

## Hätte Herder Pagano gelesen . . . Ein diskurshistorisches Szenario<sup>1</sup>

ANSGAR M. CORDIE

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*

“Man duldet aber, wo keine Wissenschaft statt findet, so manche Hypothese.”—  
Man duldet sie, weil sie erläutert, weil sie zu etwas Gewisserem führet. Was erläuterte, wozu führte diese?  
Erläuterte sie etwa das Unglück der Elen- den, der Gebrechlichen, der Unterdrück- ten? Nichts weniger. Vielmehr erbittert sie gegen das Schicksal, das *also* rächt und strafet. Sünden der Eltern an Kindern, Vergehungen eines vorigen Lebens, die uns die Anwendung und den Genuß des gegenwärtigen rauben! [. . .]  
[. . .] Auf uns hat die Vorsehung gerech- net. Das größte Gute wie das größte Übel geschah den Menschen *durch Men- schen*.

(Johann Gottfried Herder, *Palingenesie*, 1797, These 32, 33, 37.)<sup>2</sup>

La posterità, esente da passioni, non è sempre libera da pregiudizi in favor di colui che rimane ultimo vincitore; e le nostre azioni potrebbero esser caluniate sol perchè sono state infelici.

(Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*.)<sup>3</sup>

Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden alle- mal zugut.

(Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940, These VII.)<sup>4</sup>

Die Katastrophe war überwältigend. Am 13. Juni 1799 fiel Neapel, kapitulierte die *Parthenopäische Republik* vor den royalistischen Sanfedisten. Neapel war dem Schrecken der losgelassenen Massen ausgeliefert. Der Mythos von den barbarischen *lazzaroni*, er schien mit einem Mal wahr geworden.<sup>5</sup> Doch auch die zurückgekehrte Regierung des Bourbonenkönigs Ferdinand nahm ihre, nun förmliche Rache an den Intellektuellen, die versucht hatten, für fünf Monate den hergebrachten Lauf der Dinge zu unterbrechen und dem Ancien Régime in Neapel ein Ende zu setzen. Mehr als tausend Mitglieder der aufklärerisch-revolutionären Elite wurden zur Galeerenstrafe verurteilt, Tausende ins Exil getrieben. Und 122 Revolutionäre wurden in der Folge hingerichtet, unter ihnen der Jurist und Philosoph Francesco Mario Pagano, der die Verfassung der Republik formuliert hatte. Es war der 29. Oktober 1799, als Pagano auf der Piazza Mercato gehängt wurde.<sup>6</sup>

Im fernen Weimar, im Pfarrhaus hinter der Stadtkirche, ist Johann Gottfried Herder in diesen Oktobertagen mit der Versorgung seiner Söhne beschäftigt, ihn treibt noch immer seine metakritische Auseinandersetzung mit Kant um, und er erwartet mit Spannung das Erscheinen von Jean Pauls 'italienischem' Roman *Titan*.<sup>7</sup> Mit diesem Jean Paul Friedrich Richter hat er kurz zuvor, in Begleitung von Johann Isaak Gerning, einen Besuch bei Karl Ludwig Knebel in Ilmenau gemacht, ein Zusammentreffen, das durchaus politischen Zündstoff hätte haben können: Trafen hier doch drei Sympathisanten der französischen Revolution auf den neapolitanischen Legationsrat Gerning, den Vertrauten des Bourbonenkönigs von Neapel.<sup>8</sup> Gerning wird seinem Mentor Herder gut zwei Jahre später, Anfang 1802, sein Manuskript einer *Reise durch Oestreich und Italien* "zur Durchsicht" vorlegen,<sup>9</sup> da ist Herder schon erschöpft und des Lebens müde und genießt mit dieser Lektüre—wie mit einem Besuch in der Dresdner Galerie—letzte Erinnerungen an Italien.<sup>10</sup> In dem Reisebuch wird Gerning den König Ferdinand von Neapel als aufgeklärten Herrscher und als Bewahrer von Kunst und Wissenschaft stilisieren, dessen "langsam fortschreitende Staatsreform" die revolutionären Umbrüche von 1799 als unwillkommene Unterbrechung erscheinen lassen muss, weswegen sie auch nur am Rande erwähnt werden. Ferdinand ist für Gerning der "Königliche Volksfreund", dessen "milde Reform [. . .], ohne die dazwischen gekommene französ. Revolution, weit gediehen" wäre.<sup>11</sup> Die Abkürzung für das französische Modell der Revolution in Neapel unterstreicht die Lakonie, mit der die einschneidenden Ereignisse hier als Randphänomen abgefertigt werden. Kein weiteres Wort bei Gerning über die Republik und ihr Ende, kein Name, der hier erwähnt würde. Von Pagano und anderen bleibt bei Gerning also keine Spur. Mehr ist aus dieser Perspektive wohl nicht zu sagen, denn der "Ausnahmestand"<sup>12</sup> der Revolution, für Gerning bestätigt er nur die herrschende Regel. blieb vielleicht schon deshalb im Herbst 1799, als Gerning, Herder, Jean Paul und Knebel zusammentrafen, der diskursive Tanz auf dem Vulkan aus? Die Revolution und die Konterrevolution in Neapel, in diesem

Kreis fand sie ihr Publikum offenbar nicht, obwohl alle vier einen engen Bezug zu den Ereignissen hatten: Gerning als halber Neapolitaner, Knebel als halber Revolutionär, Jean Paul, der sich gerade in das italienische *setting* seines Staatsromans hinein imaginierte, und nicht zuletzt Herder, dem die Erinnerungen an die paradiesische Parthenope als poetisches "Seegemälde"<sup>13</sup> genauso nachhing wie die Begegnung mit der geschichtsphilosophischen Schule von Neapel, mit Vico, Filangieri, Galanti und Genovesi.<sup>14</sup> Immerhin sah Herder in der intellektuellen Szene Neapels einen ihm verwandten Geist historischer Vergewisserung wirken, eine "Schule *menschlicher Wissenschaft*," die das "Principium der *Humanität der Völker*" in verschiedenen Wissensbereichen, "in der Physik, Moral, im Recht und im Recht der Völker" aufzusuchen sich zum Ziel gesetzt hatte, wie er in seinen *Humanitätsbriefen* ausführt.<sup>15</sup> Umso erstaunlicher ist es, dass aus Herders Briefen auch in der Folge nichts über die Ereignisse in Neapel zu erfahren ist. Und namentlich Francesco Mario Pagano, dessen *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen* sich unter Herders Büchern befanden,<sup>16</sup> wird im Herderschen Œuvre mit einem beredten Schweigen bedacht. Kein Wort, nirgends. Bei Herder kein Wort über die monströse Gewaltorgie der Gegenrevolution, die—ein Vierteljahrhundert später—Stendhal in seinem italienischem Reisebuch zu wütenden Kommentaren veranlasste,<sup>17</sup> der—nach einem Jahrhundert—Puccinis *Tosca* ein furios-melodramatisches Echo verschaffte<sup>18</sup> und die noch 1992 in Susan Sontags *The Volcano Lover* romanesk weitererzählt wurde.<sup>19</sup> Bei Herder kein Wort zu Paganos eigenwilliger Fortschreibung der Vicoschen Geschichtsphilosophie, die einen revolutionären Impetus in das evolutionäre Modell integrierte und damit die Ereignisse des Jahres 1799 vorwegnahm. Mit der solchermaßen eingegrenzten Leerstelle 'Pagano' in Herders Italienlektüren ist auch jeder Versuch einer genetischen Rekonstruktion von Lektüre und Einfluss zum Schweigen verurteilt. Hier endet die Kompetenz der strengen Philologie, hier beginnt der Spielraum für ein Szenario, das die diskursiven Rahmenbedingungen von Geschichtsphilosophie in Deutschland und Italien um 1800 abschreitet, das den inneren Möglichkeiten und verpaßten Chancen nachgeht, die sich mit den Namen Herder und Pagano verbinden.

Hätte Herder sich mit Pagano auseinandergesetzt, er hätte die Chance gehabt, seine Geschichtsphilosophie an der Katastrophe zu messen, die an die "holden Ufer" der geliebten Parthenope gebrandet war. In seiner neapolitanischen Seeidylle hatte Herder nur "Liebe" aus dem "Buch der Natur" lesen wollen, dieselbe göttliche Liebe, die im Buch der Geschichte die Menschheit durch die List der Vernunft behutsam dem Ziel der Humanität näher bringen sollte.<sup>20</sup> Nun war aus dem *locus amoenus* eines sozusagen neptunistischen Geschichtsoptimismus' der Schauplatz einer quasi-vulkanistischen Gewalteruption geworden.<sup>21</sup> Nicht, daß Herder den Hiatt zwischen seiner providentiellen Metaerzählung<sup>22</sup> und dem kontingenten Faktenbestand einer fortwährenden Katastrophe grundsätzlich ignoriert hätte. Schon 1772 hatte

er—anlässlich der *Rivoluzioni d'Italia* des Piemontesen Carlo Denina— an der römischen Geschichte vorgeführt, dass “historische Philosophie” die komplexe “Größe eines Reiches” nicht “in eine Nuß bringen” dürfe, weil doch “das Allgemeine immer unter dem Besondern erliegt, und das tausendzackigte Verhängniß sich in die reinsten Winkellosesten Dinge wirft”.<sup>23</sup> Auf dieser Weigerung, das partikulare Besondere allgemeinen Gesetzmäßigkeiten umstandslos zu opfern, insistierten dann auch 1787 die *Ideen*:

Nichts stünde dieser Parteilosen Betrachtung mehr entgegen, als wenn man selbst der blutigen römischen Geschichte einen eingeschränkten, geheimen Plan der Vorsehung unterschieben wollte; wie wenn Rom z. B. vorzüglich deshalb zu seiner Höhe gestiegen sei, damit es Redner und Dichter erzeuge, damit es das Römische Recht und die lateinische Sprache bis an die Grenzen seines Reichs ausbreiten und alle Landstraßen ebnen möchte, die christliche Religion einzuführen. [. . .] Um eine Aeneis des Virgils, um die ruhige Muse eines Horaz und seine urbanen Briefe zu erkaufen, mußten Ströme von Römerblut vorher vergossen, zahllose Völker und Reiche unterdrückt werden; waren diese schönen Früchte eines erpöbten goldnen Alters solches Aufwandes wert?<sup>24</sup>

Namentlich das Abbrechen des *Ideen*-Projekts, seine Diversifizierung in die Briefe, Journale und zerstreuten Fragmente der späten Jahre, dieses Zerbrechen der großen formalen Synthese, trägt den Verwerfungen Rechnung, mit denen sich Herder nicht zuletzt während seiner italienischen Reise 1788/89 konfrontiert sah. Geschichte indes als allgegenwärtige physische und moralische Katastrophe zu formulieren, das hätte Herders Philosophie aus der evolutionären Bahn eines sich durch Korrespondenzen und Analogien unvermerkt fortschreibenden Geistes der Humanität geschleudert. Die Katastrophe ist bei Herder nicht das Gesetz der Geschichte, sondern die irrtümliche Abweichung des Menschen von seinen Zielen und zugleich die Gelegenheit, zu lernen und es hinkünftig besser zu machen.

Bei Pagano hingegen ist die Katastrophe allgegenwärtig, sie ist zum *Movens* und *Modus* historischer Transformationen geworden. Anzutreffen ist die Katastrophe—und dies ist der vulkanistische Aspekt seines revolutionären Geschichtsdiskurses—auf der Schwelle zwischen den Bereichen der physischen und der moralischen Ursachen, in denen er die Triebfedern des Geschichtsprozesses ausmacht.<sup>25</sup> Die Urkatastrophe führt uns bei Pagano zu den Bedingungen des barbarischen Urzustands der Menschheit, mit dem er— wie Vico—die Entwicklung von Gesellschaften beginnen lässt. Dass diese Urkatastrophe sich beständig wiederholt, wirft die Menschheit immer wieder in Barbarei und Anarchie zurück. Pagano setzt konkret bei den Erfahrungen des Jahres 1783 an, bei den Erdbeben, die große Teile des Königreichs Neapel betroffen haben, als er im selben Jahr seine *Saggi politici de' principi, progressi, e decadenza della società* erscheinen lässt. Dort spannt er ein geradezu Kleistisches Panorama<sup>26</sup> auf, um die psychosozialen Folgen der Naturkatastrophe plastisch zu machen:

Als sich am 5ten Februar des laufenden Jahres [. . .] das schreckliche Schauspiel des Zorns der Natur in jenem ersten *verheerenden* Erdbeben eröffnete, und die bestürzten Menschen die zusammen- [4] fallenden Städte, die schwankenden und erschütternden Bewegungen der Erde, den Einsturz der Berge und die grausenden Oefnungen des Bodens erblickten; so bot sich [. . .] ihrer verworrenen Seele keine andere als die Vorstellung des allgemeinen Gerichts, das heißt, einer Katastrophe dar, in welcher sich die Natur auflöste, und ein erzürnter und rächender Gott über die Vergehungen der Sterblichen Rechnung fordern sollte. Sehet also hier die nehmlichen Vorstellungen, welche sich in allen merkwürdigen Katastrophen der Natur denen darboten, welche die unglücklichen Zeugen jener tragischen Veränderungen waren, [so . . .] daß die Menschen bey so zufälligen Begebenheiten glauben, der Himmel sey gegen die Erde erzürnt, und die beleidigten Götter wollten die Bewohner unsers Planeten durch die Verheerung ihres Sitzes und ihrer Stütze bestrafen. [. . .]

Das erste große Erdbeben geschah Mittwochs [. . .] und die Calabrier weiheten ihn der Buße, dem Fasten und dem Gebete. So fieng er an, ein Tag der Traurigkeit und des Unglücks, ein Tag des Weinens und der Bitterkeit zu werden. Hieraus erhellt, wie richtig der scharffsinnige Herr *von Boulanger* [5] den Ursprung der düsteren Zurüstung der alten Feste in den Unglücksfällen der Natur, und den Trübsalen entdeckte, welche das menschliche Geschlecht einmal erlitten hatte. Jenes klägliche und traurige Bezeigen [. . .] war ein Denkmal und eine periodische Erinnerung an die Uebel und Unfälle, welche die Natur in dem traurigen Zeitpunkt ihrer Katastrophen erfahren hatte. [. . .] Weil sie jene Tage für Trauertage halten, so scheuen sie sich aus Ahndung eines unglücklichen Ausgangs irgend ein Geschäft zu unternehmen; und da sie glauben, daß der erzürnte Himmel die Ursache der Leiden gewesen sey, so bestreben sie sich, ihn mit freywilligen Züchtigungen zu versöhnen, um jenen zu entfliehen, die sie von der göttlichen Gerechtigkeit fürchten. [. . .]

[6] [. . .] Aber bey den alten heidnischen Festen folgte auf die Traurigkeit eine zaumlose Freude, und gar oft eine ausgelassene Freyheit. [. . .]

[7] [. . .] Nach den Erdbeben scheinen die beiden Calabrier in die Insel Cypern oder Taiti umgeformet zu seyn, und die Venus ihren Sitz und Thron dorthin verlegt zu haben. Die ungebundene Freyheit, die Lustigkeit und Ausgelassenheit verbreitet sich durch die Hütten, wohin sich jener elende Ueberrest von dem Erdbeben gerettet hat, und durch die Felder, wo der niedrigste Haufe zerstreut herumirrt. [. . .] [8] [. . .]

Aber welche Wirkungen hat der große Schrecken von dem Erdbeben in dem Geiste der Calabrier hervorgebracht? Die nehmlichen Erscheinungen, die wir in dem Versuch über die Katastrophen der Erde angeführt haben: jene Betäubung, jene Verletzung des Denkkorgans, jene Verwirrung und Dunkelheit der Gedanken, eine reichhaltige Quelle der Fabeln, wie dort angezeigt worden ist. Lange Zeit nach den ersten schrecklichen Erdbeeben, zeigte sich auf dem Gesichte jener Landbewohner Bestürzung und Erstarrung. Der Pater Hieronymus Roßi, Verwalter des Klosters zu Seminara, ein nicht ungebildeter Mann, versichert, sein Gehirn habe eine solche Erschütterung bekommen, daß er dadurch sein Gedächtniß größtentheils, und sogar davon die Erinnerung verlohren habe, daß er ein Verzeichniß der Bedürfnisse, die er für sein Kloster be-

sorgen solle, bey sich trage. Auch hat er viele Mühe, sich auf die Namen der ihm bekanntesten Personen zu besinnen. Einen noch weit beträchtlicheren Nachtheil hat der Geist gemeiner Leute erlitten, der immer um so schwächer und kraftloser ist, als sie ihn weniger geübt haben.<sup>27</sup>

Soweit Paganos Bilderbogen der Naturkatastrophe in Kalabrien. Fangen wir mit unserer Lektüre beim letzten an, weil es systematisch das erste ist. Das Erdbeben hat die Menschen physisch und mental in einen Urzustand zurück katapultiert, der jenem—wir sagten es bereits—in Giambattista Vicos *Scienza nuova* ähnelt.<sup>28</sup> Pagano bedient sich des ‘Modells Vico’, um die immanente Entwicklung von Gesellschaften nachzuzeichnen, die in der *conditio humana* des primitiven Urmenschen *in nuce* angelegt ist. Vico hatte ja ein etymologisches und rechtshistorisches Instrumentarium aufgeboden, um diese Anfänge der Kulturgeschichte zu rekonstruieren. Der Physiologie der *bestioni*, dem Vorherrschen roher Kräfte, habe eine eigene Psychologie entsprochen, das Vorherrschen der Einbildungskraft vor der *ratio*. Diese Physiopsychologie des primitiven Denkens habe eine spezifische Episteme aus sich entlassen, eine Physik, Metaphysik, Politik und Moral, die Vico als “poetisch” bezeichnet. Damit ist gemeint, dass dieser Episteme ein bestimmter Diskurs eingeschrieben ist, der Mythos, und eine bestimmte Rhetorik: Denn die Sprache der ersten Gesellschaften, sofern sie sich nicht in einer deiktischen Semiotik der Realsymbole erschöpfte, für Vico *war* diese Sprache Poesie. Damit ist Vico etwas Erstaunliches gelungen, er konnte nämlich zeigen, dass mythische Vorstellungen und die poetischen Mythologien weder wirre Sinnlosigkeiten waren noch Allegorien, hinter denen sich die rationalen Konzepte einer *prisca philosophia* verbargen. Mythos war wildes Denken und hatte seine eigene, ‘unlogische’ Logik. Mythos war ein Weltbild, mit dem sich die primitiven Menschen in der Welt orientieren konnten. Und Mythos war ein Weltmodell, das den Aufbau der ersten Gesellschaften strukturierte. Denn mit Notwendigkeit, so zeigt Vico, ergab sich aus dem Gegensatz zwischen den ersten, schon sesshaft gewordenen Menschen und den noch umherirrenden ein Verhältnis der faktischen Versklavung, der Ungleichheit, dem die Gesellschaftsform der Urmonarchien bzw. der Aristokratien genauso entsprachen wie bestimmte sich daraus ergebende Familien- und Eigentumsformen. Politik, Recht, Familie, Religion—sie alle waren in diesen ersten Gesellschaften identisch, weswegen auch der Sprache eine Rhetorik der Identität, der symbolischen Repräsentation eingeschrieben war. Von hier aus lässt Vico einen Prozess der politischen Selbstbesinnung der in Knechtschaft lebenden Plebejer ablaufen, dem ein Prozess der Selbstexplikation des anfangs esoterischen Rechts und ein Prozess des Selbstdenkens entsprach: “Erkenne dich selbst”, die delphisch-solonische Formel, ist für Vico ein eminent politischer Satz. In Herderschen Kategorien gesprochen: Damit, dass der ehemalige Sklave sich selbst als Menschen erkennt, entdeckt er das immanente Geschichtsprinzip der Humanität.

Dieses 'Modell Vico' modifiziert Pagano nun in der Weise, dass die historische Instanz der Katastrophe Vicos zyklisch wiederkehrende Evolution von Gesellschaften in einen Zyklus der physischen und moralischen Revolutionen transformiert.<sup>29</sup> Dabei trägt er nicht nur den Faktor 'Natur' in das Modell ein, der bei Vico nach dem barbarischen Urzustand faktisch keine Rolle mehr spielt: Schließlich hatte Vico seine *Scienza nuova*, seine Gesellschaftswissenschaft, dezidiert als Anti-Naturwissenschaft angesichts deren Siegeszuges im 17. und 18. Jahrhundert formuliert. Der Faktor 'Natur' wird überdies bei Pagano verzeitlicht, Geschichtsphilosophie wird also mit dem naturhistorischen Diskurs der französischen Aufklärung eng geführt, mit Buffons *Histoire naturelle* etwa.

Buffon hat, wie Goethe anerkennt, den Entwicklungsroman der gesamten Natur geschrieben,<sup>30</sup> bei ihm ist der Mensch Teil der Naturgeschichte, ontogenetische Entwicklungsschritte wie die Pubertät und ihre kulturellen Überformungen etwa durch Initiationsriten, sie bilden den Teil einer großen naturhistorischen Phylogenese.<sup>31</sup> Was später in Cuviers *Tableau élémentaire* noch deutlicher wird: Evolution in der Natur bedeutet immer auch deren zyklische revolutionäre Unterbrechung, die sich dann paläontologisch in Schichten abtragen lässt. Auf der Basis dieser Theorie argumentiert auch Herder in den *Ideen* gegen Voltaires Klage über das Erdbeben von Lissabon, wenn er von den "Revolutionen" und "fürchterlichen Erscheinungen" spricht, die "nach immer fortwirkenden Naturgesetzen periodisch aufwachen und das Ihre zurücke fordern". In der Natur wirken Katastrophen nur als "scheinbarer Untergang", in Wahrheit bestätigen sie den ausgleichenden Gang von Nemesis-Adrastea.<sup>32</sup> Die italienische Halbinsel, und namentlich das Gebiet des Königreichs Neapel, bildet ein bevorzugtes Terrain für diesen zwischen Regel und Ausnahmezustand oszillierenden naturhistorischen Diskurs, reflektiert noch bei Gerning, der "Italien [. . .] dem Meere durch Erd-Revolutionen entstiegen" sieht, weswegen es "von diesem Feuer-Ursprung den Namen erhalten" habe.<sup>33</sup> Und Buffon bleibt der diskursive Bezugspunkt, gegen den etwa William Hamiltons "Vesuv-Leidenschaft" die Exzentrizität der vulkanischen Aktivitäten verfiht.<sup>34</sup>

Pagano befindet sich also auf ureigenstem Boden, wenn er die bei Vico schlicht fundamental gegebene Größe 'Natur' aus ihrer Statik reißt, womit er Vicos Paradigmenwechsel von der philosophischen Systematik zur historischen Chronologie revolutioniert.<sup>35</sup> Bei Vico hatte das biblische Schöpfungsmodell noch einen engen chronologischen Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen menschliche Geschichte sich abspielte. Pagano durchstößt diesen Rahmen nun, womit er nicht nur die Chronologie quantitativ ausweitet, sondern sie qualitativ verändert. Denn Geschichte ist nun nicht mehr *chronos*, die immanente Spiegelung eines von vornherein festliegenden göttlichen Schöpfungsplans; sie wird vielmehr selbst noch einmal zum *kairos* verzeitlicht, indem—mit Kosellek zu sprechen—der Erfahrungsraum einer *historia* als

*magistra vitae* nun auf den immer wieder zu überschreitenden Erwartungshorizont hin dynamisiert wird.<sup>36</sup> Pagano verabschiedet also die theologischen und metaphysischen Voraussetzungen bei Vico, er zerbricht das Modell von Natur, Geschichte und Subjekt, in deren Sein und Werden göttlicher Geist emaniert. Pagano, so könnte man kalauern, heißt nicht umsonst so: Pagano ist ein Vico pagano, der pagane Zwillingsbruder des Katholiken Vico. Doch hat diese Entgrenzung und Dynamisierung der Chronologie in Natur und Geschichte nicht nur ihre theologisch-metaphysischen Aspekte. Vicos Rückgriff auf den festen Rahmen der biblischen Schöpfungsgeschichte entspricht seinem Wirkungsanspruch innerhalb eines in sich zur Ruhe gekommenen aufgeklärten Absolutismus. Geschichte ist für Vico nicht nur vom Anfang der Schöpfung her fest gesetzt, sie kann im Rahmen einer zivilisierten Monarchie zu ihrem immanenten Ziel der Humanität gelangen, wenn es den Bildungsinstitutionen gelingt, ein Abgleiten hochentwickelter Gesellschaften in eine zweite Barbarei zu verhindern. Deszendenz von Gesellschaften ist Teil ihrer Evolution, doch kann ein ebenso evolutionärer Geist positiv auf sie einwirken.

Diesen Geist sieht Pagano während des Erdbebens in Kalabrien offenbar nicht am Werk. Er beschreibt vielmehr einen Augenblick der Entgeisterung und des kollektiven Gedächtnisverlusts. Gebildete wie der "Pater Hieronymus Roßi" können aus dem Inferno der allgemeinen Zerstörung lediglich Rudimente des Wissens retten, wobei sie sich mnemonischer Kulturtechniken und elaborierter Aufschreibesysteme bedienen. Der epochale Einschnitt von Katastrophen bedingt auch einen Bruch zwischen Epistemen.<sup>37</sup> Deshalb verändert sich in Paganos Geschichtsphilosophie der systematische Ort des Mythos. Mythos ist nun nicht mehr die in sich gültige Urform des Wissens, aus der sich der Logos mit innerer Notwendigkeit ausdifferenziert.<sup>38</sup> Mythos ist vielmehr zerbrochenes und verzerrtes Wissen, falsches Bewusstsein, Ideologie. Pagano untergräbt Vicos Archäologie des Wissens mit dem Moment des Traumas, das — wie er ja selbst bemerkt — Boulangers Kulturgeschichte aus dem Geist der Sintflutkatastrophen entstammt.<sup>39</sup> Gegen Vico wird, um mit dem neapolitanischen Priester und Nationalökonom Ferdinando Galiani<sup>40</sup> zu sprechen, die ganze "Boulangerie" des französischen Materialismus der Holbach, Suard und Marmontel aufgeboten.<sup>41</sup> Die rationalistisch-naturalistische Betrachtungsweise Boulangers und Paganos kann im Mythos keine sinnstiftende Struktur erkennen, sondern lediglich die diskursive Spur physiologischer Verletzungen. Wenn Mythos und der ihm folgende Ritus aber im Zeichen des traumatischen Bruchs steht, dann sind die symbolischen Identitäten, die er stiftet, höchst ambivalent. Pagano folgt Vicos Rhetorik des primitiven Denkens, die von deiktischer Identifikation — Paganos "Allegorie der Gleichheit" — zu metonymischen Personifikation und Reifikation — Paganos "Allegorie der Ähnlichkeit" — fortschreitet, um in eine repräsentative *grammatica universalis* des logischen Denkens zu münden.<sup>42</sup> Die Einheit indes, die der Mythos stiftet, verdankt sich der Katastrophe, die alle kulturellen Dif-



ferenzierungen eingeebnet hat. Und die Sicherheit, die der Ritus vermittelt, hat ihren Stand auf dem noch heißen Boden des Vulkans. Dennoch sieht Pagano — im Gegensatz zum Katastrophenpessimismus des konservativen Monarchisten Boulanger<sup>43</sup> — nicht nur Furcht und Schrecken als Folge von Zerstörung und Neuanfang, sondern auch den Taumel einer quasi-paradiesischen Anarchie, die er mit der Chiffre “Taiti” belegt. Damit wird zunächst der Boulangerschen Theorie des Ritus ein positiver Aspekt abgewonnen; und darüber hinaus wird Vicos Modell der anfänglichen gesellschaftlichen Ungleichheit nun in ein quasi-rousseauistisches Bild der egalitären Urgesellschaft transformiert. Als diskursives Bindeglied fungieren hier offensichtlich die Südseeberichte von Weltreisenden wie George Anson, Louis-Antoine de Bougainville, James Cook und Georg Forster.<sup>44</sup> Namentlich Bougainvilles neo-mythologische Deutung Tahitis als “Nouvelle Cythère” schuf einen ikonographischen Bildtypus, der sich später im ‘pittoresken’ Blick auf Neapel spiegeln wird.<sup>45</sup>

Freilich hätten schon die nüchternen Selbstbeobachtungen George Ansons darauf aufmerksam machen können, wieviel eher der zivilisierte Blick auf die paradiesischen Zustände der vermeintlichen tahitianischen Urgesellschaft den Bedürfnissen und Interessen der Reisenden geschuldet war, als dass er den Zuständen entsprochen hätte. Denn für Anson war der “aspect of this country” vor allem “delightful”, weil er einen Kontrast zur “distressed situation” der Schiffsbesatzung bildete und ihrer “eagerness” entsprach, mit der sie “longed for the greens and other refreshments”.<sup>46</sup> Von dieser pragmatischen Selbstreflexion des ethnologischen Blicks führt eine Linie zu Georg Forster. Der nachmalige Repräsentant der Mainzer Republik erkennt in der Gesellschaft auf Tahiti alle Anzeichen einer entwickelten Feudalverfassung, deren Mängel nicht durch den Rückfall in eine erträumte Urgesellschaft beseitigt werden können. Im echten Sinne Rousseaus sieht Forster vielmehr das Potential an Gleichheit und Freiheit, das dem Menschen von Natur aus innewohnt, erst in einer noch zu erringenden Zukunft entfaltet,<sup>47</sup> wenn er die Linien der gesellschaftlichen Ungleichheit auf ein revolutionäres Szenario hin auszieht:

Endlich wird das gemeine Volk [auf Tahiti] diesen Druck empfinden, und die Ursachen desselben gewahr werden, alsdenn aber wird auch das Gefühl der gekränkten Rechte der Menschheit in ihnen erwachen, und eine Revolution veranlassen. Dies ist der gewöhnliche Cirkel aller Staaten.<sup>48</sup>

Aus dem neo-mythologischen Bild eines wiedergewonnen Paradieses und aus der revolutionären Perspektive auf eine zu erreichende Gleichheit konstruiert Pagano eine jakobinische Ethnologie, die quer zu Vicos rechtshistorischen Studien, ihrer Analyse der ursprünglichen Ungleichheit steht. Diese Modifikationen der *Scienza nuova*, die Verzeitlichung der Natur im Geiste Boulangers und die Revolutionierung der Geschichte im Geiste Rousseaus,<sup>49</sup>

sind für Pagano keine akademischen Korrekturen am Wissensbestand. Im neuen Mythos von der egalitären Urgesellschaft sieht er vielmehr eine mögliche Gleichheit am Ende der Geschichte aufscheinen. Geschichtsphilosophie wird zum dialektischen Geschichtsbild:

Sobald die Furcht und der Schrecken Nachdenken erlaubten, so brachen die Landleute und Armen in ein Freudengefühl aus, und fiengen an, laut auszurufen: Nun sind wir einander alle gleich, Vornehme und Geringe, Reiche und Arme. Der Ausdruck des Gesichts, der Ton der Stimme, der Sinn der Worte deutete auf einen Menschen hin, der sich von einer zu Boden drückenden Last befreit hat. Das Gefühl der natürlichen Gleichheit erhob sich schnell in der Brust jener unglücklichen Landleute. Man begreift, warum nach den von uns erklärten Fabeln auf die Ueberschwemmungen und Katastrophen das Weltalter des Saturns folgen konnte, ein Weltalter der vollkommenen Gleichheit, der Freundschaft, der Freyheit, das die Römer noch in ihren Saturnalien feierten, bey denen Sklaven und Herren, mit Aufhörnung alles Unterschiedes, gleich wurden. Nach der Zerstörung der Gesellschaften und der Vernichtung der bürgerlichen Verhältnisse hörte auch die politische Ungleichheit auf, und der Mensch kam mit dem Menschen blos nach den Eigenschaften des Menschen und nicht des Bürgers in Vergleich. Eine große Lehre für die Reichen und Mächtigen. Die freien Worte, welche dem Munde jenes elenden Theils der Menschheit entschlüpfen, sollten uns erinnern, jene Last, die ihm die Gesellschaft auflegt, zu erleichtern, und zu veranstalten, daß er sie wenigstens mit Vergnügen trage, damit sich kein Theil dort finde, der sich über das Elend und die Ruinen des Vaterlandes freue. Gewiß, es muß einmal möglich seyn, daß unter den unendlichen Verknüpfungen, deren die menschlichen Dinge fähig sind, einst eine gesellschaftliche Form entstehe, bey der der eine Theil nicht unter einer unerträglichen Last seufze, während die andere Klasse ein Vergnügen findet, den Nacken der Elenden zu Boden zu drücken.<sup>50</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Vision von Gleichheit und Freiheit sind die Bilder einer von König, Kirche und Pöbel niedergewalzten Revolution, der schmähschlich verrathenen und schändlich aufgeknapften Revolutionäre von Neapel umso bedrückender. Kurz nach den Ereignissen fragte ein anderer Schüler Vicos, Vincenzo Cuoco, in seinem *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* von 1801 nach den Ursachen des Scheiterns und machte sie in der abstrakten Theorie Paganos und seiner Gefährten aus, in der Unfähigkeit, in die kulturelle Logik namentlich der neapolitanischen Unterschichten einzudringen.<sup>51</sup> Es ist interessant, dass etwa in den Berichten deutscher Reisender genau jene diskursive Konstellation auftaucht, die Paganos Bild der Urgesellschaft und analog dazu der neapolitanischen *lazzaroni* prägt: Die Dämonie vorbewusster Bestialität steht unvermittelt neben dem Otaheiti-Mythos von paradiesischer Unschuld, Gleichheit und Freiheit.<sup>52</sup> Statt eines derart eindimensionalen und statischen Bildes vom Volk als Träger einer neuen Gesellschaftsordnung fordert Vincenzo Cuoco sozusagen eine 'dichte Beschreibung' der regional unterschiedlichen *circostanze*, die eine *varietà* von Lebens- und Rechtsverhält-

nissen in Kalabrien und Sizilien zur Folge habe. Ein *popolo*, aufgefächert in verschiedene *popolazioni* mit vielfältigen Traditionen, könne nicht von heute auf morgen zum Souverän eines modernen Einheitsstaates mutieren.<sup>53</sup> Eine Revolution müsse die Vielfalt der im Volke bestehenden *idee, costumi* und *lingue* berücksichtigen und sich selbst über die Modellfunktion eines patriotischen Ethos vermitteln.<sup>54</sup> Cuocos progressiver Aristotelismus<sup>55</sup> steht —anders als Paganos Rousseauismus— im Zeichen einer Kontinuität, die Anschluss namentlich an die antike Philosophie des süditalienischen Großgriechenland zu gewinnen sucht.<sup>56</sup> Von hier aus wird verständlich, warum Cuoco im Gegensatz zu Pagano im eruptiven Augenblick der Revolution kein Aufsprengen historischer Kontinuität erkennen kann, das —mit einer Benjaminschen Formulierung— „einen neuen Kalender“<sup>57</sup> einführt. Jedenfalls kann dies nicht in dem Sinne geschehen, dass nun jedes „Eingedenken“ des Bisherigen einem kollektiven Gedächtnisverlust anheim fallen kann. Die neuen „Feiertage“, Paganos wiedergekehrte „Saturnalien“, können die spirituellen und karnevalesken Traditionen, von denen die Mentalitäten der Bevölkerung bestimmt sind, nicht verdrängen. Cuoco kritisiert an den Revolutionären, sie hätten mit der Priesterherrschaft gleichzeitig auch die Götter der Bevölkerung zerstören wollen.<sup>58</sup> Damit aber geht die revolutionäre Praxis an der *longue durée* der mentalen Strukturen vorbei, die offenbar auch plötzliche und tiefgreifende Umbrüche überdauern.

Paganos Geschichtsphilosophie —so ergibt sich aus Cuocos Analyse— ist selbst mythisch und damit am Schluss der mythischen Gewalt unterworfen. An der Theorie der Revolutionäre rächt sich, dass sie die quasi-mythologischen Vorstellungen und rituellen Verhaltensweisen der Unterschichten in ihrer Mytho-Logik nicht ernst genommen hat und statt dessen einen eigenen Mythos über das Volk erschuf. Die Konterrevolution fand im Zeichen jenes *santa fede*, jenes heiligen Glaubens, statt, in dem die paganen Adepten der Aufklärung nichts mehr zu erblicken glaubten als wirre Bruchstücke eines traumatisierten Bewusstseins. Die Grausamkeiten der Sanfedisten-Armee, sie halten den Revolutionären jenes Zerrbild des *popolo minuto* vor, das sie sich selbst geschaffen haben. Zwar fand eine Annäherung an die Volkskultur durch die Berücksichtigung des San Gennaro-Kults und den Gebrauch des Dialekts statt,<sup>59</sup> doch waren dies eher taktische Manöver, als dass derlei zum Kernbestand des revolutionären Denkens und Handelns gehört hätte. Paganos Theorie stand dem Phänomen des Dialekts hilflos gegenüber. In der onomatopoesischen Plastizität der Volkssprache sah er den Ausdruck primitiver Denkstrukturen. Der *popolo minuto* war ihm ein lebendiges Relikt aus einem vergangenen Erdzeitalter, Fossil aus einer verschütteten Schicht menschlicher Bewusstseinsgeschichte.<sup>60</sup> Für diese Primitiven und mit der Wiederkehr ihrer barbarischen Epoche wollte er nun den modernsten Verfassungsstaat in Europa begründen. Den *popolo minuto* indes, der sich nach Cuocos Zeugnis von allen politischen Beteiligten verraten fühlte, musste eine solche Theorie zum interesselosen Objekt von Politik degradieren.

Theorie und Praxis der Revolutionäre von Neapel unterliegen am Ende der *Dialektik der Aufklärung*. In dieser Perspektive wird ein Text des Marquis de Sade zum diskursiven Fluchtpunkt der historischen Formation, die ich versucht habe aufzuzeigen. Es ist jedenfalls ein eigenartiger Zufall, dass Max Horkheimer und Theodor W. Adorno das neapolitanische *setting* in Band V von de Sades *Histoire de Juliette* (1797) zum Hintergrund ihres Exkurses über "Aufklärung und Moral" machen.<sup>61</sup> Für Horkheimer/Adorno werden die sadistischen Praktiken am—fiktiven—Hof Ferdinands von Neapel zum Inbegriff einer Herrschaftstechnik, die sich von den geschichtlichen Voraussetzungen ihres Subjektbegriffs abgelöst hat. Wenn die Romanheldin Juliette dem König empfiehlt, die hergebrachten Herrschaftsformen durch einen aufgeklärten Despotismus des Freihandels und der Libertinage zu ersetzen, um einer Revolution zuvorzukommen,<sup>62</sup> ist dies das Spiegelbild "faschistisch rationalisierter" Herrschaft, die alle "religiösen Schimären" des Volkes "durch den äußersten Terror ersetzen" will.<sup>63</sup> De Sade, der 1776 Neapel bereist hat und in seinem Reisebericht ein konventionelles Bild der Stadt, ihrer Kirchen und Kunstschätze bietet,<sup>64</sup> transformiert nun die dort geäußerte Verachtung der barbarischen Unterschicht<sup>65</sup> in das fiktive Szenario ihrer totalen Unterwerfung. Mit dieser Unterwerfung des einfachen Volkes als des schlechthin Anderen, des interesselosen Objekts einer aufgeklärten Subjektivität, unterwirft indes auch das Subjekt sich der Rationalität als reiner Herrschaftstechnik. Horkheimer/Adorno verweisen in diesem Zusammenhang auf das Zutreffende der frühen Kant-Kritik, auf die "Preisgabe des Sinns,"<sup>66</sup> die mit dem Vergessen historischer und kultureller Voraussetzungen von Denken und Handeln einhergeht—ohne freilich an Herder als wichtigsten Gewährsmann dieser Kritik zu erinnern. Ein Aufklärer, der eine Theorie der Gesellschaft entwirft und ihre Veränderung betreibt, dabei aber die historischen Umstände vergisst, die ihn in die privilegierte Lage dieses Denkens und Handelns gebracht haben, wird den Umständen niemals gerecht werden, wird die Zustände niemals ändern und seine eigenen Handlungsmöglichkeiten als *bourgeois*, *citoyen* und *homme* einbüßen. Wer die Volksreligion entmythologisieren will, ohne Geschichte als fortwährenden Prozess von Ent- und Re-Mythologisierungen zu verstehen, in die er selbst verstrickt ist, wird auf den Zyklus der immergleichen mythischen Gewalt zurückgeworfen. In der Linie dieser *Dialektik der Aufklärung* lässt sich Paganos revolutionärer Versuch lesen. Pagano hatte den Widerspruch in Vicos Modell, dass nämlich zyklisch wiederkehrende Aszendenz und Deszendenz endlich in eine aufgeklärte Kultur der Humanität münden sollte, dadurch zu beheben versucht, dass er vor das Ende der Geschichte noch einmal eine *tabula rasa* der gesellschaftlichen Ungleichheiten geschoben hatte. Die Geschichte der Ungleichheiten lässt sich jedoch weder durch einen Akt des Denkens noch durch einen revolutionären Neuanfang vergessen machen. Wie in Kleists *Erdbeben* folgt auf die Katastrophe die Auferstehung überwunden geglaubter Mythen. Und nur die Gewalt, mit denen sie nun verfochten werden, erinnert an den revolutionären Ausbruch aus der

Geschichte. Von dieser Gewalt wurde Pagano 1799 betroffen. Am Ende fegte die katastrophische Dynamik der radikalen Umschwünge ihn und seine Gesinnungsfreunde mit hinweg.

In Neapel versuchte das restaurative Regime, jede Erinnerung an die ausgelöschte Elite zu tilgen. Und nördlich der Alpen, im Kreise Herders scheint es solcher Mühe kaum bedurft zu haben. Hier verliert sich jede Spur von Pagano und den Seinen. Freilich hatte vor den Ereignissen des Jahres 1799 schon der jakobinische *terreur* die Aufklärer in Deutschland erschreckt und ernüchert. Knebel zieht es zum Jahreswechsel 1800 in die innere Emigration des Geistes. "Mit unserm Herder", seinen Spinoza-Studien nämlich, habe er "ein paar holde Abende am dritten Ort [. . .] zugebracht", lässt Knebel Caroline Herder wissen.<sup>67</sup> An diesen dritten Ort, in die Innerlichkeit, emigriert der Geist in Deutschland, da die Enttäuschungen über Revolution und Konterrevolution keinen anderen Spielraum im Wirklichen zu lassen scheinen. Kein Ort, nirgends im nachrevolutionären Frankreich. Kein Ort, nirgends in der deutschen Kleinstaaterei. Kein Ort, nirgends wohl auch im Land, wo die Zitronen blühen und die politischen Blümenträume vorzeitig verwehen.

Den Ort der Geschichte in der Theorie zu rekonstruieren, dies ist eine der Dimensionen von Herders *Ideen-Synthese*. Erst eine Ausfaltung historischer Kontinuen in "Erdstriche, Völker und Zeiten"<sup>68</sup> ermöglicht Herder jene Differenzierungsmöglichkeit, die eine allgemeine Soziologie des Mythos in eine Kulturgeschichte der mythischen Denk-, Sprach- und Handlungsformen überführt. Man könnte also sagen, dass Herder—ähnlich wie Cuoco—in das 'Modell Vico' die Dimension des Raumes, genauer noch der Lebensräume einträgt, von deren jeweiligem Klima die spezifische Entwicklung einer Kultur bestimmt ist. Boulangers Entwicklungslogik der Kultur aus den Bedingungen der verzeitlichten Natur hat Herder in der Hinsicht gewürdigt, Boulanger habe "Recht" damit, "daß man sich ganz in die Situation der damaligen Zeiten und Völker zurücksetzen und nicht so ruhig und gleichgültig über sie hinblicken, oder so abstrakt über den Menschen, wie wir wollen, daß er sey, philosophieren sollen".<sup>69</sup> Doch kritisiert Herder im Gegenzug gerade die unzulässige Verallgemeinerung, mit der bei Boulanger aus jeder kulturellen Äußerung ein Reflex auf Sintflutkatastrophen herausgelesen wird. Bei Pagano hätte Herder wohl schon in der systematischen Struktur des Textes eine ähnliche Tendenz zur Verallgemeinerung kultureller Partikularitäten gesehen. Mit der Abwendung von der kontingenten Einzelheit begeht Aufklärung ihre rationalistische Ursünde, verstrickt sich in ihre eigene Dialektik. Doch hätte Herder gerade darum auch einen anderen, liebevolleren Blick auf einen entfernt verschwisterten Geschichtsdenker richten können, ist Pagano doch zugleich Teil der Aufklärung und ihrer Überwindung durch das "Geschichtsdanken" der "Rousseau, Herder und Vico."<sup>70</sup> Die intellektuelle Szene Neapels und die Tragik ihres Untergangs, sie wären ein würdiger Gegenstand für Herders Philosophieren gewesen. Paganos plastische Schilderung der lokalen

Ereignisse nach dem großen Erdbeben hätten dafür die Richtung weisen können. Und auch Paganos selbstbewußter Hinweis, daß in den Regionen Italiens *en miniature* ein Klimamodell für die kulturelle Entwicklung eines ganzen Kontinents vorliegt:

Ein Land von dieser Beschaffenheit hat eben so viel verschiedene Klima's und Temperamente, als ganz Europa. Der Bewohner der Gebürge von Abruzzo unterscheidet sich von dem Apulier eben so sehr, als der Deutsche von dem Sicilianer. Daher die wunderbare Mannigfaltigkeit in den moralischen Charakteren und selbst in den Physiognomien der Bewohner des Reichs.<sup>71</sup>

Mit diesem geschichtsgographischen Abriss nimmt Pagano die Kritik vorweg, die Cuoco an seiner Theorie und Praxis üben wird und die Herder hätte flankieren können. Ganz im Sinne seiner neapolitanischen Zeitgenossen war Herder dem *Modell Italien*—wie Fernand Braudel<sup>72</sup> das genannt hat—schon längst auf der Spur. Bereits in der Rezension zu Deninas *Rivoluzioni d'Italia* hatte Herder der Kulturgeographie Italiens eine Geschichte des Kulturtransfers aus dem Geist der politischen Katastrophe an die Seite gestellt:

Welch Land hat mehr und verschiednere Umsturze gehabt, als Italien? Es ist, das Europäische Paradies, auch von jeher den Einbrüchen der Drachen und Sattane ausgesetzt gewesen, und diese Drachen sind nicht etwa blos, wie in andern Gegenden, nur durchgegangen: haben sich gelagert, genistet; neue Sitten, Gesetze, Religionen erzeugt, und da durch eine zweite Tafel des Schicksals dieses so oft veränderte Land nun bestimmt war, die Kette so viel andrer Länder nach sich zu ziehen— —und dies mehr als Einmal gethan, und wir von da aus her fast alles, was Revolution der Sitten, der Wissenschaft, der Religion, der Erfindungen herhaben— —und Italien insonderheit mit Deutschland so sehr verwebt ist— —man siehet, warum wir auf die Geschichte dieser Nachbarinn mit mehr als Nachbarsblicke zu sehen haben?<sup>73</sup>

Mit “mehr als Nachbarsblicke” hätte Herder auch Pagano als das transmontane *alter ego* erkennen können. Eine Begegnung mit Leben und Werk Paganos, eine Auseinandersetzung mit der Katastrophe Neapels hätte Herders *Modell Italien* eine wichtige Facette hinzugefügt. Sein Wort hat Herder zu all dem nicht mehr gesagt. Kein Grund jedoch, im Schweigen zu verharren und über den Fall die Akten zu schließen.

<sup>1</sup>Dieser Aufsatz ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags bei der *International Herder Society Conference*, 26.–28. September 2002 an der *Rice University* in Houston, Texas. Zugleich bildet er ein Teilstück meines Forschungsprojekts zu *Herders Weimarer Italienlektüren*, das in Zusammenarbeit zwischen der Universität Bonn und der Herzogin Anna Amalia Bibliothek (HAAB) zu Weimar entsteht. Verwendete Siglen: *BH* = *Bibliotheca Herderiana* [Auktionskatalog der Herderschen Privatbibliothek.] (Vimariae: 1804 = Reprint Köln: Böhlau, 1980); *DA* = Johann Gottfried Herder, *Briefe*, bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold (Weimar: Böhlau Nachfolger, 1977–2001); *FA* = Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden* [‘Frankfurter Ausgabe’], hg. von Günter Arnold u.a. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993–2000); *HE* = Bärbel Schneider, *Herders Entlehnungen aus*

der *Weimarer Bibliothek: Eine Bibliographie* (Wien: Edition Praesens, 1999); SWS = Johann Gottfried Herder, *Säm[m]tliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan u.a. (Berlin: Weidmann, 1877–1913 = Hildesheim: Olms, 1967–1968).

<sup>2</sup>Herder, *FA* 8 [1998]: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, hg. von Hans Dietrich Irmischer, 266–268.

<sup>3</sup>“Die Nachwelt, [wiewohl] frei von Emotionen, ist nicht immer frei von Vorurteilen zugunsten dessen, der zuletzt Sieger bleibt; und unsere Handlungen werden möglicherweise in ein schlechtes Licht gerückt, bloß weil sie glücklos gewesen sind.” Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, con introduzione, note ed appendici di Nino Cortese (Firenze: Vallecchi editore, 1926) 17.

<sup>4</sup>Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte,” in *Gesammelte Schriften* I<sup>2</sup>, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978) 693–704, hier 696.

<sup>5</sup>Vgl. Kay Kufeke, *Himmel und Hölle in Neapel. Mentalität und diskursive Praxis deutscher Neapelreisender um 1800* (Köln: SH-Verlag, 1999) 152–155 u.ö.

<sup>6</sup>Vgl. zu den historischen Details Giovanni Pugliese Carratelli, “Vorwort,” in *Die Republik Neapel 1799*. Katalog. (Trier: Friedrich Ebert Stiftung, 1989) 16–25, hier 22; Friedrike Hausmann, “Tod in Neapel. Leben und Sterben der Eleonora Pimentel, die 1799 Italiens Süden zur Freiheit bekehren wollte” (*Die Zeit* 34 [19. August 1999]: 64).

<sup>7</sup>Vgl. Johann Gottfried Herder an Johann Wilhelm Ludwig Gleim, Weimar, 11. Oktober 1799, in *DA* VIII [1984], 91–93.

<sup>8</sup>Vgl. Günter Arnold, “Die Widerspiegelung der Französischen Revolution in Herders Korrespondenz,” in *Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik*. Folge 3. (Berlin und Weimar: Aufbau, 1981) 41–89, und dort zu Knebel 42/43 und zu Gerning 57.

<sup>9</sup>Vgl. “Karoline Herder an Karl Ludwig von Knebel,” Weimar, 6. Januar 1802, in *DA* VIII [1984], 264.

<sup>10</sup>Vgl. “Karoline Herder an Johann Isaak Gerning,” Weimar, 13. April 1802, in *DA* VIII [1984], 295: “Sie haben ihm die schönste Zeit seines Lebens vielleicht, Italien wieder erweckt, u. haben ihm Stunden gegeben, die er hier nirgend findet.” Kein Ort, nirgends für Herder außerhalb ‘Italiens’, wenn er am 3. September 1803, dreieinhalb Monate vor seinem Tod, an seinen Sohn August über Dresden und die dortigen Kunstsammlungen schreibt: “Für die Naturscenen habe ich die schönste Witterung gehabt; in der Kunst mich wie in Italien gefunden.” *DA* VIII [1984], 389.

<sup>11</sup>Vgl. *Reise | durch | Oestreich und Italien | von | J.[ohann] J.[saak] Gerning. | Erster Theil. | Mit einem Titelkupfer.* | Frankfurt am Mayn, | bey Friedrich Wilmans 1802. Mikroedition der Fürstlichen Bibliothek Corvey (Hildesheim: Olms, 1998) 206/207.

<sup>12</sup>Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte,” *These* VIII, 697.

<sup>13</sup>Vgl. “Parthenope. Ein Seegemälde bei Neapel,” in Johann Gottfried Herder, *Italienische Reise. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788–1789*, hg. von Albert Maier (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988) 553–556.

<sup>14</sup>In Gernings *Reise durch Oestreich und Italien* (206) erscheint diese Schule als halbstaatliche Veranstaltung, beschirmt vom aufgeklärten Regime des Königs: “Unter Königlichem Schutz erschienen *Genovesis, Filangieris, Galantis* und andere Werke, welche die reinen Grundsätze der Staatswirthschaft darstellten, [. . .].”

<sup>15</sup>Vgl. Herder, *FA* 7 [1991]: *Briefe zu Beförderung der Humanität*, hg. von Hans Dietrich Irmischer, Zehnte Sammlung (1797), 115. Brief, 696/697.

<sup>16</sup>*Francesco Mario Pagano’s | Versuche | über | den bürgerlichen Lauf der Nationen, | oder über | den Ursprung, Fortgang und Verfall | der bürgerlichen Gesellschaften.* | Aus dem Italienischen übersetzt | von | D. Johann Gottfried Müller. | Erster Theil. [Zweiter Theil.] | Leipzig, | in der Pottischen Buchhandlung. | 1796. Benutztes Exemplar: HAAB, Signatur: 11.7: 352<sup>a-b</sup>. Vgl. BH 3720. Vielleicht hatte der Übersetzer, der Jenaer Historiker Johann Gottfried Müller, mit dem Herder kurz in brieflichem Kontakt gestanden hatte, Herder das Buch zukommen lassen.

<sup>17</sup>Vgl. Stendhal, *Rom, Neapel und Florenz*, übersetzt von Katharina Scheinfuß (Berlin: Rütten & Loening, <sup>2</sup>1980) 291–301.

<sup>18</sup>Harro Müller-Michaels hat mich in Houston auf die Rezeption des Stoffes im Musikdrama aufmerksam gemacht. Victorien Sardou, auf dessen Drama Puccinis Oper basiert, ver-

wendet historische Figuren, die in aufschlussreichen diskursiven Zusammenhängen stehen. Die Sängerin Florida Tosca arbeitete mit dem Komponisten Domenico Cimarosa zusammen, der 1778 an der Revolution in Venedig beteiligt war. Der Vater des Malers Mario Caravadosi war ein Vertrauter der französischen Aufklärer Diderot und d'Alembert, und er selbst hatte Verbindung zu Jacques Louis David, dem Revolutionsmaler, der u.a. Marat verewigt hat. Der Konsul Cesare Angelotti schließlich war Paganos Kollege in der Revolutionsregierung.

<sup>19</sup>Vgl. Susan Sontag, *Der Liebhaber des Vulkans*. Roman, aus dem Amerikanischen von Isabell Lorenz (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1992). Zur diskursiven Struktur des Romans vgl. Alexandra Pontzen, "Kein Liebhaber des Vulkans. Goethes Italienerfahrung im Spiegel moderner Belletristik," in *Goethe und Italien*, hg. von Willi Hirdt und Birgit Tappert (Bonn: Bouvier, 2001) 253–274.

<sup>20</sup>Vgl. "Parthenope", in: Johann Gottfried Herder, *Italienische Reise*, 553/554. Diese göttliche Struktur entdeckt Herder auch in der von der "ewigen Wahrheit" erleuchteten Dreiheit aus "Kennen, Wollen und Vermögen, (nosse, velle, posse)," die er bei Vico findet. Vgl. Herder FA 7 (1991): *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 115. Brief, 697. Eine ähnliche Struktur findet Herder auch in Tommaso Campanellas Triade von "Macht, Weisheit, Liebe; oder Wahrheit, Schönheit und Güte" wieder, "die in seinem Weltsystem nur Eins" seien. Vgl. Herder, FA 10 (2000): *Adrastea*, hg. von Günter Arnold, III. Band, 6. Stück (1802) 488. Siehe auch meinen Vortrag "Scelta: Campanellas Standort in Herders Italien-Bibliothek" bei der Tagung "Deutsche Lyrik in Italien und italienische Lyrik in Deutschland" (Universität Bonn, 26./27. Oktober 2001)—zur Veröffentlichung im Tagungsband gleichen Titels, hg. von Willi Hirdt.

<sup>21</sup>Zur Terminologie und zur Abwehr des Vulkanismus durch den Neptunismus bei Goethe, die der "Gestaltung der Erdoberfläche und ihrer Bedeutung" eine Art von "Zuverlässigkeit" garantieren sollte, vgl. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 224–227. Insofern ist die Perspektive der französischen *Encyclopédie* auf den Vulkan sozusagen neptunistisch, wenn er dort "für eine gute Natur" steht, "die durch periodische Ausbrüche dafür sorgt, daß die tellurischen Spannungen abgebaut werden und aus der Asche neue Fruchtbarkeit erwächst." Vgl. Sebastian Neumeister, "Das Bild des Vesuv in der europäischen Literatur zur Zeit Leopardis," (*Philologie im Netz*, Beiheft 1 [1998]: 37–49, hier 46).

<sup>22</sup>Vgl. zur Terminologie Ralf Simon, "Historismus und Metaerzählung: Methodische Überlegungen zur Erzählbarkeit von Geschichte in Herders Geschichtsphilosophie," in *Nationen und Kulturen: Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, hg. von Regine Otto (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996) 77–95.

<sup>23</sup>Vgl. Herder, "[Rezension der] *Staatsveränderungen von Italien*, in 24 Büchern entworfen von Karl Denina. Erster Band," SWS V [1967], 431–435, hier 433.

<sup>24</sup>Herder, FA 6 [1989]: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Martin Bollacher, III, 14, VI, 623/624. Wer dächte bei diesen Formulierungen nicht an die "Kulturgüter," die in Walter Benjamins VII. These *Über den Begriff der Geschichte* (696) im "Triumphzug" der "Herrschenden" als "Beute" mitgeführt werden? Ich bin bei der Tagung in Houston auf die Nähe zwischen Herder, Pagano und Benjamin angesprochen worden. Vorläufig vermute ich, auch dies im Horizont der Tagungsdiskussion, den epistemischen Bruch zwischen der Goethezeit und dem Beginn des 20. Jahrhunderts in der Möglichkeit des grundsätzlichen Scheiterns menschlicher Geschichte. Herders *Ideen*, III, 15, II, sehen—noch ganz in der Linie des optimistischen 18. Jahrhunderts—im technischen Fortschritt und in der zunehmenden Verrechtlichung einen Zugewinn an Sicherheit und eine Garantie gegen die vom Menschen verursachte Katastrophe: "Also hat nach einem unabänderlichen Gesetz der Natur das Übel selbst etwas Gutes erzeugt, indem die Kriegskunst den Krieg einem Teile nach vertilgt hat." FA 6 [1989], 644.

<sup>25</sup>Ähnlich argumentiert *post festum* Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, 15: "Le grandi rivoluzioni politiche occupano nella storia dell'uomo quel luogo istesso che tengono i fenomeni straordinari nella storia della natura."—"Die großen politischen Revolutionen nehmen in der Geschichte des Menschen denselben Platz ein, den die außergewöhnlichen Phänomene in der Geschichte der Natur innehaben." Die Differenzierung zwischen natürlichen, moralischen und metaphysischen Faktoren schreibt sich von Leibniz' *Theodizee* her. Vgl. Harald Weinrich, "Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon," in *Literatur für Leser: Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 1991) 64–76, hier 66.

<sup>26</sup>Die geschichtsphilosophische Spannung, die sich von Texten wie jenem Paganos der



Novelle Kleists über *Das Erdbeben in Chili* mitteilt, ist evident. Zu diesem Text verweise ich—neben den nützlichen *Erläuterungen und Dokumenten*, hg. von Hedwig Apelt und Dirk Grathoff (Stuttgart: Reclam, 1986)—auf die Arbeiten zweier Bonner Kollegen. Helmut J. Schneider, “Der Zusammensturz des Allgemeinen,” in *Positionen der Literaturwissenschaft: Acht Modellanalysen am Beispiel von Kleists “Das Erdbeben in Chili”*, hg. von David Wellbery (München: Beck, 1993) 110–129; Norbert Oellers, “Das Erdbeben in Chili,” in *Literaturstudium Interpretationen: Kleists Erzählungen*, hg. von Walter Hinderer (Stuttgart: Reclam, 1998) 85–110.

<sup>27</sup>Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen* 3–8.

<sup>28</sup>Ich beziehe mich auf die deutsche Übersetzung Giovanni Battista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt von Vittorio Höfle und Christoph Jermann (Hamburg: Meiner, 1990). Wegen der redundanten Darstellungsweise bei Vico verzichte ich auf Einzelnachweise.

<sup>29</sup>Pagano bezieht sich in den *Versuchen über den bürgerlichen Lauf der Nationen*, 24, wiederholt explizit auf Vico, wenn er sich auch methodisch und inhaltlich von ihm distanzieret: “Ohne mich hierüber weiter auszubreiten, muß ich einem unserer Mitbürger, Johann Baptist Vico das schuldige Lob ertheilen. Dieser vortreffliche Mann, der sein Vaterland eben so sehr ehrte, als es gegen sein so großes Verdienst unerkennlich und undankbar war, versuchte zuerst den neuen und ungekannten Pfad, die Philosophie mit der Geschichte zu vereinigen. Thucydides, Tacitus, Macchiavelli hatten vor ihm die Geschichte philosophisch bearbeitet, keiner aber aus der Geschichte eine Philosophie gebildet. Vico hat jedoch mehr gezeigt, was man thun solle, als es selbst geleistet, und mehr versucht, als ausgeführt. Seine Neue Wissenschaft ist ein durch dicke Nebel verdunkeltes Licht, und seine Gedanken sind Schimmer in dem finstern Grauen einer schwarzen Nacht.” Paganos ambivalente Verwendung der aufklärerischen Lichtmetaphorik, die Vico eine aufschlussreiche ‘Prägnanz des Dunklen’ (Vgl. Hans Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie—Ästhetik—Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder* [Hamburg: Meiner, 1990].) zuschreibt, scheint schon lange Allgemeingut in der intellektuellen Szene Neapels gewesen zu sein. Ferdinando Galiani etwa charakterisiert Vicos *Scienza nuova* als ein “libro fatto all’oscuro da un uomo che avea gran lumi”—“ein Buch nach dunkler Macht von einem sehr lichten Verfasser”. Vgl. Ferdinando Galiani, “[Lettera] XXXII a Bernardo Tanucci, Parigi 22 dicembre 1766,” in *Opere*, a cura di Furio Diaz e Luciano Guerci (Milano/Napoli: Ricciardi, 1975) 928.

<sup>30</sup>Vgl. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 225.

<sup>31</sup>Vgl. [George Louis Leclerc de] Buffon, *Histoire naturelle*, ed. Jean Varloot (Paris: Gallimard, 1984) 74–91. Zum Verhältnis von Natur und Geschichte bei Buffon vgl. G. Bernardini, “Buffon, la storia della natura e la storia degli uomini,” in *Studi settentechi* 7/8 [1985/86]: 167–189. Herder entlieh am 1. Oktober die übersetzte *Allgemeine Historie der Natur* (Hamburg, Leipzig: Holle, 1750–1785) aus der Weimarer Bibliothek. Vgl. *HE* 55, Nr. 219.

<sup>32</sup>Vgl. Herder, *Ideen*, in *FA* 6 [1989], 31/32. Siehe auch Ulrich Löffler, *Lissabons Fall—Europas Schrecken. Die Deutung des Erdbebens von Lissabon im deutschsprachigen Protestantismus des 18. Jahrhunderts* (Berlin, New York: de Gruyter, 1999) 553.

<sup>33</sup>Vgl. Gerning, *Reise durch Oestreich und Italien*, 181.

<sup>34</sup>Vgl. Gerning, *Reise durch Oestreich und Italien*, 290, wo Hamilton mit den Worten zitiert wird: “Nach genauer Untersuchung der Feuerberge beyder Sicilien, durft’ ich dem berühmten Buffon zu Paris sagen, er irre sich, wenn er den Hauptsitz des Vulkans immer im Mittelpunct oder gegen den Gipfel der Urgebirge glaube, denn ich habe wohl eingesehen, daß weder der Berg *Aetna* noch der *Vesuv* Urberge sind, und die Auswerfungen zuweilen an ihrem Fuß sich ergießen. Diese Gebirge sind meist durch Vulkanische Revolutionen gebildet, entstiegen.”

<sup>35</sup>Vgl. Wolfgang Proß, “Herder und Vico. Wissenssoziologische Voraussetzungen des historischen Denkens,” in *Johann Gottfried Herder 1744–1803*, hg. von Gerhard Sauder (Hamburg: Meiner, 1987) 88–113, hier 102.

<sup>36</sup>Vgl. Reinhart Kosellek, “Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte” und “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’—zwei historische Kategorien,” in *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992) 38–66 und 349–375. Dem Prozess der Verzeitlichung von Geschichte im Zeichen einer ambivalent verstandenen Katastrophe geht—unabhängig von mir und meine Erkenntnisse bis in die Terminologie hinein bestätigend—Andrea Battistini bei einem anderen (post-) revolutionären Autor nach, bei Giuseppe Compagnoni (\* Lugo 1754 +

Milano 1833), der 1797 Abgeordneter des *Congresso dei rappresentanti della Repubblica Cispadana* war und u.a. den Vorschlag für die noch heute gültige italienische Nationalflagge machte. (Vgl. zur Person *Giuseppe Compagnoni: Un intellettuale tra giacobinismo e restaurazione* [Bologna, 1993].) Battistini analysiert Compagnonis 1800 entstandenes moralphilosophisches Werk *Les hommes nouveaux* über die *conditio humana* des postrevolutionären Menschen, der sich aus dem Reich des *Chronos* in das des *Kairos* versetzt sieht und *historia* nicht mehr fraglos als *magistra vitae* anerkennen kann. Vgl. Andrea Battistini, "Giuseppe Compagnoni e l'uomo nuovo" (*Rivista castelli*, anno 3; 15–34, hier 18, 21 und 26.) Zu Vico und Pagano vgl. dort 20. Zur Umstellung von qualitativer "Zeitinvarianz" auf "eine neue, temporale Dimension von Geschichte" und zur Setzung einer neuen Einheit in der Instanz einer—nun zeitlich gesehenen—Natur bei Herder vgl. Jürgen Fohrmann, "Literaturgeschichte als Stiftung von Ordnung: Das Konzept der Literaturgeschichte bei Herder, August Wilhelm und Friedrich Schlegel," in *Kontroversen, alte und neue*, hg. von Albrecht Schöne (Tübingen: Niemeyer, 1986) Band 11, 75–84, hier 76–81.

<sup>37</sup>Nach der politischen Katastrophe von 1799 sieht Vincenzo Cuoco sich mit demselben Bruch konfrontiert, doch gestaltete sich dieser als umgekehrtes Problem. Cuoco standen die Aufschreibsysteme der neapolitanischen Bibliotheken nicht mehr zur Verfügung, und so mußte er sich auf sein—offenbar noch sehr gut funktionierendes—Gedächtnis verlassen. An Giovanni Battista Giovia schreibt er: "Vi ringrazieri per le lodi che date al mio *Saggio storico*, se potessi persuadermi che un libro composto parte per mare, parte per gli alberghi di Francia, senz'altro aiuto che quello della memoria, potesse meritar altro che compatimento."—"Ich würde Ihnen wohl für das Lob danken, das Sie meinem *Saggio storico* spenden, wenn Sie mich davon überzeugen könnten, dass ein Buch etwas anderes als Mitgefühl verdienen könnte, das teils zur See, teils in den Gasthäusern Frankreichs ohne anderes Hilfsmittel als das Gedächtnis verfasst worden ist." Zitiert nach Nino Cortese: "Introduzione," in Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, VIII.

<sup>38</sup>Vgl. zu diesem Prozess auch Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*. 2. Auflage. (Stuttgart: Kröner, 1975) und Jean Pierre Vernant, *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, aus dem Französischen von Gustav Roßler (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).

<sup>39</sup>Nicolas Antoine Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages*, édition établie et annotée par Paul Sadrin. Band I: *Texte* (= Amsterdam: Rey, 1766) Band II: *Notes* (Paris: Les belles lettres, 1978). Herder bezieht schon früh kritisch Stellung zu Boulanger. Vgl. "Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger," *SWS XXXII* [1968], 153–156. In Herders Bibliothek war das Werk vorhanden: Nicolas Antoine Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages* [. . .]. Amsterdam, 1766. (BH 6020–22.) Zu den diskursiven Querverbindungen vgl. J. Chaix-Ruy, "Un disciple hétérodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger," (*Revue de littérature comparée* 21 [1947]: 161–189); Maria Cristina Pitassi, "Francesco Mario Pagano tra Vico e materialismo francese," (*Rivista di filosofia* 73 [1982]: 333–360, hier 345–353); Jochen Schlobach, "Aspekte zyklischen Denkens bei Vico und Boulanger," in *Italia viva. Studien zur Sprache und Literatur Italiens*. Fs. für Hans Ludwig Scheel, hg. von Willi Hirdt und Reinhard Klecszewski (Tübingen: Narr, 1983) 369–380, hier 371.

<sup>40</sup>Eine ausführlichere Charakterisierung Galianis gibt Gerning im "Zweyten Theil" seiner *Reise durch Oestreich und Italien* (18): "Galiani war der vielseitigste, geistreichste Italiäner. Bald Mineralog, bald Antiquar, Humanist und Philolog, bald Philosoph, Staatsmann und Dichter, bald Schriftsteller auf Italiänisch und Französisch, im Fache der Politik, der Handlung und des Münzwesens, hat er sich in allem auszuzeichnen gewußt."

<sup>41</sup>Vgl. Ferdinando Galiani, "[Lettre] a André Morellet, Naples ce 26 mai 1770," in *Opere* 1029. Vgl. auch Pitassi, "Francesco Mario Pagano tra Vico e materialismo francese," 345 (mit der Nennung von Helvétius und Diderot). Konkrete Lesespuren Herders im Hinblick auf Galiani sind philologisch kaum nachzuweisen. Offenbar war Galiani Herder aber—mindestens aus zweiter Hand—ein Begriff, denn er erbat brieflich (vgl. *DA VIII* [1984], Anm. zu 275 und 317— an Gerning!) Bücher dieses Autors und erwähnt ihn in der *Adrastea* (V. Band, 9. Stück, *FA 10* [2000], 738) als Literaten in der Manier "der *Konversation*, im *Gespräch*, im *Sermon*", wobei er ihn immerhin zwischen Horaz und Cervantes stellt.

<sup>42</sup>Vgl. Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen* 216–218.

<sup>43</sup>Vgl. Schlobach, "Aspekte zyklischen Denkens bei Vico und Boulanger," 376/377.

<sup>44</sup>George Anson, *A voyage round the world* (London: Osborne u.a., 1756; benutztes Exemplar: ULB Bonn, Signatur N 21); Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde* [1771] (Paris: Bonnot, 1998); Georg Forster: *Reise um die Welt* [1778–1780]. (Frankfurt am Main: Insel, 1983). Georg Forster übersetzte 1772 Bougainvilles Reisen—bevor er sich an die Übersetzung von Riedesels *Reise nach Sicilien und Großgriechenland* machte! Vgl. hierzu Ulrich Enzensberger, *Georg Forster: Ein Leben in Scherben* (Frankfurt am Main: Eichborn, 1996) 33. Herder entlieh über Christian Gottlob Voigt Reiseberichte u.a. von Bougainville, Cook und Forster aus der Weimarer Bibliothek; vgl. *DA V* [1979] 314.

<sup>45</sup>Vgl. hierzu auch Kufeke: *Himmel und Hölle in Neapel* 319–222.

<sup>46</sup>Vgl. Anson, *A voyage round the world* 149.

<sup>47</sup>Vgl. Weinrich, “Literaturgeschichte eines Weltereignisses” 74–76.

<sup>48</sup>Forster, *Reise um die Welt* 331/332.

<sup>49</sup>Zur Verbindung zwischen Pagano und Rousseau vgl. etwa Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* 387–398.

<sup>50</sup>Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen* 12/13.

<sup>51</sup>Vgl. hierzu auch Vittorio Hösle, “Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der ‘Scienza nuova,’” in Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, CCLXVI/CCLXVII.

<sup>52</sup>Vgl. Kufeke, *Himmel und Hölle in Neapel* 219–226.

<sup>53</sup>Vgl. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* 118/119.

<sup>54</sup>Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* 116.

<sup>55</sup>Vgl. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* 389.

<sup>56</sup>Vgl. [Vincenzo Cuoco], *Plato in Italien, | aus einer griechischen Handschrift ins Italienische | übersetzt. | Verdeutsch von \*\*\* | Herausgegeben | von | P. J. Rehfuess, | Kronprinzl. Württembergischen Bibliothekar. | Erster [Zweyter] [Dritter und letzter] Band. | Tübingen | in der J. G. Cotta’schen Buchhandlung. 1808. [1809.] [1811.]* Der deutsche Herausgeber versucht in seinem “Vorbericht” (Erster Band, III, IV)—mit Hinweis auf Wielands *Aristipp*-Roman—eine diskursive Einordnung des Textes: “Ich will es nicht verbergen, daß der Neapolitaner, *Cuoco*, welcher den berühmten *Saggio sulla rivoluzione di Napoli* (deutsch: Versuch über die Revolution von Neapel. Berlin bei Quien) geschrieben hat, Verfasser dieser Briefe ist, auf welche man wirklich das Quintilianische Wort: *redolentes Athenarum proprium saporem*, anwenden kann. Offenbar ist der Gedanke, uns eine Darstellung der schönsten Zeit von Großgriechenland in dieser Form zu geben, sehr glücklich, und, wie man weiß, zum Theil schon von Wieland ausgeführt. Die Vergleichung von beiden dürfte kein uninteressantes Geschäft seyn, indem beide erst nach tiefen Studien ihre Arbeit begonnen haben. [IV] Was den Neapolitaner aber von dem deutschen Schriftsteller unterscheidet, ist offenbar eine gewisse politische Tendenz, und hie und da ein absichtliches Zurücksiegeln der Gegenwart aus einer fernen Vergangenheit. Und freilich kann es seiner Nation nie genug wiederholt werden, was sie einst gewesen ist.” Gewidmet ist Cuocos Werk Bernardino Telesio, dem philosophischen Vorläufer von Tommaso Campanella.

<sup>57</sup>Vgl. Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, *These XV* 701.

<sup>58</sup>Vgl. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* 168.

<sup>59</sup>Vgl. *Die Republik Neapel 1799* 65/66.

<sup>60</sup>Vgl. Barbara Ann Naddeo, “Urban Arcadia: Representations of the ‘Dialect’ of Naples in Linguistic Theory and Comic Theater, 1696–1780” (*Eighteenth-Century Studies* 35 [2001]: 41–65, hier 58/59).

<sup>61</sup>Vgl. D. A. F. de Sade, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, Tome V (Paris: Pauvert, 1968); Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, 1988) 88–127.

<sup>62</sup>Vgl. de Sade, *Histoire de Juliette* 225–237.

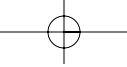
<sup>63</sup>Vgl. de Sade, *Histoire de Juliette* 299; Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 94/95.

<sup>64</sup>Vgl. Marquis de Sade, *Voyage d’Italie* (Paris: Tchou, 1967) 381–457 mit einer schier endlosen Aufzählung von “eglises et palais.”

<sup>65</sup>Sade, *Voyage d’Italie* 440/441, wo der Karnevalsbrauch der “cocagne” die *lazzaroni* als “la partie plus basse e plus brutale du peuple” charakterisiert.

<sup>66</sup>Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 100/101.

<sup>67</sup>“Karl Ludwig Knebel an Herders Gattin”, Ilmenau, den 1. Januar 1800, in *Von und an*

*Hätte Herder Pagano gelesen . . .*

249

*Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß*, hg. von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder. Band 3 (Leipzig 1862 = Hildesheim: Olms, 1981) 152.

<sup>68</sup>So schon in "Von den ältesten Nationalgesängen", *SWS* XXXII (1968), 152.

<sup>69</sup>Johann Gottfried Herder, "Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger", *SWS* XXXII (1968), 153–156, hier 154.

<sup>70</sup>Vgl. Weinrich, *Literaturgeschichte eines Weltereignisses* 75.

<sup>71</sup>Pagano, *Versuche über den bürgerlichen Lauf der Nationen* 421.

<sup>72</sup>Vgl. Fernand Braudel, *Modell Italien 1450–1650*, deutsch von Sieglinde Summerer und Gerda Kurz, (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

<sup>73</sup>Vgl. Herder, "Staatsveränderungen von Italien [. . .] von Karl Denina," *SWS* V (1967), 431/432.

