ein veritabler Liebestod soll ins Nirwâna führen. Tatsächlich hat so etwas Wagner auch Schopenhauer zumuten wollen. In einem Brief aus dem Jahre 1858 – während der Arbeit an der *Tristan*-Partitur – suchte er dem verehrten Philosophen »eine Anschauung mitzuteilen, in der sich mir selbst in der Anlage der Geschlechtsliebe ein Heilsweg zur Selbsterkenntnis und Selbstverneinung des Willens […] darstellt.«[35] Gottseidank hat

[35] Richard Wagner, Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volksausgabe, Leipzig 1911, Bd. 12, S. 291.

Wagner den Brief nie abgeschickt, sonst hätte Schopenhauer sich noch mehr mit Schauder von seinem unwillkommenen Schüler abgewandt als bei der Lektüre der ihm von Wagner ehrfurchtsvoll dedizierten, von ihm jedoch hämisch annotierten Dichtung der *Ring*-Tetralogie.[36]

Die Geschlechtsliebe als Heilsweg im vermeintlichen Sinne Schopenhauers: wie das gemeint ist, hat Wagner in einem Brief an Mathilde Wesendonck vom 1. Dezember 1858 ausgeführt. So wie sich die höchste Erkenntnis gerade im Zustand »enthusiastischer Freudigkeit und Entzücktheit« einstelle (nicht in vollkommener Affektruhe, wie Schopenhauer wähne), so sei »in der Liebe die Möglichkeit nachzuweisen, bis zu jener Erhebung über den individuellen Willenstrieb zu gelangen, wo, nach gänzlicher Bewältigung dieses [Willenstriebes], der Gattungswille sich zum vollen Bewußtsein kommt, was auf dieser Höhe dann notwendig gleichbedeutend mit vollkommener Beruhigung ist.«[37] Haargenau so argumentiert auch Schridaman in Thomas Manns Erzählung. Auch er redet – wie Aschenbach – platonisierend davon, dass es die »Trunkenheit« und die »Begeisterung« ist, »die uns zur Wahrheit und Freiheit trägt« (Bd. VIII, S. 732) und die Liebe, die uns über den »Wahn des Ich« hinausführt (Bd. VIII, S. 734). Schopenhauer hätte auf all das nur mit Verachtung und Spott reagiert und repliziert, dass es gerade die schlimmste Verführung der Maya sei, ausgerechnet ihre entscheidende Triebkraft, den Eros, für das Mittel zu halten, ihr zu entkommen. Und wirklich: Schridamans Liebeskrankheit, die der antizipatorisch gebildete Nanda mit Goethes Werther[38] und Kierkegaard als »Krankheit zum Tode« (Bd. VIII, S. 738) bezeichnet, bestätigt diese mutmaßliche Replik Schopenhauers.

Übrigens hat dieser in den *Vertauschten Köpfen* eine rabiate Gegenspielerin: die Göttin Kâli höchstpersönlich. Sie will von allem metaphysischen Pessimismus nichts wissen und polemisiert bereits antizipatorisch gegen Schopenhauer und seinesgleichen: »Ich habe die Ohren voll sowieso

[36] Vgl. Karl S. Guthke, »Der taube Musikant«: Schopenhauer, Richard Wagner lesend, in: ders., Der Blick in die Fremde. Das Ich und das andere in der Literatur, Tübingen 2000, S. 292-303 und Yvonne Nilges, Synthetische Sätze *a priori*: Schopenhauer und der Ring, der nie ge(k)lungen, in: Matthias Koßler (Hrsg.), Schopenhauer und die Musik, Würzburg (im Erscheinen). Die beiden Studien von Guthke und Nilges werten das in der Houghton Library zu Harvard aufbewahrte Widmungsexemplar des *Ring* aus, wobei Nilges tiefer in die Musikästhetik Schopenhauers eindringt und dessen prinzipielle Opposition gegen Wagners Konzeption des musikalischen Dramas scharfsinniger verdeutlicht als Guthkes verdienstvolle, aber eher positivistisch beschreibende Studie.

[37] Vgl. dazu Dieter Borchmeyer, Das Theater Richard Wagners. Idee – Dichtung – Wirkung, Stuttgart 1982, S. 286.

[38] Goethe, Die Leiden des jungen Werthers: Sämtliche Dichtungen, mit e. Nachw. v. Dieter Borchmeyer, Kommentar v. Peter Huber, Düsseldorf u. Zürich 2004, S. 51 u. 171.

von der Salbaderei der Denker, das menschliche Dasein sei eine Krankheit, die ihre Ansteckung durch die Liebeslust weitertrage auf neue Geschlechter«, und sie bezeichnet die von solchen Gedanken angesteckte und auf Selbstmord sinnende Sita – zum seinerzeitigen Befremden Heinrich Zimmers[39] – als »dumme Ziege« (Bd. VIII, S. 757f.). Sie, die metaphysische Optimistin, gibt Sita ja auch den Rat, den beiden Jünglingen durch Wiederanfügung der abgeschlagenen Häupter das »liebe Leben« (Bd. VIII, S. 758) zurückzugeben.

Wie Schridaman sich über sich selbst täuscht – und ausgerechnet in dem Moment, da er am entschiedensten vom Schleier der Maya verblendet ist, über sie erhaben zu sein wähnt –, so auch der vermeintlich authentische Repräsentant indischer Weisheitslehre: der von Thomas Mann in die Legende eingefügte Einsiedler Kamadamana, der »Bezwinger der Wünsche«. Dieser Heilige, der anscheinend nur darauf wartet, dass sein Leib infolge seiner Askese zusammenbricht, damit »die Seele sich mit Brahman vereinigte« (Bd. VIII, S. 775f.), also das individuelle Selbst (Atman) mit der Weltenseele (Brahman) eins werde, ist die durch und durch parodistische Version des Schopenhauerschen Asketen. Dieser hat aufgehört, »irgend etwas zu wollen, […] seinen Willen an irgend etwas zu hängen«; »Gleichgültigkeit gegen alle Dinge« ist sein Ziel, und vor allem: »er will keine Geschlechtsbefriedigung, unter keiner Bedingung«, so Schopenhauer.[40] Kamadamana verbirgt jedoch nur allzu mühsam sein Interesse an den Dingen dieser Welt, seine zumal erotische Neugier und beachtliche Phantasie auf sexuellem Gebiet hinter pastosem Entsagungsgehabe. Dass er nackt in der Gegend herumläuft, spricht für sich, und seine ausufernde Schilderung des Beischlafs erregt die Ungeduld der auf seinen Schiedsspruch wartenden Freunde (Bd. VIII, S. 782f.).

Der Heilige ist die komische Figur der Geschichte schlechthin. In ihm gipfelt der von Thomas Mann selber so bezeichnete »parodistische Geist« der Erzählung (DüD, Bd. II, S. 595), der sich bewusst an Voltaires *Candide* orientiert (DüD, Bd. II, S. 591). Das Kapitel bei dem »Asketen im indischen Walde« las Thomas Mann besonders gern vor. Agnes E. Meyer berichtet er am 14. Juni 1940, »daß wir alle Tränen dabei gelacht haben – der Vorleser und Verfasser nicht ausgenommen. Ihnen kann ich es leider nicht vorlesen zum Beweise meines Übermuts. Es ist teilweise zu unanständig, durch Schuld des Heiligen.«[41] Und Erich von Kahler schreibt er am 8. Juli 1940,

[39] Vgl. Thomas Mann – Agnes E. Meyer, Briefwechsel, a. a. O., S. 287.

[40] Schopenhauers sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 426f. (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, § 68).

[41] Thomas Mann – Agnes E. Meyer, Briefwechsel, a. a. O., S. 210.

seine jüngste Tochter Elisabeth habe ebenfalls »Thränen gelacht über den Einsiedler. ›Er ist ja so furchtbar sinnlich!‹ rief sie ein übers andere Mal. Die merkt auch alles.« (DüD, Bd. II, S. 583f.)

Gewiss ist Thomas Manns Parodie durch Nietzsches Hinterfragung der »asketischen Ideale« in seinen Abhandlungen *Zur Genealogie der Moral* inspiriert, doch liegt Thomas Mann nicht an einer Widerlegung Schopenhauers, sondern an der Entlarvung der metaphysischen Illusionen, die durch seine Philosophie aufgrund ihres erotischen Impetus immer wieder begünstigt werden. Bereits in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* hat Thomas Mann in Erinnerung an sein jugendliches Schopenhauer-Erlebnis vom »Zaubertrank dieser Metaphysik« gesprochen, »deren tiefstes Wesen Erotik ist und in der ich die geistige Quelle der Tristan-Musik erkannte« (Bd. XII, S. 72). Kein Philosoph hat Thomas Mann zufolge dem Geschlecht eine so bedeutende – wenn auch negative – Rolle eingeräumt wie Schopenhauer, für den sich im Geschlechtstrieb »der Wille zum Leben […] am stärksten ausspricht«, »die Genitalien der eigentliche *Brennpunkt* des Willens« sind, der Phallus »das Symbol der Bejahung des Willens« bildet.[42]

Diese Spannung von Gehirn und Geschlecht, Geist und Genitalien – undenkbar, dass die idealistischen Denker sich darüber metaphysische Gedanken gemacht hätten. Nur weil Schopenhauer dem Eros eine so weltkonstitutierende Bedeutung beigemessen hat, konnte er den ihn ausschließenden, das Geschlecht überwindenden Heiligen zum höchsten Menschentypus erklären. Kant, so Thomas Mann in seinem Schopenhauer-Essay, wäre »nach seiner unemotionellen Natur […] nie darauf verfallen, das ›Ding an sich‹ als Wille, Trieb, dunkle Leidenschaft zu bestimmen.« Und er fährt fort: »Askese heißt Abtötung. Aber bei Kant gab es nicht viel abzutöten«. Askese hat »tiefes Leiden« an der Triebwelt zur Voraussetzung. Das vollendete Menschentum des Heiligen »hat der Trieb-Philosoph und Emotionalist Schopenhauer entdeckt, – nicht das zwar unerbittliche, aber weit mäßiger temperierte Denkertum Kants, dem die furchtbar geistreichen Spannungen von Schopenhauers Kontrastwelt mit den Polen des Gehirns und der Genitalien durchaus fremd waren« (Bd. IX, S. 573f.).

Bezeichnend, dass das aus Schopenhauers Metaphysik entwickelte – von Nietzsche als »das eigentliche opus metaphysicum aller Kunst«[43] bezeichnete – Musikdrama *Tristan und Isolde* zugleich nach Thomas Manns

[42] Schopenhauers sämtliche Werke,a. a. O., Bd. 2, S. 373f. (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, § 60).

[43] Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980, S. 479 (Richard Wagner in Bayreuth, 8).

Worten ein »erotisches Mysterienspiel« geworden ist. »Was von Schopenhauer auf Wagner wirkte und worin dieser sich wiedererkannte, war die Welterklärung aus dem ›Willen‹, dem Triebe, die erotische Konzeption der Welt (das Geschlecht als ›Brennpunkt des Willens‹), von der die Tristan-Musik und ihre Sehnsuchtskosmogonie bestimmt sind.« Freilich: von »Verneinung des Willens« kann hier nicht die Rede sein, »denn es handelt sich ja um ein Liebesgedicht, und in der Liebe, im Geschlecht bejaht sich der Wille am stärksten [was Wagner in seiner geplanten Revision der Schopenhauerschen »Metaphysik der Geschlechtsliebe« nicht wahrhaben wollte]. Aber eben *als* Liebesmysterium ist das Werk bis ins Letzte schopenhauerisch gefärbt. Es wird darin gleichsam die erotische Süßigkeit, die berauschende Essenz aus der Philosophie Schopenhauers gesogen, die Weisheit aber liegengelassen.« (Bd. IX, S. 561f.) (Sehr im Unterschied zum *Parsifal*, wo Wagner seine Schopenhauer-Revision gewissermaßen wieder zurücknimmt und zur authentischen, asketischen Linie der Liebesmetaphysik des Philosophen zurückkehrt.)

Jene »erotische Süßigkeit« durchzieht auch die ganz und gar Schopenhauer verschriebenen *Vertauschten Köpfe.* Auch sie sind ein ›Liebesmysterium‹, aber anders als im *Tristan* wird die Weisheit durchaus nicht liegengelassen, durchbricht sie die erosbefangenen Selbsttäuschungen der Protagonisten. »Nirgends tut der welterhaltende Zauber der Maya, das Lebens-Grundgesetz des Wahns,[44] des Truges, der Einbildung, das alle Wesen im Banne hält, sich stärker und foppender hervor als im Liebesverlangen, dem zärtlichen Begehren der Einzel-Geschöpfe nach einander, das so recht der Inbegriff und das Musterbeispiel alles Anhangens, aller Umfangenheit und Verstrickung, aller das Leben hinfristenden, zu seiner Fortsetzung verlockenden Täuschung ist.« So der Erzähler im elften Kapitel der *Vertauschten Köpfe.* »Nicht umsonst heißt die Lust, des Liebesgottes gewitzigte Ehegesellin – nicht umsonst heißt diese Göttin ›Die mit Maya Begabte‹; denn sie ist es, welche die Erscheinungen reizend und begehrenswert macht, oder vielmehr sie so erscheinen läßt: wie ja denn auch in dem Worte ›Erscheinung‹ das Sinn-Element bloßen Scheines schon enthalten ist, dieses aber wieder mit den Begriffen von Schimmer und Schönheit nahe zusammenhängt.« Und nichts fürchtet der Begehrende, der vom Wahn Betörte mehr als »Ernüchterung«, als »enttäuscht, das heißt: der Täuschung enthoben zu werden« (Bd. VIII, S. 789f.).

Die ›ménage à trois‹ von Schridaman, Nanda und Sita ist ein Musterfall dieser Täuschung, die in der Erzählung mit allem Zauber der Ironie und

[44] Auch Thomas Mann verwendet also den Wagnerschen Begriff des »Wahns« als Übersetzung von »Maya«.

Parodie durchgespielt wird. Doch am Ende steht die ›Ent-Täuschung‹: im Entschluss der drei, im Sinne der schopenhauerisierten indischen Weisheitslehre das principium individuationis, das so viel Verwirrung gestiftet hat, aufzuheben, »unsere vertauschte Sonderung abzulegen und unser Wesen wieder mit dem Allwesen zu vereinigen. Denn wo das Einzelwesen in solche Wirrnis geraten wie in unserem Fall, da ist es am besten, es schmelze in der Flamme des Lebens wie eine Spende Butter im Opferfeuer.« (Bd. VIII, S. 802) Und Sita verkündet den Freunden: »Wie ich das Lager des Lebens mit euch beiden geteilt habe, so soll auch das Glutbett des Todes uns drei vereinen.« Das Feuer, der Feuertod soll alter mythischer Symbolik gemäß – wie sie Thomas Mann vor allem vom Flammentod des Schmetterlings in seinem *Divan*-Gedicht »Selige Sehnsucht« und vom Schluss der Wagnerschen *Götterdämmerung* her vertraut war – zur Läuterung von allen Irrungen und Wirrungen des wahnbetörten Lebens, zur »Wiederherstellung« der Einheit von Ich und Welt führen (Bd. VIII, S. 804).

Freilich unterlässt Thomas Mann es nicht, die mythische Harmonie des Flammentodes durch eine Dissonanz zu stören,[45] die vom apotheotischen Ende Brünnhildes im Weltbrand der *Götterdämmerung* – auf das die Selbstverbrennung Sitas offenkundig anspielt – hörbar absticht und die durch ihr ironisches Herunterspielen und absichtlich legendenhaftes Beschönigen von seiten des Erzählers nur um so desillusionierender in den Ohren klingt: »Das Scheiterhaus loderte himmelhoch, wie man es selten gesehen, und sollte die schöne Sita eine Weile geschrien haben, weil Feuer, wenn man nicht tot ist, entsetzlich weh tut, so wurde ihre Stimme vom Gellen der Muschelhörner und rasselndem Trommellärm übertönt, so daß es so gut war, als hätte sie nicht geschrien. Die Geschichte aber will wissen, und wir wollen ihr glauben, daß die Glut ihr kühl gewesen sei in der Freude, mit den Geliebten vereinigt zu sein.« (Bd. VIII, S. 806)

»Der Tod«, so Schopenhauer, »ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält«, er ist »die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein«, der »Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher […] als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann«.[46] Oder mit Thomas

[45] Darauf hat mich Herbert Lehnert nachdrücklich aufmerksam gemacht.

[46] Schopenhauers sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 3/4, S. 525f. (Die Welt als Wille und Vorstellung IV, Kap. 41).

Manns – Schopenhauers Philosophie des Todes rekapitulierenden – Worten zu reden: »Der Tod ist nichts als die Aufhebung eines Irrtums, – einer Verirrung, denn jede Individuation ist eine Verirrung. Er ist nichts als das Verschwinden einer illusionären Scheidewand, die das Ich, in dem du dich eingeschlossen findest, von der übrigen Welt trennt.« (Bd. IX, S. 551) Das ist der Trost, welchen einst Thomas Buddenbrook, dem – als »der mir mystisch-dreifach verwandten Gestalt, dem Vater, Sprößling und Doppelgänger« seiner selbst – Thomas Mann das eigene »teure Erlebnis« der jugendlichen Schopenhauer-Lektüre »schenkte« (Bd. XII, S. 72), aus dieser Philosophie schöpfte (Bd. I, S. 654-659), das ist die Weisheit, in der die »indische Legende« der *Vertauschten Köpfe* durchaus überparodistisch mündet.[47]

»Die Menschheit hat Einiges von mir gelernt, was sie nie wieder vergessen wird«, hat Schopenhauer prophezeit. Thomas Mann zitiert diesen Satz in seinem Schopenhauer-Essay. Und er bekennt, alles was er je gelesen, »aber auch alles«, komme ihm vor dem Hintergrund der Schopenhauerschen Philosophie unwahr vor. Die »schopenhauerische Wahrheit«, dessen ist er sich sicher, werde zumal »in der letzten Stunde« standhalten (Bd. IX, S. 559f.). Das hat er sonst von keinem Denker und Dichter je gesagt. Und so erhebt sich der Schluss der *Vertauschten Köpfe* über die »Maya-Groteske« und allen »parodistischen Geist« zu einem – durch die Erzählung von dem kurzsichtigen Knaben Samadhi nur leicht humoristisch verschleierten – metaphysischen Ernst, welcher der »indischen Weisheitslehre« gespendet ist, dem Vorklang und Vorbild eines Denkens, in dem Thomas Mann zeitlebens seine geistige Heimat gesehen und gefunden hat.

[47] Freilich: den selbstgewählten Tod hat Schopenhauer im § 69 seines Hauptwerks verworfen: »Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens.« Von diesem »gewöhnlichen Selbstmorde« unterscheidet er allerdings denjenigen aus »religiöser Schwärmerei«, der eben nicht aus dem Willen zum Leben zu erklären sei (ebd., Bd. 2, S. 446-449).