

Italo Svevo *La Coscienza di Zeno* / *Zeno Cosini*

Till R. Kuhnle

La vita non è né brutta né bella, ma è originale!

Prolog

Das perfekte Verbrechen ist eine Obsession der Kriminalisten, der Krimiautoren und mehr noch ihrer Leser mit ihren residualen Bedürfnissen – zu denen nicht zuletzt der Wunsch zählt, sich des einen oder anderen Zeitgenossen zu entledigen

...

Das Problem ist indes, dass niemand von einem perfekten Verbrechen zu berichten weiß, da ein solches nun mal voraussetzt, dass es *als Verbrechen* unentdeckt bleibt. Gerüstet mit dem Halbwissen aus zwei abgebrochenen Studiengängen in Jura und Chemie, berät Zeno Cosini seinen Schwager Guido, der bereits einen vorgetäuschten Selbstmordversuch mit einem starken Schlafmittel hinter sich hat: Das Medikament mit dem Namen »Veronal« wirke nur dann tödlich, so die Aussage des selbsternannten Sachverständigen, wenn ihm Natrium beigemischt werde; ansonsten könne man es in einer nahezu beliebigen Dosis zu sich nehmen. Kurz darauf schluckt Guido eine große Menge. Guido stirbt – und es ist wieder der Sachverständige Zeno, der das geleerte Medizinfläschchen untersucht: Es enthält kein Natrium. Vor der Familie verbirgt Zeno die Erkenntnis, zu der er gelangt ist: Sein Schwager wollte sich nicht wirklich umbringen. Nach dessen Tod stürzt er sich in eine rege Geschäftigkeit, um trickreich von dem gemeinsamen Unternehmen zu retten, was noch zu retten ist. Darüber vergisst er auch den Termin des Begräbnisses. Als er – längst zu spät – zum Friedhof eilt, schließt er sich auch noch dem falschen Trauerzug an.

Hat Zeno Cosini nun ...? Oder ist es deshalb ein »perfektes« Verbrechen, weil er es in Wirklichkeit vielleicht gar nicht begangen hat – und dennoch von seinem Gewissen (*coscienza*) geplagt wird, weil die Erkenntnis in sein Bewusstsein (*coscienza*) gelangt, dass sein Unbewusstes sich den Tod des Schwagers herbeigesehnt hatte? Und könnte er vielleicht doch, wenn auch ohne Vorsatz im streng juristischen Sinne ...? Motive für einen denkbaren Mord gibt es jedenfalls hinreichend: Guido hatte Zeno immerhin die Angebetete ausgespannt und ihn in waghalsige unternehmerische Abenteuer hineingeritten. Auch hatte Zeno schon einmal nur knapp der Versuchung widerstehen können, den Nebenbuhler von einem Aussichtspunkt in die ewigen Jagdgründe zu befördern (CZ dt. 200; CZ 137). Die Geschichte um das Ableben Guidos bietet genügend Stoff für die Psychoanalyse, und einer solchen hat sich Zeno Cosini, der Protagonist und Ich-Erzähler in Italo Sveys *La coscienza di Zeno* (dt. *Zenos Gewissen* oder *Zeno Cosini*) jahrelang unterzogen, um eine Krank-

heit behandeln zu lassen, von der er eigentlich nicht loskommen will: »Krankheit ist eine Überzeugung, und ich bin mit dieser Überzeugung auf die Welt gekommen« (CZ dt. 21)./»La malattia, è una convinzione ed io nacqui con quella condizione« (CZ 12). Daraus ergibt sich die Frage: Ist die Krankheit des Zeno Cosini Ausdruck eines Lebensgefühls, das er mit seinem literarischen Schöpfer teilt?

Hector (Ettore) Aron Schmitz wurde 1861 in Triest geboren. Die Familie seines Vaters Francesco Schmitz, der als selbständiger Kaufmann in der zur österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie gehörenden Hafenstadt arbeitete, stammte aus Österreich. Nach dem Abschluss einer Ausbildung zum Kaufmann betätigte sich Ettore Schmitz zunächst in seiner Geburtsstadt als Journalist und erfolgloser Schriftsteller. Als das Unternehmen seines Vaters in Konkurs ging, musste Ettore als Bankangestellter zum Unterhalt der Familie beitragen. Der Brotberuf sollte ihn jedoch nicht daran hindern, seine literarischen Neigungen weiter zu verfolgen. Die beiden ersten Romane – *Una vita* (1892) und *Senilità* (1896) – veröffentlichte er auf eigene Kosten unter dem Pseudonym Italo Svevo. Doch die Kritik nahm keine Notiz davon. Für Ettore Schmitz, der inzwischen die Fabrik seines Schwiegervaters übernommen hatte, schien die Karriere als Literat beendet. Doch da ermutigte sein Englischlehrer an der Berlitz School den Schriftsteller in ihm: James Joyce. Nach 1918, Triest war inzwischen italienisch geworden, betätigte sich Ettore Schmitz als Übersetzer von Freuds *Traumdeutung* und als politischer Journalist, der mit der Linken sympathisierte. 1923 veröffentlichte Italo Svevo *La coscienza di Zeno*: ein weiterer Flop – vorerst! Durch die Vermittlung von Joyce wurden seine Werke in Frankreich erfolgreich publiziert: Bereits 1927 erschien *La coscienza di Zeno* (*La conscience de Zenon*) in der Übersetzung von Paul-Henri Michel. Der Erfolg sollte sich nun auch in Italien einstellen. Bald begann man an italienischen Bühnen die Stücke Svevos aufzuführen. Dem Unternehmer Ettore Schmitz stand nunmehr die Laufbahn eines freien Schriftstellers offen. Aber im Jahr 1928 sollte Italo Svevo durch einen Autounfall aus dem Leben gerissen werden.

Nach eigener Aussage machte Italo Svevo um 1910 erstmals Bekanntschaft mit der Psychoanalyse. Ein Freund habe sich zu einer Therapie nach Wien begeben. Nach zwei Jahren sei er nahezu unverändert wieder zurückgekehrt. Fazit: Außer Spesen nichts gewesen. Mit heftigem Sarkasmus bekennt Svevo, dass die Psychoanalyse als Behandlungsmethode für ihn ohne jedes Interesse gewesen sei:

Ich war gesund, oder wenn ich krank war, liebte ich meine Krankheit vielleicht so sehr, daß ich gewillt war, sie für mich zu behalten und mit allen Kräften gegen jedermann zu verteidigen. Jedenfalls gab ein Freudianer, dem ich mich anvertraute, meiner Antipathie gegen den Stil seines Meisters diese Deutung. Das primitive Tier, das auch in mir steckte, meinte er, bisse wütend um sich, um seine Krankheit vor jedem Eingriff zu schützen. Aber die Psychoanalyse ließ mich fortan nicht mehr los. Es wurde ihr freilich nicht schwer, mich festzuhalten, da mein Geist von nichts anderem gefesselt war. (CZ, 591 Anm.)

Io ero sano o almeno amavo tanto la mia malattia (se c'è) da preservarmela con intero spirito di autodifesa. Anzi la mia antipatia per lo stile del Freud fu interpretata da un Freudiano cui mi confidai come un colpo di denti dato dell'animale primitivo che c'è anche in me per proteggere la propria malattia. Ma la psicanalisi non m'abbandonò più. Era facile di tenermi perché intellettualmente io non ero occupato da niente d'altro. (Svevo: 1968, 688)

Der Schriftsteller Svevo war fasziniert von Freuds Modellen zur Beschreibung psychischer Vorgänge und der davon abgeleiteten Kulturtheorie. Dennoch schienen ihn durchaus die Kollateralschäden therapeutischer Praxis zu interessieren, denen die Psychoanalyse vielleicht ihre nachhaltigste gesellschaftliche und kulturelle Wirkung verdankt. Diesen Schluss legt jedenfalls Svevos Bearbeitung des ‚Falls‘ Zeno Cosini nahe, der – wie sein Schöpfer – nicht von seiner Krankheit lassen will.

I.

Der Psychoanalytiker Dr. S. hat seinem Patienten Zeno geraten, zur Vorbereitung der therapeutischen Sitzungen eine Autobiographie zu verfassen. Doch während des Schreibens gelangt dieser zu der Überzeugung, zwar nicht von seinen Neurosen, indes aber von der Psychoanalyse geheilt zu sein, und bricht die Behandlung vorzeitig ab. Um sich an ihm zu rächen, veröffentlicht Dr. S. die Aufzeichnungen seines Patienten: ‚Wenn er wüsste, wieviele Überraschungen eine Erläuterung der vielen Wahrheiten und Lügen, die er hier angehäuft hat, für ihn bereithielte [...]‘ (CZ dt. 7f.)./ ‚Se sapesse quante sorprese potrebbero risultargli dal commento delle tante verità e bugie ch’egli ha qui accumulate‘ (CZ 3).

Zenos Lebensbeichte gliedert sich in sechs Kapitel, denen eine Präambel (*Preambulo*) vorausgeht: (1) Das Rauchen (*Il fumo*), (2) Der Tod meines Vaters (*La morte di mio padre*), (3) Die Geschichte meiner Heirat (*La storia del mio matrimonio*), (4) Die Ehefrau und die Geliebte (*La moglie et l’amante*), (5) Die Geschichte einer Geschäftsverbindung (*Storia di un’associazione commerciale*), (6) Psychoanalyse (*Psico-analisi*). Vorausschau und Rückblende, Anekdoten und Reflexionen unterbrechen fortwährend den Erzählfluss: Das Buch kommt im harmlosen Gewand der Plauderei daher und kennt keinen eigentlichen Höhepunkt. Dennoch bietet es eine von Anfang bis Ende spannende Lektüre.

So beginnt der Roman mit dem Aufenthalt in einem Sanatorium, in das Zeno sich begeben hat, um das Rauchen aufzugeben, aber schon in der ersten Nacht gelingt es ihm, das strenge Reglement des Sanatoriums zu überlisten und der nikotinfreien Hölle zu entinnen. Das Rauchen wird zum Leitmotiv von Zenos Autobiographie. Immer wieder hat er sich vorgenommen, das Rauchen aufzugeben und sich dafür besondere Anlässe ausgesucht. Genüsslich notiert er in seinem Tagebuch die vielen letzten Zigaretten: ein Ritual, das sein Leben strukturiert. Früh verliert Zeno die Mutter. Wenig überzeugt von einem Sprössling, der sich dem *studium generale* seiner selbst verschrieben hat, überträgt der Vater einem Neffen die Leitung der Firma – und dies über den Tod hinaus. Den Sohn verurteilt er damit zur Karriere eines ewigen Praktikanten und bürdet ihm eine schwere Last auf: den Müßiggang, der aller Bildung Anfang ist, zumal wenn man sich gegen jede Spezialisierung zu wehren weiß – ‚Eines steht fest, wenn man sich in eine Fakultät einschließt, bleibt der größte Teil des Wissens unter Unwissenheit verborgen‘ (CZ 102f.)./ ‚era certo che quando ci si rinchiodava in una facoltà, la parte maggiore dello scibile restava coperto dall’ignoranza‘ (CZ 69). Als Zeno zweiunddreißig ist, stirbt der Vater. Mit seinem Tod verliert das Leben des Protagonisten sein Sinnzentrum – während der Tod der Mutter für ihn noch mit einem Imperativ für

die Zukunft verbunden war, aus dem er heraus er Vertrauen in sich selbst fassen konnte.

Der Tod meines Vaters hingegen war eine wirklich große Katastrophe. Das Paradies existierte nicht mehr, ich aber war mit dreißig ein erledigter Mensch. Auch ich! Zum ersten Mal wurde mir bewusst, dass der wichtigste und entscheidende Teil meines Lebens unwiderruflich hinter mir lag. (CZ dt. 45)

Invece la morte di mio padre fu una vera, grande catastrofe. Il paradiso non esisteva più ed io poi, a trent'anni, ero un uomo finito. Ach! io! M'accorsi per la prima volta che la parte la più importante e decisiva della mia vita giaceva dietro di me, irrimediabilmente. (CZ 30)

Etwa zur gleichen Zeit befreundet sich der von unerklärlichen Krankheiten geplagte Zeno mit dem Geschäftsmann Giovanni Malfenti an, der ihn sogleich bei einem Börsengeschäft um einen nicht geringen Betrag erleichtert. Zeno, der von einer Neuralgie nach der anderen heimgesucht wird – besonders markant ist sein fortwährendes »ödipales« Hinken – hat inzwischen beschlossen zu heiraten – um der Monotonie seines Lebens zu entrinnen. Über die Bedeutung, die das Abenteuer Ehe für ihn hat, lässt er den Leser nicht lange im Unklaren: »Wer sie noch nicht ausprobiert hat, hält die Ehe für wichtiger als sie ist« (CZ dt. 85)./»Chi non l'ha ancora sperimentato crede il matrimonio più importante di quanto non sia« (CZ 57).

Mit eindeutiger Absicht verkehrt er regelmäßig im Haus seines »Geschäftsfreundes«, der vier Töchter hat, davon drei im heiratsfähigen Alter: Ada, Alberta, und Augusta. Letztere erscheint ihm zu hässlich für seine weitere Lebensplanung, weshalb er sich der schönen Ada zuwendet. Indes spinnt seine Schwiegermutter *in spe* die Fäden zugunsten Augustas. Lange zögert er den längst fälligen Heiratsantrag hinaus. Schließlich gelangt der weltgewandte Unternehmersohn Guido in den Kreis und entscheidet das Rennen um Ada für sich – bevor es überhaupt richtig begonnen hat.

Überstürzt macht Zeno während einer Abendgesellschaft im Hause Malfenti erst Ada einen Heiratsantrag, dann der musisch interessierten Anna. Als er auch dort den sprichwörtlichen Blumentopf nicht zu gewinnen vermag, wendet er sich – ganz dem Alphabet folgend – der nicht sonderlich attraktiven Augusta zu. Noch am selben Abend ist die Verbindung eine beschlossene Sache, ebenso die von Guido und Ada. Immerhin gilt: »Es gibt nichts Schwierigeres auf dieser Welt als eine Ehe genauso zu schließen, wie man sie möchte« (CZ dt. 110)./»Non v'è niente di più difficile a questo mondo che di fare un matrimonio proprio come si vuole« (CZ 74).

Während der Hochzeitsreise nach Italien entdeckt Zeno zu seiner Verwunderung, dass er für Augusta so etwas wie Liebe empfindet. In der von seiner Frau eingerichteten Villa führt er ein behagliches Leben. Als ihn sein alter Freund Coppler um Geld für ein Klavier bittet, das dieser der angehenden Sängerin Carla schenken will, lernt er die junge Frau kennen. Das Interesse des ewig kranken Coppler an der nur mäßig Begabten entspringt den sadistisch geprägten Machtphantasien eines von den Freuden des Eros Verlassenen – und er wird bald ausgebootet: Das ach so artig anmutende Fräulein mit seiner ausgeprägten Hassliebe zu seiner Mutter geht ein Verhältnis mit Zeno ein. Für Coppler, der seine Krankheit mit Medikamenten

behandelt, hat der überzeugte Neuralgiker und Neurastheniker Zeno nur Verachtung übrig. Das Verhältnis bietet Zeno neue Abwechslung: die Lust am Leiden an einer verbotenen Liebe. Unentwegt erfindet er jeden nur erdenklichen Vorwand, zur Geliebten zu eilen – und von ihr wieder fort. So nutzt er auch die Agonie des Freundes Coppler: In der Nacht seines Todes schaut er zweimal bei ihm vorbei – das zweite Mal, um von seinem Tod zu erfahren. Dazwischen ... erraten! Am selben Abend macht er im volltrunkenen Zustand seiner Schwägerin Alberta unsittliche Avancen – wieder ohne Erfolg. Als Zeno mehr oder weniger unbeabsichtigt seiner Geliebten erzählt, seine Frau werde am Krankenbett ihres Vaters wachen, bringt diese ihn dazu, die ganze Nacht mit ihr zu verbringen. Zenos Gewissen meldet sich immer deutlicher zu Wort, hat er doch inzwischen kalte Füße bekommen, weil die Geliebte die öffentliche Anerkennung sucht. Im Frühling lässt er sich dazu überreden, mit ihr im Park spazieren zu gehen, wobei sie dem hinkenden Tullio begegnet, der die Situation sogleich durchschaut.

Als Carla darum bittet, Zenos Ehefrau einmal sehen zu dürfen, nennt er ihr – welch herrlicher Lapsus! – die Uhrzeit, zu der Ada, die er entgegen allen Beteuerungen wohl noch immer liebt, gewöhnlich aus dem Haus kommt. Carla findet Ada so anmutig, dass sie die Frau nicht länger mit Zeno betrügen will – und nimmt den Heiratsantrag ihres von Zeno finanzierten Gesangslehrers an. Ein Geldgeschenk mit dem der glücklich düpierte Liebhaber noch einmal seine Macht unter Beweis stellen will, lehnt Carla entrüstet ab.

Zenos Schwiegervater ist inzwischen gestorben. Kurz nachdem sie Guido beim Küssen eines Dienstmädchens überrascht hat, kommt Ada mit Zwillingen nieder. Während das Unternehmen, das Zeno von seinem Vater geerbt hat, erfolgreich ist, steht der Anti-Held ohne Eigenschaften als eine Art Berater in den Diensten seines Schwagers: Sein Schreibtisch ist meist leer, denn Berater gehören bekanntlich zu jenen kostspieligen ökonomischen Leerstellen, die aus einem Unternehmen erst ein Unternehmen machen. Entsprechend absurd und verlustträchtig sind auch Guidos Geschäfte, aus denen sich sein Partner geflissentlich heraushält, wenn es brenzlig wird: Arbeit wäre schließlich ein Novum im Leben des Zeno Cosini.

Auch die Sekretärin, die sich Guido leistet, brilliert durch andere Fingerübungen als jene an der Schreibmaschine: Sie ist die Geliebte des Chefs, an der Zeno kein Anteil gewährt wird – ebenso wenig wie an der inzwischen von der Basedowschen Krankheit gezeichneten Ada. Lediglich das Faktotum Lucciano wird sich als ein cleverer Geschäftsmann erweisen: nach seinem Ausscheiden aus Guidos Firma. Die Machtverhältnisse im Unternehmen sind klar – denkt Guido.

Besonders nachteilig auf die unternehmerische Verantwortung Guidos wirkt sich die Tatsache aus, dass er mit dem Geld seines in Argentinien lebenden Vaters arbeitet. Als das Handelshaus durch fehlgeschlagene Spekulationen die Hälfte des Kapitals verliert, bringt Guido mit einem vorgetäuschten Selbstmordversuch seine Frau dazu, einen Teil der Verluste mit ihrem Erbe auszugleichen. Um die Bilanz vollends ins Reine zu bekommen, spekuliert Guido heimlich an der Börse – zuerst erfolgreich, aber dann verliert er alles. Dabei kommt er zu allem Überfluss auch noch mit dem Gesetz in Konflikt. Sein Freund und Berater Zeno dagegen setzt alles daran, seine eigene Haut zu retten. So berät er ihn unter anderem – wie bereits bekannt – zu den Risiken und Nebenwirkungen des Schlafmittels »Veronal« ...

Nach dem Tod seines Schwagers gelingt es ihm, erfolgreich die Bilanz zu frierieren: »So begannen für mich jene fünfzig Stunden der maximalen Arbeitsleistung, die ich in meinem ganzen Leben je erbracht habe« (CZ dt. 525)./»Così s'iniziarono per me le cinquanta ore del massimo lavoro cui abbia atteso in tutta la mia vita« (CZ 367). Zeno ist von nun an der beste – weil der einzige – Mann in der Familie. Doch seine ganze Fürsorge gilt weiterhin dem Ringen mit seiner Krankheit, das unwiderruflich zum Konstituens seiner Identität geworden ist. Selbst nach dem Ausbruch des ersten Weltkrieges hat er zunächst nichts Besseres zu tun als sein Analysandenschicksal weiter zu bedauern:

Aber jetzt fühle ich mich unausgewogener und kränker denn je, und ich glaube, beim Schreiben werde ich mich leichter von dem Schaden erholen, den die Behandlung mir zugefügt hat. Wenigstens bin ich mir sicher, daß dies die richtige Methode ist, einer Vergangenheit, die nicht mehr schmerzt, wieder Bedeutung zu verleihen und die langweilige Gegenwart schneller vergessen lassen. (CZ dt. 542f.)

Ma ora me trovo squilibrato e malato più che mai e, scrivendo, credo che mi netterò più facilmente del male che la cura m'ha fatto. Almeno sono sicuro che questo è il vero sistema per ridare importanza ad un passato che più non duole e far andar via più rapido il presente uggioso. (CZ 380)

Während einer Sommerfrische auf dem Land wird ihm von österreichischen Truppen die Rückkehr ins Urlaubsquartier verwehrt. Zurück in Triest erfährt er, dass sich seine Familie in Sicherheit befindet – und wird ein erfolgreicher Geschäftsmann.

II.

Alain Robbe-Grillet hat die Zeit des Protagonisten *La coscienza di Zeno* als eine »kranke« Zeit ausgemacht (Robbe Grillet: 1963, 78). So kann Zeno Cosini auf der Geige zu keiner Virtuosität gelangen: Er neigt dazu, eine der Figuren festzuhalten und sich damit der folgenden Figur zu verweigern (CZ dt. 158; CZ 108); er stellt sich gegen den Fluss der Zeit, das Ineinandergreifen aufeinander folgender *Jetzt*; er ist dem Augenblick zugewandt und liebt eine Sprache, die das einzelne Wort zum Ereignis werden lässt (CZ dt. 105; CZ 71), die die Pointe über das Argument setzt. Zeno Cosini sieht sich daher an »der Wortkrankheit«/»la malattia della parole« (ebd.) leiden. Sein Verhältnis zur Zeit bringt er auf eine paradoxe Formel: »Für mich ist die Zeit nicht dieses unvorstellbare Etwas, das nie stehen bleibt. Bei mir, bei mir allein kommt sie sogar zurück« (CZ dt. 21)./»Eppoi il tempo, per me, non è quella cosa impensabile che non s'arresta mai. Da me, solo da me, ritorna« (CZ 12).

Hegel bestimmte die Zeit als das »Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es ist nicht ist, ist«. Damit erhält das *Jetzt* »ein ungeheures Recht« (Hegel: 1986, 48; Kuhnle 1995, 7), denn nur die Gegenwart ist! Das Vor und Nach sind nicht! Aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und ist trüchtig von Zukunft (Hegel: 1986, 55). Die Zeit erscheint uns indes als etwas Vernichtendes, weil wir die Zeit primär an der Negation von etwas erfahren, und nicht als den Bogen, der sich vom Zuvor zum Danach spannt. Dieser Bogen gibt sich uns nur als eine Folge von Negationen – von gewesenem Sein also – zu erkennen; selbst und ge-

rade dort, wo das Neue in unser Leben tritt. Fasst man die Zeit in Ontologie bzw. Metaphysik als *den* Kriminalfall, auf den die Philosophiegeschichte ihre Detektive angesetzt hat, so kann – verfolgt man dieses Bild weiter – der ontologische Status der Zeit mit dem des perfekten Verbrechens verglichen werden, von dem oben gesagt wurde, dass es ist, indem es nicht ist, und es nicht ist, indem es ist.

Um der Zeit doch noch die Konsistenz von Sein zu geben, blendet sie das Bewusstsein an diesem aus. In der Abstraktion erscheint dem Bewusstsein jede Bewegung – und damit jedes Werden – als eine fortwährende Kette von Ursache und Wirkung. Unnötig zu sagen, dass dieses mechanistische Bild längst nicht erfasst, was Leben heißt; und dennoch halten wir an ihm fest, wenn wir ein Ereignis mit der Stellung der Zeiger auf dem Zifferblatt der Uhr verknüpfen. Die Gegenwart ist geprägt von einem Fakt, einer für immer als unumstößlich betrachteten Tatsache, für die es eine feste Zeitstelle gibt: Die Schwiegermutter ist beim Fensterputzen aus dem Fenster gefallen – und zuvor ist die Leiter gekippt ... Oder im Fall von Zeno Cosinis Schwager: Guido ist an einer Überdosis »Veronal« gestorben ...

Der – gewagte und vielleicht auch etwas hinkende – Vergleich der Zeit mit dem perfekten Verbrechen (in der Wirklichkeit oder auch nur in der vom Unbewussten inszenierten Fiktion) soll auf eines aufmerksam machen: die Feststellung einer Kausalitätskette hängt von der Haltung des Beobachters ab. Und die Schlüssigkeit einer solchen ist reine Projektion, die an ein Faktum herangetragen wird. So behauptet Zeno Cosini von sich selbst: »Im Grunde bin ich ein Mann der Gegenwart und denke nicht an die Zukunft, wenn sie nicht dunkle Schatten auf die Gegenwart wirft« (CZ dt. 150)./»In fondo io sono l'uomo del presente e non penso al futuro quando esso non offusci il presente con ombre evidenti« (CZ 102).

Wie ist nun das Paradox in Zenos Zeitauffassung zu erklären? Die Beantwortung dieser Frage führt über die Paradoxa des Vorsokratikers Zeno von Elea, dem Herr Cosini wohl seinen Vornamen verdanken dürfte. Der Eleat Zeno hat die Widersprüche formuliert, in die sich jeder Versuch verstrickt, eine Bewegung durch Aufgliedern in einzelne Phasen zu denken und zu reproduzieren. Da der Raum immer schon durch seine einzelnen Konstituenten definiert ist, kann nach diesem Modell Bewegung nicht stattfinden, da der sich bewegende Gegenstand den Raum entweder verlässt bzw. zu jedem Jetzt-Punkt einen neuen Raum konstituiert. Zur Veranschaulichung seien hierzu die drei berühmten Paradoxa des Zeno von Elea genannt:

Erstens: Für einen abgeschossenen Pfeil bedeutet diese analytische Bestimmung der Bewegung, dass er an seinem Ausgangspunkt zurückbleibt. Mit anderen Worten: Eine Bewegung wird negiert, versucht man diese von Anbeginn an durch die Aufgliederung in unendlich viele Jetzt-Punkte zu reproduzieren. Spinnt man den Gedanken fort, so liegt diesem Versuch einer asymptotischen Annäherung an die Bewegung durch eine größtmögliche Zahl von Punkten wiederum eine Bewegung zugrunde, die der zu beschreibenden geradezu entgegenläuft.

Zweitens: Stellen wir uns nun einen Wettlauf zweier äußerst ungleicher Kontrahenten vor: der Krieger Achill gegen eine Schildkröte. Nach den Überlegungen des Zeno von Elea hätte der arme Achill gegen die vor ihm gestartete Schildkröte keine Chance. Denn während der Krieger am Punkt A anlangt, befindet sich das Tier bereits an Punkt B, ist er dort befindet es sich an Punkt C usw. Grund: Die analytische Teilung der Bewegung ist eine rein räumliche Angelegenheit – sie kann

nur die eine oder andere »Bewegung« erfassen, nicht jedoch eine gleichgerichtete Relation zwischen den beiden herstellen: »In Wirklichkeit ist jede Bewegung, die Achilles oder die Schildkröte macht, ein einziger unteilbarer Akt, und was Zenon wirkungsvoll beweist, ist, daß wir die Bewegung niemals aus einer Reihe von bewegungslosen Zuständen rekonstruieren können« (Kolakowski: 1985, 22f.).

Drittens: Aus den beiden genannten Beispielen ergibt sich schließlich, dass ein fliegender Pfeil ruht, denn der rein chosistisch erfasste Augenblick – das Sein des Pfeils an einem konkreten Punkt im Raum – bedeutet, dass der Pfeil entweder im nächsten Augenblick nicht mehr derselbe ist – oder aber derselbe bleibt, was heißt, dass er in der Luft stehen bleibt.

Am besten lässt sich das Problem mit Henri Bergson darstellen. Für den auch in Italien viel rezipierten französischen Vertreter der Lebensphilosophie liegt den Paradoxa des Zeno von Elea eine Denkweise zugrunde, die für das praktische Erfassen von Abläufen und für das Handeln zwar dienlich sei, dennoch aber auf einem Trugschluss beruhe (vgl. Bergson: 1991, 75f.; vgl. Kuhnle: 1995, 445). Gemeint ist die Identifikation von an sich unteilbaren Bewegungsakten mit dem Raum, mit dem wiederum – über die Bewegung – auch die Zeit identifiziert wird. Aus dieser Vorstellung entstehe, so Bergson, bei Zeno von Elea die irrige Annahme, die Bewegung aus den einzelnen Phasen rekonstruieren – und damit die Zeit chosistisch erfassen – zu können. Bergsons Auseinandersetzung mit dem Gedanken-spiel des Zeno erlaubt folgendes Fazit: Da der Raum unendlich teilbar ist, d.h. zur Rekonstruktion unendlich viele Segmente notwendig wären, führt diese – falsche – Rekonstruktion letztlich zu keinem Ziel. Überdies: Jeder Versuch einer solchen Rekonstruktion führt unweigerlich zu einer Entfremdung des Subjekts von seinem Handeln, womit das Problem der menschlichen Freiheit aufgeworfen wird.

Wenn Zeno Cosini das alltägliche Verständnis von Zeit als »dieses unvorstellbare Etwas, das nie stehen bleibt« bestimmt, dann meint er die unerbittliche Folge unendlicher Jetztpunkte, an denen der Mensch sein Leben als eine Bewegung misst und die gleichgerichtet scheinen – obwohl keiner dieser Punkte Teil dieser Bewegung ist. Ja das Leben selbst wird als Ganzes nur zu einer Abfolge von Jetzt abstrahiert. Der sich in der alltäglichen Zeit bewegend Mensch ist wie Achill, der die Schildkröte nie einholt. Zeit nimmt damit die Gestalt eines gegen den Menschen gerichteten Prinzips an – »als dieses unvorstellbare Etwas, das nie stehen bleibt«. Eine weitere Konsequenz dieses Denkens besteht für Bergson darin, dass das individuelle Leben als Teil eines solch unendlich teilbar erscheinenden Kontinuums – und somit als ein von allen nur denkbaren Phasen determiniertes – gesehen wird, als das Resultat einer in ihrer Totalität letztlich unergründlichen Kausalitätskette. Eine solche Annahme muss zwangsläufig die Idee der Freiheit leugnen.

Die menschliche Freiheit entzieht sich der objektivierenden Bestimmung. Nicht von ungefähr sieht Bergson das Residuum der Freiheit in der *durée*: Die Dauer ist die einzig wahre Zeit. Die rein subjektive Dauer ist eins mit den Richtungen unserer Bewusstseinsakte – von der Erinnerung bis zur Antizipation. Sie verweist auf jenen *élan vital* (Lebensstrom), den das alltägliche Dasein zurückzudrängen sucht. Was uns als gemessene Zeit erscheint, hat nichts mit der *durée* gemeinsam: Jene ist eine verräumlichte Kategorie. Wahre *durée* ist dagegen ebenso wenig objektivierbar wie die menschliche Freiheit. Unser Alltag ist geprägt von einem engen

Koordinatensystem, in dem jeder Akt, alles menschliche Handeln als das Produkt einer lückenlosen Kausalitätskette erscheint. So gesehen basiert die Anschauung eines *acte* auf der Annahme eines unhintergehbaren Determinismus, was einer Einschränkung der Wahlmöglichkeiten gleichkommt – weil sich unser Handeln nunmehr an dieser falschen Anschauung ausrichtet. Suchen wir diesem Determinismus aber ein Schnippchen zu schlagen, dann affirmieren wir – nach Bergson – letztlich nur unsere Unfreiheit, denn wir bestimmen eben das, was unsere Freiheit sein soll, nur über diesen Determinismus, gegen den wir uns auflehnen.

Über die Auseinandersetzung mit Zeno von Elea hat der italienischer Psychoanalytiker Elvio Fachinelli einen neuen Zugang zu den Symptomen neurotischer Erkrankungen gefunden. Der Zwangsneurotiker sehe sich durch eine unendlich große Zahl notwendiger Zwischenschritte – ein jeder mit neuen Gefahren – von seinem Ziel abgelenkt, so dass er schließlich auf jede Form von kreativer Tätigkeit verzichte:

Es ist der Stillstand in Raum und Zeit, dem Zeno das Wort redet; ebenso führen beim Zwangsneurotiker die Einzelhandlungen, indem sie auf die auf die perfekte Ausführung des gesamten Handelns hinzielen, die in Wirklichkeit zu einer tendenziellen Stilllegung eben dieses Handelns und gleichfalls zu einem Zustand der Unveränderlichkeit und Unbewegtheit in der Gegenwart. Es gibt weder eine Zukunft noch eine Vergangenheit, sondern nur gleichbleibende Lage der fortwährenden Unruhe. (Fachinelli: 1985, 14)

Der Zwangsneurotiker verfolgt dabei eine Strategie, mit der er die Zeit als dieses unvorstellbare Etwas, das nie stehen bleibt aufzuheben und auf das Moment der Wiederholung zu verpflichten sucht: Sein Verhalten stellt den Versuch dar, die Zeit zu negieren. Die Fixpunkte, an denen sich der Zwangsneurotiker orientiert, sind indes Teil einer Öffentlichkeit, die in den Strukturen seines Über-Ichs verankert ist: Es sind die von der Gesellschaft an das Individuum herangetragenen Anforderungen. Das Prinzip erschließt sich durch einen einfachen Akt der Selbstprüfung angesichts eines Berges von Arbeit: Die alltägliche Haltung ist, dass wir uns durch einen minutiösen Zeitplan absichern. Je komplexer das System ist, das den Menschen einbindet, desto unerbittlicher wird er auf dieses Prinzip verwiesen. Der stehende Pfeil des Zeno von Elea versinnbildlicht somit bei Fachinelli die *conditio moderna*.

Der eklektische Mensch – mithin der Mensch der Moderne – braucht ein öffentliches Koordinatensystem, an dem er sich als *homo faber* ausweist. Indes hat seine Arbeit nichts mit Kreativität zu tun, da sie die quasi rituell vorgegebene Erfüllung einer Summe von Tätigkeiten innerhalb einer bestimmten Zeitspanne meint: Die Freiheit als Ausgang kreativen Schaffens findet hier kein Residuum mehr. Der Müßiggänger Zeno Cosini sucht nun dieses Prinzip zu unterlaufen, indem er willkürliche Fixpunkte für sein Leben setzt – eben die *ad infinitum* proklamierte letzte Zigarette, die dem in Kreativität und Arbeit Gehemmten als steter Ausflucht dient. *Zenos Freiheit ist eine gewählte Unfreiheit! Und im Ausgestalten dieser Unfreiheit entfaltet Zeno ein ungeahntes schöpferisches Potential!*

Das Paradox des Zenon von Elea erhält im Leben des Rentier Zeno Cosini noch eine weitere Bedeutung: Arbeit und Müßiggang zeigen sich ökonomisch als gleichrangig. In einer Welt, in der Achilles die Schildkröte nicht einzuholen vermag, bleibt es gleich, wodurch die Zeit ausgefüllt wird: Zeit ist Geld, doch wenn das

Geld selbst nicht mehr einem sinnvollen ökonomischen Projekt dient, ist es ohne Bedeutung, ob es sich durch Arbeit – bzw. was die Protagonisten dafür halten – vermehrt, oder sich die Bilanz in atemberaubender Geschwindigkeit in die Verlustzone bewegt. Zeno kennt auch keine echten Emotionen, denn sein Spiel mit der Welt kennt weder einen kontinuierlichen Lebensstrom, noch echte Dauer.

III.

Die Bühne, auf der die individuellen Emotionen ihre Entfremdung an den Schein der Inszenierung erfahren, ist die Sprache. Henri Bergson hat das Ungenügen der Sprache als Mittel zum Ausdruck von Emotionen in seinem *Essais sur les données immédiates de la conscience* geschildert:

So hat jeder von uns seine besondere Art zu lieben und zu hassen, und diese Liebe, dieser Haß spiegeln unsre Gesamtpersönlichkeit wieder. Die Sprache indessen bezeichnet diese Zustände bei allen Menschen durch dieselben Worte; auch hat sie nur den objektiven und unpersönlichen Aspekt der Liebe, des Hasses und der Tausenden von Gefühlen festhalten können, die die Seele bewegen. Wir beurteilen Begabung eines Romanschriftstellers nach der Kraft, mit der er Gefühle und Vorstellungen aus dem öffentlichen Gebiete, wohin die Sprache sie hinabgezogen hatte, heraushebt, indem er ihnen durch eine Mannigfaltigkeit aneinandergereihter Einzelheiten ihre ursprüngliche und lebendige Individualität wiederzugeben sucht. (Bergson: 1994, 124)

Ainsi chacun de nous a sa manière d'aimer et de haïr, et cet amour, cette haine, reflètent sa personnalité tout entière. Cependant le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes; aussi n'a-t-il pu fixer que l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments qui agitent l'âme. Nous jugeons du talent d'un romancier à la puissance avec laquelle il tire du domaine public, où le langage les avait ainsi fait descendre, des sentiments et des idées auxquels il essaie de rendre, par une multiplicité de détails qui se juxtaposent, leur primitive et vivante individualité. (Bergson: 1991, 108f.)

Bergson artikuliert hier jene Krise der Sprache, die zu den großen Experimenten der Romanliteratur geführt hat. Ob es sich um Célines *Reise ans Ende der Nacht* (*Voyage au bout de la nuit*, 1932), das Großstadtleben in Döblins *Berlin Alexanderplatz* (1929) oder *Finnegan's Wake* (1939) von James Joyce handelt – die Gemeinsamkeit besteht darin, mit den Mitteln der Sprache eine Entfremdung zu überwinden, die das ureigenste Produkt der Sprache darstellt. Mit anderen Worten: Es ist die Suche nach einer Unmittelbarkeit des Ausdrucks. In seiner Schilderung dieses emotionalen Ungenügens der Sprache verweist Bergson indirekt wieder auf die Paradoxa des Eleaten:

So wenig aber durch unbegrenztes Einschalten von Punkten zwischen zwei Lagen eines bewegten Körpers der durchlaufene Raum jemals auszufüllen ist, ebenso wenig läßt sich durch das bloße Sprechen, durch das bloße Assoziieren von Vorstellungen untereinander und dadurch, daß diese Vorstellungen sich nebeneinanderreihen anstatt sie zu durchdringen, das wiedergeben, was unsere Seele fühlt; der Gedanke bleibt inkommensurabel mit der Sprache. (Bergson: 1994, 124)

Mais de même qu'on pourra intercaler indéfiniment des points entre deux positions d'un mobile sans jamais combler l'espace parcouru, ainsi, par cela seul que nous parlons, par cela seul que nous associons des idées les unes aux autres et que ces idées se juxtaposent au lieu de se pénétrer, nous échouons à traduire entièrement ce que notre âme ressent: la pensée demeure incommensurable avec le langage. (Bergson: 1991, 109)

Die mit dem eleatischen Paradox begründete Sprachlosigkeit wird bei Svevo in Form des Zweifels an der italienischen Hochsprache, am Toskanischen, manifest. So leidet Zeno daran, dass Guido die Italienische Hochsprache, das Toskanische, »mit großer Natürlichkeit« (CZ dt. 149)/»con grande naturalezza« (CZ 102) beherrscht – und damit ihm, dem galant-penetranten Triester Causeur, dem »Wortkranken« (CZ dt. 105; CZ 71), für den jedes Wort ein Ereignis sein muss, der die Sprache effektiv auf Pointen auszurichten weiß, die Schau stiehlt. Zenos Minderwertigkeitskomplex angesichts seiner mangelhaften Beherrschung des Toskanischen verweist wiederum auf die Biographie Svevos.

Ettore Schmitz selbst rang mit der italienischen Hochsprache: Seine Schulzeit verbrachte er auf einem Internat nahe Würzburg, denn sein Vater wollte, dass er als zukünftiger Kaufmann perfekt die deutsche Sprache beherrsche. Sein Deutsch war in der Tat fließend – ansonsten drückte er sich im Dialekt der Stadt Triest aus. So unternahm der angehende italienische Schriftsteller auch eine Reise nach Florenz, um das Toskanische in seiner reinen Form zu erlernen. »Der italienische Schwabe« (so die Übersetzung seines selbstironischen Pseudonyms Italo Svevo) sollte – wie fast alle »echten« Schwaben – zeit seines Lebens den schier aussichtslosen Kampf mit der Hochsprache führen.

Und das Toskanische ist auch der Schauplatz des Kampfes von Zeno Cosini mit seinem Analytiker:

Der Doktor schenkt auch diesen verdammten Bekenntnissen hier zu viel Glauben und will sie mir nicht zurückgeben, damit ich sie durchsehen kann. Mein Gott! Er hat nichts studiert außer Medizin und weiß daher nicht, was für uns, die wir Dialekt sprechen und ihn nicht schreiben können bedeutet, auf Italienisch zu schreiben. Ein schriftliches Bekenntnis ist für immer verlogen. Mit jedem Wort Toskanisch, das wir verwenden, lügen wir. Wenn er wüsste, wie gern wir all die Dinge erzählen, für die wir die Formulierung parat haben, und wir diejenigen vermeiden, die uns zwingen würden, aufs Wörterbuch zurückzugreifen! Genau nach diesem Prinzip wählen wir aus unserem Leben die bemerkenswerten Episoden aus. So wird verständlich, wie unser Leben ganz anders aussähe, wenn es in unserem Dialekt mündlich erzählt würde. (CZ dt. 544f.)

Il dottore presta una fede troppo grande anche a quelle mie benedette confessioni che non vuol restituirmi perché le riveda. Dio mio! Egli non studiò che la medicina e perciò ignora che cosa significhi scrivere in italiano per noi che parliamo e non sappiamo scrivere il dialetto. Con ogni nostra parola toscana noi mentiamo! Se egli sapesse come raccontiamo con predilezione tutte le cose per le quali abbiamo pronta la frase e come evitiamo quelle che ce obbligherebbero di ricorrere al vocabolario! È proprio così che scegliamo dalla nostra vita gli episodi da notarsi. Si capisce come la nostra vita avrebbe tutt'altro aspetto se fosse detta nel nostro dialetto. (CZ 382)

Was Svevo hier beschreibt, ist letztlich eine in die Fänge der Ideologie geratene Mythopoesis mit dem Ich als ausschließlichem Kristallisationspunkt. Nach Roland Barthes bildet der Mythos ein Zeichensystem zweiten Grades heraus, ein semi-

ologisches System («un système sémiologique second»), das auf einem anderen Zeichensystem aufbaut, indem es dessen Zeichen in Signifikanten verwandelt. Es funktioniert somit wie eine Sprache, jedoch sind seine Signifikanten nicht mehr arbiträr. Diese bestehen vielmehr aus vorgegebenen Bildern bzw. Vorstellungen, die nach bestimmten Regeln zueinander in Beziehung gesetzt werden (Barthes I: 1993, 687). Nach demselben Prinzip formiert sich schließlich jeder ideologische Diskurs.

Die Rede Zeno Cosinis, dem man mit Fug und Recht einen Hang zur Mythomanie unterstellen darf, verselbstständigt sich nun zu einem eigenen sekundäres Zeichensystem, das analog zur Sprache des Mythos – im Sinne Barthes – funktioniert. Nebenbei bemerkt: Claude Lévi-Strauss spricht von «ce mythe individuel en quoi consiste une névrose» (Lévi-Strauss: 1985, 263), dem Individualmythos des Neurotiker also. Zutreffender müsste man wohl von «Individualideologie» sprechen.

Bei Svevo findet zunächst das Toskanische die Gestalt eines ideologisch fixierten Zeichensystems an, das der Rede jene Unmittelbarkeit raubt, die dem Dialekt eigen sei. Mit anderen Worten: Das Toskanische verhält sich zum Triester Dialekt wie der Mythos zur Sprache. Zeno postuliert nun seine Überlegenheit, weil er noch über ein weiteres sprachliches Register verfügt. Doch auch dieses ist durch ihn, den «Wortkranken», längst zum Vehikel seiner neurotischen Privat-Ideologie geworden: Er verschanzt sich hinter dem Dialekt, um dem Toskanischen (es ist immerhin auch die Sprache, in der sein Schwager Guido brilliert), das sich für ihn in der Praxis der psychoanalytischen Therapie als ein perfides ideologisches Instrument entlarvt, etwas «Authentisches» entgegenzusetzen. Die Psychoanalyse erscheint ihm als Handlanger eines Realitätsprinzips, für das die Hochsprache steht. Die Psychoanalyse zementiert somit eine *conditio pathologica*, der er nun seine eigene *conditio pathologica* entgegenhält. *La coscienza di Zeno* besteht gleichberechtigt neben dem zum Ziel und Zweck der Therapie erhobenen «Bewusstsein» – handelt es sich doch in beiden Fällen um eigenständige Zeichensysteme, die von einer Semantik der Lüge getragen werden.

Der Psychoanalytiker hegt starke Zweifel an den Schilderungen seines Patienten – doch das Angebot, die Angaben etwa zur Person Guidos zu überprüfen, lehnt er rundweg ab. Zeno, der seinen Analytiker ebenso durchschaut wie dieser ihn, kommentiert den Verzicht auf «Realitätsprüfung» mit einer süffisanten Vermutung: «[...] er unterließ es aus Angst, er müsste mitansehen, wie aufgrund dieser Informationen sein ganzes Gebäude aus Anklagen und Verdächtigungen in sich zusammenstürzte» (CZ dt. 559). / «[...] devo credere che se ne astenne per la paura di veder precipitare per quelle informazioni tutto il suo edificio di accuse e di sospetti» (CZ 392).

Ettore Schmitz alias Italo Svevo konfrontiert die beiden Zeichensysteme – die Psychoanalyse und den Individualmythos seines Protagonisten – und demonstriert auf diese Weise das unausweichliche Scheitern dessen, wozu Sprache eigentlich geschaffen ist: Kommunikation. Was im Gewand der Kommunikation einherschreitet, gründet in Wirklichkeit auf einem System von Lügen und funktioniert nur so lange, wie es eine möglichst große Zahl von Zeichensystemen zu integrieren vermag, die ihrerseits auf Lügen aufgebaut sind. Das Gefühl, selbst ertappt worden zu sein, hat schließlich wohl dazu geführt, dass der Analytiker die ihm anvertraute Lebensbeichte Zenos veröffentlichen sollte ... Es ist also ein Wettstreit der Lügen

zwischen dem Ich-Erzähler Zeno und dem fiktiven Herausgeber, dem frustrierten Psychiater, entstanden – ein Wettstreit, der jeden autobiographischen Diskurs *ad absurdum* führt.

V.

Kennzeichen jeder Autobiographie ist ein quasi-justizialer Rechtfertigungsdiskurs (Matthieu-Castellani: 1996, 8). Und ein solcher Rechtfertigungsdiskurs appelliert immer an ein moralisches Bezugssystem – das direkt auf religiöse Vorstellungen zurückgeht oder analog zu diesen strukturiert ist. Der von Italo Svevo geschätzte Schopenhauer schrieb über das religiöse Gewissen: »Religiöse Leute, jeden Glaubens, verstehen unter *Gewissen* oft nichts Anderes als die in Beziehung auf die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion vorgenommene Selbstprüfung.« (Schopenhauer VI: 1977, 232). Doch hinter dem, was »Gewissen« heißt, steht nach Schopenhauer meist der nackte Selbsterhaltungstrieb, der eine *conscientia spuria* (»ein unechtes Gewissen«) zeitige: »Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was gethan hat, empfindet, ist oft im Grund nichts Anderes, als die Furcht vor Dem, was ihm dafür geschehen kann.« (Schopenhauer VI: 1977, 231) – mit anderen Worten: *La coscienza di Zeno*.

Die bei Schopenhauer manifest werdende Demaskierung des Gewissens als das Ergebnis psychologischer Zusammenhänge fand in Ludwig Feuerbachs Definition des Gewissens eine Zuspitzung: Gewissen sei »die Furcht etwas zu tun, worauf Strafe steht, bestehe diese Strafe auch nur in dem missbilligenden Urteil der andern – ein Urteil, das aber der Mensch zu seinem eigenen Urteil und Richtmaß macht.« (Feuerbach: 1857, 169f.; vgl. Reiner: 1974, 588–592). Wohl am hellstichtigsten erkannte Nietzsche die Bedeutung der Religion für das Gewissen, die vor allem dann hervortrete, wenn jene ihre Überzeugungskraft verloren habe – »der Unmuth der Gewissensbisse, der schärfste Stachel im Gefühl der Schuld, ist immerhin abgebrochen, wenn man einsieht, dass man sich durch seine Handlungen wohl gegen menschliche Satzungen und Ordnungen vergangen habe, aber damit nicht das ewige Heil der Seele und ihre Beziehung zur Gottheit gefährdet habe.« (KSA 2: 128). Daher nannte Nietzsche »eine falsche Psychologie, eine gewisse Art von Phantastik in der Ausdeutung der Motive und Erlebnisse [...] die notwendige Voraussetzung davon, dass einer zum Christen werde.« (KSA 2: 128).

Es scheint, als habe Freud Nietzsches hier implizit vorgetragene Forderung nach einer »echten« Psychologie aufgegriffen, als er sein topisches Modell entwickelte, wonach der sowohl geliebte als auch gefürchtete Vater eine im Unbewussten operierende Instanz, das *Über-Ich*, herausbilde, welches das bewusste Ich gleichsam überwache. Für Freud gilt: Aus dem Konflikt der nach Lusterfüllung strebenden Triebe entsteht jenes Gefühl der Angst, das nunmehr als Gewissen auftritt – mithin wird das Gewissen zu einer Erscheinungsform des Bewusstseins. Darauf zielt die berühmt gewordene Definition des Gewissens in *Totem und Tabu* (1913) ab:

Denn was ist »Gewissen? Nach dem Zeugnis der Sprache gehört es zu dem, was man am gewissensten weiß; in manchen Sprachen scheidet sich seine Bezeichnung kaum von der des Bewusstseins. Gewissen ist die innere Wahrnehmung von Verwerfung bestimmter in

uns bestehender Wunschregungen; der Ton liegt aber darauf, daß diese Verwerfung sich auf nichts anderes zu berufen braucht, daß sie ihrer selbst gewiß ist. Noch deutlicher wird dies beim Schuldbewusstsein, der Wahrnehmung der inneren Verurteilung solcher, durch die wir bestimmte Wunschregungen vollzogen haben. (Freud IX: 1999, 85)

Es sind für Freud ganz »bestimmte menschliche Relationen«, aus denen heraus eine »Gefühlsambivalenz« entstehe, jene Ambivalenz, die das Gewissen hervorbringe. Das jeweilige System »menschlicher Relationen« führe dazu, dass ein Teil des Seelenlebens unbewusst bleibe: Dieser sei mit einem Tabu belegt; und doch dränge er mit Macht an die Oberfläche. Im neurotischen Zwang und den mit einer »peinlichen Gewissenhaftigkeit« verfolgten Ritualen erkennt Freud nunmehr ein gegen dieses Hervordrängende gerichtetes Prinzip, so dass »das eine Glied des Gegensatzes unbewußt sei und durch das zwanghaft herrschende verdrängt erhalten werde«. Die Gewissenhaftigkeit des Zwangsneurotikers sei ein »Reaktionssymptom gegen die im Unbewußten lauernde Vesuchung«. Mit der Steigerung der Krankheit gehe daher eine Zunahme des Schuldbewusstseins einher. Am Beispiel der neurotischen Erkrankung lasse sich folglich die »Herkunft des Schuldbewusstseins« – mit anderen Worten: des Gewissens – aufzeigen (Freud IX: 1999, 85). Nach Fachinelli, der sich auf diese Ausführungen Freuds stützt, verweist das durchorganisierte, komplexe Leben der Moderne, zu dem nicht zuletzt die Prämissen der bürgerlich-kapitalistischen Ökonomie mit ihren Zwängen gehören, auf eine *conditio pathologica*, die an der Symptomatik neurotischer Erkrankungen hervortrete.

Religion ist für Zeno, wie er einst in einem Streitgespräch mit seinem Vater feststellte, nichts anderes als »ein beliebiges Phänomen, das man erforschen muß« (CZ dt. 56)./»Per me la religione non è altro che un fenomeno qualunque che bisogna studiare« (CZ 37). Zeno Cosini fürchtete, dass sein erkrankter Vater wieder aus seiner Umnachtung herausfinden und das für ihn erdrückende Bewusstsein (*coscienza*) zurückerlangen könnte. Noch nach dem Tod spürt Zeno die erhobene Hand des Sterbenden – von der nicht weiß, ob es eine Ohrfeige war. Sein Vater hat sich als der Stärkere erwiesen – dessen Religion ist seine Religion, ohne dass es eines expliziten Bekenntnisses bedürfte. Die Religion begleitet in *La coscienza di Zeno* eine eigentümliche Position: Im Gespräch mit seinem Vater tut Zeno sie als ein »Phänomen« ab. An anderer Stelle beschäftigt er sich intensiv mit religiösen Texten. Anspielungen im Roman verweisen auf die katholische Konfession der Protagonisten – doch vor der Beerdigung Guidos entfällt Zeno das Bekenntnis seines Schwagers.

Zum Verständnis der ambivalenten Haltung, die Zeno Cosini der Religion gegenüber einnimmt ist wieder ein kurzer Blick auf die Biographie Svevos hilfreich. Der Vater von Hector (Ettore) Aron Schmitz war ein gläubiger Jude, nicht dagegen sein Sohn. Dieser sollte kurz vor seiner Heirat mit der Tochter einer zum Katholizismus konvertierten jüdischen Familie zum Bekenntnis seiner Auserwählten übertreten – dem er offensichtlich dieselbe Indifferenz entgegenbrachte wie dem Glauben seines Vaters. Von daher ist es auch wenig verwunderlich, dass das Gewissen (*coscienza*) von Zeno über keine dezidiert religiösen Wurzeln verfügt. Sein immerzu sich neuen imaginären Instanzen unterwerfendes Gewissen erweist sich vielmehr als Instrument einer Lebenslüge, die zur Stütze seines auf einem privaten Mythos bzw. privaten Ideologie aufbauenden Bewusstseins (*coscienza*)

wird. Vielleicht wäre sogar »das falsche Bewusstsein des Zeno« eine Übertragung, die dem ambivalenten italienischen Titel von *La coscienza di Zeno* nahe käme. Mit Schopenhauer und Nietzsche ließe sich die *coscienza di Zeno* als eine *conscientia spuria* beschreiben, die in letzter Konsequenz vielleicht jede Rede vom »Gewissen« bestimmt.

Manövriert das Gewissen für gewöhnlich den von Hemmungen geplagten Neurotiker in eine ausweglose Passivität, so erweist sich das Gewissen des Herrn Cosini für den an sich Antriebslosen als Antrieb: Es lenkt das Handeln in eben jene Richtung, in die es den Handelnden drängt. Zenos *coscienza* pocht auf die Trennung von der Maitresse. Doch steht dahinter in Wahrheit nicht der Wunsch, sich ohnehin ihrer zu entledigen? So sollte die *coscienza* seine Geliebte dazu bringen, Zeno für ihren Musiklehrer zu verlassen, weil sie beim Anblick Adas, die sie für Augusta hielt, Mitleid bekam. Doch es war Zenos *coscienza*, die diesen Irrtum herbeigeführt hatte. Fazit: *La coscienza di Zeno* gibt dem Lauf der Dinge die gewünschte Richtung – und hilft dabei auch noch, eine (rein äußerliche) Ordnung aufrechtzuerhalten.

So gebietet auch das Gewissen Zeno, nach dem Tod des Schwagers den Schaden für die Firma zu begrenzen; und es erlaubt ihm, die Beerdigung zu verschwitzen – ein Versäumnis, das wohl von der verdrängte Schuld am Tod des Schwagers diktiert wird. Das Gewissen des Herrn Cosini (*la coscienza di Zeno*) wird somit zum notwendigen Faktor in einer Ökonomie der Lüge, die – obwohl vom Bewusstsein (*coscienza*) getragen – zu ihrer Abrundung der Verdrängung bedarf: Es sorgt gerade dort für den notwendigen Ausgleich, wo die Wahrheit ans Licht drängt.

Schließlich interessiert sich Zeno zwischendurch für das Studium des – wie er selbst sagt – »Phänomens« Religion, weil als es einen möglichen Widerstandskoeffizienten zum Erhalt seines neurotischen Individualmythos bietet. Auch die fortwährend proklamierte letzte Zigarette nimmt in dieser Ökonomie der Lüge einen wichtigen Rang ein: Scheitert der Versuch, das Rauchen aufzugeben, so scheitern auch die daran geknüpften Vorsätze, denn sein Versagen heftet sich allein auf sein allerindividuellstes Bezugssystem, das Rauchen, an dem alle Verantwortung für seine Umgebung zerschellt. Zeno ist auf der Suche nach der Wahrheit, die er sich selbst schafft, die er erforscht wie das »Phänomen« Religion. Und wo steht der Autor Italo Svevo in diesem Vexierspiel?

Die Biographie von Hector Schmitz verhält sich zum Roman wie ein tatsächlich gelebtes Leben zu dem Versuch, es in einer Autobiographie zu totalisieren: Der Text beansprucht eine Eigendynamik, hinter der das Leben verschwindet, dem er entspringt, aber aus dem er sich dennoch nicht völlig verabschiedet. Ein gestecktes Ziel verliert mit jedem Versuch, sich ihm zu nähern, an Bedeutung. Es gibt kein Ankommen – und schon gar keine Umkehr. Nirgends erscheint dies deutlicher als an einem Buch wie *La coscienza di Zeno*, das die Leser wie ein Spiegelkabinett betreten. Unendlich ist die Zahl der Bilder, die vor ihrem Bewusstsein aufscheinen – Bilder, in denen sich Svevo und Zeno mal in die Augen schauen, mal sich den Rücken zukehren – Bilder, in denen sie niemals zueinander finden und sich doch nicht voneinander lösen können. Zu ihnen gesellen sich die Leser – ein jeder mit seiner *coscienza*. Der Roman nimmt daher einen essayistischen Ton an, der Svevo mit dem hintergründigen »Chronisten« der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie – »Kakaniens« – verbindet: Robert Musil.

VI.

Der Roman als solcher indes kann nicht lügen – ebenso wenig wie das Leben! Ein schriftliches Bekenntnis sei immer verlogen (CZ dt. 544; CZ 382), erfinden dagegen eine Schöpfung und keine Lüge (CZ dt. 545): »Ma inventare è una creazione, non già una mezzonga« (CZ 382). Das Aufeinandertreffen von Autobiographie und Fiktion verstärkt daher den ironischen Ton von *La coscienza di Zeno* (vgl. Petersen: 1979). Und die Aphorismen, mit denen Zeno Cosini seine in einem System von Lügen gewonnenen Erkenntnisse pointiert, rücken seinen Schöpfer definitiv in die Reihe der großen Moralisten. Svevo ist ein ebenso scharfsichtiger psychologischer Beobachter wie etwa ein La Rochefoucauld, der in den Tugenden nichts anderes als eine List der Leidenschaften sah. In *Menschliches, Allzumenschliches* nannte Nietzsche die großen Moralisten »die französischen Meister der Seelenprüfung« und verglich sie mit »scharf zielenden Schützen, welche immer und immer wieder ins Schwarze treffen – aber in's Schwarze der menschlichen Natur« (KSA 2, 59). Der »Fall« Zeno Cosini bekräftigt jedenfalls jenen Satz, mit dem Adorno – selbst wohl einer der größten Moralisten des 20. Jahrhunderts – in seinen *Minima moralia* die Erkenntnis der moralistischen Tradition auf den Punkt gebracht hat: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (Adorno 4: 1997, 44).

Und Zeno ist jemand, der sich mit dem falschen Leben arrangiert – worauf bereits sein Nachname verweist: Italienisch »così« steht für »so ist es nun mal«, und die Doppelung »così così« steht für »mittelmäßig«. Zeno Cosini ist ein Mensch, der sich immer in den jeweiligen Ist-Zustand einschreibt und aus diesem heraus – lustvoll – seine Lebenslüge inszeniert: Er ist ein *Mann ohne Eigenschaften*, ein *ewiger Spieler*, ein *Schlafwandler* ... Er ist Angehöriger einer Spezies, die im Untergang ihren größten Triumph feiert – den Triumph des unentwegten »weiter so«.

Die Inszenierung der Lebenslüge durchschaut der Moralist. Zunächst bewegt er sich nur auf Augenhöhe mit einem Zeno Cosini. Ein Moralist ist jemand, der es versteht, sich über alle Widrigkeiten hinweg dem Leben zuzuwenden, indem er den aus einem trotzigen *Als-ob* heraus geborenen Imperativen gehorcht. Von einem Zeno Cosini aber unterscheidet sich der Moralist durch ein Bewusstsein höheren Grades: das *Als-ob* ist ihm nicht mehr bloßes Mittel zum Zweck. Von Anbeginn scheint evident, dass der Moralist keine »Moral«, keine expliziten Präzepte für ein richtiges Leben formulieren will. Eminent ethisch hingegen wird er, wenn er jede kodifizierte Moral hinterfragt und seinen Stachel in das ideologische Fundament der jeweils herrschenden Ordnung treibt.

Moral und eine veröffentlichte Zeit stehen in einer festen Verbindung miteinander. Freuds und insbesondere Fachinellis Schilderungen des zwangsneurotischen Symptomkomplexes, an dem so etwas wie die Grundstruktur der *conditio moderna* aufscheint, haben gezeigt, dass der Mensch danach strebt, die Zeit zu beherrschen, indem er sie zerstückelt und auf einzelne Monaden reduziert. Diese bilden die Koordinaten, an denen sich sein Leben ausrichtet: Er ordnet sich einem festen Ritual, einem Zeremoniell unter. Die eigentliche Lebenszeit erweist sich somit als ausgefüllt von einer unendlichen Kette von moralischen Entscheidungen, deren Alternative immerzu bestimmt ist von der Wahl zwischen dem Verdrängten (dem Bösen) und dem fixen Koordinatensystem (dem Guten); »für jeden Augenblick existiert ein

pflichtgemäßes Verhalten, das einem Verbotenen entgegensteht* (Fachinelli: 1985, 12). In der herrschenden Moral, welche eine Gesellschaft bestimmt, ist somit ein Zwang am Wirken, der dem entspricht, der das Handeln des Zwangsneurotikers ausrichtet.

Innerhalb eines solchermaßen strukturierten Lebens gerät die Zeit zu einer mechanischen Größe: Sie erscheint reversibel. Einen solch rituellen Charakter hat für Fachinelli auch die Moral, die darauf gründe, dass Zeitatome geschlossen bleiben bzw. werden: »Wenn in einem dieser Teilchen eine Übertretung oder Missachtung des Gesetzes vorkommt, bedeutet das, daß dieses Zeitatome nicht auf die rechte Weise abgeschlossen wurde, somit zum folgenden und zu allen folgenden hin geöffnet ist und sie, von Grund auf, mit ins Böse hineinzieht* (Fachinelli: 1985, 16). Mit anderen Worten: Jeder Moral ist eine narrative Struktur eingeschrieben; und die *fabula* sichert den Bestand des »Zeitatoms«. Gelingt es, eine solche »Erzählung« abzuschließen, einen Fehler wieder gutzumachen, eine Schuld zu sühnen, dann ist das Gewissen, das die Ökonomie der Moral aufrechterhält, mit sich im Reinen. Verfolgt man die These Fachinellis, die sich von einem konsequent philosophischen Zeitbegriff löst, weiter, dann drängt sich noch eine andere Schlussfolgerung auf: Wie die Zeit zu einer abstrakten Größe wird, die sich letztlich in Geldwert umsetzen lässt, gehorcht auch die Moral dem Prinzip des Tausches – kurz: den unerbittlichen Gesetzen einer entfesselten Warenwirtschaft mit ihren verheerenden gesellschaftlichen und weltpolitischen Folgen, die übrigens Adorno im Blick hatte, als er sein Diktum »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« formulierte.

Für Fachinellis zwangsneurotisch disponierten Menschen ist es das Böse, das *eine* Geschichte in Gang setzt: »Das Gesetz verteilt die Zeit in voneinander abgetrennte Stücke; das Böse stellt die Zeitabfolge wieder her, in deren Kontinuität eine Geschichte passieren kann, auch wenn es nur eine vollkommen negative, vollkommen in Schuld verstrickte Geschichte ist* (Fachinelli: 1985, 16). Dies kann nur wie folgt verstanden werden: Das Böse erhält in dieser Ökonomie die Funktion, das narrative Moment der Moral zu konkretisieren. Doch was bei Fachinelli als das »Böse« (gemeint ist: was von einer zwangsneurotisch disponierten Persönlichkeit als das Böse angesehen wird) erscheint, trägt Züge der Bergsonschen Vorstellungen vom *élan vital* und der *durée*. Und diese werden von dem an einem festen Koordinatensystem, an einem Zeremoniell ausgerichteten Leben negiert:

Alle Verrichtungen zusammen laufen darauf hinaus, eine serielle, geschichtslose Zeit. Eine unendliche Ansammlung von »jetzt« zu fixieren; dem widersetzt sich ständig die Macht des Bösen, die der zerstückelten Zeit zwar schwach, aber unablässig eine einheitlich fließende Zeit entgegenstellt, in der die Gegenwart, das »jetzt« mit der Zukunft, dem nachher zusammenhängt, wenn auch nur in der Negativität und Schuldverstrickung. Die erste Art von Zeit ist umkehrbar, mechanisch genau; die zweite nicht, sie weitet sich tendenziell aus und beängstigt. Die erste hat etwas Beherrschendes an sich, die zweite ist kaum spürbar, verschwindet aber doch nie ganz. Was wir allgemein unter »Leben« verstehen, verflüchtigt sich hier fast, schrumpft auf ein paar belagerte Inseln zusammen; es dominiert das unpersönliche Ticken einer Art Moralmaschine, die fast den ganzen Horizont ausfüllt. Das Leben wird ständig auf ein »Morgen« verschoben, das nie kommt, weil das Ticken der Maschine keine Unterbrechung kennt. (Fachinelli: 1985, 17)

Fachinellis auf Zeno und Freud (und vielleicht sogar auf die Lektüre Svevos?) gestützte Analyse mag zum besseren Verständnis von *La coscienza di Zeno* beitragen. In Svevos Roman ist es gerade der Amoralismus Zenos, der die Maschine in Gang hält: Er bewegt sich mit ihr und weiß doch, sie für sich auszurichten, so dass die »serielle, geschichtslose Zeit« sich an ihm kristallisiert. Zeno, der sein Leben für gelaufen hält, schlägt ihr ein Schnippchen, er spielt mit dem Bösen oder mit dem *élan vital* und der *durée*, kurz mit allem, was das Leben ausmacht, *ohne wirklich zu leben*. Indes, so das Paradox, bedarf es eines solchen Mechanismus, um das Leben überhaupt sichtbar werden zu lassen. Und Zeno der »Wortkranke«, der das Wort zum Ereignis macht, schafft sich seine eigenen »Zeitatom« ...

Der Moralist Svevo deutet mit dem Zeigefinger auf den unerbittlichen Mechanismus der »Moralmaschine«, die das Leben frisst – und das ohne diese nicht denkbar, nicht erfahrbar ist. Das moralistische »Engagement« besteht vorrangig darin, das Unterscheidungsvermögen zu schärfen – um somit Ethik und Leben doch noch eine Option zu gewähren, wohl wissend, dass der im Menschlich-Allzumenschlichen befangene Mensch diese höchstwahrscheinlich nie ergreifen wird. In dieses Bild fügt sich auch der Widerstreit von Krankheit und Gesundheit. Nur als ein mit der Krankheit Ringender kann der Mensch in und mit seiner *conditio pathologica* leben: Der unaufhebbare Dualismus von Gesundheit und Krankheit verleiht dem Leben seinen Reiz, aber auch einen immer neu zu setzenden Sinn. Zeno Cosini wird daher zweifelsohne zum Sprachrohr des Moralisten Svevo, wenn er rundheraus erklärt: »Das Leben ist weder hässlich noch schön, sondern es ist originell.« (CZ dt. 447). / »La vita non è né brutta né bella, ma è originale.« (CZ 313). Herr Cosini hätte übrigens genauso sagen können: *Das Leben ist weder gut noch böse, sondern es ist originell.*

Indes: Originell ist das Leben nur für den, der Schuld und Krankheit auf sich zu nehmen versteht. Zeno unterscheidet daher paradigmatisch zwischen zwei Krankheiten – der Basedowschen Krankheit seiner Schwägerin und der Faulheit:

Der rechte Ausgleich zwischen den beiden Krankheiten liegt in der Mitte und wird unzutreffenderweise als Gesundheit bezeichnet, die lediglich ein Zwischenstadium ist. Und zwischen der Mitte und dem einen Ende – der echten Krankheit, der Basedowschen – befinden sich all jene, die dem Leben in Form von großen Wünschen, Ambitionen, Genüssen und auch Arbeit Anreize geben und es voll auskosten, auf der anderen jene, die knausern und bloß Krümel auf den Teller des Lebens werfen und aus denen diese abscheulichen Langlebigen werden, die als Last für die Gesellschaft erscheinen. Die Gesellschaft schreitet fort, weil die Basedowschen sie vorantreiben, und sie stürzt nicht ab, weil die anderen sie zurückhalten. Ich bin überzeugt, um eine Gesellschaft einzurichten, hätte man es sich leichter machen können, aber so ist sie nun einmal, mit dem Kropf an ihrem einen und dem Ödem an ihrem anderen Ende, und dagegen ist nichts zu machen. Dazwischen sind diejenigen, die einen beginnenden Kropf oder ein beginnendes Ödem haben, und auf der ganzen Linie, in der ganzen Menschheit fehlt es an der absoluten Gesundheit. (CZ dt. 428f.)

Il giusto medio fra le due malattie si trova al centro e viene designato impropriamente come la salute che non è che una sosta. E fra il centro ed un'estremità – quella die Basedow – stanno tutti coloro ch'esperano e consumano la vita in grandi desiderii, ambizioni, godimenti e anche lavoro, dall'altra quelli che non gettano sul piatto della vita

che delle briciole e risparmiano preparando quegli abietti longevi che appariscono quale un peso per la società. La società procede perché i Basedowiani la sospingono, e non precipita perché gli altri la trattengono. Io sono convinto che volendo costruire una società, si poteva farlo più semplicemente, ma è fatta così, col gozzo ad uno dei suoi capi e l'edema all'altro, e non c'è rimedio. In mezzo stanno coloro che hanno incipiente o gozzo o edema e su tutta la linea, in tutta l'umanità, la salute assoluta manca. (CZ 299f.)

Doch wäre die absolute Gesundheit (gar das Heil) wirklich wünschenswert? Oder ist nicht gerade die kranke, zwischen den Basedowianern und »den anderen« hin und her gerissene Gesellschaft, die das Leben erst originell macht? Zeno persifliert hier die Prämissen der dualistisch ausgerichteten Kulturtheorie Freuds – die sich Svevo auf kreative Weise angeeignet hat. Freud erkannte in der Sublimierung von Triebenergien das Fundament jeder Kultur, im Realitätsprinzip das für den Bestand der Spezies notwendige Bollwerk gegen das Lustprinzip. In Svevos Roman erscheinen beide Mechanismen des Trieblebens auf das Prinzip *Trägheit* reduziert.

Und Zeno, der die von den beiden »großen« Krankheiten bestimmte Ökonomie durchschaut, wähnt sich seinem Schwager Guido überlegen:

Meiner Meinung nach verdient Mitleid nicht einmal jemand, der unschuldiger und unglückseliger ist als Guido, denn sonst wäre in unserem Leben nur Platz für dieses Gefühl, was äußerst langweilig wäre. Das Naturgesetz gibt kein Anrecht auf Glück, sondern es schreibt ganz im Gegenteil Not und Schmerz vor. (CZ dt. 496)

Secondo me neanche chi è più innocente e più disgraziato di Guido merita compassione, perché altrimenti nella nostra vita non ci sarebbe posto che per quel sentimento, ciò che sarebbe un grande tedio. La legge naturale non dà il diritto alla felicità, ma anzi prescrive la miseria e il dolore. (CZ 348)

Hier scheint Nietzsches Verdikt gegen die »Mitleid-Moralprediger« (KSA 3, 567) durch. Die zitierte Passage ist aber auch ein deutlicher Hinweis auf Schopenhauer, bei dem es heißt: »[...] nur Schmerz und Leid können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ« (Schopenhauer IV: 1977, 673). Will sagen: Nur des Schmerzes werden wir uns unmittelbar gewahr, des Wohlseins jedoch erst, wenn wir es verloren haben. Nichts anderes lehrt auch Zarathustra, »der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens« (KSA 4, 271). Und Krankheit bedeutet, wie Zeno feststellt, Macht – zumindest Macht über sich selbst: »Nicht den Tod wünschte ich mir, sondern Krankheit, eine Krankheit, die mir als Vorwand dienen könnte, zu tun was ich wollte, oder die mich daran hindern sollte« (CZ dt. 281)./»Non la morte desiderai ma la malattia, una malattia che mi servisse die pretesto per fare quello che volevo, o che me lo impedisse« (CZ 194).

Diese Bemerkung Zenos enthält einen deutlichen, mit Schopenhauer geführten Seitenhieb auf Freuds Rede vom »Todestrieb«, dem Streben allen organischen Lebens nach dem anorganischen Zustand der Bewegungslosigkeit (vgl. Freud XIII: 1999). Nein, das Leben ist nicht zuletzt deshalb originell und interessant, weil es einen unerschöpflichen Quell für Schuld und Krankheit – und damit für positive Empfindungen – bietet. Was Wirklichkeit und Lüge, was Plan und Abenteuer, was Traum und Realität bringen mögen: alles nur Exklaven eines Lebenszusammenhangs, der sich dem Menschen niemals vollständig erschließt, und Zeno Cosini schon gar nicht. In seiner »Autobiographie« klaffen daher gähnende Leerstellen.

Die Modalitäten des *Erlebens* bleiben ebenso vielfältig wie die möglichen Blicke auf das Leben. Und die Psychoanalyse ist ein willkommenes Terrain, auf dem sich diese noch multiplizieren lassen:

In der Psychoanalyse wiederholt man nie dieselben Bilder oder dieselben Worte. Man müsste sie umbenennen. Nennen wir das psychische Abenteuer. Genauso: Wenn man eine solche Analyse beginnt, ist es, als ginge man in einem Wald, ohne zu wissen, ob man dort auf einen Räuber trifft oder einen Freund. Und wenn das Abenteuer vorbei ist, weiß man genauso wenig. Darin erinnert die Psychoanalyse an den Spiritismus. (CZ dt. 561)

Nella psico-analisi non si ripetono mai né le stesse immagini né le stesse parole. Bisognerebbe chiamarla altrimenti. Chiamiamola l'avventura psichica. Proprio così: quando s'inizia una simile analisi è come se ci si recasse in un bosco non sapendo se c'imbatteremo in un brigante o in un amico. E non lo si sa neppure quando l'avventura è passata. In questo la psico-analisi ricorda lo spiritismo. (CZ 393)

Dennoch scheint es im Leben des Herrn Zeno Cosini so etwas wie Heilung zu geben. Sein „Glücksfall“ ist der an die Stadt Triest heranrückende Krieg: Er bedeutet die aus der Realität geborene Analyse seines Selbst, die ihn zumindest definitiv von der Psychoanalyse heilen wird. Es gibt nun scheinbar keine brauchbaren Instanzen mehr, aus denen heraus so etwas wie ein Gewissen – und damit ein falsches Bewusstsein – entstehen könnte.

Und hemmungslos profitiert Zeno von der Umwertung der Werte, die der Krieg – nunmehr ganz und gar im ökonomischen Sinne – mit sich gebracht hat: Wohl wissend, dass sich der Mensch morgen auf das stürzen wird, dem er heute noch mit gerümpfter Nase begegnet, kauft Zeno, was er kaufen kann – um sogleich durch schnellen Weiterverkauf das dicke Geld zu machen. Fast unnötig zu erwähnen, dass er inzwischen das Rauchen aufgegeben hat ...

Das engmaschige Netz menschlicher Beziehungen, das alle Verantwortung von Zenos Schultern nahm, in das sich sein Leben verstrickte, besteht nicht mehr – und eine neue Verantwortung ist nicht in Sicht: Die Familie weiß er ja in Sicherheit. Zeno scheint jetzt ein freier Mensch zu sein! Triest *intra muros* verwandelt sich ihm nunmehr in einen entgrenzten Raum, dem eine ebenso entgrenzte Zeit entspricht. So scheint es ... zumindest.

Doch vor seinem geistigen Auge, seinem Bewusstsein, errichtet sich erneut eine jener repressiven Instanzen, die der Mensch braucht, um Mensch zu sein: Nunmehr ist es die betriebswirtschaftliche Bilanz, vor der sich der neue Zeno rechtfertigt. Wir können uns Zeno als einen freien und glücklichen Menschen vorstellen – wir müssen aber nicht.

Epilog

Der Mensch hat vom Baum der Erkenntnis gegessen. Der Sündenfall ist unwiderruflich. Mit dem Prozess der Zivilisation hat er sich auf immer dem Tier entfremdet, das eins ist mit seinem Organismus und seiner Umwelt. Freuds Zivilisationstheorie hat gezeigt, dass die „Sublimierung“ genannte Umlenkung von Triebenergie immer

komplexere Organisationsformen des menschlichen Daseins hervorbringt, mit denen aber auch immer perfidere Instrumente der Destruktion einhergehen.

Dem ursprünglichen (gesunden) Horizont natürlicher Unmittelbarkeit entfremdet, ist der Mensch zur Krankheit verurteilt. Erst durch die Zivilisation wird er wirklich zu jenem eigentlichen Mängelwesen, als das ihn die philosophische Anthropologie definiert hat. Durch den Fortschritt gelangt er zu einer fortschreitenden Erkenntnis seiner Defizienz, doch der Weg zurück bleibt ihm versperrt. Die Zivilisation (und damit der Fortschritt) werden ihm zum Quell immer neuer Krankheiten. So ist jedenfalls Zenos Fazit zu verstehen: »Jede Bemühung, uns die Gesundheit zu schenken, ist vergebens. Die kann nur dem Tier eigen sein, das nur einen Fortschritt kennt, den des eigenen Organismus« (CZ dt. 588)./»Qualunque sforzo di darci salute è vano. Questa non può appartenere che alla bestia che conosce un solo progresso, quello del proprio organismo« (CZ 412).

Der »brillenträgende Mensch« habe Werkzeuge außerhalb seines Körpers erfinden, doch mit der Perfektionierung seiner Werkzeuge und seiner Schlaueit wachse seine Schwäche, denn das einzelne Werkzeug stehe in keinem Verhältnis mehr zu den ihm entsprechenden Gliedmaßen. Mit anderen Worten: Der Mensch als Brillenträger ist von der Evolution – dem wahren Fortschritt – ausgeschlossen; stattdessen treiben ihn die selbst geschaffenen Möglichkeiten zur Befriedigung von Bedürfnissen immerfort in neue Bedürfnisse. Er ist zum Leiden verurteilt! Allerdings sind die Krankheiten der Zivilisation, ausgelöst durch die »Werkzeuge«, mit denen der Mensch seine Schwäche pariert und über sich selbst hinauswächst, der Grund für die Entfremdung von den Kräften der Natur – und damit von einem echt schöpferischen Dasein. Lakonisch bringt dies Zeno Cosini auf den Punkt: »Das Gesetz des Stärkeren ist verschwunden, und wir haben die natürliche Auslese verloren. Etwas ganz anderes als die Psychoanalyse wäre vonnöten: Unter dem Gesetz dessen, der die größte Zahl von Werkzeugen besitzt, werden Krankheiten und Kranke gedeihen« (CZ dt. 589)./»La legge de più forte spari e perdemmo la selezione salutare. Altro che psico-analisi ce vorebbe: sotto la legge de possessore del maggior numero di ordigni prosperanno malattie e ammalati« (CZ 413). Die Bemerkung ist doppelbödig. Sie lässt an Zarathustras Rede »von den Genesenden« denken: »Das allein lernte ich bisher, dass dem Menschen sein Bösestes nōthig ist zu seinem Besten – dass alles Böseste seine beste Kraft ist [...]« (KSA 4, 274). Anders als bei Nietzsche scheint indes für Zeno/Svevo eine Umkehr nur aus der Zivilisation heraus denkbar. Die Psychoanalyse nimmt in diesem Zusammenhang lediglich die Gestalt eines Reparaturbetriebs im Dienste der Zivilisation an, die das Ausbrechen der Krankheiten – und letztlich die Katastrophe – zu verhindern trachtet. Doch indem sie, die Zivilisation, gegen die Krankheit vorgeht, perpetuiert sie eine pathogene Ordnung ...

Zeno Cosini nähert sich in seinen Argumenten den Paradoxa eines Pascal: Jeder vermeintliche Ausweg führt zugleich zurück zum Ausgangspunkt. Sein Fazit ist ernüchternd und kann auf folgende Formel gebracht werden: Unter dem Gesetz der Zivilisation ist die *conditio humana* unwiderruflich zu einer *conditio pathologica* geworden!

Nein, Svevo propagiert keine Hinwendung zu einer wie auch immer gearteten Natur. Einzig von dem Danach einer großen, apokalyptischen Katastrophe her

lässt sich so etwas wie Erlösung denken. Der Kranke und Verrückte – also der ganz normale Mensch – wird zum Vollender, zum Vollstrecker, zum ‚Messias‘ einer Unheilsgeschichte:

Vielleicht werden wir durch eine unerhörte, von den Werkzeugen verursachte Katastrophe zur Gesundheit zurückfinden. Wenn alle Giftgase nicht mehr ausreichen wird ein ganz normaler Mann insgeheim in seinem irdischen Zimmer einen einzigartigen Sprengstoff erfinden, mit dem verglichen die heute existierenden Sprengstoffe als harmloses Spielzeug erscheinen. Und ein anderer, ebenfalls ganz normaler Mann, der aber etwas kränker ist als die anderen, wird diesen Sprengstoff stehlen, und er wird in den Mittelpunkt der Erde hinunter klettern, um ihn dort anzubringen, wo seine Wirkung maximal sein kann. Es wird eine ungeheure Explosion geben, die niemand hört, und zurückverwandelt in die Form galaktischen Nebels, wird die Erde durch die Himmel irren, frei von Parasiten und Krankheiten. (CZ dt. 589)

Forse traverso una catastrofe inaudita prodotto dagli ordigni ritorneremo alla salute. Quando i gas velenosi non basteranno più, un uomo fatto come tutti gli altri, nel segreto di una stanza di questo mondo, inventerà un esplosivo incomparabile, in confronto al quale gli esplosivi attualmente esistenti saranno considerati come tutti gli altri, ma degli altri un po' più ammalato, ruberà tale esplosivo e s'arrampicherà al centro della terra per porlo nel punto ove il suo effetto potrà essere il massimo. Ci sarà un'esplosione enorme che nessuno udrà e la terra ritornata alla forma di nebulosa errerà nei cieli priva di parassiti e di malattie. (CZ 413)

Moral indes dürfte für den gelernten Kaufmann im Moralisten Svevo wohl zuallererst eine Frage der – gefälschten? – Bilanz *eines* Lebens sein, der gerade *das* Leben entgegensteht. Eine solche Bilanz jedenfalls hat sein Protagonist Zeno Cosini bereits in der Vorrede zu seinen Aufzeichnungen gezogen – beim Anblick des Kindes seiner Schwägerin, an das er folgende Worte richtet:

Vorläufig aber bist du noch damit beschäftigt, deinen kleinen Organismus unbewußt zu durchforschen auf der Suche nach Lust, und deine köstlichen Entdeckungen werden dir Leid und Krankheit einbringen, in die auch jene dich treiben werden, die das gar nicht wollen. Was soll man tun? Es ist unmöglich, deine Wiege vor Unheil zu bewahren. In deiner Brust, mein Kleines, braut sich ein geheimnisvolles Gemisch zusammen. Jeder Augenblick, der vergeht, fügt einen Wirkstoff hinzu. Zu groß ist da die Wahrscheinlichkeit einer Krankheit für dich, denn nicht alle deine Augenblicke können rein sein. Und dann, mein Kleines, bist du Blutsverwandter von Personen, die ich kenne. Die Augenblicke, die jetzt vergehen, mögen ja rein sein, aber ganz sicher waren es nicht all die Jahrhunderte, die zu dir hingeführt haben. (CZ dt. 11)

E intanto, inconscio, vai investigando il tuo piccolo organismo alla ricerca del piacere e le tue scoperte deliziose ti avvieranno al dolore e alla malattia cui sarai spinto anche da coloro che non lo vorrebbero. Come fare? È impossibile tutelare la tua culla. Nel tuo seno – fantolino! – si va facendo una combinazione misteriosa. Ogni minuto che passa vi getta un reagente. Troppe probabilità di malattia vi sono per te, perché non tutti i tuoi minuti possono essere puri. Eppoi – fantolino! – sei consanguineo di persone ch'io conosco. I minuti che passano ora possono anche essere puri, ma certo, tali non furono tutti i secoli che ti prepararono. (CZ 5)

Literaturverzeichnis:**Primärliteratur:****Svevo, Italo:**

- *La coscienza di Zeno*. Mailand: Mondadori (classici moderni) 1988 [im Text zitiert mit der Sigle CZ].
- *Zenos Gewissen* (Mit einem Essay von Wilhelm Genazino). Übers. v. Barbara Kleiner. Frankfurt/M.: Zweitausendeins ³2001 [im Text zitiert mit der Sigle CZ dt.].
- *Zeno Cosini*. Hg. und übers. v. Piero Rismondo u. Ragni Maria Gschwend. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt (rororo) ¹¹2004 (Erstv. 1988).

Weitere Literatur:

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben* (= *Gesammelte Schriften IV*). Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw) 1997.

Barthes, Roland: »Mythologies – suivis de »Le Mythe, aujourd'hui« [Erstv. 1957]. In: ders.: *Œuvres complètes I (1942–1965)*. Hg. v. Eric Marty. Paris: Seuil 1993, S. 561–720.

Bergson, Henri: »Essai sur les données immédiates de la conscience«. In: ders.: *Œuvres*. Hg. v. André Robinet u. Henri Gouhier. Paris: PUF ⁵1991. – Dt. Übersetzung: *Zeit und Freiheit*. Nach der Übersetzung des Verlages Eugen Diederich (Jena, 1920) mit einem Nachwort von Konstantinos P. Romanòs, Hamburg: EVA (Taschenbuch) 1994.

Bondy, François u. Ragni Maria Gschwend: *Italo Svevo*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt (Rowohlt Monographien 1995).

Fachinelli, Elvio: *Der stehende Pfeil. Drei Versuche die Zeit aufzubeheben*. Berlin: K. Wagenbach 1981. – Titel der Originalausgabe: *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*. Mailand 1979.

Feuerbach, Ludwig: *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums*. Leipzig: Wigand 1857.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (= *Gesammelte Werke IX*). Hg. v. Anna Freud u.a. Frankfurt/M.: Fischer (TB) 1999.

Freud, Sigmund: »Jenseits des Lustprinzips«. [Erstv. 1920]. In: ders.: *Gesammelte Werke XIII*. Hg. v. Anna Freud u.a. Frankfurt/M.: Fischer (TB) 1999, S. 1–69.

Fusco, Mario: *Italo Svevo. Conscience et réalité*. Paris: Gallimard (nrf/Bibliothèque des idées) 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der Wissenschaften II*. (= *Werke IX*). Hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw) 1986.

Kolakowski, Leszek: *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph* (autorisierte Übersetzung aus dem englischen Manuskript von Ursula Ludz). München/Zürich: Piper (Serie Piper Portrait) 1985.

Kuhnle, Till R.: *Chronos und Thanatos. Zum Existentialismus des «nouveau romancier» Claude Simon*. Tübingen: Niemeyer (mimesis 22) 1995.

Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*. [Erstv. 1958, erw. 1974]. Paris: Plon (Presses Pocket/Agora) 1985.

Mathieu-Castellani, Gisèle: *La Scène judiciaire de l'autobiographie*. Paris 1996.

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I und II.* (= KSA 2). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv ²1988.

Nietzsche, Friedrich: »Die fröhliche Wissenschaft«. In: ders.: KSA 3. Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv ²1988.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* (= KSA 4). Hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München: dtv ³1993.

Petersen, Lene Waage: *Le strutture dell'ironia ne «La Coscienza di Zeno» di Italo Svevo*. Kopenhagen: Akademisk Forlag (Révue Romane, numéro spécial 20) 1979.

Reiner, H.: Art. »Gewissen«. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: wbg. 1974, S. 574–592.

Robbe-Grillet, Alain: »La Conscience malade de Zeno« (1954). In: ders.: *Pour un nouveau roman*. Paris: Minuit 1963, S. 77–81.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (= *Werke – Züricher Ausgabe* – I–IV). Hg. v. Arthur Hübscher u.a. Zürich: Diogenes s.d. (Erstv. 1977).

Schopenhauer, Arthur: »Preisschrift über die Grundlagen der Moral«. In: ders.: *Werke – Züricher Ausgabe* – VI. Hg. v. Arthur Hübscher u.a. Zürich: Diogenes s.d. (Erstv. 1977).

Svevo, Italo: *Racconti – Saggi – Pagine sparse* (= *Opera omnia III*). Hg. v. Bruno Maier. Mailand: dall'Oglio 1968.