

PETER BURKE

VICO



*Philosoph, Historiker, Denker
einer neuen Wissenschaft*

Wagenbach

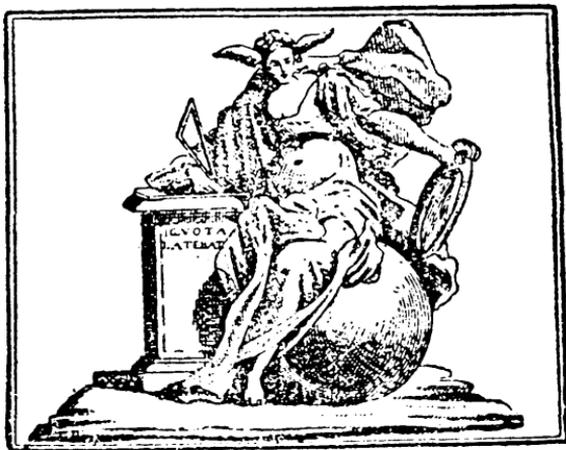


PRINCIPJ
D I
SCIENZA NUOVA
D I
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI

IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE

Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accreſciuta.

T O M O I.



IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A ſpeſe di Gaetano, e Stefano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Peter Burke

Vico

*Philosoph, Historiker, Denker
einer neuen Wissenschaft*

Aus dem Englischen von
Wolfgang Heuss

Verlag Klaus Wagenbach Berlin

Zitate aus der *Neuen Wissenschaft* sind mit (N 1, 2 oder 3) gekennzeichnet, je nachdem ob sie aus der ersten, zweiten oder dritten Fassung stammen. Die nachfolgenden Ziffern bezeichnen den entsprechenden Paragraphen entsprechend der von Fausto Nicolini eingerichteten Reihenfolge. Soweit auffindbar, wurden die Übersetzungen von Erich Auerbach (A), (München 1924) und Ferdinand Fellmann (F), (Frankfurt/M. 1981) benutzt. Zitate aus der Autobiographie sind mit (A) gekennzeichnet.

Die Originalausgabe erschien 1985 bei Oxford University Press
unter dem Titel *Vico*

© für die deutsche Ausgabe: 1987 Verlag Klaus Wagenbach, Ahornstraße 4, 1000 Berlin 30. Umschlaggestaltung: Rainer Groothuis unter Verwendung des Bildes *Neapel, Blick vom Meer* von Gaspar Van Wittel (Archiv für Kunst und Geschichte Berlin). Satz und Druck durch Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege. Gesetzt aus der Korpus Walbaum-Antiqua Linotype. Bindung: Druckerei Wagner, Nördlingen.
Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten. ISBN 3 8031 3536 2

Inhalt

Der Vico-Mythos

7

Vicos geistige Entwicklung

17

Die Neue Wissenschaft

41

Recht

42

Sprache und Mythos

49

Der Lauf der Geschichte

67

Göttliche Vorsehung

78

Quellen und Methoden

85

Vico und die Nachwelt

107

Der Vico-Mythos

Giambattista Vico (1668–1744) hat als Denker seit seinem Tode bei höchst verschiedenen Lesern außergewöhnliche Begeisterung geweckt: bei Radikalen wie Konservativen, bei Dichtern wie Juristen, bei Philosophen wie auch Historikern. Begeistert waren Jules Michelet und Friedrich von Savigny, Karl Marx und Benedetto Croce, Matthew Arnold und James Joyce. Oft sah man in ihm einen Vorläufer, einen in der falschen Epoche Geborenen. Der italienische Philosoph Croce (1866–1952), meinte einmal, bei Vico finde sich »das ganze neunzehnte Jahrhundert in nuce«. Man hat auch gesagt, er sei – von den Zeitgenossen verkannt – Begründer der Geschichtsphilosophie bzw. der Gesellschaftswissenschaft gewesen, ein Mann, der mit seinen Ideen spätere geistige Entwicklungen wie Pragmatismus, Historismus, Existenzialismus und Strukturalismus vorweggenommen habe. Für den englischen Philosophen R. G. Collingwood (1889–1952) war er »seiner Zeit zu weit voraus, um unmittelbaren Einfluß haben zu können«, während Isaiah Berlin meinte, »Vicos Behauptung, er reise ganz allein durch bislang von niemandem erforshtes Gebiet, ist zwar ein abgedroschenes Klischee, trifft aber in seinem Fall wortwörtlich zu«.

Mir kommen solche Meinungen und Charakterisierungen leicht übertrieben vor. Man könnte hier wohl von einem Vico-Mythos sprechen, einer ins Dramatische stilisierten Deutung seines Weges als Tragikomödie der Irrungen und Mißverständnisse, die letzten Endes – für den Helden allerdings zu spät – doch noch korrigiert werden. Diese Auffassung ist meines Erachtens wirklich irreführend, wird doch Vicos Leistung dabei aus dem Zusammenhang gerissen und das kulturelle und soziale Milieu seiner Entwicklung – Neapel im späten 17. Jahrhundert – außer acht gelassen. Auch die umfassendere geistige Tradition, in der Vico steht, fällt dabei unter den Tisch: die Tradition nämlich der humanistisch-literarischen *res publica*, zu deren tonangebenden Bürgern insbesondere Juristen zählten. Vico – gewiß ein höchst origineller Kopf – war dennoch dem Milieu und der Tradition verpflichtet, die ich im folgenden Kapitel darstelle.

Richtig bleibt, daß Vico ein Prophet war, der in seinem Vaterland nichts galt. Zu Lebzeiten tat man ihn – wenn man ihn nicht gleich für leicht verrückt erklärte – als *stravagante* ab, als unvernünftigen, spekulativen Dunkelmann. Sein Zeitgenosse und Mitbürger Pietro Giannone, der große Historiker (1676–1748), schrieb einmal, es gebe in Neapel keinen, der fantastischer und visionärer denke als Vico, was bestimmt nicht als Kompliment gemeint war. Vico wußte, was man von ihm hielt, und sah sich als »Fremder im eigenen Land« (*straniero nella sua patria*).

Vierzig Jahre nach seinem Tod wurde dieser Außenseiter in seiner Heimatstadt Neapel zur Kultfigur. Nochmals vierzig Jahre später wurde sein Werk ins Französische und ins Deutsche übersetzt, und in gewissen intellektuellen Kreisen wurden seine Ideen Mode. Etwa hundert Jahre nach seinem Tod akzeptierten ihn allmählich auch die Philosophen in Italien; seither zählt man Vico dort zur philosophischen Tradition. Zweihundert Jahre nach seinem Tod wurde sein

Hauptwerk, die *Neue Wissenschaft*, endlich auch ins Englische übersetzt. Zum dreihundertsten Geburtstag 1968 gab es ihm zu Ehren große internationale Kongresse. In den letzten Jahren wurden zwei Institute für ›Vicostudien‹ und eine Vicozeitschrift aus der Taufe gehoben.

Desinteresse bei den Zeitgenossen, Begeisterung bei der Nachwelt (zumindest bei einem Teil der Nachwelt) – wie läßt sich dieser verblüffende Wandel erklären? Was sah und sieht man eigentlich in diesem Neapolitaner des frühen 18. Jahrhunderts und in seinen Schriften?

Bestimmt nicht immer das gleiche; es lohnt also wohl, diese Gestalt der Geistesgeschichte zunächst durch einen wirkungsgeschichtlichen Abriß zu beleuchten. Diese Geschichte beginnt im späten 18. Jahrhundert in Neapel, wo sich ein Teil der internationalen aufklärerischen Bewegung um eine Neufassung des Rechts bemühte. Dem Recht galt Vicos Interesse in besonderem Maße. Er setzte sich zwar nicht persönlich für eine Rechtsreform ein, wies aber wie sein Zeitgenosse Montesquieu darauf hin, daß unterschiedliche Staats- und Gesellschaftssysteme notwendigerweise auch verschiedene Rechtssysteme entstehen lassen. Von dieser Prämisse aus ließ sich argumentieren, daß das Recht den neuen Verhältnissen angepaßt werden müsse, wenn sich die Gesellschaft ändert, was ja in Neapel und anderswo in Europa im späten 18. Jahrhundert der Fall war. Eine Reihe von Neapolitanern, die sich diese Argumentation zu eigen gemacht hatten und Macht und Privilegien des neapolitanischen Adels brechen wollten, bewunderten Vico und die Französische Revolution gleichermaßen. 1799 trieb man diese Reformen ins Exil, woraufhin sie Vicos Gedanken in Mailand, Paris und anderen Städten verbreiteten. Man brauchte aber nicht den Prinzipien von 1789 anzuhängen, um an Vicos Äußerungen zur Revolution des Rechtes Interesse zu finden. Vorläufer und verkanntes Genie war Vico beispielswei-

se auch für Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), den konservativen Gründer der »Historischen Schule« der deutschen Rechtswissenschaft, der Rechtsreform mit der Begründung ablehnte, das Recht eines Volkes sei auf natürliche Weise aus seiner Vergangenheit gewachsen.

Die Dichtung war ein anderes Hauptinteresse Vicos. Er dichtete selbst und behauptete, daß – genau wie beim Recht – für verschiedene Gesellschaften auch jeweils eine andere Art der Dichtung angemessen sei. Die Primitiven seien zwangsläufig Dichter, denn bei ihnen sei die Vernunft nur schwach, die Phantasie dagegen stark entwickelt. Vielleicht veranlaßte diese Theorie einen neapolitanischen Intellektuellen dazu, Goethe (1749–1832) bei seinem Aufenthalt in der Stadt im Jahre 1787 ein Exemplar von Vicos *Neuer Wissenschaft* zu überreichen. Goethe überflog das Buch, war aber ebensowenig beeindruckt wie sein Freund Herder (1744–1803) oder zehn Jahre zuvor dessen Freund, der Philosoph Hamann (1730–88). Alle drei fanden Vico verworren und übersahen – jedenfalls bei der ersten Lektüre – die Ähnlichkeiten zwischen seinen Ideen und ihren eigenen. Dabei gab es manche Berührungspunkte zwischen Vicos Auffassung und den Ansichten, die sie im Kampf gegen die herrschenden Ideale der französischen Klassik ins Feld führten; wie Vico waren sie davon überzeugt, daß in den Anfängen der Entwicklung des Einzelnen und der Völker die Dichtung eine hervorragende Rolle gespielt habe.

Im geistigen Deutschland begann erst die nächste Generation Vico langsam ernstzunehmen. Im frühen 19. Jahrhundert bemerkte man, daß er die so revolutionär wirkende neue Deutung der Antike durch Gelehrte wie Wolf und Niebuhr bereits vorweggenommen hatte. Friedrich August Wolf (1759–1824) war mit der These berühmt geworden, daß weder die *Ilias* noch die *Odyssee* von Homer stammten; beide beruhten vielmehr auf mündlicher Überlieferung und seien

erst später in veränderter Form niedergeschrieben worden. Auch Barthold Georg Niebuhr (1776–1831) verdankte seinen Ruhm einem genauso dramatischen Angriff auf die herrschende Lehrmeinung; er behauptete, die Frühgeschichte Roms sei weniger Geschichte als vielmehr Mythos, nämlich im Grunde eine Paraphrase verlorengegangener Epen oder Balladen, wie sie auch aus dem deutschen und dänischen Mittelalter überliefert waren. Diese Auffassung inspirierte übrigens den englischen Staatsmann und Historiker Thomas Macaulay (1800–1859) bei der Rekonstruktion seiner populären *Altrömischen Heldenlieder*. Wolfs und Niebuhrs Thesen entfesselten einen Gelehrtenstreit; nach einiger Zeit kam man darauf, daß Vico rund 75 Jahre früher zu ähnlichen Schlüssen gelangt war, und zwar ebenfalls mit einer komparatistischen Methode. Es kam zu einer Kontroverse um Wolfs und Niebuhrs Originalität (die beiden dürften Vicos Werk erst nach der Veröffentlichung ihrer eigenen Arbeiten kennengelernt haben), in deren Gefolge Vico nicht nur in Deutschland berühmt wurde, wo 1822 eine Übersetzung der *Neuen Wissenschaft* erschien, sondern auch in England und Frankreich.

Den englischen Dichter und Kritiker Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) hatte ein italienischer Exilant auf Vico hingewiesen. Coleridge, der über die Einbildungskraft selber viel zu sagen hatte, war von Vicos nachdrücklicher Betonung des Themas tief beeindruckt. Der Altphilologe Thomas Arnold (1795–1842), der später Rektor des Internats Rugby wurde, ließ sich von der neuen Deutung der römischen Geschichte durch Vico und Niebuhr überzeugen. Er nannte die *Neue Wissenschaft* »dermaßen tiefschürfend und scharfsinnig, daß man ihre geringe Wirkung außerhalb Italiens zu den bemerkenswertesten Erscheinungen der Literaturgeschichte rechnen muß«. Auch sein Sohn Matthew Arnold (1822–88), bewunderte Vico, zitierte ihn in Vorlesungen und

ließ in Gedichten seine Thesen anklingen. In Versen wie »Time may restore us in its course« oder auch »And centuries came and ran their course« spürt man den Bezug zu Vicos Theorie vom zyklischen Ablauf der Geschichte als *corso* und *ricorso* (vgl. S. 69).

In Frankreich machte ebenfalls ein italienischer Exilant den romantischen Historiker Jules Michelet (1798–1874) auf Vicos Ideen aufmerksam. Michelet, damals noch keine dreißig, entschloß sich sofort, diesen »Propheten«, wie er ihn nannte, durch eine Auswahlübersetzung bekannter zu machen. Ihm imponierte es besonders, daß Vico der Kreativität von Völkern stärkeres Gewicht beimaß als der sogenannter »großer Männer«. In seiner typischen lebhaften Bildersprache schrieb er: »Vico verdanke ich meine Geburt«; »der Vico taumel hat mich erfaßt.« Michelets recht freie Übersetzung erschien 1827, 1844 folgte eine weitere Übersetzung ins Französische. Mitte des 19. Jahrhunderts gab es in gewissen französischen Kreisen eine Vico-Mode; im Zeichen der romantischen Schwärmerei für Volk und Zeitgeist war der Augenblick zur Assimilation Vicos in die französische Kultur gekommen.

Anerkennung fand Vico aber auch bei den bewußt unromantischen Positivisten, die Geschichtsschreibung und »Soziologie« – diesen Begriff hatten sie geprägt – zu Wissenschaften wie Physik oder Zoologie erheben wollten; während sein Interesse an Entwicklungsgesetzen der Geschichte ihnen zusagte, warfen sie ihm doch auch Neigung zur Spekulation und mangelndes Interesse am Faktensammeln vor. Karl Marx, der mit den Positivisten manches gemeinsam hatte, kannte Vico ebenfalls und empfahl die *Neue Wissenschaft* in den sechziger Jahren einem seiner Briefpartner mit der Bemerkung, das Buch enthalte »so manchen genialen Zug«. Zweifellos sah er in Vico einen Protomarxisten, und es gibt wirklich interessante Parallelen zwischen den Ideen dieser

beiden Denker; vor allem betonen beide, daß gesellschaftliche Konflikte für die Geschichte entscheidender sind als ›große Männer‹.

Während der sogenannten ›Revolte gegen den Positivismus‹ im späten 19. Jahrhundert nahm bei den europäischen Intellektuellen das Interesse an Vico weiter zu. Vico hatte zwischen der Natur, die wir nur von außen kennen können, und der menschlichen Gesellschaft unterschieden, die wir von innen kennen, da wir sie gewissermaßen selbst geschaffen haben. Diese Unterscheidung gefiel denen, die sich gegen den Versuch der ›Gesellschaftswissenschaftler‹ wehrten, Menschen wie Objekte zu untersuchen. So nannte z. B. der deutsche Philosoph Wilhelm Dilthey (1833–1911) die *Neue Wissenschaft* »einen der größten Triumphe des modernen Denkens«. Auch Benedetto Croce fand Gefallen an dem Werk, als er es in den neunziger Jahren las. 1911 ließ er eine Monographie darüber erscheinen – bis heute die wichtigste und einflußreichste Abhandlung über die *Neue Wissenschaft*. Croces Arbeit wurde von R. G. Collingwood unverzüglich ins Englische übersetzt. Collingwood, der oft als Croce-Schüler bezeichnet wird, sagte selbst wiederholt, niemand habe ihn stärker beeinflußt als Vico. Jedenfalls hat Collingwood vermutlich mehr als jeder andere dazu beigetragen, daß Vico im Geistesleben der angelsächsischen Welt auftauchte, wenn man von den amerikanischen Gelehrten Bergin und Fisch einmal absieht, die in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts – also reichlich spät – die *Scienza Nuova* ins Englische übersetzten.

Wie Dilthey und Croce interessierte sich Collingwood besonders für Vicos unterschiedliche Methoden bei der Erforschung der Natur bzw. des Menschen. Aus ganz anderen Gründen waren einige Dichter und Denker des frühen 20. Jahrhunderts von Vico fasziniert: sie fesselte seine Ansicht, der Mythos sei konkretes Denken und ein mythisches Zeit-

alter sei eine notwendige geistige Entwicklungsstufe der Menschheit. So las z. B. der deutsche Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945) Vico schon als Student, und diese Lektüre brachte Cassirer dazu, sich ein Leben lang mit Mythen und anderen »symbolischen Formen« zu befassen. Auch Erich Auerbach (1892–1957), einer der einflußreichsten Literaturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, war ein großer Bewunderer der *Neuen Wissenschaft*, die er erneut ins Deutsche übersetzte. Auerbach übernahm viele Ansichten Vicos zur Kulturgeschichte, vor allem die Auffassung, daß in verschiedenen Epochen zwangsläufig auch verschiedene ästhetische Wertvorstellungen herrschen.

James Joyce (1882–1941) stieß auf die *Neue Wissenschaft*, als er in Triest lebte. Er las das Werk im Original und war von Vicos Ansichten über Mythos und Metapher, über Homer und Sprache, über Psychologie und vieles andere fasziniert. »Wenn ich Vico lese«, gestand er einmal, »wird meine Phantasie ganz anders angeregt als bei der Lektüre von Freud oder Jung«. Besonders interessierte ihn Vicos zyklische Geschichtsdeutung, und in *Finnegans Wake* findet sich das Wortspiel »vicious cycles«. (»Vicious cycle« heißt *circulus vitiosus*, also Teufelskreis; Joyces doppelte Wortprägung läßt die Aussprache »Vico's cycles«, also Vicos Kreise zu. A. d. Ü.).

Neben Philosophen, Literaturwissenschaftlern und Dichtern hat Vico auch Gesellschaftswissenschaftler an- und aufgeregt. So hielt der Nationalökonom Joseph Schumpeter (1883–1950) Vico für »einen der größten Denker aller Zeiten auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften«. Seit dem Zweiten Weltkrieg gibt es denn auch eine Art Vico-Renaissance, und mittlerweile gilt Vico endlich als eine Hauptgestalt der europäischen Geistesgeschichte. Hier und da findet man Philosophen, Literaten, Psychologen und sogar Geographen, die sich – wie andere sich Marxisten nennen – als Vicoaner

bezeichnen. Einige Enthusiasten gehen wie gesagt so weit, in Vico einen Vorläufer von Psychoanalyse, Existenzialismus, Strukturalismus und anderen geistigen Bewegungen der Gegenwart zu sehen.

Angesichts dieser wechselhaften Wirkungsgeschichte sollte man sich davor hüten, einzelne Urteile allzu wörtlich oder allzu ernst zu nehmen. Zu allen Zeiten schufen Menschen ihre Vorläufer gern nach ihrem eigenen Bild, und so wurde Vico bald als Revolutionär, bald als Reaktionär interpretiert, einmal als Romantiker, einmal als Positivist, dann wieder als Antipositivist und so fort. Der Mythos vom Vorläufer, von Johannes dem Täufer, entfaltet in der abendländischen Kulturtradition nach wie vor eine äußerst starke Wirkung. Vico bietet sich anscheinend mehr als andere Denker für ganz unterschiedliche Deutungen an. Zum Teil liegt das daran, daß bestimmte Hauptstellen seines Werkes dunkel oder mehrdeutig sind – eine Ambiguität, die ihm zu Lebzeiten geschadet, auf Dauer aber wohl genützt hat –, zum Teil an der Vielfalt seiner Interessen und der geistigen Traditionen, auf die er sich stützte. Er war vieles in einem: Dichter und Jurist, Platoniker und Baconianer. Bedenkt man außerdem, daß er einige seiner entscheidenden Gedanken nur skizziert hat – andere konnten sie dann nach Gutdünken in Marmor hauen und polieren –, so begreift man unschwer, warum er auf höchst verschiedene Geister so stark gewirkt hat.

Diese starke Wirkung ist früher wie heute vor allem aus zwei Gründen gerechtfertigt. Erstens ist die *Neue Wissenschaft*, wie auch seine anderen Werke, sehr lesenswert, und zwar als ein Stück Literatur. Vico entwirft ein Bild der Vergangenheit, das so großartig und phantasiereich ist wie in den Gedichten William Blakes, der ja auch eine denkwürdige private Mythologie geschaffen hat. Zweitens sollten wir Vico lesen, weil er sich auf originelle und konstruktive Weise

mit einigen bis heute keineswegs gelösten Problemen der Anthropologie auseinandergesetzt hat. Hat Geschichte eine Struktur? Ist die menschliche Natur überall gleich? Wenn nicht, welche orts- und zeitgebundenen Unterschiede gibt es dann? Wie und warum kommt es zu gesellschaftlichen Veränderungen? Wenn derartige Fragen uns interessieren, sind Vicos Reflexionen auch heute noch relevant. Er ging vergleichend vor, ließ sich nicht auf eine Einzeldisziplin festlegen und entwickelte beträchtliche Vorstellungskraft, um fremde Kulturen zu verstehen – alles Methoden, die Bewunderung und – soweit möglich – Nachahmung verdienen. Heutzutage, da die Kluft zwischen geistes- und naturwissenschaftlichen Ansätzen bei der Erforschung der menschlichen Gesellschaft langsam zum Abgrund wird, haben wir von Vico viel zu lernen.

Wir könnten und sollten von ihm lernen; das gibt uns aber noch lange nicht das Recht, in ihm einen Mann der Moderne zu sehen, der bloß zur Unzeit zur Welt kam. Seine Zeit hat ihm zwar vielleicht nicht immer gepaßt, und er hat auch mit Kritik nicht gespart. Dennoch gehörte Vico in das kulturelle Milieu Neapels im ausgehenden 17. Jahrhundert – eine These, die ich im folgenden Kapitel belegen will.

Vicos geistige Entwicklung

Wenn wir uns mit Vicos Milieu und seiner geistigen Entwicklung befassen, können wir glücklicherweise auf eine reichhaltige Quelle zurückgreifen – die Autobiographie, die er 1728 erscheinen ließ. Es handelt sich dabei um eine der allerersten Autobiographien, die die geistige Entwicklung zum Strukturprinzip erhebt, was mittlerweile ja ganz natürlich und naheliegend scheint. Man könnte versucht sein, auch hierin wieder einen Beleg dafür zu sehen, daß Vico seiner Zeit voraus war. Dabei war Vico gar nicht selber auf die Idee gekommen, eine derartige Autobiographie zu schreiben; es war vielmehr eine Auftragsarbeit, bestellt von einem gewissen Grafen Porcia, einem literarisch interessierten Soldaten im Dienst der Republik Venedig. Der an Vico ergangene Auftrag war Teil eines umfassenderen Vorhabens, bei dem geistige Autobiographien hervorragender Köpfe gesammelt werden sollten, um deren Untersuchungsmethoden sowie die Hindernisse, mit denen sie zu kämpfen hatten, zu dokumentieren. Ziel des ganzen war eine Reform des Bildungswesens, das auf eine vernünftige empirische Basis gestellt werden sollte. Der geistige Vater des Projekts

war vermutlich der venezianische Universalgelehrte Carlo Lodoli (1690–1761), ein Mönch und Architekt, der Vico bewunderte und genau wie dieser in seiner eigenen Zeit nicht richtig zur Geltung kam.

Vicos Autobiographie ist – wie seine anderen Werke auch – hinsichtlich der Fakten nicht immer ganz zuverlässig. Die Darstellung seiner Jugend läßt Gedächtnislücken erkennen, wie sie bei einem fast Sechzigjährigen zu erwarten sind, und deckt sich nicht immer mit den Angaben in Vicos erhaltenen Briefen oder den Äußerungen seiner Zeitgenossen. Dennoch hat diese Quelle einen unschätzbaren Vorteil: Wir sehen Vico von innen und bekommen einen Eindruck von den geistigen Entwicklungsstufen, die er durchlief.

Vico kam 1668 als Sohn eines Buchhändlers in Neapel zur Welt. Bei Anbruch des 18. Jahrhunderts war er über dreißig, und um 1720 war er bereits davon überzeugt, er lebe in einer Zeit des Niederganges. Er war also wohl im wesentlichen eine Gestalt des 17. Jahrhunderts.

Als Kind zog er sich bei einem Sturz einen Schädelbruch zu, war dann ein kränkelder und, wie er selbst sagt, »melancholischer« Junge, mit einem Hang zu einsamen Studien – das Leben in der Buchhandlung dürfte solche Neigungen begünstigt haben. Seine Lehrer – eine Reihe neapolitanischer Geistlicher – nahmen mit ihm die Geistesgeschichte der voraufgegangenen vier Jahrhunderte durch, von der scholastischen Philosophie bis zur Rhetorik des Barock. Allein oder mit einem Lehrer studierte Vico das bekannte Logik-Lehrbuch von Petrus Hispanus (1226–76), die Philosophie des schottischen Franziskaners Duns Scotus (1265–1308) und die Metaphysik des spanischen Jesuiten Francisco Suarez (1548–1617), der in die philosophische Tradition des Mittelalters Gedanken der Renaissance einbezogen hatte. Vico berichtet, anschaulich wie immer, er habe sich »ein Jahr lang zuhause eingesperrt, um Suarez zu studieren«.

Kurzum, er eignete sich die christlich-aristotelische Bildung an.

Außerdem erhielt er, wie seit der Renaissance üblich, eine klassisch-humanistische Bildung und lernte lateinische Prosa und Verse verfassen. Als er siebzehn war, riet ihm sein Vater zu dem Studium, an dem damals für einen ehrgeizigen und vielversprechenden jungen Mann kein Weg vorbeiführte, nämlich Jura, genauer: die ›beiden Rechte‹, das bürgerliche Recht des Staates und das kanonische Recht der Kirche; beide basierten weitgehend auf römischem Recht. Vicos Zeitgenosse Giannone, der auch aus Neapel stammte, absolvierte einen ähnlichen Bildungsweg von Duns Scotus bis zum Kirchenrecht bevor er einer der wichtigsten Antiklerikalen seiner Zeit wurde – und ein bedeutender Historiker. Dieser Lehrplan dürfte also im damaligen Neapel ziemlich gängig gewesen sein. In seinen Mußestunden schrieb Vico Gedichte, zunächst, wie er später sagte, »in der allerkorruptesten modernen Manier« – also im Stil des Barock –, dann aber in einem einfacheren, klassischeren Stil. Als Gelegenheitsdichter, der zu einer Aristokratenhochzeit oder -bestattung in der Stadt wohlgesetzte lateinische oder italienische Verse beisteuern konnte, war Vico fast sein Leben lang gefragt.

Sein Jurastudium betrieb er an der Universität Neapel, Philosophie las er jetzt in seiner Freizeit, die er oft auf dem Land in Vatolla bei Salerno verbrachte, wo er als Hauslehrer die Söhne eines Marquis unterrichtete. Die Autobiographie erweckt den Eindruck, als habe Vico seine Ideen fast völlig selbständig entwickelt. Andere Quellen lassen aber vermuten, daß er als etwa Zwanzigjähriger einem Literatenzirkel in Neapel angehörte. Italienische Intellektuelle kamen damals gern mehr oder minder zwanglos in Clubs, Akademien und Salons zusammen, wo man sich Vorträge über alle erdenklichen Themen anhörte, um hinterher zu diskutieren. Wenn sich Vico in seiner Autobiographie auch noch so sehr

als einsamer Denker zu präsentieren trachtet – er hatte doch seinen Verein und stieß dort auf Zeitgenossen mit ähnlichen Interessen. Er gibt sogar zu, daß nicht nur eines seiner Bücher abends mitten im Gespräch mit seinen Freunden entstanden sei. Als häufiger Gast in Akademien und Salons war er mit dem geistigen Leben der Stadt durchaus vertraut.

Neapel war im späten 17. Jahrhundert keineswegs Provinz, sondern Metropole und mit etwa einer halben Million Einwohnern eine der größten Städte Europas, kleiner zwar als London und Paris, doch deutlich größer als beispielsweise Amsterdam, das florierende Zentrum einer reichen Republik. In diesen drei Städten herrschte damals zwar ein regeres geistiges Leben als in Neapel, wo es aber auch hitzige Debatten gab; die Stadt wurde allmählich zum Kampfplatz rivalisierender Weltanschauungen, Traditionalisten und Neuerer, Orthodoxie und Heterodoxie, Altes und Modernes lagen hier im Streit miteinander.

Im späteren 17. Jahrhundert gab es in Neapel eine kleine Gruppe weltoffener Intellektueller, vorwiegend Juristen und Mediziner, die die Autorität der Alten mehr und mehr in Frage stellten. In der Medizin erhoben sich Zweifel gegen Hippokrates (ca. 460–ca. 380 v. Chr.) und Galen (ca. 129–199), auf vielen Gebieten gegen Aristoteles (384–322 v. Chr.), der für die meisten europäischen Intellektuellen im 17. Jahrhundert immer noch *die* Autorität schlechthin war, eine Stellung, die er seit seiner Wiederentdeckung im 13. Jahrhundert behauptet hatte. Die wichtigsten Verfechter der ›neuen Philosophie‹, wie man damals sagte, waren in Neapel der Professor für Medizin und Mathematik Tommaso Cornelio (1614–84), der Arzt Leonardo di Capoa (1617–95) und der angesehene Rechtsanwalt Francesco D’Andrea (1625–98). Sie begeisterten sich für die Ideen von Galileo, Bacon und Descartes und diskutierten sie immer wieder in ihrer Akademie der ›Investigatoren‹.

Diese ›Modernen‹ lehnten das Studium der Antike nicht etwa rundweg ab, sondern propagierten eine nicht-aristotelische – man könnte sagen – ›alternative Altertumswissenschaft‹; vielleicht wollten sie damit nur vertuschen, wie neuartig ihre Ansichten waren, um mit dieser Verbeugung vor der Antike mehr Anhänger zu gewinnen, vielleicht imponierten ihnen manche Ideen der Alten auch wirklich. Platon z. B. und die neuplatonische Tradition der italienischen Renaissance interessierten sie, und sie versuchten auch, zwischen Neuplatonismus und Descartes eine Brücke zu schlagen. Wie einigen zeitgenössischen französischen und englischen Intellektuellen hatten es auch diesen Neapolitanern der griechische Philosoph Epikur (341–270 v. Chr.) und sein Anhänger, der römische Dichter Lukrez (ca. 95–55 v. Chr.), angetan.

Ihre Ideen boten einen Weg zur Befreiung aus der »Tyrannei des Aristoteles« (so Leonardo di Capoa); allerdings brachten epikureische Gedanken nicht nur das Lehrgebäude des Aristoteles und der scholastischen Philosophie des Mittelalters ins Wanken, sondern auch das Christentum; schließlich hatte Epikur behauptet, der Ursprung der Religion liege in der Angst, und die Welt sei nicht nach einem Plan geschaffen, sondern aus einer zufälligen Verbindung von Atomen hervorgegangen. Nun darf aber nicht der irreführende Eindruck entstehen, es habe sich bei dieser Gruppe in Neapel um einen Atheistenzirkel gehandelt. Die Investigatoren versuchten anscheinend, epikureische und katholische Vorstellungen in Einklang zu bringen – wie auch der von ihnen bewunderte französische Philosoph Pierre Gassendi (1592–1655). Dennoch überrascht es kaum, daß die Inquisition in Neapel die Sache anders sah.

In der protestantischen Welt zählten damals eine Reihe von Geistlichen zu den Anhängern der neuen Philosophie, darunter auch einige wenige Bischöfe wie Wilkins von Che-

ster, der über Mathematik schrieb, Sprat von Rochester, der eine Geschichte der Royal Society verfaßte, und Burnet von Salisbury. Auch im katholischen Frankreich vertraten Geistliche die neue Philosophie – allerdings nicht so viele wie in England. Gassendi war Priester, und Marin Mersenne, ein führender Kopf der wissenschaftlichen Revolution, war Mönch. In Spanien und Italien jedoch stand der Klerus den neuen Ideen feindselig gegenüber. Der Fall Galileo – er war 1633 verurteilt worden – hatte diese ablehnende Haltung noch verstärkt. Ein Engländer, der 1664 nach Neapel kam und einer Versammlung der Investigatoren beiwohnte, verzeichnete Klagen der Intellektuellen über »die Inquisition, die ablehnende Haltung der Geistlichen gegen die neue Philosophie und über die Schwierigkeiten beim Beschaffen von Büchern aus England, Holland usw.«. Werke, die die Kirche auf den Index verbotener Bücher gesetzt hatte, durfte man nur mit besonderer Erlaubnis lesen – und die gab es nicht immer. 1685 besuchte ein anderer Engländer Neapel und die Investigatoren, nämlich Gilbert Burnet, Bischof von Salisbury. Er stellte einerseits fest, es gebe in Neapel »Vereinigungen von Männern, die freier denken als irgendwo sonst in Italien«, andererseits hielt er fest, daß diese Männer »vom Klerus scheel angesehen und als Atheistenbande bezeichnet werden«. Burnets Beobachtungen sollten sich sechs Jahre danach dramatisch bestätigen: 1691 wurde in Neapel vier Männern der Prozeß gemacht, denen die Inquisition vorwarf, sie glaubten, die Welt bestehe aus Atomen, es habe schon vor Adam Menschen auf der Erde gegeben – was bedeuten würde, daß die Bibel über die Ursprünge der Menschheit nur unvollständig Auskunft gab – und Christus sei ein Betrüger gewesen. Zwei der Angeklagten waren mit dem damals dreiundzwanzigjährigen Vico befreundet.

Man darf nicht übersehen, daß unorthodoxe Meinungen im Italien der frühen Neuzeit gefährlich werden konnten,

und bei der Lektüre Vicos sollte man stets daran denken, daß er vielleicht mehr unorthodoxe Gedanken hegte als er bereit war offen einzugestehen (vgl. S. 102–03). Andererseits muß man wissen, daß die Inquisition in Neapel außerstande war, den Streit zwischen Traditionalisten und Neuerern zu unterdrücken. Vicos Ideen nahmen im Verlauf dieser Auseinandersetzung Gestalt an. Zum Teil waren sie eine Synthese zwischen entgegengesetzten Auffassungen oder der Versuch, einen Schritt weiter zu kommen.

Epikur und Gassendi waren also in Neapel »Mode«, wie Vico selbst sagte. Er scheint auch wirklich eine epikureische Phase durchlebt zu haben, die zwar in der Autobiographie – vielleicht aus Vorsicht – nicht erwähnt wird, in einem Gedicht des Fünfundzwanzigjährigen aber Spuren hinterlassen hat. Pessimismus kennzeichnet die *Gefühle eines Verzweifelten* (*Affetti di un Disperato*), wo der Dichter klagt, er befinde sich »im Krieg« mit sich selbst, und seine Zeit ein »eisernes Zeitalter« nennt, das »seinem Untergang zustrebt«. Viele Leser haben daraus den Schluß gezogen, Vico habe damals eine geistige Krise erlebt. Im späteren Leben lehnte er Epikurs Glauben an den Zufall ausdrücklich aufs schärfste ab, doch das berühmte Bild der ursprünglichen Gesellschaft, das er in der *Neuen Wissenschaft* entwirft, wo Männer und Frauen wie wilde Tiere im Wald leben, enthält viele Details, die sich schon in Lukrez' großem philosophischen Lehrgedicht *Von der Natur der Dinge* finden, bis hin zu dem Donnerschlag, der die Menschen an einen Gott glauben läßt.

Etwa um diese Zeit dürfte Vico auf Spinozas *Theologisch-philosophischen Traktat* gestoßen sein; der holländische Jude Baruch Spinoza (1632–77) galt damals allgemein als Epikureer. Später kam Vico zwar nur dann auf ihn zu sprechen, wenn er ihn widerlegen wollte, doch der *Tractatus*, der sich unter anderem mit dem Dichterischen in der Bibel

auseinandersetzt, hat ihm wahrscheinlich stärker imponiert als er je eingestanden hat.

Wie viele seiner Zeitgenossen begeisterte sich Vico auch eine Zeitlang für die Ideen René Descartes' (1596–1650) über die ›Wissenschaft‹ (wie wir heute sagen würden) wie auch über die reine ›Philosophie‹. Der Autobiographie zufolge erfuhr Vico, »daß die Physik des René Descartes alle früheren Systeme weit hinter sich gelassen habe, so daß in ihm das brennende Verlangen erwuchs, Kenntnis davon zu erlangen« (A 128). Vico scheint Descartes auf Latein gelesen zu haben, und vermutlich hat er auch Malebranches *Über die Suche nach der Wahrheit* in lateinischer Übersetzung kennengelernt. Der französische Priester Nicolas Malebranche (1638–1715) war ein Anhänger Descartes' und bezeichnet in dieser Abhandlung Sinne, Vorstellungskraft und Leidenschaften als Hindernisse bei der Suche nach Wahrheit; er gibt auch eine an die Mathematik angelehnte Methode an, um diese Hindernisse zu überwinden. Vico hielt zwar später nicht mehr viel von der Philosophie Descartes', doch seine geometrische Methode bewunderte er weiterhin. Die wichtigsten Schlußfolgerungen der *Neuen Wissenschaft* deduzierte er denn auch wie in der Geometrie von einer Gruppe von Axiomen. Auch in seiner Autobiographie folgt er Descartes, der in der *Abhandlung über die Methode* seine geistige Entwicklung dargestellt hatte. Vico warf Descartes zwar vor, seinen Lebensbericht verfälscht zu haben, um seine Philosophie in einem günstigeren Licht erscheinen zu lassen, doch sein eigener Ansatz, zeigen zu wollen, daß »sein geistiges Leben so und nicht anders verlaufen mußte« (A 182), ist ganz cartesisch.

1699 wurde Vico zum Professor für Rhetorik an der Universität Neapel ernannt, ein Amt, welches er über vierzig Jahre ausübte. Unter anderem war es seine Pflicht, alljährlich die Festrede zum Beginn des Studienjahres zu halten.

Die Reden der Jahre 1699 bis 1706 sind erhalten; es geht darin um Zweck und Methodik der Bildung. Die Themen waren durch die Tradition vorgegeben (Beispiel: Wie lassen sich Waffendienst und Geistesleben miteinander vereinbaren?), und wer die Reden heute liest, könnte leicht meinen, er habe Texte eines Humanisten der Renaissance vor sich, wären da nicht die Verweise auf Naturwissenschaften und die Skepsis gegenüber antiquarischen und philologischen Traditionen. Schon Descartes hatte sich über Altertumswissenschaftler lustig gemacht, die den Sinn ihres Lebens darin sehen, über das Leben im alten Rom Einzelheiten zu entdecken, die z.B. Ciceros Dienerin ohne jede Wissenschaft auch wußte, und Vico schlug 1701 in seiner dritten akademischen Festrede einen ähnlichen Ton an:

»Du rühmst, Philolog, dich umfassender Kenntnis römischer Möbel und römischer Kleidung, kennst römische Straßen und Viertel genauer als die deiner eigenen Stadt. Und worauf bist du so stolz? Was du kennst, kannte in Rom ein jeglicher Töpfer, die Köchin, der Schuster, der Reisende wie auch der Herold.«

Eine derartige Kritik darf nun aber nicht so interpretiert werden, als hätte Vico das Studium der Antike überhaupt abgelehnt. Im gleichen Jahr, in dem er seine Professur erhielt, wurde er Mitglied der Accademia Palatina, die inzwischen anstelle der Investigatoren zur bedeutendsten wissenschaftlichen Gesellschaft Neapels geworden war und den dortigen Vizekönig des spanischen Herrschers zum Schirmherrn und Mäzen hatte. Zu den Mitgliedern zählten der Literaturwissenschaftler Gregorio Caloprese (1650–1715) und sein Schüler, der Philosoph Paolo Mattia Doria (1662–1746), beide – wie zu dieser Zeit Vico auch – Platoniker und Cartesianer; ferner Giuseppe Valletta (1636–1714), ein vielseitig interessierter Jurist, der die Ideen Descartes' gegen-

über der Inquisition verteidigte und eine berühmte große Bibliothek zusammengetragen hatte, in der Vico arbeiten konnte. Valletta überredete ihn auch, sein Gedicht *Gefühle eines Verzweifelten* in Druck zu geben.

In der Accademia Palatina spielte die Altertumswissenschaft eine große Rolle. Bei den Sitzungen hörte man Vorträge über Themen wie die Philosophie der alten Assyrer oder die Politik bestimmter römischer Kaiser wie Claudius oder Caligula. Vico selbst hielt einen Vortrag über *Prunkfeste der Römer*, in dem es aber nicht um die Ausbreitung dessen geht, was im alten Rom jede Köchin wußte. Bei ihm hatte die Geschichte eine Moral, denn er behauptet, das siegewohnte Rom sei selbst vom Luxus asiatischer Prägung besiegt worden. Auch andere in der Akademie zur Debatte gestellte Themen waren keineswegs so unbedeutend, wie die Titel heute vermuten lassen, denn man zog gern Analogien zwischen antiker und zeitgenössischer Philosophie einerseits und dem Niedergang Roms und dem des spanischen Weltreichs, zu dem Neapel ja noch gehörte, andererseits.

Anfang des neuen Jahrhunderts hatte sich der zweiunddreißigjährige Vico also im akademischen Leben etabliert und Interessen entwickelt, deren Vielfalt und Breite selbst in dieser noch nicht dem Spezialistentum verfallenen Zeit den üblichen Rahmen sprengte. Er lehrte Rhetorik, beschäftigte sich mit dem Recht und war als Philosoph auch mit neuen Entwicklungen der Mathematik und Naturwissenschaften vertraut; mit seinem Freund Doria sprach er oft über Medizin und Magnetismus. Als Dichter gehörte er einer weiteren Akademie an, der Arcadia, die die Dichtkunst von den Auswüchsen des ›Barock‹ befreien wollte. Vico trat für einen strengen Stil ein statt des üppigen oder verspielten, er war nicht auf das Prachtige und das Verblüffende aus, sondern strebte nach dem Erhabenen. Als Historiker ließ er seinem Essay über den Niedergang des römischen Reiches bald eine

weitere knappe Untersuchung folgen, einen Bericht über die vereitelte Verschwörung gegen die spanische Herrschaft in Neapel im Jahre 1701. *Die Fürstenverschwörung in Neapel*, etwa zwei Jahre nach den Ereignissen verfaßt, wurde zu Vicos Lebzeiten nicht veröffentlicht. Das Vorbild, die *Catilinarenische Verschwörung* des römischen Geschichtsschreibers Sallust (86–ca. 34 v. Chr.), zeigt sich auch am klassischen Latein des Textes; in den schnellen Fluß sind formelhafte Charakterisierungen der Hauptgestalten und eine dem Vizekönig in den Mund gelegte Rede eingearbeitet, daneben sind aber auch wirtschaftliche Aspekte berücksichtigt wie der Sturm auf die Banken und die Handelsbeziehungen zwischen Spanien und England. Im alten Rom galt dergleichen als unter der Würde der Geschichtsschreibung, doch jetzt schenkte man wirtschaftlichen Fragen zunehmende Beachtung.

Vico hatte also schon einiges geleistet, doch seine geistige Entwicklung war keineswegs abgeschlossen. Als der Fünfzigjährige einen Blick zurück warf, verzeichnete er auf dem zurückgelegten Weg vier Meilensteine, vier Autoren, denen er zu besonderem Dank verpflichtet war, zwei klassische und zwei moderne: Platon und Tacitus, Bacon und Grotius.

Die beiden ersteren gehörten um 1700 schon zum festen Bestand der Kultur, in der Vico lebte. Platon und die Platoniker der Renaissance entfalteten eine breite Wirkung. Vico z. B. interessierte sich für Platons Sprachtheorie (vgl. S. 50–51) und bewunderte den »göttlichen Platon«, wie er ihn gelegentlich nannte, weil er bei der Beschreibung der idealen Gesellschaft in der *Politeia* und in den *Gesetzen* den Menschen so dargestellt hatte, »wie er sein sollte«. Als Vico später die *Neue Wissenschaft* schrieb, war er zwar zu Platon bereits auf Distanz gegangen, doch Platons Ideenlehre wirkt nach in der für das Werk zentralen Erörterung der »idealen ewigen Geschichte«, worunter Vico das beständige Schema

versteht, das dem erkennbaren Fluß der Ereignisse zugrundeliegt. Außerdem interessierte sich Vico für die Neuplatoniker der Spätantike (z. B. Iamblichus) und der Renaissance wie Ficino, Pico und andere Vertreter der ›hermetischen Tradition«, also für die uralten Weisheiten, die man dem ägyptischen Weisen Hermes Trismegistus zuschreibt.

Wie Vicos »Plato« die Neuplatoniker mit einbezieht, so umfaßt auch sein »Tacitus« die sogenannten ›Tacitisten« des 17. Jahrhunderts, die den großen Historiker der römischen Kaiserzeit, Cornelius Tacitus (ca. 55–125), überaus bewunderten, in ihren Tacitus-Kommentaren Parallelen zwischen den römischen Kaisern und den absoluten Herrschern ihrer eigenen Zeit zogen und Tacitus' zahlreiche pessimistische Zwischenbemerkungen über das Wesen der Menschen und der Politik zu systematisieren suchten. Sie brachten Tacitus' Auffassungen gern mit denen von Niccolò Machiavelli (1469–1527) in Verbindung, der als politischer Theoretiker von der Natur des Menschen auch nicht viel hielt, aber systematischer schrieb als Tacitus. Für Vico spielte Machiavelli – ähnlich wie Spinoza – eine größere Rolle, als er zugeben mochte.

Eine Reihe von Vorträgen der Accademia Palatina über das römische Reich galten Platon und Tacitus. Vico, philosophisch geschulter als Tacitus, historisch geschulter als Platon, empfing dabei zweifellos Anregungen für eine Synthese der beiden antiken Schriftsteller, die » den Menschen betrachten, wie er ist« bzw. »wie er sein sollte«. Die Verbindung des Idealen mit dem Realen war im Grunde Vicos größtes geistiges Anliegen.

Bacon und Grotius, seine modernen Meister, entdeckte Vico erst in seinen mittleren Jahren; beide waren Protestanten, stammten aus dem Norden und gehörten ins frühe 17. Jahrhundert.

Auf den ersten Blick wirkt es befremdlich, daß Vico um

1707, als er noch glühender Platoniker und Cartesianer war, in dem Erzempiriker Francis Bacon (1561–1626) ein Vorbild entdeckte. Ursprünglich gefiel ihm der kleine lateinische Traktat *Über die Weisheit der Alten*, wo die Mythen der Antike als politische oder wissenschaftliche Allegorien interpretiert werden, bei denen es z. B. um die Atomstruktur des Universums gehe (symbolisiert – so merkwürdig dies auch scheint – durch Cupido) oder darum, daß der Fürst einen Favoriten brauche (symbolisiert durch Endymion). Später bezeichnete Vico diesen Traktat als »eher geistreich und gelehrt denn wahr«, doch ursprünglich fand er ihn wohl überzeugend. Noch besser gefiel ihm Bacons *Große Erneuerung der Wissenschaften*, die er wohl in der lateinischen Fassung las (*De Augustis Scientiarum*), da er Englisch kaum verstanden haben dürfte. Hier fand er neben einem Überblick über die verschiedenen Wissensgebiete eine Analyse ihrer jeweiligen derzeitigen Schwachpunkte sowie Vorschläge zur Reform. Wichtig wurde für ihn in dieser Zeit vor allem Bacons *Novum Organum*, das – zuerst in Aphorismen – die Regeln festhält, die bei der Erforschung der natürlichen Welt zu befolgen sind.

Man hat gesagt, Vicos Bericht über seine vier Autoren sei als Allegorie seiner geistigen Entwicklung, als eine Art persönlicher Mythos zu verstehen. Wie dem auch sei, fest steht, daß Vico keineswegs sich nur passiv beeinflussen ließ. Zog er eine Idee in seinen Bannkreis, so veränderte sie sich unweigerlich, geriet sie doch in ein System, zwischen dessen Bestandteilen es zahlreiche mächtige Beziehungen gab. Manchmal projizierte Vico eigene Auffassungen in seine Lektüre: So hielt er beispielsweise Tacitus für einen Metaphysiker. Was er übernahm, eignete er sich verwandelt und assimiliert an. Ein gutes Beispiel dafür ist seine Festrede zum Beginn des Studienjahres 1708, *Über die wissenschaftlichen Methoden unserer Zeit*.

Vico beginnt mit einem Hinweis auf *Die große Erneuerung der Wissenschaften* und handelt dann, ähnlich ambitioniert wie Bacon, alle Künste und Wissenschaften ab. Im Wesentlichen geht es um die Frage, ob die geistigen Errungenschaften der Antike bedeutender sind als die der Moderne oder umgekehrt. Vico fällt kein Urteil, sondern weist Unterschiede auf. Er würdigt – besonders was die Mathematik angeht – die Ergebnisse der »neuen kritischen Methode« (womit er die geometrische Methode Descartes' und seiner Nachfolger meint) und bezeichnet sie als »allen Künsten und Wissenschaften gemeinsam«, bestreitet aber, daß sie auf den Gebieten der Lebensweisheit, also der Ethik, der Politik und des Rechts, Anwendung finden könne. Dort seien die Methoden der Alten immer noch überlegen; den Cartesianern wirft er vor, der Welt des Menschen nicht die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Vico hatte sich also nicht etwa zum Baconschen Empirizismus bekehrt, sondern sich in der Begegnung mit Bacons Gedankenwelt von Descartes gelöst; der kritischen Methode stand er jetzt selber kritisch gegenüber. Während Descartes betont hatte, wie wichtig »klare und deutliche Ideen« sind, behauptete Vico, in der menschlichen Erkenntnis sei klares und deutliches Wissen nicht etwa eine Tugend, sondern ein Laster.

Womit er diese Erkenntnisweise ersetzen wollte, deutet sich in seinem ersten größeren Werk an, *Über die uralte Weisheit der Italer*, das 1710 erschien. Lateinisch geschrieben und dem Freund Paolo Mattia Doria gewidmet, gibt sich das Buch als Fortsetzung einer nach einem Abendessen bei Doria begonnenen Diskussion. Vico will es als bescheidenen Beitrag zum Baconschen Ideal des Fortschritts der Wissenschaften verstanden wissen, doch sein eigentliches Vorbild ist Platons *Kratylos*; diesen Dialog über den Ursprung der Sprache deutet Vico als einen Versuch Platons, die »uralte Weisheit der Griechen« wieder zu entdecken.

Vico meint, »viele Wörter waren so gelehrten Ursprungs, daß sie wohl nicht aus dem allgemeinen Gebrauch, sondern aus einem inneren Lernen stammten.« Da die Römer der Frühzeit »keine Interessen außer Ackerbau und Krieg« kannten, folgert Vico, sie hätten die fraglichen Begriffe »von einem anderen, kultivierteren Volk übernommen«, z. B. von den Etruskern (*Italer* 49). Ihm ging es darum, aufgrund der Etymologie bestimmter lateinischer Wörter die Ansichten der frühen Philosophen Italiens zu rekonstruieren. So bezieht er das Wort *fatum* (Schicksal) gleichzeitig auf *factum* (geschaffen) und auf *fatus est* (er sprach), um darlegen zu können, den alten italischen Philosophen habe das Schicksal als unentrinnbar gegolten, weil »geschaffene Dinge Worte Gottes sind« und »Geschaffenes nicht ungeschaffen gemacht werden kann«. Ferner wies er darauf hin, daß die alten Römer das Denken im Herzen ansiedelten, während die Modernen mit dem Gehirn zu denken behaupten.

Diese rekonstruierte Philosophie führte er dann gegen die geometrische Methode und die klaren und deutlichen Ideen der Cartesianer ins Feld, um an deren Stelle der schon in der Festrede von 1708 erörterten Lebensweisheit und dem *ingenium* das Wort zu reden, in seiner Definition »das Vermögen, getrennte und verschiedene Elemente zu verknüpfen«. Vico, der Dichter, hatte dem Philosophen Vico unter die Arme gegriffen.

Die Zeitgenossen reagierten auf das Buch schon ganz ähnlich wie später auf die *Neue Wissenschaft*. Damals wurden gerade die ersten literarischen Zeitschriften ins Leben gerufen, und *Über die uralte Weisheit der Italer* wurde im venezianischen *Giornale de'Letterati* besprochen. Das Urteil: kaum verständlich und zu spekulativ. Diese Kritik kränkte Vico, und in zwei langen Briefen an die Zeitschrift beharrte er auf seiner Beweisführung. Es sollte nicht das letzte Mal sein, daß er sich mißverstanden fühlte.

Vielleicht blieb *Die uralte Weisheit* aus diesem Grunde Fragment; die vorgesehenen Kapitel über Logik, Physik und Ethik fehlen. Statt in seiner philosophischen Etymologie fortzufahren, schrieb Vico eine Biographie des neapolitanischen Aristokraten Antonio Caraffa (1642–93). Vorgeschlagen hatte ihm dies ein Schüler, ein Neffe dieses bedeutenden Mannes. Caraffa war zur Zeit des Aufstandes von Graf Tököly gegen Kaiser Leopold I. Befehlshaber der kaiserlichen Truppen in Ungarn. Wie die Beschreibung der Verschwörung von 1701 gehört diese ebenfalls lateinisch geschriebene Biographie in die Tradition der humanistischen Historiographie. Neben Reden, die dem Helden zugeschrieben werden, finden sich weitere vorgeschriebene Veratzstücke des Genres wie z. B. eine Beschreibung der Belagerung Wiens durch die Türken im Jahre 1683. Wie bei den klassischen Vorbildern, insbesondere Tacitus, zählen bei der Schilderung militärischer Operationen nur Legionen und Zenturionen. Mitten im klassischen Latein verwendet Vico allerdings auch türkische Begriffe wie »Wesir«, »Janitscharen« (Infanterie) und »Spahis« (Kavallerie). Er kam ohne solche Begriffe nicht aus, denn sein Ziel war, Geschichte so zu schreiben, wie Bacon angeregt hatte, also »um die Menschen weise zu machen«. Für Vico hieß das auch, daß der besondere Wert der Geschichtsschreibung darin liegt, dem Leser Verständnis zu vermitteln für »die kleinen Dinge, die große Folgen haben«, was Detailgenauigkeit erfordert. Diese Biographie eines neapolitanischen Generals steht Vicos philosophischen Interessen näher, als man auf den ersten Blick meinen möchte.

Antonio Caraffas Leben ist noch aus einem weiteren Grund für Vicos Entwicklung wichtig. Während der Arbeit an dieser auf Familiendokumenten beruhenden Biographie eines neapolitanischen Aristokraten war Vico gezwungen, sich auch anderweitig umzutun; er befaßte sich nicht nur

mit der Politik Ludwigs XIV., die er in der *Fürstenverschwörung zu Neapel* schon einmal erörtert hatte, sondern auch mit Ungarn und dem Ottomanischen Reich. Um Caraffa – an dessen repressives Regime sich die Ungarn bis heute erinnern – richtig einordnen zu können, war Vico »verpflichtet«, wie er selber sagt, sich wieder mit juristischen Studien abzugeben; vor allem las er die Abhandlung *Vom Recht des Krieges und des Friedens* des großen niederländischen Gelehrten Hugo de Groot (1583–1645), genannt Grotius. Für Grotius interessierten sich auch einige von Vicos Freunden, so Valletta und Doria. Die Lektüre der *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens* machte auf Vico, der damals Mitte vierzig war, einen solchen Eindruck, daß er einen (nicht erhaltenen) Kommentar dazu verfaßte und Grotius gleichrangig als seinen »vierten Autor« neben Platon, Tacitus und Bacon stellte. An Grotius' Werk gefiel ihm vor allem, daß hier »in ein universales Rechtssystem die ganze Philosophie und die ganze Philologie miteinbezogen sind« (A 155), wodurch der Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Prinzipien und gesellschaftlicher Praxis offengelegt und ein nicht-cartesisches System der Humanwissenschaften begründet wird (vgl. S. 95). Andererseits mißfiel Vico, daß Grotius' System der Vorsehung keinen Platz einräumte. Von Grotius also zugleich begeistert und frustriert, gab Vico das Kommentarvorhaben auf und trat dem Gedanken näher, selber etwa? über das System der Jurisprudenz zu schreiben. Daraus wurde die zwischen 1720 und 1722 in drei Teilen erschienene Abhandlung, die heute unter dem Titel *Synopsis des universalen Rechts* bekannt ist.

Nach Vico gründet das Recht philosophisch gesehen in erster Linie auf der natürlichen Gleichheit der Menschen sowie auf ihrem Bedürfnis nach Geselligkeit, dann aber auch – und das ist genauso wichtig – auf göttlicher Vorsehung. Was die Vorsehung angeht, folgt Vico Grotius also

nicht, während er sich auf ihn beruft, wenn er der Auffassung widerspricht, die Menschen bildeten Gesellschaften lediglich aus Eigeninteresse. Diese Ansicht sei typisch für »Skeptiker« wie Machiavelli und Hobbes. Auf der Suche nach den geschichtlichen Ursprüngen des Rechts geht Vico zurück bis in die Zeit, als die Menschen wie wilde Tiere über die Erde streiften, um dann in chronologischer Reihenfolge die Entstehung verschiedener Gesellschaftsformen zu beschreiben – Familien, Gefolgschaften, Aristokratien, Monarchien und Demokratien sowie deren jeweils eigene Rechtsformen, seien sie öffentlich oder privat, streng oder »milde«. Als nächstes setzt er diese politische Geschichte der Menschheit in Beziehung zur psychologischen Entwicklung des Menschengeschlechts von der vernunftschwachen, aber phantasiereichen »Kindheit« zur Reife und Rationalität. Sprachgeschichte, Literatur und Religion werden ebenso erörtert wie die Bedeutung der griechischen Mythen, die Ursprünge der italischen Kultur sowie eine ganze Reihe weiterer Themen, die mit der Rechtswissenschaft an sich nicht mehr viel zu tun haben. Womöglich will Vico damit plausibel machen, daß Veränderungen des Rechts unverständlich bleiben, wenn man sich nicht gleichzeitig vor Augen führt, wie andere Aspekte einer Kultur sich verändern; ausdrücklich sagt er das allerdings nicht.

Die *Synopsis des Universalen Rechts* wurde unterschiedlich aufgenommen. Einige Zeitgenossen tadelten das Werk als unklar, während andere viel Gutes daran fanden, so z. B. Jean LeClerc (1657–1736), der Herausgeber einer der bedeutendsten damaligen Zeitschriften, der *Bibliothèque Universelle*. Vico selber war ausreichend überzeugt von seinem Beitrag zur Rechtswissenschaft, um sich 1723 um den vakanten Lehrstuhl für Zivilrecht an der Universität Neapel zu bewerben. Er hielt – wie damals üblich – eine Probevorlesung, konnte aber nicht reüssieren. Von der Juristerei enttäuscht

nutzte er seine Muße, ein noch ehrgeizigeres Vorhaben ins Werk zu setzen. So verdanken wir zweifellos den Juristen, die seine Kandidatur ablehnten, sein bedeutendstes Werk, die *Neue Wissenschaft*, die 1725 erschien, als Vico siebenundfünfzig war. Das Buch, dem Vico seinen heutigen Ruhm verdankt, ist im Gegensatz zu den früheren Werken nicht Lateinisch, sondern Italienisch geschrieben, als wäre es für ein nicht-akademisches Publikum gedacht.

Mit den *Grundzügen einer neuen Wissenschaft über die Natur der Völker*, wie Vico das Werk nannte, schlug er genau genommen keine neue Richtung ein, sondern erweiterte und vertiefte vielmehr einige Hauptthemen des *Universalen Rechts*. Schon dort trägt ein Kapitel die Überschrift »Versuch einer Neuen Wissenschaft«. Auch aus der *Uralten Weisheit der Italer* taucht hier einiges wieder auf. Vicos weitgespannte Interessen konzentrierten sich nun schließlich doch auf ein zentrales Problem. Da es ihm immer noch darum ging, die Prinzipien des Naturrechts festzustellen, versuchte er durch Konjektur die Welt der Primitiven zu rekonstruieren, die er meistens »die ersten Menschen« nennt. Er war immer noch auf der Suche nach uralter Weisheit, glaubte inzwischen aber nicht mehr, daß sie den frühen Philosophen zu verdanken sei, im Gegenteil: die älteste Weisheit war »Volksweisheit« (*sapientia volgare*) und kam in Traditionen, Mythen und Ritualen zum Ausdruck. Vico war mittlerweile überzeugt davon, daß seine Vorläufer von Platon über Bacon und Machiavelli bis hin zu Grotius einer völlig anachronistischen Betrachtungsweise zum Opfer gefallen waren. Ihre Vorstellung vom Frühmenschen »entspricht unseren heutigen Ideen, nicht aber den ihnen eigenen ursprünglichen«. Es galt nun, »durch höchste Anstrengung« den Geist von modernen Auffassungen zu reinigen und »durch die Kraft unseres Verstehens in die Natur der ersten Menschen einzudringen« (N 77–80).

Dementsprechend sah Vico sich gezwungen, die Geistesgeschichte ebenso zu untersuchen wie die Geschichte der Institutionen und beides noch enger zu verknüpfen als im *Universalen Recht*. Vico unterschied drei Zeitalter – er übernahm den spätklassischen Begriff »Zeitabschnitte« (*tre sette de'tempi*) – nämlich das »abergläubische«, das »heroische« und das »menschliche«. Jedes dieser drei Zeitalter entwickelte neben einer eigenen Weltanschauung und einem eigenen Rechtssystem auch eine typische Ausdrucksweise; Vico meinte, nach fünfundzwanzigjährigem Nachdenken (so sagt er selber) als »Grundprinzip dieser Wissenschaft« entdeckt zu haben, daß die ersten Menschen Dichter waren, die – wie ihre Rituale, Symbole und Mythen bezeugen – mehr Einbildungskraft als Rationalität besaßen und eher konkret als abstrakt dachten. Dem Historiker und Rechtsphilosophen war der Dichter und Rhetorikprofessor zu Hilfe gekommen.

Vico erhoffte sich von der *Neuen Wissenschaft* eine starke Wirkung und schien damit zu rechnen, das Buch werde für die Untersuchung der Gesellschaft (die er »Bürgerwelt« oder »Völkerwelt« nennt) ähnliches leisten wie vor kurzem die *Principia Mathematica* des großen Gelehrten Sir Isaac Newton (1642–1727) für die Welt der Natur. Jedenfalls schickte er über einen Rabbiner aus Livorno Newton ein Widmungsexemplar des Werkes; ob es den Empfänger je erreichte, wissen wir nicht. Ein weiteres Exemplar ging auf demselben Wege an LeClerc, der seine Bewunderung für das *Universale Recht* bekundet hatte, doch auch von seiner Seite erfolgte keine Reaktion. Der Autor war bitter enttäuscht, daß das Publikum von seinem Buch keine Notiz nahm. »Mich deucht«, schrieb er aus Neapel, »daß ich das Werk in dieser Stadt in die Wüste geschickt habe, und ich meide alle belebten Orte, um nur ja keinem zu begegnen, dem ich ein Exemplar geschickt habe, und wenn ich doch einen treffe, grüße ich nur flüchtig; kein einziger gibt bei einer solchen

Gelegenheit zu erkennen, daß er das Buch gelesen hat, so daß ich in meiner Überzeugung bestärkt bin, es in die Wüste geschickt zu haben.« In einem anderen Brief merkt er betrübt an, in Neapel hätte man eigentlich damit rechnen müssen, daß das Werk auf Ablehnung stoßen würde, da Descartes hier immer noch hoch im Kurs stehe.

Erfreut eilte der Enttäuschte eines Tages auf die Post, als er hörte, es seien Briefe voll des Lobes eingetroffen. Carlo Lodoli berichtete aus Venedig, dort seien »ausgezeichnete Männer« von dem Buch begeistert; Lodoli schlug Vico vor, sofort einen Nachdruck zu veranlassen. Es zeugt von einem fast bemitleidenswerten Verlangen nach Bestätigung, wenn Vico den Brief in seiner Autobiographie, die, wie wir gesehen haben, auf Lodolis indirekten Vorschlag hin entstanden ist, vollständig wiedergibt.

In den Leipziger *Acta Eruditorum* (»Gelehrte Mitteilungen«) jedoch – ein Organ, das internationale Verbreitung genoß – wurde die *Neue Wissenschaft* verrissen. Vico hielt diese Kritik für eine »krasse Fehldarstellung« und fühlte sich wie schon bei den negativen Besprechungen der *Uralten Weisheit der Italer* zu einer ausführlichen Erwiderung bemüht. Das Gefühl, mißverstanden und nicht anerkannt zu werden, bestärkte ihn in der Auffassung, »Fremder im eigenen Land« zu sein. Spätestens in den Zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts scheint er sich aus der Gesellschaft zurückgezogen zu haben » an seinen Schreibtisch als seine hohe uneinnehmbare Zitadelle« (A 200). Einsam und melancholisch gab er anscheinend sogar das Lesen auf oder zumindest die Lektüre von Neuerscheinungen. Einem Briefpartner im Ausland schrieb er, in Neapel sei das Geistesleben »dem Ende nahe«, denn der Preis für griechische und lateinische Bücher gehe aufgrund mangelnder Nachfrage zurück. Auf diesem Gebiet kannte er sich aus, hatte er doch die Schätzung der herrlichen Bibliothek seines 1714 gestorbenen alten

Freundes und Gönners Giuseppe Valletta vorgenommen. Daß Vico den Stand einer Kultur an diesem Maßstab mißt, deutet darauf hin, daß er im Grunde seines Herzens Humanist war. Seine Distanz zu den neuen geistigen Entwicklungen seiner Zeit nahm stetig zu; daß er sich dessen bewußt war, zeigt die Stelle in seiner Autobiographie, wo er den Grund dafür, daß das Glück angeblich der Jugend hold ist, darin findet, daß sich »der Geschmack der Welt ihrem Wesen entsprechend Jahr um Jahr wandelt; später, im Alter, stellt man fest, daß man an einer Weisheit reich ist, die nicht mehr gefällt und daher nicht mehr nützt«. Er war also zumindest imstande, seinen Fall unter historischer Perspektive zu betrachten.

Unter den Festreden, die er auch weiter hielt, ist »Über den heroischen Geist« (1732) hervorzuheben, wo Vico die Leistungen von Columbus und – bei aller Kritik – Descartes würdigt. Sein Lehrbuch der Rhetorik überarbeitete er für eine zweite Auflage, und für die neapolitanische Aristokratie verfaßte er weiterhin Gelegenheitsgedichte. 1735 wurde der Siebenundsechzigjährige zum offiziellen Geschichtsschreiber des neuen Herrschers von Neapel, Charles Bourbon, ernannt.

Sein Hauptanliegen blieb jedoch weiteres Nachdenken über die *Neue Wissenschaft*. Er überarbeitete das Werk unablässig; die letzte Fassung wird gern als die neunte bezeichnet, verschiedene Ausgaben gab es jedoch nur drei. Die erste war 1725 herausgekommen, für die 1730 erschienene zweite wurde der Stoff weitgehend neu organisiert. Die revidierte und erweiterte dritte Ausgabe erschien 1744 kurz nach dem Tod des Verfassers. Diese Ausgabe letzter Hand ist in fünf Bücher unterteilt. Einem von dem neapolitanischen Künstler Domenico Vaccaro unter Mitwirkung des Verfassers gestalteten kunstvollen allegorischem Frontispiz war eine Einleitung beigegeben, in der die Ikonographie erläutert und dem Leser somit indirekt eine vorläufige »Idee

des Werkes« vermittelt wurde. Wie schon im *Universalen Recht* gab es eine Zeittafel; ausführlich waren in sieben Spalten die wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte von sieben Völkern aufgeführt: Hebräer, Chaldäer, Skythen (diese mit nur einem Datum), Phönizier, Ägypter, Griechen und Römer.

Im dritten Buch ging es jetzt um die »Darlegung der Prinzipien«, wobei Vico 114 Axiome aufstellte (er nannte sie »Dignitäten«), welche die Voraussetzungen und Schlußfolgerungen des gesamten Werkes zusammenfaßten. Das Zweite Buch, »Poetische Weisheit«, betraf den sogenannten »Hauptschlüssel dieser Wissenschaft«, nämlich den Vergleich von Kindern, Dichtern und Primitiven. Vico entwickelte diesen Vergleich recht ausführlich und schilderte »poetische Logik«, »poetische Politik«, »poetische Chronologie«, »poetische Geographie« und so fort. Das Dritte Buch, »Die Entdeckung des wahren Homer«, verriet radikales Umdenken bei Vico. Während er früher die homerischen Dichtungen stets als Quellen gelten ließ – er bezeichnete sie gern als »Fundgrube« alter Sitten – war er mittlerweile zu dem Schluß gekommen, diese Dichtungen hätten eine lange Entwicklung und Bearbeitung hinter sich, und die Person, die wir »Homer« nennen, habe es nie gegeben. Im Vierten Buch, »Der Lauf der Völker«, entwickelte Vico in größerer Breite die Vorstellung vom *corso* (Lauf) der drei Zeitalter der Menschheitsgeschichte (die er in der ihm eigenen anschaulichen Weise als »göttlich«, »heroisch« und »menschlich« bezeichnete), jedes mit eigenen Sitten, Recht, Sprache, Herrschaftssystem und sogar einer ihm eigentümlichen Ausprägung der menschlichen Natur. Laut Vico ist die Reihenfolge nicht irreversibel, und im Fünften Buch greift er eine Idee wieder auf und entwickelt sie weiter, die bereits in der ersten Ausgabe kurz angesprochen war, nämlich die Vorstellung vom *ricorso*, der Wiederkehr oder dem »Wieder-

lauf« eines früheren Zeitalters. Hier wird z.B. das europäische Mittelalter als ein zweites Zeitalter der Heroen bzw. Barbaren dargestellt.

Zwar wird das gesamte Werk nach wie vor als »System des Naturrechts« bezeichnet, doch die anderen Themen – Vico nennt nicht weniger als sechs – sind jetzt deutlicher herausgearbeitet. Da Vico die Auffassung vertritt, dem Wandel der Sitten liege ein Wandel der Ideen zugrunde, spricht er auch von einer »Geschichte der menschlichen Ideen«. Außerdem bezeichnet er es als »historische Mythologie«, weil Mythen auf eine neuartige Weise interpretiert werden, und als eine »neue Kunst der Kritik«, weil Regeln gegeben werden, nach denen sich in an sich sagenhaften geschichtlichen Berichten die wahren Elemente erkennen lassen. Des weiteren bietet die *Neue Wissenschaft* eine »säkulare Theologie«, weil sie darlegt, wie die Vorsehung unter den Ungläubigen wirkt, »ein göttlich gesetzgebender Geist der aus den Leidenschaften der Menschen (die alle nur an ihrem persönlichen Nutzen hängen...) die bürgerlichen Ordnungen (*ordini civili*) hervorbringt, durch die sie in menschlicher Gemeinschaft leben können«. (N2. 133/A77)

Vico überarbeitete die 1744 erschienene Ausgabe der *Neuen Wissenschaft* auch nach literarischen Kriterien. Der neue Text liest sich mühsamer als die früheren, denn er ist in einem persönlicheren Stil gehalten; je mehr Vico sich in sich selber zurückzog, desto stärker wurde seine Tendenz, sich einer privaten Sprache zu bedienen. Andererseits ist diese überarbeitete Ausgabe auch lebendiger, anschaulicher und poetischer oder, um einen von Vicos Lieblingsausdrücken zu verwenden, »erhabener«.

Diese Ausgabe letzter Hand, die dritte (irreführenderweise meist als »zweite *Neue Wissenschaft*« bezeichnet), soll im folgenden Kapitel ausführlich erörtert werden.

Die Neue Wissenschaft

Der Gedankenreichtum der *Neuen Wissenschaft* läßt das Buch fast aus den Nähten platzen. Untersucht werden Geschichte, Philosophie, Dichtkunst, Theologie und Recht, des weiteren Probleme heutiger Schlüsseldisziplinen, die es damals noch gar nicht gab, wie Soziologie und Sozialanthropologie. Es überrascht daher nicht, daß es Vico schwerfiel, seinen Stoff zu ordnen, wie die vielen Änderungen, die er am Aufbau des Buches vornahm, erkennen lassen. Weil Vicos Anordnung für heutige Leser oft nur schwer nachvollziehbar ist, scheint es ratsam, den Text hier nicht kapitelweise durchzugehen, sondern einige Hauptthemen – vier an der Zahl – auszuwählen und zu erörtern, nämlich Recht, Sprache und Mythos, den Lauf der Geschichte und zuletzt die Quellen und Methoden sowie den wissenschaftlichen Standort der *Neuen Wissenschaft*. Bei allen vier Themen sollen Vicos Auffassungen mit denen seiner Zeitgenossen und Vorläufer verglichen werden. Anders gesagt wird das Werk wieder in seinen kulturellen Kontext gestellt, damit sich besser feststellen läßt, inwiefern Vico ein origineller Denker war und worin genau seine Originalität bestand.

Vico bezeichnete die *Neue Wissenschaft* als »System des Naturrechts«. Die Idee des Naturrechts ist sehr alt und geht mindestens bis auf Aristoteles zurück, der in seiner Ethik die Auffassung verwarf, Gerechtigkeit sei lediglich eine Frage der Übereinkunft und außerdem ortsgebunden. Für ihn bestand ein großer Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Sitten; letztere seien durch Übereinkunft auf der Basis der Zweckmäßigkeit zustandegekommene Regeln – wie z. B. Maße und Gewichte – und dementsprechend von Ort zu Ort verschieden. Die Gerechtigkeit dagegen hielt Aristoteles für etwas Natürliches, Unveränderliches und Universales. Eine ähnliche Unterscheidung trafen auch die alten Römer, die Naturrecht mit den Schlußfolgerungen der sogenannten »rechten Vernunft« gleichsetzten. Verwandte Gedanken finden sich in der mittelalterlichen Philosophie, insbesondere bei Thomas von Aquin (ca. 1225–74), dessen große Leistung in einer Synthese aus aristotelischen Vorstellungen und dem Gedankengut des christlichen Abendlands im 13. Jahrhundert bestand.

Im 16. und 17. Jahrhundert war der Begriff des Naturrechts Gegenstand einer langandauernden lebhaften Debatte. Zu dieser Kontroverse kam es nach der Entdeckung Amerikas, einer neuen Welt, die den Europäern gänzlich fremd vorkam und somit wieder einmal die alte Frage aufwarf, ob der augenfälligen Vielfalt menschlicher Sitten irgendeine Ordnung zugrundeliege. Neue Nahrung gab dieser Diskussion auch der Aufstieg der Nationalstaaten. Wenn nämlich jeder Staat das Recht hatte, durch eigene Regeln »positives Recht« zu setzen, so war doch keineswegs klar, wie die Beziehungen zwischen den Staaten zu regeln waren. War Völkerrecht Naturrecht? Hatte es schon gegolten, bevor organisierte Gesellschaften oder Staaten entstanden waren? Der-

artige Fragen beschäftigten im 17. Jahrhundert u. a. den spanischen Philosophen Suarez (mit dem sich Vico, wie wir gesehen haben, in seiner Jugend befaßt hatte) und auch die drei »Fürsten« des Naturrechts, wie Vico sie gern nannte, Grotius, Seiden und Pufendorf.

Grotius konzipierte seine *Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens* (1625) als Abhandlung über Völkerrecht und kam dabei um eine Erörterung des Naturrechts nicht herum. Er definierte es als das von »rechter Vernunft« oder »gesundem Menschenverstand« nahegelegte Recht, erblickte seinen entscheidenden Wesenszug im Respekt für die Rechte anderer, setzte das Naturrecht – wie schon andere vor ihm – mit dem Völkerrecht gleich und behauptete darüber hinaus, es würde selbst dann seine Gültigkeit behalten, wenn es Gott nicht geben sollte. Wie Aristoteles hielt Grotius den Menschen für ein sanftes und geselliges Lebewesen.

Der vielseitig interessierte englische Gelehrte John Selden (1584–1654) verglich die Sitten der Hebräer mit den Prinzipien des Naturrechts; Naturrecht war für ihn »was die natürliche Vernunft allen Menschen nahelegt«. Seiden vertrat die damals ungewöhnliche Auffassung, die Menschen der Frühzeit hätten solange in völliger moralischer Freiheit gelebt, bis sie Gottes Gebote kennenlernten.

Der deutsche Jurist Samuel Pufendorf (1632–94) griff auf die gängigere aristotelische Auffassung zurück, wonach die Menschen der Frühzeit natürliche Gesetze befolgt hätten, von denen das grundlegende das Gesetz der Geselligkeit gewesen sei. In der Gesellschaft leben heiße der menschlichen Natur entsprechend leben. Sein System setzt – genau wie das Grotiussche – keinen Gott voraus.

Vico fühlte sich in zwei entgegengesetzte Richtungen gezogen. Einerseits glaubte er wie zwei seiner »Fürsten«, Platon und Suarez, an universelle, ewige Gerechtigkeit. Bei beiden bemängelte er sogar, daß sie das Naturrecht allzu säkular

darstellten, denn für ihn war im Naturrecht sichtlich die göttliche Vorsehung am Werk. Kritik übte er an Pufendorfs »epikureischer Hypothese, daß die Menschen ohne Hilfe und Mitwirkung Gottes in diese Welt gefallen seien« (Nz. 397/F63).

Andererseits besaß Vico einen so ausgeprägten Sinn für Wandel und Anachronismen, daß ihm auch die relativistische Position der »Skeptiker«, wie er sie nannte, zusagte. Mit der herkömmlichen Darstellung des Lebens der Menschen der Frühzeit, wonach sie vor der Entstehung der Gesellschaften in einem sogenannten »Naturzustand« gelebt hätten, konnte er besonders wenig anfangen.

»Die Philosophen haben nämlich über eine menschliche Natur nachgedacht, die bereits durch Religionen und Rechtssysteme zivilisiert war, und in der, und nur in der, Philosophen in Erscheinung traten; nicht nachgedacht haben sie über jene menschliche Natur, welche die Religionen und Rechtssysteme entstehen ließ, in der dann Philosophen auftraten.« (Nz. 23)

Pufendorf war zu seinem Bild des frühen Menschen im Naturzustand gelangt, indem er den Menschen nahm, »wie er jetzt ist«, und sich die Gesellschaft als nicht existent vorgestellt hatte. Für Vico hieß das, in der Mitte anzusetzen statt zum Anfang zurückzugehen. Ähnliche kritische Anmerkungen machten später auch Jean-Jacques Rousseau (1712–78) – der übrigens Vicos Werk nicht gekannt zu haben scheint – als er John Locke vorwarf, sein Bild des Primitiven sei nichts weiter als ein Bild des modernen Menschen in einer primitiven Umgebung, und David Hume (1711–76), der ebenfalls argumentierte, der frühe Mensch hätte in seinem »wilden unkultivierten Urzustand« die Vorteile des Gesellschaftsvertrags gar nicht einsehen können, wie Locke und Pufendorf angenommen hatten.

Vico selbst hatte vom Naturzustand des Menschen eine völlig andere Vorstellung. Er meinte, damals seien die Menschen »gefühllose, schreckliche Tiere« (*bestioni*) mit riesigem Körper und trägem Geist gewesen. Diese Vorstellung gleicht in mancher Hinsicht der des englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588–1679), der in seinem *Leviathan* den Naturzustand höchst anschaulich als eine Zeit beschreibt, in der das menschliche Leben »einsam, arm, scheußlich, brutal und kurz« war. (Den *Leviathan* hat Vico anscheinend nicht gekannt, doch Hobbes' frühere lateinische Abhandlung *Über den Bürger* hatte er gelesen.) Hobbes' Behauptung, Angst und das Streben nach vernünftigem Eigeninteresse habe den Menschen aus dem Naturzustand heraustreten lassen, mochte Vico jedoch nicht mehr teilen. Alles in allem lief sein Versuch, das Problem des Wesens des Naturrechts zu lösen, auf eine Synthese entgegengesetzter Auffassungen hinaus. Er meinte, das Naturrecht sei zwar »der Idee nach ewig«, habe aber zwangsläufig verschiedene Stadien durchlaufen und in verschiedenen Zeitaltern – bei ihm waren es, wie gesagt, drei – verschiedene Form angenommen, da sich die menschliche Natur selber im Lauf der Geschichte in verschiedenen Stadien entwickelt habe.

Um zu zeigen, daß Unterschiede zwischen den Sitten und Gesetzen verschiedener Völker und Zeiten völlig natürlich, ja notwendig sind, mußte Vico also diese Unterschiede darstellen. Besonders gut kannte er sich im damals Zivilrecht genannten römischen Recht aus, das in Süditalien wie auch in vielen anderen Teilen Europas immer noch geltendes Recht war; wie viele seiner Zeitgenossen hatte er es als junger Mann studiert. Das römische Recht hatte im Mittelalter prinzipiell noch die Form, die ihm im 6. Jahrhundert der byzantinische Kaiser Justinian und sein Minister Tribonian gegeben hatten, war aber seit dem 11. Jahrhundert an den italienischen und französischen Universitäten von einer lan-

gen Reihe von Rechtsgelehrten interpretiert, angewendet und neuen Gegebenheiten angepaßt worden, manchmal bewußt, manchmal eher unbewußt.

Wie auch einigen der humanistischen Juristen der Renaissance, deren Arbeiten er sicher gut kannte, ging es Vico darum, die späteren Interpretationsschichten abzulösen und darunter das ursprüngliche römische Recht freizulegen. Er unternahm sogar einen Rekonstruktionsversuch der frühesten römischen Sitten. Dazu mußte er sich auch mit den ›Zwölf Tafeln‹ befassen, einem heute nur noch fragmentarisch erhaltenen Rechtskodex, den in der Antike zumindest theoretisch jedes Schulkind auswendig gelernt hatte. Der Überlieferung zufolge gingen diese Gesetze auf das Jahr 451 v. Chr. zurück, als eine Delegation mit dem Auftrag nach Griechenland geschickt wurde herauszufinden, welche Gesetze eineinhalb Jahrhunderte zuvor der große Reformersolon in Athen erlassen hatte. Vico allerdings argumentierte mit dem für ihn typischen Nachdruck, im *Universalen Recht* und dann wieder in der *Neuen Wissenschaft*, die Römer hätten ihr Recht keineswegs von anderen übernommen. Er vertrat vielmehr die Auffassung, daß die ›Zwölf Tafeln‹ eine Kodifizierung der Sitten Roms und Latiums, der Gegend um Rom, darstellten. Gleichzeitig hielt er den Kodex für eine »Schatzkammer« des Naturrechts, der zeige, was der Zeit, dem Ort und der damaligen Ausprägung der menschlichen Natur angemessen war.

Die ›Zwölf Tafeln‹ waren Vico aber immer noch nicht ursprünglich genug. Er wollte noch weiter zurückgehen, und zwar in die Zeit, als es weder Gesetzbücher noch Städte gab. Vor der »wohlwollenden Jurisprudenz« Athens und Roms, also einer Rechtsverfassung, die »durch die voll entwickelte menschliche Vernunft bestimmt war«, gab es laut Vico ein Zeitalter, in dem die Menschen ihre Angelegenheiten durch das »Recht auf individuelle Gewalt« regelten.

An den homerischen Gedichten, die Vico als Fundgrube des Naturrechts den ›Zwölf Tafeln‹ gleichsetzte, glaubte er zeigen zu können, daß die Griechen kein anderes Recht als das Recht der Gewalt kannten, »das Gesetz Achills, der jede Rechtsfrage mit der Speerspitze entschied«. Damit sind wir in Vicos zweitem, »heroischen« Zeitalter. Noch früher, im ersten Zeitalter, war das Recht göttlich, »denn die Menschen glaubten, daß sie samt allen ihren Institutionen von den Göttern abhingen« (Na. 922–4). Streitfragen wurden durch Anrufung der göttlichen Urteilsinstanz entschieden. Davor wiederum lag das z. B. von Hobbes oder Lukrez beschriebene Zeitalter des Naturzustandes, als die Menschen im Grunde noch gar keine Menschen waren. Sein Interesse für Streit und Ordnung während der langen Zeit vor den ›Zwölf Tafeln‹ hebt Vico deutlich von den humanistischen Rechtsgelehrten ab, ebenso wie er sich bei der Erörterung des Naturzustandes durch die Verwendung historischer Quellen von den Philosophen unterscheidet, die darüber lediglich spekuliert hatten. Auch in der Frage nach dem Ursprung des Feudalrechts führt ihn die Untersuchung der Rechtsgeschichte zu einer Synthese gegensätzlicher Auffassungen.

Schon die humanistischen Rechtsgelehrten der Renaissance hatten festgestellt, daß sich das mittelalterliche Eigentumsrecht, insbesondere das an die Bedingung des Lehensdienstes geknüpfte Lehensrecht, so wie es sich in Frankreich, Italien, England und anderswo entwickelt hatte, vom klassischen römischen Recht deutlich unterschied. Einige Humanisten, wie z. B. der Franzose Jacques Cujas (1522–90), hatten die Auffassung vertreten, daß die Ursprünge dieses Lehensrechts, des sogenannten Feudalrechts, in Rom lagen und daß die Vasallen, denen die Lehensherren als Gegenleistung für Militärdienst Land überließen, sich aus den »Klienten« im alten Rom entwickelt hatten, die ihren Herren ähnliche Dienste leisten mußten, während ihre Pflichten weniger

genau definiert waren. Andere Wissenschaftler meinten, das Feudalrecht sei eine Schöpfung der Gallier gewesen, und wieder andere, wie z. B. der Franzose Francois Hotman (1524–90), es gehe auf die später Franken genannten germanischen Barbaren zurück.

Dieser Gelehrtenstreit der Renaissance erwachte im späten 17. Jahrhundert in Neapel zu neuem Leben, wo die Machtentfaltung des dortigen niederen Adels das Thema hatte aktuell werden lassen. In der Vorliebe dieser Adeligen für Duelle sah Vico einen Beweis dafür, daß sich hier eine Tradition des heroischen Zeitalters erhalten habe, nämlich die des Gottesgerichts. Sein System bot also Raum für eine Erscheinung, die man in der modernen Soziologie gern als ›cultural lag‹ bezeichnet. Auch in der Accademia Palatina spielte die Frage nach dem Ursprung der Lehen eine gewisse Rolle, und ein anderes Mitglied, Nicolo Caravita (1647–1717), einer von Vicos Gönnern, hatte den Lehrstuhl für Feudalrecht an der Universität Neapel inne. In neapolitanischen Juristenkreisen kannte man Cujas und Hotman sehr genau (in der *Neuen Wissenschaft* heißen sie »Cuiaco« und »Ottomano«), und es gab lebhaft Debatten über den Ursprung der Lehen. Vico suchte diese umstrittene Frage zu lösen, indem er einerseits die Analogie zwischen Vasallen und Klienten gelten ließ, die ›Romanisten‹ wie Cujas vertraten, andererseits aber den ›Germanisten‹ wie Hotman darin folgte, daß er die Theorie der Herleitung einer Institution aus einer ganz anderen ablehnte (wie ja auch bei den ›Zwölf Tafeln‹, von denen einige meinten, sie seien aus den solonischen Gesetzen abzuleiten) und statt dessen eine autonome, eigenständige Entwicklung betonte. Zur Erklärung der Parallelen zwischen der Entwicklung im alten Rom und im mittelalterlichen Europa meinte er, dies liege einfach daran, daß Militärisches in der gesellschaftlichen Organisation eben ein Aspekt des heroischen Zeitalters sei, der

in der Geschichte der Menschheit mehr als einmal wiederkehre. Vico war ein Vertreter der Theorie der Rechtsevolution (im Gegensatz zur Theorie der Erfindung bzw. ›Diffusion‹ von Recht). Seinem Werk gebührt daher ein besonderer Rang in jeder Ideengeschichte der Rechtsevolution.

Waches Interesse für die Beziehungen zwischen Recht, Gesellschaft und Kultur kennzeichnen auch das Werk eines Jüngeren, das eine viel unmittelbarere Wirkung entfaltete als Vicos Buch. 1748 erschien *Über den Geist der Gesetze* von Charles-Louis Secondat, Baron de Montesquieu (1689–1755). Als Montesquieu zwanzig Jahre zuvor eine Italienreise machte, hatte man ihm empfohlen, sich ein Exemplar der eben erst erschienenen *Neuen Wissenschaft* zu besorgen; es läßt sich aber nicht nachweisen, daß er das Buch kaufte, geschweige denn las. Wie Newton scheint auch Montesquieu nicht gewußt zu haben, daß Vicos Überlegungen sich teilweise mit seinen eigenen deckten.

Vicos Kritik am Diffusionismus sowie seine Alternative zu dieser Theorie waren außerordentlich originell. Wir haben es hier mit zwei besonders fruchtbaren Ideen dieses erstaunlich vielseitigen Denkers zu tun. Möglicherweise war auch die Zeit für derartige Neuansätze reif – die Parallele zu Montesquieu deutet eigentlich darauf hin. Ideen reifen aber nicht von selber, sondern müssen irgendwann von Einzelnen wirklich zu Ende gedacht werden. Vico sind diese Gedanken nicht nur eingefallen, er hat sie auch durchgearbeitet. Sein Begriff der inneren Entwicklung stellt eine seiner hervorragendsten Leistungen dar.

Sprache und Mythos

Wie wir gesehen haben, ging es Vico beim Nachdenken über die Geschichte des Rechts um ein Problem, das bereits die griechischen Philosophen der Antike aufgeworfen hatten:

Gibt es ein Naturrecht oder beruhen Gesetze nur auf Übereinkunft? Auch bei der Reflexion über Ursprung und Geschichte der Sprache wählte Vico einen ähnlichen Ansatzpunkt. Die Frage, ob die Sprache aus der Natur entspringt oder auf Übereinkunft basiert, ist bekanntlich das zentrale Thema von Platons Dialog *Kratylos*. Während *Kratylos* gewisse natürliche Affinitäten zwischen den Wortbedeutungen und den damit gemeinten Dingen zu beweisen sucht, stellt Hermogenes dieser These die Behauptung entgegen, der Ursprung der Wörter sei durchaus willkürlich und ihre Bedeutung beruhe lediglich auf gesellschaftlicher Übereinkunft. Sokrates sagt, wie gewöhnlich, er wisse nicht, wer von den beiden Recht habe, um dann – und auch dies ist typisch für ihn – eine Reihe von Etymologien, die die Wörter eng mit den Dingen verknüpfen, zunächst zu entwickeln und dann in Frage zu stellen.

Die von Platon aufgeworfene Frage bewegte im 16. und 17. Jahrhundert erneut die Geister. Die Entdeckung der Neuen Welt und die immer häufigeren Kontakte mit China und Japan ließen den Europäern deutlicher als früher bewußt werden, daß es eine große Fülle verschiedener Sprachen gab. Gleichzeitig brachten die Fortschritte der Mathematik einige Intellektuelle auf den Gedanken, es sei vielleicht möglich, eine »universelle Sprache« zu erfinden, in der Mißverständnisse ausgeschlossen sind, da jedem Zeichen nur eine Bedeutung und jeder Bedeutung nur ein einziges Zeichen zugeordnet ist. Gesten und Bildsymbole faßte man als – allerdings unvollständige – Beispiele für solche universellen Sprachen auf, wobei die Bedeutung natürlich sei und nicht auf Übereinkunft zurückgehe. In der *Großen Erneuerung der Wissenschaften* faßte Francis Bacon das einschlägige Denken der Renaissance zusammen und unterschied zwei Arten der Sprache, die natürliche und die auf Übereinkunft beruhende; zur ersten Kategorie rechnete er die ägypt-

tischen Hieroglyphen, die er, genau wie seine Zeitgenossen, als symbolische Bilder oder »Embleme« deutete, sowie Gesten, die er als »transitorische Hieroglyphen« bezeichnete.

In der Sprachwissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts spielte die Bibel eine ähnlich hervorragende Rolle wie Platon. Die Gelehrten gaben die Hoffnung nicht auf, irgendwie doch noch das babylonische Sprachengewirr durchdringen zu können, die Menschheit vom Fluch der Vielfalt der Sprachen zu befreien und die »primitive« Sprache, wie sie es nannten, wiederzufinden, die Sprache also, in der Adam bei der Schöpfung allen Tieren und Vögeln Namen gegeben hatte (*Genesis* 2:19–20). Die meisten meinten, Adam habe Hebräisch gesprochen, einige tippten auf Chinesisch, und eine kleine Minderheit vertrat die Auffassung, er habe eine europäische Sprache wie Holländisch oder Schwedisch gesprochen.

Vico war schon seit der *Uralten Weisheit der Italer* von Platons *Kratylos* fasziniert. Die *Neue Wissenschaft* zeigt, daß er inzwischen auch die neue Diskussion um die natürliche Sprache samt dem von Bacon, einem seiner »vier Autoren«, dazu geleisteten Beitrag zur Kenntnis genommen hatte. Drei Hauptformen der Kommunikation unterschied er und setzte sie zu seinen drei Zeitaltern in Beziehung. Im Zeitalter der Götter waren Rituale das Kommunikationsmittel der Menschen, »stumme religiöse Handlungen oder göttliches Zeremoniell«, wobei Gesten eine besondere Bedeutung zukam; »bei allen Völkern bedeutete die Hand Macht«. Wenn z. B. bei den alten Griechen »jemand durch Wahl zur Macht kam, so wurde ihm diese Macht dadurch übertragen, daß man ihm die Hand auf den Kopf legte«; »bereits früher verliehene Macht wurde durch Handaufheben bestätigt« (N2.1027). Die Menschen der Frühzeit bedienten sich auch heiliger Schriftzeichen, also »Hieroglyphen«. Vico verwies aber nicht nur auf die berühmten ägypt-

tischen Hieroglyphen, sondern auch auf die Bilderschrift der Mexikaner und die chinesischen Ideogramme. Diese erste Sprachform hielt er in dem Sinne für natürlich, daß sowohl Hieroglyphen als auch Rituale »in einer natürlichen Beziehung zu den Ideen standen, die durch sie bezeichnet werden sollten«. Im Zeitalter der Heroen dagegen bedienten die Menschen sich einer konventionell symbolischen Bildersprache (man muß sie sich als der heraldischen Sprache ähnlich vorstellen, die Vico als Beleg für die Wiederkehr des heroischen Zeitalters im Mittelalter anführt). Im dritten Zeitalter schließlich, dem der Menschen, wurden die verschiedenen Alphabete erfunden.

Vico meinte, auch die gesprochene Sprache habe einen ähnlichen Entwicklungsprozeß vom Natürlichen zum Konventionellen durchlaufen. Zunächst habe es Lautmalerei gegeben – wiederum ein Beispiel für eine natürliche Beziehung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten. »Die Philologen«, so kritisierte er, »... haben alle mit zu viel gutem Glauben angenommen, daß die Vulgärsprachen willkürliche Bedeutungen hätten; während sie (die Laute) doch, wegen ihres natürlichen Ursprungs, natürliche Bedeutungen haben müssen«. (N2.444/A190) In einem durch zunehmende Abstraktion gekennzeichneten Prozeß entwickelten sich dann in den gesprochenen Sprachen Ausrufe, Pronomina, Verben usw. Auch für regionale und soziale Unterschiede in den Volkssprachen lieferte Vico eine Erklärung. »So wie die Völker durch die Verschiedenheit des Klimas verschiedene Wesensart bekommen haben, woraus die Verschiedenheit ihrer Sitten hervorgegangen ist: so sind daraus wiederum verschiedene Sprachen entstanden.« (N2. 445/A 191)

In dieser Darstellung Vicos finden sich viele Gedanken wieder, die im 16. und 17. Jahrhundert in den gelehrten Diskussionen über Sprache aufgetaucht waren. Die These, wonach die sprachliche Vielfalt sich nur allmählich entwic-

kelt habe, die im Gegensatz zur Theorie der plötzlichen Katastrophe beim Turmbau zu Babel steht, findet sich auch in einem Essay des englischen Lehrer Thomas Hayne (1582–1645), den Vico an anderer Stelle zitiert. Auch hatte man längst vor Vico Parallelen zwischen den Bildersprachen Ägyptens, Chinas und Mexicos festgestellt. Ungewöhnlich für die Zeit war lediglich, daß Vico sich im Rahmen seiner Sprachtheorie – genau wie bei seiner Rechtstheorie – so eingehend mit der Frühgeschichte der Menschheit beschäftigte. Die Frage nach Herkunft und früherer Entwicklung der Sprachen sollte dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine sehr viel größere Rolle spielen, als sich z. B. Rousseau und Herder mit diesem Thema befaßten.

Noch origineller war jedoch Vicos Auseinandersetzung mit der konkreten Natur primitiver Sprache und ihrer Analogie zur Sprache der Dichter in anderen Zeitaltern. Im Wortschatz begrenzt, sei die Sprache der ersten Menschen um so erhabener im Ausdruck gewesen – eine These, die in seinem System an ganz zentraler Stelle steht. Für ihn lag der »Hauptschlüssel« seiner *Neuen Wissenschaft* in der Tatsache, daß »die ersten Völker Dichter waren«. Dichtung sei älter als Prosa, und im heroischen Zeitalter hätten die Menschen in heroischen Versen gesprochen. Das alte römische Recht der ›Zwölf Tafeln‹ sei »ein ernstes Gedicht«, das römische Schulbuben im Singsang auswendig lernen mußten. Es darf nicht verschwiegen werden, daß auch diese Thesen nicht neu waren. Einer von Vicos älteren Freunden, der Jurist Domenico Aulisio (1649–1717), hatte darauf aufmerksam gemacht, daß die ersten Gesetze des Volkes Israel in Versform verfaßt waren, und die Vorstellung, die ersten Historiker seien Dichter gewesen und die Dichtkunst habe beim Übergang aus der Barbarei in die Zivilisation eine entscheidende Rolle gespielt, war in der Renaissance ein Gemeinplatz. Vicos Theorie ist also nicht ungewöhnlich, weil

er so viel über Verse spricht, sondern weil es ihm um Metaphern und konkretes Denken geht.

Die Auseinandersetzung mit konkretem Denken ist auch der Schlüssel – um Vicos eigenen Ausdruck zu verwenden – seiner Mythentheorie, auf der zu einem großen Teil sein Ruhm gründet.

Schon die Antike kannte die verschiedensten Interpretationen der Mythen. Diese bei Homer und vielen anderen Dichtern überlieferten Göttererzählungen wollten viele nicht wörtlich nehmen, weil die oft respektlose Darstellung der Gottheiten sie störte. Schon im sechsten vorchristlichen Jahrhundert hielten manche Kommentatoren die Mythen für Allegorien natürlicher Vorgänge, wobei dann z. B. der Gott Apollon für das Feuer stand und Poseidon für das Wasser. Im vierten Jahrhundert v. Chr. deutete Euhemerus von Messina die Mythen nicht als Allegorien, sondern als entstellte historische Berichte, in denen einzelne Menschen, die sich durch besondere Leistungen hervorgetan hatten, im Gedächtnis der Nachwelt göttliche Züge annahmen, eine Auffassung, die man ihm zu Ehren bis heute »Euhemerismus« nennt. Die griechischen und römischen Stoiker lieferten neue allegorische Deutungen der Mythen und betonten ihre moralischen Lehren. Eine verwandte Betrachtungsweise ermöglichte es im Mittelalter den Kommentatoren, in den heidnischen Erzählungen christliche Bedeutungen aufzuspüren. In der Renaissance verknüpfte der Verfasser der bekanntesten Abhandlung über die Mythen, Natale Conti (ca. 1520–82), die drei gängigsten Deutungen, nämlich die natürliche, die historische und die moralische. Bacon, der sich auf Conti stützte, gab in seinem Werk *Die Weisheit der Alten*, wie wir oben gesehen haben (S. 29), einige neue politische und natürliche Deutungen einer Reihe griechischer Mythen. Selbst alchemistische Vorstellungen ließen sich in den Mythen wiederfinden. Weit verbreitet war bei den Gelehrten die Auf-

fassung, in den Mythen sei Wissen absichtlich vor dem ›gemeinen Volk‹ verborgen worden; jetzt sei es an ihnen, diese Geheimsprache zu dekodieren.

Der entscheidende Neuanatz bei der Beschäftigung mit den Mythen kam im 17. Jahrhundert, als man mit vergleichenden Untersuchungen begann. Es gab mittlerweile im Abendland einige Gelehrte, die verschiedene orientalisch Sprachen so gut kannten, daß sie die zahlreichen Ähnlichkeiten bei den Schöpfungs-, Sintflut- und Göttergeburtmythen verschiedener Frühkulturen des Mittelmeerraums – Griechen, Hebräer, Ägypter, Syrer, Phönizier und andere – bemerkten. ›Diffusion‹ von einer einzigen Quelle aus war die allgemein übliche Erklärung. Im 17. Jahrhundert meinte man, die Spenderkultur sei die jüdische gewesen, und wenn anderswo ähnliche Mythen auftauchten, handle es sich um nichts weiter als korrumpierte jüdische Originale, eine Annahme, die gelegentlich auch mit der These untermauert wurde, die Wahrheit müsse dem Irrtum notwendigerweise zeitlich vorausgehen.

So behauptete z. B. der französische protestantische Geistliche Samuel Bochart (1599–1667), ein außerordentlich gebildeter Mann, die Geschichte Noahs habe als Prototyp einer Reihe antiker und anderer Mythen zum Vorbild gedient; Bocharts Schüler Pierre-Daniel Huet (1650–1721), der später katholischer Bischof wurde, sah den Urtyp für diesen Mythos in der Moseslegende. Komparatistisch ging Huet, der auch über die Mythen in Kanada, Peru und Japan einiges wußte, weit über seinen Lehrer hinaus. Das Wissen über die außereuropäische Welt nahm damals stetig zu und beflügelte – wie auch in der Sprachtheorie – diese neue Variante des Euhemerismus.

Vico kannte Bocharts, Huets und natürlich auch Bacons Arbeiten über die Mythen, sah sich zum Widerspruch gereizt und entwickelte eine neue Theorie. Auch er wählte für

die Untersuchung von *mitologia* und *favole* (Fabeln) einen vergleichenden Ansatz und betonte, daß »jedes Volk seinen Herkules hatte«, seinen Jupiter usw. oder doch entsprechende Gestalten. Vico war jedoch weder Euhemerist noch Allegoriker wie Bacon, zumindest nicht im üblichen Sinn des Begriffs Allegorie. Von der Theorie, Jupiter, Herkules und andere Götter und Heroen seien ursprünglich leibhaftige Menschen gewesen, hielt er nichts, mochte aber auch nicht glauben, daß es sich lediglich um literarische Figuren handelte, mittels derer Philosophen sich in verschlüsselter Form zu ethischen, politischen oder naturwissenschaftlichen Fragen geäußert hatten. Die Ansicht, es handele sich bei den Mythen um eine philosophische Geheimsprache, hielt er ebenso wie die Vorstellung der Naturrechtstheoretiker vom Naturzustand für einen Anachronismus. In beiden Theorien habe man fälschlicherweise den Menschen der Frühzeit moderne Rationalität zugeschrieben.

Seine eigene Ansicht war wieder einmal eine Synthese gegensätzlicher Auffassungen. Er wollte die Helden der Mythologie als »poetische Gestalten« (*caratteri poetici*) aufgefaßt wissen. Mit diesem eigenwilligen Begriff – übrigens ein Wortspiel, da *caratteri* sowohl Menschen als auch das Kommunikationsmittel Buchstaben bezeichnen kann – suchte Vico seine These plausibel zu machen, Götter und Heroen drückten abstrakte Ideen in konkreter Form aus. Mythen entstehen laut Vico aus volkstümlichen Überlieferungen und sind nicht, wie Bacon und andere gemeint hatten, von Philosophen geschaffen. Im Gegensatz zu den Euhemeristen betrachtete er sie auch nicht als verstümmelte Darstellungen politischer Ereignisse, sondern als wahre »Sittengeschichten«, nicht als bloße Metaphern, sondern als Beispiele für die »poetische Logik« der ersten Menschen, Beispiele für eine primitive, konkrete und anthropomorphe Denkweise. Da es diese konkrete Denkweise in der Frühzeit über-

all gab und auch die Sitten der Primitiven einander glichen, tauchten überall spontan Götter und Heroen der Art auf, die die Römer Jupiter und Herkules genannt hatten. Die komplizierte diffusionistische Hypothese eines Bochart oder Huet hielt Vico daher für überflüssig.

Seine Darstellung der Entstehung des Jupitermythos, die James Joyce so außerordentlich imponierte, war folgende:

»Hundert Jahre nach der Sintflut in Mesopotamien und zweihundert nach der Sintflut in der übrigen Welt (...) – denn so lange Zeit war nötig, damit die Welt nach der weltweiten Überschwemmung genügend getrocknet war, um heiße Dünste oder brennende Materie in die Luft zu schicken, daß dort Blitze sich entzünden konnten – (geschah es, daß) der Himmel schließlich zuckte und dröhnte von schreckerregendem Blitzen und Donner (...) Einige wenige Giganten (...) erhoben daraufhin erschrocken und entsetzt von der ungeheuren Wirkung, deren Ursache sie nicht kannten, die Augen und erblickten den Himmel. Da nun in solchem Fall die Natur des Menschengestes es mit sich bringt (...), daß der menschliche Geist einer derartigen Wirkung seine eigene Natur zuschreibt, die Natur der Giganten aber die von Menschen war, die nur aus ungeheuren Körperkräften bestehen und heulend und brüllend sich gegenseitig ihre heftigsten Leidenschaften kundtun, so erdichteten sie den Himmel als einen großen belebten Körper, den sie demzufolge Jupiter nannten (...), der ihnen durch das Schleudern der Blitze und das Krachen des Donners etwas mitteilen wollte.« (N 3.77/F 49 f)

Wie auch an anderen Stellen der *Neuen Wissenschaft* spürt man hier einen Anklang an Lukrez, nämlich an eine berühmte Stelle, wo dieser die Entstehung der Religion beschreibt. Vicos Prosa ist hier übrigens womöglich noch poetischer als die Verse des Lukrez.

Ähnlich wie Jupiter wird Herkules in der *Neuen Wissenschaft* als Verkörperung einer abstrakten Idee dargestellt: Er verrichtet »unter dem Druck familiärer Notwendigkeit große Taten«. (Ein seltsamer Widerspruch zum *Universalen Recht*, wo Vico Herkules als »poetische Gestalt« dargestellt hatte, die den Aufstieg des Herr-Klient-Systems veranschaulicht.) Zweifellos hatten schon vor Herkules verschiedene Einzelne erstaunliche Taten vollbracht – soweit kam Vico den Euhemeristen entgegen – doch diese Einzelnen waren durch Verschmelzung und Assimilation zum Prototyp und erst dann zu einem Teil des Mythos geworden. So also stellte sich Vico den Ablauf konkreten Denkens vor; er schreibt: »(So wurden) alle Einrichtungen und Gesetze der demokratischen Republik (...) nach der Denkweise in poetischen Charakteren, wie in Ägypten auf Mercurius (Hermes) Trismegistus, in Athen auf Solon zurückgeführt.« (N2. 416/A 177f) Vico deutete also nicht nur Götter wie Jupiter und Halbgötter wie Herkules, sondern auch Menschen wie Solon, Hermes Trismegistos, Romulus, den legendären Gründer Roms und den Dichter Homer als von Menschen erfundene poetische Gestalten, an die die Menschen auch glaubten: *fungunt simul creduntque* (sie erfinden und glauben sie zugleich), wie Tacitus in anderem Zusammenhang gesagt hatte. (Vico riß Zitate seiner Lieblingsautoren gern aus dem Zusammenhang bzw. benützte sie für seine eigenen Zwecke.) Früher der in der Renaissance zu neuem Leben erwachten spätantiken hermetischen Tradition bis zu einem gewissen Grad verpflichtet, ging Vico in der *Neuen Wissenschaft* auf Distanz, indem er Hermes selbst zum Mythos erklärte.

Allem Anschein nach leistete Vico diesen verblüffenden Beitrag zu der langen Diskussion um die Bedeutung der Mythen ohne die Hilfe zeitgenössischer Gelehrter, wenn man von zwei möglichen Ausnahmen absieht. Sein Freund Gian Vincenzo Gravina (1664–1718) hatte 1696 einen *Dis-*

kurs über die klassischen Mythen erscheinen lassen, in dem er sie als bildgewordene Philosophie bezeichnete. 1708 veröffentlichte Gravina eine überarbeitete Neufassung dieser Abhandlung unter dem nach Vico klingenden Titel *Vom Urgrund der Poesie (Della Ragion Poetica)*. Inhaltlich steht Gravina aber Bacon und der Renaissancetradition näher als seinem Freund. So behauptete er beispielsweise, Homer habe in der *Ilias* den Trojanischen Krieg erzählt, um »alle Sitten und Gebräuche der Menschen« darstellen zu können. Gravina sah an Homer das Universale, während Vicos Leistung in der Erkenntnis bestand, daß *Ilias* und *Odyssee* zeit- und kulturgebunden sind. Vico kannte auch Jean LeClerc (vgl. S. 34), der in *Die Kunst der Kritik* untersuchte, inwiefern man Mythen als historische Quellen betrachten könne; seine Theorie hatte aber nicht das geringste mit Vicos »poetischen Gestalten« zu tun.

Es gab allerdings zeitgenössische Autoren, deren Vorstellungen denen Vicos verwandt waren. Vico dürfte ihre Werke aber bestenfalls indirekt gekannt haben, denn sie schrieben Englisch bzw. Französisch. Edward Stillingfleet (1635–99), Bischof von Worcester, hatte beispielsweise die Theorie vertreten, Hermes Trismegistos sei keineswegs eine historische Gestalt gewesen, sondern eine »Allegorie« oder gar »eine Hieroglyphe«; diesen Gedanken, der Vicos poetischen Gestalten verwandt scheint, entwickelte Stillingfleet allerdings nicht weiter. William Warburton (1698–1779), Bischof von Gloucester, sah in den Ritualen, Mythen und Hieroglyphen Beispiele für frühzeitliches konkretes Denken, als »die Sprache noch zu beschränkt und der menschliche Geist noch zu undiszipliniert war, um abstrakte Gedankengänge bewältigen zu können«. Diese Stelle findet sich in einem 1741 veröffentlichten Buch, und bei der Lektüre bedauert man, daß es nie zu einer Begegnung der beiden Autoren kam, die anscheinend nicht einmal voneinander gehört hatten. *Vom*

Ursprung der Fabeln, ein 1724 veröffentlichter, aber lange vorher geschriebener Essay des französischen Philosophen Bernard de Fontenelle (1657–1757), kommt Vicos Überlegungen noch näher. Fontenelle ging genau wie Vico komparatistisch vor und entdeckte z. B. in den Mythen der amerikanischen Indianer Anklänge an griechische Mythologie. Und genau wie bei Vico war sein Ansatz bei der Erklärung der Mythen im Grunde anthropomorph. »Die ersten Menschen waren außerordentlich brutal«, schreibt er, und daher waren ihre Götter ebenfalls brutal. Auch Fontenelle zitiert die Lukrezstelle, wo Donner und Blitz die Menschen dazu bringen, sich im Himmel einen Gott vorzustellen, der »Feuerpfeile abschießt«. Angesichts derart auffälliger Parallelen läßt sich Vico kaum als völlig unzeitgemäß einstufen.

Thematisch gehört auch eine der Entdeckungen, auf die Vico besonders stolz war, in den Bereich des konkreten Denkens, nämlich seine brillante Erörterung des Wesens der homerischen Gedichte. Dem Dritten Buch der *Neuen Wissenschaft* gab Vico die kühne Überschrift »Die Entdeckung des wahren Homer«; wir müssen uns kurz die früheren Homerdeutungen vor Augen führen, um beurteilen zu können, ob Vico dem selbstgestellten Anspruch gerecht wird.

Schon seit den Zeiten der alten Griechen hatte man das würdelose Verhalten der homerischen Götter kritisiert; die allegorischen Deutungen der *Ilias* und der *Odyssee* beruhen zum Teil auf dem Unbehagen über so viel Würdelosigkeit. So interpretierte man z. B. die Reisen des Odysseus als Allegorie der Lebensreise der menschlichen Seele. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert lieferte der griechische Literat Aristarch eine andere Deutung: Homer, meinte er, wirke heute nur deshalb würdelos, weil sich die Sitten und Gebräuche seither gewandelt hätten. In allegorischen Deutungen der homerischen Dichtungen gefielen sich später die Kirchenväter nicht weniger als die Humanisten der Renais-

sance. Im 17. Jahrhundert jedoch stieß die Wissenschaft auf zwei weitere Probleme bei Homer.

Einerseits ging es dabei um seine Sittengemälde. Manche Kritiker fanden das Verhalten der homerischen Helden skandalös, denn sie wirkten – genau wie die Götter – nur allzumenschlich und benahmen sich ungehobelt und grob, wo sie doch Fürsten sein sollten. Andere Gelehrte hingegen machten sich die Auffassung des Aristarch zu eigen, sahen in der *Ilias* und der *Odyssee* getreue Aufzeichnungen früher Sitten und bezeichneten diese Werke als wertvolle Quellen zur griechischen Geschichte. Ein einschlägiges Buch, *Homerische Altertümer* von dem Holländer Everard Feith, erschien 1677.

Das zweite damals umstrittene Problem, das sich mit Homer verband, betraf die Überlieferung der Dichtungen, also die Veränderungen, die sich bei der Weitergabe von Generation zu Generation vermutlich ergeben hatten. Gelehrte wie der französische Abbé D'Aubignac (1604–76), der Holländer Perizonius (1651–1715) und der große englische Altphilologe Richard Bentley (1662–1742) vertraten die Auffassung, Homer habe seine Dichtungen nicht in ihrer gegenwärtigen Form hinterlassen, sondern lediglich kurze Lieder verfaßt, die später zu den Epen, die wir kennen, zusammengefaßt wurden. D'Aubignac ging sogar so weit, sich die Frage zu stellen, ob es einen Homer jemals gegeben habe.

Während Vico die Untersuchungen von Feith und möglicherweise die von Perizonius kannte, blieben ihm die Theorien Bentleys und D'Aubignacs wahrscheinlich unbekannt, da sie auf Englisch bzw. Französisch veröffentlicht worden waren. Das berühmte Dritte Buch der *Neuen Wissenschaft* – ausschließlich der »Entdeckung des wahren Homer« gewidmet – liest sich jedoch wie eine Weiterentwicklung der revolutionären Thesen von Bentley und D'Aubignac.

Vico bewunderte Homer, den er den »Dichturfürsten« nannte, grenzenlos, insbesondere seinen erhabenen Stil.

Gleichzeitig empfand er, wie schon mancher vor ihm, die mangelnde Würde der homerischen Helden als peinlich, vor allem in der *Ilias*, wenn beispielsweise Achilles und Agamemnon betrunken auftreten und »einander Hunde nennen, was heutzutage kaum die Bedienten im Lustspiel zu einander sagen würden« (782/A314). Vico suchte Peinliches und Bewundernswertes durch das Argument ›andere Zeiten, andere Sitten‹ unter einen Hut zu bringen; Homer sei eben ein Kind seiner Zeit gewesen. So sei das Verhalten von Achilles und Agamemnon, so merkwürdig es späteren Generationen auch vorkommen möge, in Wirklichkeit »vollkommen angemessen«, für ein heroisches (bzw. barbarisches) Zeitalter. In der *Ilias* und der *Odyssee* müsse man »zwei große Schatzkammern der Gebräuche des ältesten Griechenlands« erkennen (902/A 340). Daraus ergebe sich, daß Pionier die esoterischen philosophischen Allegorien, die spätere Kommentatoren in ihn hineinlasen, nicht beabsichtigt haben könne. Für Vico waren die homerischen Gedichte wie die griechischen Mythen ein Produkt primitiven Denkens. Der Bedeutung der mündlichen Überlieferung dieser beiden Epen war er sich durchaus bewußt. »Homer hat keines seiner Gedichte schriftlich hinterlassen; vielmehr haben wandernde *Rhapsoden* (Liedersänger) bald diesen, bald jenen Teil seiner Gesänge auf den griechischen Märkten und Festen vortragen« (849/A 333/34)-

Vico stellte auch fest, daß in der *Odyssee* verfeinere Sitten beschrieben waren als in der *Ilias*. Eine Beobachtung, die ihn folgern ließ, »daher scheinen die beiden Dichtungen durch mehrere Zeitalter und von mehreren Händen ausgearbeitet und zu Ende geführt worden zu sein« (804/A 321). Die Vermutung, zwischen *Ilias* und *Odyssee* könnten Hunderte von Jahren liegen, brachte ihn dazu, seinen Standpunkt zu ändern: Hatte er bisher immer über ›Homer‹ als eine historische Persönlichkeit geschrieben, so meinte er jetzt

mit dem Abbé D'Aubignac, Homer sei ein Mythos, »eine Idee oder ein heroischer Charakter« der Griechen. Für ihn gab es keinen Homer mehr, der sich aus der Menge des Volkes heraushob; vielmehr sah er ihn »in der Fülle der griechischen Völker verloren und aufgehoben zugleich« (873/A338).

Vicos Homer-Hypothese wirkte viel überzeugender als die Konjekturen D'Aubignacs und Bentleys, weil sie Teil einer umfassenderen Theorie war, an der auch Sprachgeschichte, Mythengeschichte und »Geschichte menschlicher Ideen« – wie Vico gerne sagte – ihren Anteil hatten. Letztere Wendung bezeichnet eine der größten Leistungen Vicos. Heute darf man sagen – vorausgesetzt, man ist willens, einen gewissen begrifflichen Anachronismus in Kauf zu nehmen –, daß Vico das konkrete Denken bzw. die Mentalität der Primitiven bzw. den Geist der Wilden entdeckt hat. Diese Entdeckung ist ein entscheidendes Thema der *Neuen Wissenschaft*. Weder bei Vicos Vorläufern noch bei seinen Zeitgenossen findet sich etwas wirklich Vergleichbares. Dennoch kann man, wie auch bei anderen großen Entdeckungen, feststellen, daß es sich um eine Systematisierung bzw. Verdeutlichung früherer Einsichten handelt. So hatten z. B. schon im 16. Jahrhundert eine Reihe von Autoren behauptet, die Dichter seien die ersten Historiker und Philosophen gewesen, ohne diese Auffassung allerdings richtig zu begründen, und im 17. Jahrhundert hatte das Interesse für Ideengeschichte bereits Tradition. Der damals gängige Begriff ›Geschichte der Philosophie‹ war aber so weit gefaßt, daß auch die sogenannte ›Philosophie der Barbaren‹ mit einbegriffen war und in einschlägigen Darstellungen neben Platon und Aristoteles auch die Brahmanen und die Druiden abgehandelt wurden. Vicos Freund Valletta (vgl. S. 25 f.) hatte eine solche Philosophiegeschichte verfaßt, und Vico selber zitierte in der *Neuen Wissenschaft* einige der einschlägi-

gen Werke des 17. Jahrhunderts. Allerdings faßte er die Ideengeschichte weiter als seine Vorläufer, weiter auch als die Geschichte der Wissenschaften, die – wie Vico wohlbekannt – Bacon vorgeschwebt hatte. Vicos Vorstellung von Idee war so weit gefaßt, daß er die Geschichte der praktischen Vernunft, die Geschichte der im menschlichen Handeln erkennbar werdenden Voraussetzungen, die Geschichte der Wahrnehmung und auch die Geschichte des »common sense« (*senso comune*) einbeziehen konnte. Letzteren definierte er als »ein Urteil ohne alle Reflexion, allgemein empfunden von einer ganzen Gruppe, einem ganzen Volke, einer ganzen Nation oder dem gesamten Menschengeschlecht« (142/A79).

Vico war nicht der einzige, der sich für Ideen in diesem weiteren Sinne interessierte. John Locke z. B. hatte gemeint, daß Kinder, Wilde und Analphabeten zum abstrakten Denken überhaupt nicht fähig seien. Fontenelle (vgl. S. 60) hatte sich mit dem primitiven anthropomorphen Denken insofern auseinandergesetzt, als er darin eine Erklärung für den Ursprung der Mythen sah. Montesquieu (vgl. S. 49), dessen Interessen sich in manchem mit denen Vicos deckten, interessierte sich wie Vico für das Phänomen des mittelalterlichen Gottesurteils und erklärte es durch eine traditionsgebundene Denkweise (*la manière de penser de nos pères*). Allerdings zog er im Gegensatz zu Vico aus dieser Beobachtung keine verallgemeinernden Schlüsse. Auch der englische Literat Thomas Warton (1728–90) erörterte in seiner *Geschichte der englischen Dichtung* Beispiele der mittelalterlichen »Denkweise«. Etwa zur gleichen Zeit, also in der Mitte des 18. Jahrhunderts, tauchte in Deutschland der Begriff *Denkungsart* auf, und zwar aus ganz ähnlichen Gründen.

Im methodischen Ansatz kam Vicos neuer Wissenschaft eine Untersuchung besonders nahe, die auch fast zur gleichen Zeit erschien, nämlich die *Sitten der amerikanischen*

Wilden verglichen mit den Sitten der Frühzeit (1724) von Jean-François Lafitau (1681–1746), einem französischen Jesuiten, der als Missionar in Kanada gewirkt hatte und die Sitten und Gebräuche der Algonquin-Indianer, der Huronen und der Irokesen aus eigener Anschauung kannte. Er vertrat die Auffassung, diese Wilden seien nicht etwa tierisch – wie man in Europa damals allgemein annahm –, sondern im Gegenteil äußerst intelligent, phantasiebegabt und fromm. Lafitau zeigte auch die Ähnlichkeiten der Mythen, religiösen Überzeugungen und Sitten in der europäischen Antike und bei den Indianern auf; so deuteten beispielsweise die zeitgenössischen Indianer in Amerika genau wie die alten Griechen den Donner als die Stimme Gottes. Es schien, als hätten die Indianer die Homerische Zivilisationsstufe nie verlassen. Hätte Vico Lafitaus Buch gelesen, so wäre er sicherlich fasziniert gewesen, ohne allerdings der traditionell diffusionistischen Hypothese zu folgen, wonach die amerikanischen Indianer aus Griechenland stammten.

Vicos Darstellung der Geschichte der Mentalitäten – wie man heute oft sagt – übertrifft alles eben Erörterte bei weitem; er gibt sich größte Mühe, sich ganz systematisch auszumalen, »wie die ersten Menschen... gedacht haben müssen, ... die Grobheit der Form, in die sie ihre Gedanken gegossen haben und die unordentliche Weise, in der sie sie verknüpft haben müssen« (N. 42). Er sah eine Analogie zwischen der Mentalität von Kindern und der von Erwachsenen in der »Kindheit der Welt«, wie er sagte, einer Mentalität, die reicher und ärmer als die der Erwachsenen und die der modernen Menschen zugleich war. Einerseits war diese Denkweise hinsichtlich abstrakter Vorstellungen unterentwickelt, die ersten Menschen waren »unfähig, die Formen und Eigenschaften von den Subjekten zu abstrahieren« (816/A 326) und hatten auch keinen Zahlenbegriff: »Denn das Zahlensystem war, und zwar wegen seines extremen Ab-

straktionsgrades, das letzte, was die Völker begriffen« (642). Andererseits wurden diese Mängel des frühen Denkens wettgemacht durch den Reichtum an Vorstellungskraft. Metaphorik und Personifikationen. Es handelte sich um eine »poetische Denkweise« (*maniera poetica di pensare*), die sich auf ganz natürliche Weise in Mythen ausdrückte. Kennzeichnend dafür waren Fetischismus, Animismus und Ethnozentrismus, Begriffe, die Vico natürlich nicht benutzte, da sie noch gar nicht existierten; dennoch war sich Vico dieser drei Eigenschaften des archaischen Denkens völlig bewußt. Ethnozentrismus nannte er »die Anmaßung der Völker«. Von Animismus würden wir heute sprechen, wenn Vico schreibt: »Wenn die Menschen die natürlichen Entstehungsursachen der Dinge nicht kennen.... so schreiben sie den Dingen eine eigene und persönliche Natur zu« (180/A 89). Fetischismus erkennt Vico, wenn er schreibt, »die Menschen hatten schreckliche Angst vor den Göttern, die sie selber geschaffen hatten« (916); auch diese Wendung erinnert an Vicos heimlichen Meister, den römischen Dichter Lukrez.

Nicht vergessen sollten wir in diesem Zusammenhang, daß Vico in seine Geschichte der Ideen, bzw. der Denkweisen, auch eine Geschichte der Gefühle einbezog. So hielt er z. B. das Temperament und den Jähzorn der homerischen Helden für ebenso zeitbedingt wie die erhabene Sprache Homers.

Vor Vico war es herrschende Meinung, daß die menschliche Natur bei allen Völkern und zu allen Zeiten gleich sei. Vereinfacht gesagt hatten die großen griechischen und römischen Historiker diese Auffassung ebenso vertreten wie die politischen Theoretiker der Renaissance – vor allem Machiavelli – und Vicos Zeitgenossen selber. Abweichende Meinungen finden sich vor allem bei Aristoteles, der die Auffassung vertrat, manche Menschen seien »Sklaven von Natur aus«,

sowie bei einigen spanischen Denkern des 16. Jahrhunderts, die behaupteten, gewisse Völker – z. B. die amerikanischen Indianer – seien »Naturkinder« und somit außerstande, sich selbst zu regieren oder überhaupt sich wie Erwachsene zu benehmen. Diese reichlich ethnozentrische Einsicht in die geographische Bedingtheit der menschlichen Natur blieb allem Anschein nach isoliert; das Bewußtsein historischer Bedingtheit fehlt. Vico hingegen behauptete, die menschliche Natur habe sich im Laufe der Zeit tiefgreifend verändert, so daß den drei Zeitaltern, die er im zyklischen Ablauf der Geschichte feststellt, »drei Arten der Natur« entsprechen. Um dieses Thema, um Vicos Ansichten über den Lauf der menschlichen Geschichte also, geht es im folgenden Kapitel.

Der Lauf der Geschichte

Vico betrachtete die Geschichte als Prozeß der allmählichen Menschwerdung des Menschen. Vor den drei eigentlichen Zeitaltern lag die Zeit der Riesen bzw. *bestioni*, »dummer, gefühlloser, schrecklicher Tiere«. Ein ganz ähnliches Bild hatte – wie vielfach bemerkt – Lukrez gezeichnet. Außerdem ist in diesem Zusammenhang der frühchristliche Autor Eusebius zu nennen, der behauptet hatte, die Frühmenschen hätten »ein lockeres Wanderleben geführt wie die Tiere«; einige von ihnen hätten auch – »bis zu einem gewissen Grad durch natürlichen Instinkt dazu angeregt« – behauptet, daß es Gottheiten gebe, genau wie Vicos Riesen, als sie den Donner hörten.

Die drei folgenden Epochen bezeichnete Vico in seiner typisch poetischen Manier als Zeitalter der Götter, der Helden und der Menschen. Er hatte diese Wendung, einen antiken Topos, bei dem griechischen Historiker Herodot (ca. 484–420 v. Chr.) gefunden, sie jedoch, und auch dies ist typisch für ihn, mit einer eigenen Bedeutung versehen. Das

Zeitalter der Götter war ganz einfach das Zeitalter, als die Menschen »meinten, alles sei ein Gott bzw. von einem Gott geschaffen oder getan« (922). Das heroische Zeitalter war heroisch nur in einem zweideutig-ironischen Sinne; Vico definierte es als ein Zeitalter, in dem Macht Recht war. Wie wir oben (S. 62) gesehen haben, beschrieb er die homerischen Helden als recht empfindliche und gewalttätige Halbwüchsige. In Rom habe, so schrieb er, während des heroischen Zeitalters der Adel das Volk mit »erbarmungsloser Grausamkeit« behandelt. Die Begriffe »heroisch« und »barbarisch« scheint Vico als Synonyme verwendet zu haben; vielleicht wollte er damit seinen Lesern schockartig die Erkenntnis vermitteln, daß die Beurteilung eines ganzen Zeitalters, wenn überhaupt zulässig, keine Kleinigkeit ist.

Am positivsten scheint Vico sein drittes Zeitalter zu werten, das der Menschen, der Vernunft und der Zivilisation. Doch auch hier findet er etwas zu bemängeln und stellt fest, daß z. B. für die zunehmende Abstraktionsfähigkeit des Zeitalters ein Preis zu entrichten sei: nämlich der Niedergang des Dichterischen, des Imaginativen und des Gefühls für das Erhabene.

Vico war also ganz sicher kein typischer Vertreter der Aufklärung, für den frühere Epochen nichts weiter als Zeiten der ›Dunkelheit‹ und des Irrationalismus waren. Er hat aber auch nicht, wie später die Romantiker, den primitiven Menschen idealisiert. Er stützte sich gleichermaßen auf die Darlegungen der Wissenschaftler, die die ›Barbaren‹ verachteten, wie auf die Argumente derer, die ihnen dekadenten Römern gegenüber den Vorzug gaben, und suchte beide Auffassungen zu vereinbaren. Dabei war seine eigene Position aber nicht völlig relativistisch, wie die einiger altgriechischer Skeptiker, die – wie Vico sehr wohl wußte – die Auffassung vertreten hatten, angesichts verschiedener Sitten sei ein moralisches Urteil ohnehin unmöglich. Vico nahm

einen Standpunkt ein, den man als »semi-relativistisch« bezeichnen könnte. Einerseits hielt er bestimmte gute Sitten für universell (Hochzeit, Begräbnis und Gottesdienst); andererseits bestritt er die Möglichkeit, eines der drei Zeitalter über die beiden anderen zu stellen, da in jedem die guten und schlechten Seiten unauflöslich verquickt seien. Bei der Beurteilung einzelner Aspekte hat er aber auf Wertungen doch nicht verzichten wollen und sprach einerseits von der »Blüte« einer bestimmten Zivilisation, andererseits – womöglich im Blick auf seine eigene Zeit – von »verschlagenen Gesinnungen ..., welche die Menschen in der Barbarei der Reflexion zu schrecklicheren Bestien gemacht hatten, als sie es vorher in der ersten Barbarei der Sinne gewesen waren« (1106/F 87). Was genau er damit sagen wollte, bleibt unklar.

Vicos drei Zeitalter bilden im doppelten Sinn einen »Zyklus«: Erstens stellen sie eine notwendige Abfolge dar, die sich in verschiedenen Weltteilen wiederfindet, zweitens folgt diesem Ablauf (*corso*) eine Art Wiederkehr (*ricorso*). Zu der Frage, ob das Zeitalter der Götter jemals wiederkehrte, äußerte Vico sich nicht; mit aller Bestimmtheit aber behauptet er, das heroische bzw. barbarische Zeitalter sei in Europa nach dem Niedergang des römischen Reiches wiedergekehrt. Es gab, wie er schrieb, eine Rückkehr zu den »Lehen«, zu hieroglyphischer Schrift (er denkt dabei an die Heraldik) und zum Gottesurteil (Vico vergleicht die mittelalterlichen Gottesurteile mit Praktiken der römischen Frühzeit). Den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und die Rolle, die Geld, Schießpulver, Druckerpresse usw. dabei gespielt hatten, erörtert Vico allerdings im Gegensatz zu anderen Autoren des 17. Jahrhunderts, darunter auch seinem geliebten Bacon, nicht.

Die Vorstellung vom zyklischen Ablauf der Geschichte – in der griechischen und römischen Antike die herrschende

Meinung – war auch zu Vicos Zeit nichts Neues. Ein berühmtes klassisches Beispiel bietet Polybius (ca. 203–ca. 120 v. Chr.), der griechische Chronist des Aufstiegs Roms; er meinte, auf die Monarchie folge ganz natürlich die Aristokratie und auf diese wiederum die Demokratie, und der Niedergang der Demokratie führe dann wieder zur Monarchie. Im Mittelalter wurde dieses zyklische Geschichtsbild von der ›linearen‹ Geschichtsauffassung des Juden- und Christentums abgelöst, derzufolge die Geschichte »Vollzug«, Bewegung auf ein Ziel hin ist. Während der Renaissance – schon der Begriff verrät zyklisches Denken – bestanden beide Geschichtsauffassungen nebeneinander und beeinflussten sich, wie auch in den folgenden Jahrhunderten, gegenseitig. Noch im 18. Jahrhundert sahen die Gebildeten ihr eigenes, ›aufgeklärtes‹ Zeitalter weniger als eine Zeit irreversiblen Fortschritts denn als Aufstiegsphase in einem Zyklus, der zu gegebener Zeit der Niedergang folgen würde.

Vicos Zyklen entsprachen in fast jeder Hinsicht dem Zeitgeist. Sein Modell enthielt jedoch zwei originelle Züge, nämlich die Betonung der verschiedenen Denkweisen, die zu verschiedenen Zeiten im Zyklus dominant waren sowie die ungewöhnlich detaillierte Darstellung der Veränderungsmechanismen.

Nach klassischem Modell – sei es bei einem Autor der Antike, der Renaissance oder des 18. Jahrhunderts – beginnt ein Zyklus im allgemeinen mit der Schilderung eines friedlichen Zustands, der sukzessive zu Wohlstand und Kultur, aber auch zu Luxus und Verweichlichung führt, bis diese Gesellschaft von einer ärmeren, kriegerischen und »männlicheren« besiegt wird, welche ihrerseits dann aufgrund ihres Sieges zwangsläufig der Reihe nach dieselben Veränderungen durchläuft wie eben erst ihr Opfer. Der Vortrag des jungen Vico über die prunkhaften Feste der Römer, worin er die These vertrat, Rom sei durch asiatischen Luxus besiegt wor-

den, entspricht diesem Modell. Dem reifen Vico ging es jedoch nicht um moralischen Niedergang. Wie wir gesehen haben, war von seiner semi-relativistischen Warte aus der Begriff ›Niedergang‹ so gut wie bedeutungslos, so daß er auf ihn verzichten konnte. Ihm ging es um die Untersuchung großer Umwertungen von Werten und Änderungen von Denkweisen.

Auch große Veränderungen in der Geschichte erklärte Vico ganz anders als seine Zeitgenossen und Vorläufer. Das ist nicht verwunderlich, denn Vico faßte sein Thema, den erklärungsbedürftigen Gegenstand, weiter als sie und lehnte die damals herrschende diffusionistische Theorie aufs schärfste ab. Wie wir gesehen haben (vgl. S. 46), glaubte er nicht, daß die Römer ihren ersten Gesetzeskodex, die Zwölf Tafeln, von den Athenern übernommen hatten. Auch die damals gängige Auffassung, Ähnlichkeiten zwischen den Mythen verschiedener Völker zeigten, daß diese Mythen aus einer gemeinsamen Quelle wie der Bibel stammten, teilte er nicht. Nach Vico handelte es sich um spontane Parallelentwicklungen, die dazu führten, daß jedes Volk zu seinem Jupiter, seinem Herkules usw. kam. Auch Veränderungen der Sprache sah er ähnlich: während man sich bisher vor allem für die Entlehnung von Wörtern interessiert hatte, betonte Vico die Art und Weise, in der die Sprache eines bestimmten Volkes seine Sitten widerspiegelt. Er verallgemeinerte seine These und faßte sie in einem berühmten Axiom wie folgt zusammen: »Gleichartige Ideen, die bei ganzen Völkern entstehen, welche nichts voneinander wissen, müssen einen gemeinsamen Wahrheitsgrund haben« (144). Eine zentrale Rolle spielt in diesem Zusammenhang für ihn das Argument, rein atheistische Gesellschaften seien unbekannt, und jedes Volk kenne religiöse Rituale, Hochzeitszeremonien und Beisetzungsrituale.

Es ist eines der entscheidensten Merkmale von Vicos Denken, daß er die innere Entwicklung einer Gesellschaft oder

Kultur so viel stärker betont als Veränderungen, die von außen bewirkt werden. Vico hatte vielleicht keine andere Wahl, als an solche inneren Entwicklungen zu glauben, die ja etwas Zwingendes haben und sich daher – wie in der *Neuen Wissenschaft* – in Form eines Systems beschreiben lassen, während die Einwirkung äußerer Kräfte oder die Verbreitung von Einflüssen dem Zufall unterworfen und daher nicht so leicht systematisierbar ist. Der für Vicos Denkweise entscheidende *Internalismus* ist gleichzeitig einer ihrer originellsten Züge. Zwar hatten schon in der Renaissance einige humanistische Juristen gemeint, Veränderungen des Rechts ließen sich durch innere Entwicklung als Reaktion auf sich verändernde Bedürfnisse interpretieren und ein Rechtssystem habe, genau wie ein Mensch, Kindheit, Jugend, Reife und Greisenalter. Erst Vico jedoch wandte diese Deutung auf andere Veränderungen an und verallgemeinerte sie dadurch, und zwar zu einer Zeit, als der Diffusionismus herrschende Meinung war; auch hier also schwamm er gegen den Strom.

Wie ist es nun nach Vicos Vorstellung zu diesen entscheidenden inneren Entwicklungen gekommen? Er hat dazu viel zu sagen, allerdings sind seine Bemerkungen so verstreut, daß sie sich nur schwer in Zusammenhang bringen lassen. Ein wichtiges Organisationsprinzip war für ihn die eben genannte Parallele zwischen dem Leben eines einzelnen und dem der Menschheit in ihren drei Zeitaltern. Eines seiner berühmt gewordenen Axiome lautet: »Zuerst empfinden die Menschen, ohne wahrzunehmen; dann merken sie auf mit überraschter und bewegter Seele; zuletzt reflektieren sie mit klarem Geiste« (218/A 97). An anderer Stelle jedoch heißt es zunächst: »Die Ordnung der Ideen muß fortschreiten nach der Ordnung der Gegenstände«, und gleich anschließend: »Dies ist die Entwicklung der menschlichen Dinge: erst waren die Wälder, dann die Hütten, dann die

Dörfer, dann die Städte und zuletzt die Akademien« (238–39/A 100), eine Abfolge von fünf Stadien, die seiner üblichen Reihe Tiere, Götter, Helden, Menschen nicht entspricht. Die entscheidende Frage bleibt jedoch: Was bestimmt eigentlich die »Ordnung der Gegenstände«?

Nicht Änderungen der »Subsistenzweise«, wie einige französische und schottische Denker annahmen, die in Fortführung eines Gedankens von Grotius in den Fünfundzwanzig Jahren des 18. Jahrhunderts die Meinung vertraten, der Übergang von der Jagd zur Viehzucht, dann zum Ackerbau und schließlich zum Handel habe nacheinander vier Stufen der Gesellschaft hervorgebracht. Vico interessierte sich nicht für wirtschaftliche Veränderungen – was eine der Hauptschwächen seines Systems ist – sondern für Veränderungen im Denken der Menschen – was eine seiner großen Stärken ist. Er glaubte an die »notwendige Harmonie« menschlicher Institutionen, mit anderen Worten, an eine notwendige Verbindung zwischen bestimmten Formen der Kultur und bestimmten Formen der Gesellschaft; eine ähnliche Auffassung kam später in dem Begriff ›Zeitgeist‹ zum Ausdruck.

Solche Verbindungen zwischen Kultur und Gesellschaft beruhen nicht etwa auf irgendeinem Plan. Vico stellte sich als Organisationsprinzip die unbeabsichtigte Folge vor bzw., wie er gelegentlich reichlich umständlich sagte, eine »Heterogenese der Zwecke«. Besonders klangvoll verkündet er dieses Prinzip gegen Ende der *Neuen Wissenschaft*:

»Wenn auch die Menschen selbst diese Welt der Nationen gemacht haben.... so ist diese Welt doch ohne Zweifel aus einem Geist hervorgegangen, der von den besonderen Zwecken, die sich die Menschen gesetzt haben, oft abweicht, manchmal ihnen entgegengesetzt und immer ihnen überlegen ist. Dieser Geist hat jene beschränkten Zwecke der Menschen seinen höheren Zwecken dienstbar

gemacht und sie stets als Mittel gebraucht, um das menschliche Geschlecht auf dieser Erde zu erhalten.« (1108/F 89)

Auch diese These von den für die Geschichte der Menschheit so entscheidend wichtigen unbeabsichtigten Folgen präsentiert Vico charakteristischerweise als Synthese gegensätzlicher Auffassungen:

»Der all dies machte, war nur Geist; denn die Menschen machten es mit Verstand. Es war nicht das Fatum; denn die Menschen machten es aus freier Wahl. Es war nicht der Zufall; denn immer und ewig, wenn sie das Gleiche machen, entstehen die gleichen Dinge.« (ebd.)

An anderer Stelle schrieb Vico, erst die Gesetzgebung habe bestimmten Gesellschaften zu Stärke, Reichtum und Weisheit verholfen, und zwar auf der Basis von »Wildheit, Gier und Ehrgeiz, den drei Lastern, die sich in der ganzen Menschheit finden« (132) – mit anderen Worten, »private Laster, öffentlicher Nutzen«, wie es im Untertitel der *Bienenfabel* des holländischen Arztes Bernard Mandeville (1670–1733) heißt. Vico dürfte das auf Englisch geschriebene Werk kaum gekannt haben, auch wenn Berührungspunkte zu seinem System erkennbar sind. Wie der schottische Nationalökonom Adam Smith (1723–90) dachte Mandeville an die ›unsichtbare Hand‹ der Marktkräfte. Vico dachte an eine traditionellere unsichtbare Hand, die der göttlichen Vorsehung. Die stellt er sich allerdings nicht ganz im herkömmlichen Sinne vor, denn bei ihm zwingt sie nicht etwa den Menschen ihren Willen auf, sondern wirkt durch sie und durch langfristige gesellschaftliche Entwicklungsprozesse, nicht aber durch einzelne Ereignisse oder Menschen. Vico reduziert Einzelne auf Symbole – selbst die Einzelnen, die er als historische Gestalten gelten ließ. So entspricht z. B. laut Vico die Sequenz Achilles-Scipio-Cäsar-Tiberius-Nero

unumgänglichen Veränderungen in der Natur der Völker: »erst grob, dann streng, dann gütig, dann fein, schließlich liederlich« (242). In diesem Sinn ist selbst Nero ein »poetischer Charakter«.

Wie Vico es mit dem Glauben an die Vorsehung im traditionellen Sinn hält, läßt sich kaum eindeutig bestimmen. Er bewegt sich an der Grenze zwischen theologischer und säkularer Geschichtsdeutung, und sein Standort ist nicht immer genau auszumachen. Daher lohnt es sich vielleicht, anhand eines bestimmten Beispiels den übergreifenden Prozeß genauer zu betrachten, in dem sich laut Vico diese unbeabsichtigten Folgen entfalten und zu großen historischen Veränderungen führen. Ausführlich und im Detail behandelt Vico nur Rom; die einschlägigen Stellen sind über das ganze Buch verstreut, was zwar gelegentlich Widersprüche im Detail mit sich bringt, die Konsequenz der Hauptentwicklungslinie aber nicht beeinträchtigt.

Vico ging es vor allem um die Feststellung, daß die römische Geschichte durch lange und manchmal gewalttätige Konflikte zwischen zwei gesellschaftlichen Gruppen, Patriziern und Plebejern, geprägt war. Er sah in diesen »heroischen Kämpfen« einen Sonderfall des in der Geschichte oft wiederkehrenden Konflikts zwischen den Herrschenden und Beherrschten, bei dem »die Plebejer stets die Regierungsform ändern wollen, wobei es ja auch immer sie sind, die sie ändern«, während »der Adel stets die bestehende Regierungsform beibehalten will« (609). Ursprünglich, also im heroischen Zeitalter, waren die Patrizier die einzigen Herrscher, denn »die ersten Gemeinwesen erblickten das Licht der Welt in äußerst aristokratischer Form« (582). Dem Machterhalt dienlich war es auch, wenn die Gesetze in einer Geheimsprache verfaßt wurden, die kein anderer lernen durfte. Gegenüber den Plebejern, denen sie Land nur unter dem Feudalsystem zur Verfügung stellten, benahmen die

Patrizier sich »herablassend, gierig und grausam« (272), besteuerten sie privat und steckten sie gelegentlich auch in ihre privaten Gefängnisse.

Allmählich veränderte sich die Lage, unter anderem weil die Patrizier zwei neue Institutionen einrichteten bzw. deren Einrichtung zuließen. Zunächst den *Census*, ein öffentliches Steuersystem, das »die Basis der Freiheit des Volkes« werden sollte, und zweitens das Amt des Volkstribuns. »Indem sie die Funktionen ausübten, für die sie geschaffen worden waren, nämlich den Schutz der natürlichen Freiheit der Plebejer, wurden die Volkstribunen nach und nach dazu gebracht, den Plebejern auch die ganze Palette der bürgerlichen Freiheiten zu sichern« (111). Anders ausgedrückt, die Plebejer errangen zunächst »Freiheit von« (nämlich von willkürlicher Einkerkering) und dann »Freiheit zu« (nämlich zur politischen Betätigung). Hand in Hand mit diesen institutionellen Veränderungen gingen Veränderungen des Bewußtseins, wobei Vico über Ursache und Folge nichts sagt. Die Plebejer sahen letztlich die Patrizier nicht mehr in heroischem Licht »und gelangten zu der Überzeugung, von der gleichen menschlichen Natur zu sein wie die Adligen. Folglich wollten auch sie in die bürgerlichen Ordnungen der Städte eintreten« (1101/F84). Das »Zeitalter der Menschen« war angebrochen. Die Gesetze wurden jetzt in die Landessprache übersetzt und gerieten dadurch unter die Kontrolle der Plebejer, die somit zum Souverän wurden. Die Aristokratie war zur Demokratie umgewandelt. Gegen Ende der *Neuen Wissenschaft* faßte Vico den Vorgang zusammen: »Die herrschenden Adelsstände wollen die Herrenfreiheit über die Plebejer mißbrauchen, und sie geraten dabei unter die Herrschaft der Gesetze, die die Volksfreiheit ausmachen« (1108/F89).

Was den Adel eigentlich unter die Herrschaft der Gesetze gelangen ließ, bleibt bei Vicos Darstellung dunkel. An eini-

gen Stellen deutet sich an, daß der entscheidende Faktor dabei die Achtung der Adligen vor den Gesetzen war, früher einmal ein patrizisches Herrschaftsinstrument, das jetzt aber ihre Handlungsfreiheit gegenüber den Plebejern beschränkte. Wie wir gesehen haben (vgl. S. 45 ff.), wollte Vico deutlich machen, daß das Recht ein Produkt der Geschichte ist. Hier jedoch können wir das Gegenteil beobachten: Er betont, daß das Recht bei der Gestaltung der Geschichte eine entscheidende Rolle gespielt hat.

Eine Darstellung der römischen Geschichte, die den Konflikt zweier Klassen in den Mittelpunkt stellt, muß für uns natürlich marxistisch klingen. Die Ähnlichkeiten fallen ins Auge, auch wenn Vico sich für die wirtschaftliche Basis des Klassenkonflikts nicht interessiert. Dennoch führt es nicht zu einem tieferen Verständnis für das Verhältnis der beiden Denker, wenn man sagt, Vico habe Marx »antizipiert«. Nützlicher ist die Überlegung, daß Marx eine Fülle traditioneller Vorstellungen über gesellschaftliche Konflikte weiterentwickelt und präzisiert hat, von denen manche von den Römern selbst stammen (die ja auch die Begriffe »plebejisch«, »proletarisch« und »Klasse« geprägt hatten), andere aus der Renaissance, vor allem von Machiavelli. Dieser hatte in seinen *Abhandlungen über Livius* die Auffassung vertreten, Rom verdanke sowohl seine Freiheit als auch seine Macht den Auseinandersetzungen zwischen Patriziern und Plebejern. Vico kannte dieses Argument sehr genau, und gab sich, da er anderer Meinung war, große Mühe, es zu widerlegen. Er behauptete, das römische Reich habe nicht aus den von Machiavelli genannten Gründen »solche Größe und Dauer erreicht«, sondern weil es »bei den Änderungen der Verfassung alle Anstrengungen unternahm, seinen Prinzipien treu zu bleiben« (1003). Hier, wie auch an anderen Stellen in der *Neuen Wissenschaft*, war Vico einem Autor, den er unbedingt widerlegen wollte, besonders verpflichtet.

Anscheinend brauchte er den Stimulus einer völlig inakzeptablen Meinung, um seine eigene besser formulieren zu können.

Göttliche Vorsehung

Von Machiavelli unterscheidet sich Vico auch darin, daß er immer wieder von göttlicher Vorsehung spricht. Wie stellt er sich göttliche Eingriffe in der Geschichte vor? Wie weit gehen sie? Worin besteht der Unterschied zwischen heiliger und profaner Geschichte? Weil sie leichter zu beantworten ist, beschäftigen wir uns zunächst mit der letzten Frage. Vicos Einstellung zur »heiligen Geschichte«, womit er die Geschichte der Juden meint, wie sie im Alten Testament erzählt wird, ist nicht ganz klar. Auf den ersten Blick erscheint zwar alles recht eindeutig, denn in der *Neuen Wissenschaft* geht es angeblich nur um die Ungläubigen (*le genti*). Der Titel der Erstausgabe ließe sich ja auch folgendermaßen übersetzen: »Die Prinzipien einer neuen Wissenschaft von der Natur der Völker, die zur Entdeckung der Prinzipien eines neuen Systems des Naturrechts der Ungläubigen führt«.

Vico unterschied streng zwischen heiliger und profaner Geschichte. Zunächst einmal hielt er die heilige Geschichte für älter: »Die biblische Geschichte ist älter als die ältesten uns überlieferten Profangeschichten« (165/A 86). Des weiteren hielt er die Aufzeichnungen der Juden für zuverlässiger als die anderer Völker; im Alten Testament hatten sie »ihre Erinnerungen seit dem Anfang der Welt genau bewahrt« (54). Auch der Prozeß der Veränderung ist in beiden Bereichen anders, denn »die Heiden hatten dazu nur die gewöhnlichen Hilfen der Vorsehung; die Hebräer hatten eine außerordentliche Hilfe von selten des wahren Gottes« (313/A119). Konkret: »Die hebräische Religion wurde vom wahren Gott gegründet auf das Verbot der Weissagung, auf welcher sich

alle heidnischen Völker aufbauten« (167/A86). Bei den Juden gab es auch nie ein polytheistisches Stadium. Außer Zweifel steht für Vico »die Einteilung des gesamten frühen Menschengeschlechts in zwei Arten: die Giganten und die Menschen von natürlicher Gestalt; die einen Heiden, die anderen Juden« (172/A87). Vicos unvergeßliche Schilderung der wilden Menschen auf der Wanderschaft durch die Wälder der Erde würde demnach nur auf die Frühgeschichte der Ungläubigen zutreffen, so daß die Juden dem Zyklus der drei Zeitalter der Götter, der Heroen und der Menschen anscheinend entzogen wären.

Wenn Vico behauptet, die Geschichte der Juden sei die älteste überhaupt, so bezieht er damit Stellung in einer alten und wichtigen Debatte. Seit der Renaissance hatten einige Gelehrte behauptet, die älteste Kultur der Erde sei die ägyptische. Sie vertraten die Auffassung, die alten Griechen hätten ihre Götter von den Ägyptern übernommen, ebenso wie viele jüdische Sitten dorthier stammten. Sie meinten sogar, der ägyptische Weise Hermes Trismegistus (vgl. S. 58) sei sich über die Grundwahrheiten des Christentums schon im klaren gewesen, obwohl er lange vor Christus gelebt habe. Diese Gelehrten stützten ihre These vor allem auf die Hermes selbst zugeschriebenen Texte, die man im 16. Jahrhundert eifrig studierte, sowie auf das Zeugnis Manethos, eines ägyptischen Priesters, der im 3. Jahrhundert gelebt und eine Geschichtsdarstellung verfaßt hatte, in der er behauptete, die ägyptische Zivilisation blicke auf mehr als 36 000 Jahre zurück.

Im 17. Jahrhundert setzten sich in Europa einige für den Anspruch der Chinesen auf den Titel der ältesten Kultur ein. So errechnete z. B. der jesuitische Missionar Martino Martini (1614–61), der die Klassiker der chinesischen Historiographie studiert hatte, daß der erste chinesische Kaiser seine Herrschaft im Jahre 2952 v. Chr., also 600 Jahre vor

der Sintflut, angetreten haben müsse. Auch um die Frage, ob die Sintflut die ganze Welt erfaßt habe, entspann sich damals eine lebhaftige Kontroverse. Ein Wissenschaftler, Isaac de La Peyrère (1594–1676), meinte nicht nur, die Sintflut habe nur einen relativ kleinen Teil der Erde betroffen; er behauptete auch, es habe schon vor Adam Menschen gegeben, mit anderen Worten, Adam sei zwar der Urahn der Juden, jedoch nicht der der ganzen Menschheit, und die Bibel sei keineswegs universell, sondern lediglich die begrenzte Geschichte eines Volkes. An Menschen vor Adam zu glauben, war aus katholischer, protestantischer und jüdischer Sicht völlig unorthodox; dennoch scheint diese Auffassung einige Anhänger gefunden zu haben. Auch einige von Vicos Freunden waren 1691 u. a. dieser Häresie bezichtigt worden (vgl. S. 22).

Die Traditionalisten bekämpften die neuen Meinungen in Bausch und Bogen und behaupteten z. B., daß die sogenannte »uralt Weisheit« der Ägypter keineswegs uralt sei, daß Manethos schrecklich übertrieben habe, als er von 36 000 Jahren ägyptischer Geschichte sprach, und daß die Hermes Trismegistus zugeschriebenen Bücher in Wirklichkeit in frühchristlicher Zeit entstanden seien, die Ägypter also jüdisches und christliches Gedankengut übernommen hätten und nicht etwa umgekehrt. Auch von der These, die ersten chinesischen Kaiser hätten in grauer Vorzeit gelebt, wollten die Traditionalisten nichts wissen; manche identifizierten diese Kaiser mit biblischen Gestalten wie Noah, wie auch schon Bochart und Huet für klassische und andere Mythen biblische Vorbilder gefunden hatten.

Kein geringerer als Sir Isaac Newton engagierte sich in diesem Streit. Nachdrücklich behauptete er, die Geschichte der Juden reiche weiter zurück als die der Ägypter oder Chinesen; gegen Ende seines Lebens widmete Newton sich mit großer Energie dem Studium chronologischer Fragen und

bemühte sich unter Heranziehung astronomischer Erkenntnisse um die Synchronisierung der chronologischen Systeme verschiedener Völker. Seine *Verbesserte Chronologie der alten Königreiche* erschien 1728, nicht lange nach seinem Tod. In Gelehrtenkreisen hatte man seit Jahren gewußt, daß Newton an diesem Projekt arbeitete, und es ist denkbar, daß Vico, als er Newton ein Exemplar seiner *Neuen Wissenschaft* schickte (vgl. S. 36), dem Chronologieforscher ebenso huldigen wollte wie dem Naturphilosophen.

Vico war nämlich mit Newton ein Gegner der These vom hohen Alter der ägyptischen und chinesischen Kultur. Ob die Ägypter die Juden beeinflußt hatten oder umgekehrt, war ihm dabei relativ gleichgültig, denn er hielt, wie wir gesehen haben (S. 46 ff.), nicht vom Diffusionismus. Ihm ging es darum, plausibel zu machen, daß die heilige Geschichte die älteste uns überlieferte Geschichte darstellt.

Darüber hinaus beharrte er, wie schon gesagt, auf der Trennung von heiliger und profaner Geschichte. So ließ er z. B. den biblischen Bericht vom Turmbau zu Babel zwar für die Geschichte der Juden gelten, erklärte jedoch die Entwicklung verschiedener Sprachen bei den ungläubigen Völkern auf eine ganz andere Weise (vgl. S. 52). Er meinte ja, die Menschheit bestehe aus zwei Rassen, nämlich den von den Riesen abstammenden Ungläubigen und den Juden. Damit geriet er in gefährliche Nähe zum Standpunkt La Peyrères, der behauptet hatte, Adam sei lediglich Urahn eines Teils der Menschheit. Gleichzeitig aber gab Vico dem Papst, was des Papstes ist, und hielt sich bewußt aus theologischen Debatten heraus. Dennoch gibt es in der *Neuen Wissenschaft* Passagen, in denen Vico die so sorgfältig gezogene Trennlinie zu verwischen scheint. Während er einerseits sagt, im Alten Testament sei die Geschichte der Juden seit der Schöpfung genau verzeichnet, läßt er andererseits die Spalte »Hebräer« in seiner Zeittafel erst mit der Sintflut

beginnen. Auch wenn er mosaisches mit römischem Recht und die Bibel mit Homer vergleicht, scheint er heilige und profane Texte auf eine Ebene zu stellen. Man fragt sich, ob Vico insgeheim so weit ging, die Bibel für eine Mythensammlung zu halten. Daß Spinoza so gedacht hatte, wußte er nur zu genau.

Auch seine Auffassung, daß »außerordentliche« Hilfe Gottes die Christen aus dem Zyklus der drei Zeitalter befreit habe, verträgt sich nicht mit der Meinung, das Mittelalter sei eine Wiederkehr des heroischen Zeitalters. Setzt man voraus, daß die Prinzipien der *Neuen Wissenschaft* für die ganze menschliche Geschichte gelten sollen, so ließe sich die jüdische Geschichte – genauso wie die der Ungläubigen – im Sinn einer »gewöhnlichen« bzw. unpersönlichen Vorsehung verstehen. Hinter Vicos kühner Behauptung, er stelle eine »bürgerliche Theologie« auf und widerlege die Epikureer und andere »Atheisten«, steckt also im Grunde kaum mehr als die Feststellung, daß hinter dem Chaos der sichtbaren Ereignisse eine Ordnung stehe. Wieder einmal bietet er eine Synthese entgegengesetzter Auffassungen, der Lukrezschen, daß bei der Entwicklung der Menschheit die Natur die entscheidende Rolle spiele, und der Bossuetschen, daß es Vorsehung sei.

Zusammenfassend könnte man sagen, daß sich in Vicos Ansichten über Recht, Sprache, Mythos, den Lauf der Geschichte und die Rolle der Vorsehung neue Methoden mit einem traditionellen Blickwinkel verbinden. Hervorzuheben ist insbesondere, daß Vico die neue und wichtige vergleichende Methode systematisch durchhielt. Systematisches Vergleichen hatte er zwar nicht erfunden, doch er betrieb es differenzierter und ging dabei auch weiter als seine wenigen Vorläufer wie der Franzose Jean Bodin (ca. 1530–96), dessen Werke über Geschichte, Recht und Politik Vico sehr gut kannte, oder Bochart, Huet und andere, die sich mit My-

thenvergleich beschäftigten und deren Diffusionismus er ebenso ablehnte wie den der Ägyptologen – bzw. Ägyptomanen – des 17. Jahrhunderts. Eingehende Vergleiche zwischen den alten Griechen und den zeitgenössischen Indianern Amerikas hatten bereits Fontenelle und Lafittau angestellt; Vico, der diese Arbeiten offensichtlich nicht kannte, ging in der *Neuen Wissenschaft* aber noch um einiges weiter. Das einzige wirkliche Meisterwerk der vergleichenden Analyse, das es mit der *Neuen Wissenschaft* aufnehmen kann, Montesquieus *Über den Geist der Gesetze*, erschien erst zwanzig Jahre später.

Quellen und Methoden

Zumindest dem heutigen Leser fällt bei der *Neuen Wissenschaft* auf, daß das so entschieden komparatistisch angelegte Werk letzten Endes fast nur auf abendländischen Quellen basiert. Das Material stammt im wesentlichen aus dem alten Griechenland und Rom, vor allem aus Rom. Selbstverständlich kannte Vico auch andere Kulturen, und wenn er eine Verallgemeinerung anschaulich machen wollte, bediente er sich gern exotischer Beispiele. Stoff für die Verallgemeinerungen an sich jedoch scheint er in erster Linie in der Antike gefunden zu haben. Für die Geschichte Asiens und Amerikas interessierte sich Vico im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen erstaunlicherweise nur beiläufig. Während man durchaus behaupten kann, er habe das »Denken der Wilden« entdeckt, gab er sich mit zeitgenössischen Schilderungen der Wilden so gut wie gar nicht ab; da verließ er sich lieber auf Homer sowie Tacitus' Beschreibungen der barbarischen germanischen Stämme. Verächtlich tat er solche Berichte aus exotischen Regionen ab, die, wie er zu wissen glaubte, sensationelles aber unzuverlässiges Material brachten: »Das sind Märchen von Reisenden, die ihren Büchern

durch abenteuerliche Berichte größeren Absatz verschaffen wollen« (334/A 127).

Es mag von Interesse sein, sich zu vergegenwärtigen, welche außereuropäischen Weltregionen in Vicos Blickfeld lagen; selbst eine vollständige Liste würde nicht allzu viel Platz in Anspruch nehmen. Daß Afrika nur eine geringe Rolle spielt, überrascht kaum, denn die Europäer wußten damals nur wenig über die Geschichte dieses Kontinents. Vico selber wußte dreierlei: erstens, daß die Äthiopier sich einer Art Bilderschrift bedienten, zweitens, daß die »Kaffern« Südafrikas angeblich von Gott noch nie etwas gehört hatten (eine Auffassung, die er für falsch hielt), und drittens, daß man in Guinea glaubte, die Seelen Unbestatteter streiften ruhelos über die Erde.

Einen ähnlichen Glauben hinsichtlich der Unbestatteten stellte Vico bei den Ureinwohnern Mexikos, Perus, Virginias und Neuenglands fest; diese Ähnlichkeit zeige »die große Bedeutung der Begräbnisse für die menschliche Gesittung« (337/A 129). Wie oben dargestellt, war Vico der Auffassung, Begräbnis, Hochzeit und Gottesdienst seien universelle Bräuche. (Universell mußten sie sein, weil sie richtig waren, und richtig mußten sie sein, weil sie universell waren – Vico hat den Zirkelschluß anscheinend nicht bemerkt.) Die in manchen Büchern vertretene Auffassung, die Bewohner Brasiliens und der Antillen seien Atheisten, lehnte er ebenso wie bei den Kaffern *a priori* ab. Er wußte auch, daß es einen Gelehrtenstreit um die Herkunft der Amerikaner gab – stammten sie aus Europa oder aus Asien? – doch diese diffusionistische Frage interessierte ihn nicht. Die Bilderschrift der Mexikaner hingegen faszinierte ihn und erregte seine Wißbegier. Wenn es um die Riesen geht, die in der Frühzeit über die Erde wanderten, nennt er als Beispiel die Patagonier, von denen man damals in Europa glaubte, sie hätten riesenhaften Wuchs. Um das Zeitalter

der Götter zu veranschaulichen, verweist er auf die amerikanischen Indianer, »die alles, was ihre geringe Fähigkeit des Begreifens übersteigt, für Götter ansehen«. (375/A 152).

Bei den fernöstlichen Kulturen, die ihn stärker interessierten, wußte er besser Bescheid, und zwar hauptsächlich aus Berichten jesuitischer Missionare. Selbst Siam wird einmal erwähnt, Japan taucht mehr als nur einmal auf, und China war ihm besonders wichtig, auch wenn er die These vom großen Alter dieser Kultur nicht akzeptierte.

Über den Kaiser von Japan heißt es, »wegen einer höchst furchtbaren und rohen phantastischen Religion schrecklicher Götter, die ganz beladen sind mit drohenden Waffen, bewahrt er noch viel vom heroischen Wesen«. Wie im heroischen Zeitalter die römischen Patrizier können in Japan »die Adligen nicht daran glauben, das gemeine Volk habe dieselbe menschliche Natur wie sie«. (1091/A 417)

Achtzehn der 1112 Absätze, in die die Herausgeber die *Neue Wissenschaft* eingeteilt haben, beschäftigen sich mit China. In der vergleichenden Zeittafel fehlt das Land allerdings – vielleicht hatte Vico ganz einfach Schwierigkeiten bei der Datierung der chinesischen Dynastien. Die Ideogramme faszinierten ihn als eine weitere Form der Bilderschrift, die sich bis in die Gegenwart erhalten hatte. Reichlich abstruse Vorstellungen von der chinesischen Sprache verrät dagegen seine Behauptung, die Chinesen hätten »120000 Hieroglyphen«, jedoch lediglich 300 gesprochene Wörter. Als ihm auffällt, daß in China wie im alten Griechenland der Drache »das Zeichen der Staatsgewalt« ist, merkt er an: »Welch erstaunliche Übereinstimmung des poetischen Denkens zwischen Völkern, die zeitlich und örtlich so weit getrennt sind!« (423/A 179).

Über die islamische Welt – über die Moguln, das Persische Reich und selbst über das Ottomanische Reich, mit dem damals ja noch zu rechnen war – hatte Vico relativ wenig zu

sagen. Die nahöstlichen Frühkulturen hingegen interessierten ihn – die Chaldäer z. B. erwähnt er zwanzigmal, die Phönizier dreißigmal und die alten Ägypter 95 Mal, obwohl er auch hier der Behauptung, es handle sich um ein sehr altes Reich, skeptisch gegenübersteht.

An der ägyptischen Kultur interessierten Vico vor allem »zwei bedeutende philologische Wahrheiten«, die er »nicht weniger wunderbar als die Pyramiden« fand.

»Von der einen berichtet Herodot; daß nämlich die Ägypter die gesamte vorangegangene Zeit der Welt auf drei Zeitalter reduziert haben, erstens das der Götter, zweitens das der Heroen und drittens das der Menschen. Die andere (Wahrheit) ist, daß ... während dieser ganzen Zeit drei Sprachen gesprochen wurden, nämlich erstens eine hieroglyphische mit heiligen Schriftzeichen, zweitens eine symbolische mit heroischen Zeichen und drittens eine Briefsprache mit Zeichen, auf die das Volk sich geeinigt hatte.« (52)

Als die ägyptischen Hieroglyphen im frühen 19. Jahrhundert endlich entziffert wurden, erkannte man, daß es sich nicht um »heroische Embleme« handelte, wie Vico und seine Vorläufer im Humanismus angenommen hatten, sondern um Ideogramme. In der sozialgeschichtlichen Beurteilung dagegen lag Vico gar nicht so falsch; auch heute noch unterscheiden die Ägyptologen ja zwischen »hieratischer« und »demotischer« Schrift.

Auch seine Kenntnisse der Geschichte Europas waren lückenhaft. Trotz seiner ricorso-Theorie interessierte er sich nicht besonders für das Mittelalter. Zwar hatte er sich schon als Schüler ausgiebig mit mittelalterlicher Philosophie beschäftigen müssen, doch scheint dies seine Sympathie für die Kultur dieser Epoche nicht unbedingt gesteigert zu haben. Über die rechtliche Seite des Feudalsystems wußte er, wie

wir gesehen haben (S. 47), eine ganze Menge. Für das Runenalphabet interessierte er sich genauso wie für andere Schriftsysteme, und er studierte die Arbeiten skandinavischer Gelehrter über die »Goten« in Schweden und anderswo. Er kannte das Ritterethos des Mittelalters, den ritterlichen Kodex, hielt aber nicht viel von »der Tugend der Spitzfindigkeit, auf welche die Zweikämpfer der wiederkehrten barbarischen Zeiten ihre gesamte Moral gründeten und die auch die stolzen Gesetze, die hochmütigen Pflichten und die rachsüchtigen Duellforderungen dieser in den Romanzen besungenen fahrenden Ritter bestimmte.« (667)

Die Dichtung der Troubadours war ihm nicht unbekannt, und er war ein großer Bewunderer Dantes, den er als »toskanischen Homer« bezeichnete. Erhalten ist auch ein kurzer Essay Vicos, in dem er die *Göttliche Komödie* als Beispiel »erhabener Dichtung« erörtert; ein moderner Herausgeber hat diesem Essay den treffenden Titel »Die Entdeckung des wahren Dante« gegeben.

Doch auch seine Dante-Bewunderung hinderte Vico nicht daran, das gesamte Mittelalter als Zeitalter der Barbarei zu bezeichnen, wobei er beispielsweise zwischen dem 7. und dem 14. Jahrhundert keinerlei Unterschied machte. Das ist um so erstaunlicher, als es im frühen 18. Jahrhundert in Frankreich, Italien, England und Deutschland in der Wissenschaft einen Trend gab, das Mittelalter, insbesondere das Spätmittelalter zu rehabilitieren, statt die ganze Epoche als barbarisch und abergläubisch abzutun. Ein führender Vertreter dieser Auffassung, der gelehrte Bibliothekar Ludovico Muratori (1672–1750), stand mit Vico in freundschaftlichem Briefwechsel. Die beiden Männer hatten gemeinsame Interessen, z. B. hinsichtlich der Bedeutung der mittelalterlichen Gottesurteile. In der *Neuen Wissenschaft* findet sich jedoch kein einziger Hinweis auf Muratoris 1738 bis 1742 erschienene grundlegende Darstellung der *Altertümer des italieni-*

schen Mittelalters. Vico war damals noch mit der Überarbeitung seines Hauptwerks beschäftigt, scheint aber das Lesen bereits aufgegeben zu haben. Wo er mittelalterlichen Mentalitäten einfühlsames Verständnis entgegenbrachte, dankte er es allein seiner Intuition.

Vicos Interesse galt vor allem der griechischen Antike von Homer bis Platon und, stärker noch, dem antiken Rom, genauer gesagt dem antiken Italien, denn die Kultur der Etrusker und die der griechischsprechenden Einwohner des Südens, aus dem er ja selber stammte, interessierten ihn ebenfalls. Immer wieder stößt man in der *Neuen Wissenschaft* auf römische Geschichte, die Hinweise sind zahllos: Die mythische Zeit des Romulus wird in 42 Abschnitten erwähnt, die ›Zwölf Tafeln‹ in 71 und Cicero in 39. Immer wieder tauchen auch die römischen Kaiser auf, die schon Tacitus so erbarmungslos analysiert hatte. Die Behauptung ist also erlaubt, daß Vico den Stoff für sein Entwicklungsschema der Menschheit ursprünglich im alten Rom fand und dann in anderen Gesellschaften wiederentdeckte bzw. es bewußt oder unbewußt auf andere Gesellschaften übertrug.

Die Ablehnung des Mittelalters und das große Interesse an einer als beispielhaft empfundenen Antike zeigen, daß Vico im Grunde seines Herzens ein Renaissance-Humanist war, wie auch seine häufigen positiven Verweise auf andere Humanisten von Petrarca bis Lipsius bestätigen. Selbstverständlich war er ein später Humanist, einer der letzten dieses Schlages, von Descartesschen Ideen schon gezeichnet, auch wenn er sie ablehnte und zu widerlegen suchte. Er war sich der wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts bewußt und dabei doch ein Mann, der dank seiner klassischen Bildung im Italien der Renaissance ebenso zu Hause gewesen wäre wie im Rom Ciceros und seines gelehrten Freundes Varro (116–27 v. Chr.), den er immer wieder zitiert. Rom von innen heraus zu verstehen, wurde ihm da-

durch erleichtert, daß er seine Klassiker, insbesondere die lateinischen, so gut kannte.

Seine Kenntnis anderer Kulturen stammte demgegenüber aus relativ wenigen Quellen. Über das alte Ägypten z. B. informierte er sich bei einigen wenigen antiken Autoren wie Herodot und in einigen wenigen wissenschaftlichen Werken des 17. Jahrhunderts. Ähnlich dürftig waren die Quellen, aus denen sich sein Bild des Mittelalters speiste: eine Handvoll zeitgenössischer Untersuchungen und Originaltexte. Bei letzteren fehlte leider das *Rolandslied*; man wüßte gerne, ob Vico es so erhaben gefunden hätte wie seinen Homer und seinen Dante. Mit einem homerischen Gedicht vergleicht er ausdrücklich »die Geschichte des Erzbischofs von Paris, Turpin, ... voll von allen Sagen der Heroen von Frankreich, die sich Paladine nannten, von denen später so viele Romanzen und Gedichte erfüllt sind«. (159/A 83)

Entlegene Weltteile kannte Vico nur im Filter einiger weniger Berichte von Reisenden und Missionaren des 16. und 17. Jahrhunderts wie dem des spanischen Jesuiten Jose de Acosta (1540–1600) über Mexiko und Peru oder dem des italienischen Jesuiten Martino Martini (1640–61) über China.

Alles in allem kann sein Quellenstudium nicht sonderlich beeindruckend sein. Ein echter Gelehrter war Vico weder nach den Maßstäben seiner eigenen Zeit noch gemessen an den Universalgelehrten des 17. Jahrhunderts wie Bochart und Huet. Aber vielleicht hätte er Hobbes beigeplacet, der gesagt hat, selbst wenn er so viel gelesen hätte wie andere, hätte er auch nicht mehr gewußt als sie. Auf erstaunliche Weise vermochte Vico im Allgemeinen das Besondere zu erkennen und daran anschließend Hypothesen zu entwickeln, die sich als fruchtbar erweisen sollten. Seine Leistung ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, wie sehr die Qualität des Materials schwankte, aus dem er sein System errichtete –

eine Beobachtung, die uns, die wir in einem wissenschafts-geprägten Zeitalter leben, auf heilsame Weise daran erinnert, wie wichtig historische Imagination ist.

Bedeutsam ist nicht nur, was Vico las, sondern auch, wie er las. Seine Technik des Zwischen-den-Zeilen-Lesens ist eine seiner größten Leistungen; er achtet dabei nicht nur auf das, was der Autor sagen will, sondern auch auf seine »unfreiwilligen Offenbarungen« (wie Alessandro Manzoni, der große italienische Romancier, in einem Essay über Vico sagte) über Kultur und Gesellschaft seiner Zeit.

Am Beispiel Homers läßt sich diese These besonders gut belegen. Vor Vico hatten die Historiker Homer als historische Quelle herangezogen und seine Darstellung des Trojanischen Krieges, die besonders unzuverlässig ist, wörtlich genommen. Vico hingegen las Homer in erster Linie als Quelle für eine Geschichte der Sitten und Überzeugungen und fand eine Fülle von Informationen über die griechische Gesellschaft im heroischen Zeitalter: wie man kämpfte, Festmähler und Versammlungen abhielt usw. – Details, die eben deshalb so zuverlässig sind, weil der Dichter sie beiläufig und fast unbewußt einbringt. Die homerischen Gedichte zeigen außerdem eine dem heroischen Zeitalter angemessene Denkweise, deren sich der Dichter selber gar nicht bewußt sein konnte, denn fehlende Bewußtheit ist ja gerade eines ihrer kennzeichnenden Merkmale. Nun ist nicht etwa Vico als erster auf den Gedanken gekommen, Homer als Quelle für die Geschichte der Sitten und Wertvorstellungen der alten Griechen heranzuziehen; diese Ehre gebührt Feith (vgl. S. 61). Erst Vico aber führte die Methode des Zwischen-den-Zeilen-Lesens bis auf eine höchst sorgfältige, bewußte und systematische Ebene. Moderne Historiker, die sich mit dem Griechenland Homers befassen, sind vielleicht nicht immer Vicos Meinung (oft können sie sich ja auch untereinander nicht einigen), doch tut dies der Tatsache keinen Ab-

bruch, daß Vicos Arbeit einen Meilenstein der historischen Methode bedeutet. Ohne diese neue Methode, die Altphilologen wie Wolf im 19. Jahrhundert weiterentwickelten (vgl. S. 10), gäbe es keine Sozial- und Kulturgeschichte heutiger Prägung. Eine entscheidende Frage ist noch offen. Verließ sich Vico, als er die Fragmente zu einem System zusammensetzte, auf nichts weiter als auf seine angeborene Phantasie? Hatte er keine Methode?

In einem gewissen Sinne ist die ganze *Neue Wissenschaft* ein einziger immenser Diskurs über die Methode, über »Prinzipien«, wie es ja auch im Titel des Werkes heißt. Die Frage, was Vicos Methode eigentlich war, ist aber gar nicht so leicht zu beantworten. Man sollte vielleicht die destruktiven und die konstruktiven Aspekte seiner Methode getrennt betrachten; beginnen wir mit den destruktiven. Vico gilt verständlicherweise nicht als Skeptiker, denn es war seine Gewohnheit, die Skeptiker bzw. »Pyrrhonisten«, wie man damals oft sagte, anzugreifen, wenn sie behaupteten, man könne nichts mit Sicherheit wissen und der Weise enthalte sich daher besser des Urteils. Was aber historisches Wissen angeht, war Vico allerdings skeptischer als die meisten.

Im 17. Jahrhundert stellte man in der gelehrten Welt eine Reihe bis dahin weitgehend akzeptierter Ansichten über die entfernte Vergangenheit in Frage. So erhoben sich z. B. ernste Zweifel an der Echtheit von »Hermes Trismegistus« zugeschriebenen Texten und manchen den Kirchenvätern zugeschriebenen Traktaten sowie an der Authentizität gewisser Werke der Antike. Im frühen 18. Jahrhundert stellten einige Wissenschaftler die bis dahin allgemein akzeptierten Darstellungen der frühen Geschichte Roms in Frage: War Livius (59 v. Chr.–17 n. Chr.), der schließlich mehrere Jahrhunderte nach den Ereignissen geschrieben hatte, wirklich eine zuverlässige Quelle? Einige Intellektuelle, vor allem der im Exil lebende französische Protestant Pierre

Bayle (1647–1706), meldeten generell Zweifel an der Möglichkeit historischen Wissens an.

Vico ging zwar nicht so weit wie Bayle – der auch zu den Autoren zu rechnen ist, die er nur zitierte, um sie zu widerlegen, während er gleichzeitig mehr von ihnen übernahm, als er wahrhaben wollte –, aber doch sehr viel weiter als diejenigen Wissenschaftler des 17. Jahrhunderts, die nur einzelne Texte oder einzelne Fakten in Frage stellten. So meinte er z. B., daß bis zum zweiten Punischen Krieg (218–201 v. Chr.) »alles höchst ungewiß ist, was von den alten heidnischen Völkern überliefert ist« (118). Vico, der sich auf Verallgemeinerungen verstand, sprach vor allem von zwei Arten des historischen Irrtums: der »Anmaßung der Nationen« (*la boria delle nazioni*) und der der Gelehrten (*la boria de' dotti*).

Typologisch lassen sich diese Irrtümer mit zwei Wörtern fassen, die Vico zwar noch nicht verwendete, die seinem Denken aber nicht fremd gewesen sein dürften, nämlich ethnozentrisch und anachronistisch.

»Über die Anmaßung der Nationen hat Diodorus Siculus gesagt: daß jedes griechische oder barbarische Volk Anspruch darauf erhob, als erstes vor allen anderen die Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens gefunden zu haben und die Überlieferung seiner Geschichte seit Anfang der Welt aufzubewahren.

Dieser Grundsatz zerstreut mit einem Hauch die Eitelkeit der Chaldäer, Skythen, Ägypter, Chinesen, als hätten sie die Humanität der antiken Welt gegründet ...

Zu der Anmaßung der Nationen gesellt sich die der Gelehrten, die wollen, daß das, was sie wissen, ebenso alt sei wie die Welt. Dieser Grundsatz zerstört alle Meinungen der Gelehrten über die unerreichbare Weisheit der Alten.« (125–28/A 75–76)

Auch die Meinungen von Grotius und anderen über die Ursprünge der Gesellschaft (vgl. S. 45) sind damit abgetan.

Was aber blieb eigentlich, nun da die Irrtümer der Vergangenheit vom Tisch waren? Welche konstruktiven Aspekte hatte Vicos Methode? Im Rückgriff auf eine Wendung Bacons im Vorwort zu seiner Untersuchung über die Weisheit der Alten bezeichnete Vico das Zeitalter der Götter als »dunkel«, das der Helden als »fabelhaft« und das der Menschen als »historisch«. Letzteres stellte im Grunde kein Problem dar, da es im allgemeinen Aufzeichnungen genug gab. Zur Lösung des Problems des »fabelhaften« Zeitalters entwickelte Vico seine berühmte Mythenanalyse, in der er darlegte (vgl. S. 54), daß sich an den Mythen die Geschichte der Sitten und der Gesellschaft ablesen lasse, nicht aber – wie die Euhemeristen gemeint hatten – die Geschichte der Ereignisse. Und wie steht es mit dem »dunklen« Zeitalter? Wie können wir über diese allerentfernteste Zeit irgend etwas wissen? Vicos Lösungsvorschlag findet sich in einer der berühmtesten Passagen der *Neuen Wissenschaft*, dem vielleicht berühmtesten Abschnitt überhaupt.

»Doch in dieser Nacht voller Schatten, die für unsere Augen das entfernteste Altertum umgibt, erscheint das ewige, niemals erlöschende Licht jener Wahrheit, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß die gesellschaftliche Welt ganz gewiß von Menschen gemacht worden ist und daß deshalb ihre Prinzipien in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes auffindbar sein müssen.« (331/F 30)

Dieser Passus hat bei den Auseinandersetzungen um Wesen und Grad von Vicos Originalität, um Ziel und Bedeutung der *Neuen Wissenschaft* eine zentrale Rolle gespielt. Das *Verum-factum-Prinzip*, wie man es gemeinhin nennt, bedarf der Erläuterung.

Mit diesem Prinzip stellte Vico Descartes auf den Kopf, der im *Diskurs über die Methode* behauptet hatte, das Studium der Geschichte sei Zeitverschwendung, da wir über die Vergangenheit – im Gegensatz zu Mathematik und natürlicher Welt – nichts Genaueres und Gesichertes wissen könnten. Vico behauptete genau das Gegenteil, daß nämlich die Prinzipien der menschlichen Gesellschaft – sein Begriff war »gesellschaftliche Welt« – sicherer sind als die Prinzipien, die die natürliche Welt bestimmen, da die gesellschaftliche Welt von Menschen geschaffen ist.

Zwischen Naturerkenntnis einerseits und Erkenntnis dessen, was wir gemeinsam selber geschaffen haben, andererseits (wozu Recht und politische Institutionen genauso gut gehören wie Kunstwerke) hatten bereits in der Antike, der Renaissance und im 17. Jahrhundert manche Autoren unterschieden, so auch Hobbes, der einmal gesagt hatte, »da wir die Gesellschaft selber schaffen, läßt sich gesellschaftliches Denken auch nachweisen«. Vico hat diese Tradition mit größter Wahrscheinlichkeit zumindest teilweise gekannt. Der Unterschied liegt darin, daß diese Unterscheidung für seine Vorläufer eine beiläufige Angelegenheit war, während sie in Vicos Denken an zentraler Stelle steht. Den soeben zitierten Passus hob er dadurch hervor, daß er ihn ganz an den Anfang der »Von den Grundzügen« betitelten Abteilung der *Neuen Wissenschaft* stellte. Es ist daher entscheidend wichtig, sich klar zu machen, was diese Unterscheidung für ihn bedeutete, und inwiefern er glaubte, der Schlüssel zur Geschichte der im Dunklen liegenden Zeit, die wir heute als Vorgeschichte bezeichnen, liege in den »Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes«.

Bei genauerem Hinsehen kann man feststellen, daß Vico bei der Erörterung dieses ersten Zeitalters häufig mit Analogien arbeitet, und zwar mit der Analogie zwischen Natur und Entwicklung des Einzelnen und Natur und Entwick-

lung der Gesellschaft als Ganzes. Hier vier bekannte Beispiele:

»Die erhabenste Aufgabe der Dichtkunst ist, den empfindungslosen Gegenständen Empfindung und Leidenschaft zu leihen; und es ist eine Eigenschaft der Kinder, leblose Dinge in die Hand zu nehmen und spielend mit ihnen zu sprechen, als wären es lebende Personen.

Dieser philologisch-philosophische Grundsatz beweist, daß die Menschen der kindlichen Welt von Natur erhabene Dichter waren.« (186–87/A 90)

»Bei den Kindern ist das Gedächtnis äußerst kräftig, folglich die Phantasie lebhaft bis zum Übermaß, denn die Phantasie ist nichts anderes als erweitertes oder zusammengefaßtes Gedächtnis. Dieser Grundsatz ist die Ursache der Schlagkraft der poetischen Bilder, die die früheste kindliche Welt bildete. «(211–12/A 96)

»Die Sprachen müssen mit einsilbigen Lauten begonnen haben; denn obgleich die Kinder jetzt in einer solchen Fülle artikulierter Ausdrucksmöglichkeiten geboren werden, beginnen sie, trotz der Bildsamkeit ihrer Sprechorgane, mit einsilbigen Lauten.« (231/A 99)

»Zuletzt formten die Schöpfer der Sprachen die Verben: wir beobachten, daß die Kinder Nomina und Partikel ausdrücken, aber die Verben verschweigen... Für unsere Behauptung spricht auch eine medizinische Beobachtung: Unter uns lebt ein braver Mann, der seit einem schweren Gehirnschlag Nomina von sich gibt, die Verben jedoch völlig vergessen hat.« (455/A 195)

Von Adam Smith hieß es, er habe sich für »theoretische oder hypothetische Geschichte« interessiert, um auf diese Weise das fehlende Faktenwissen über das Verhalten der frühen Menschen dadurch wettzumachen, daß er »überlegte, auf

welche Weise sie wahrscheinlich vorgegangen sein dürften, und zwar ausgehend von den Grundzügen ihres Wesens und den äußeren Umständen«. Vicos Verallgemeinerungen über den Bereich, den wir heute Entwicklungsgeschichte nennen, bildeten die Basis für seine »hypothetische Geschichte« des Zeitalters der Götter. Die gleichen Grundsätze halfen ihm bei der Formulierung seiner Mythendeutung, auf deren Grundlage er das heroische Zeitalter rekonstruierte.

Eine wichtige moderne Untersuchung beschreibt Vico als Gegner dessen, was wir heute »Sozialwissenschaften« nennen, als Denker, der sich für Verständnis »von innen« heraus engagiert habe; das Verum-factum-Prinzip soll diese These stützen. Meines Erachtens jedoch bedeutet dieses Prinzip nicht, daß man die Vergangenheit kraft des Einfühlungsvermögens rekonstruieren soll. Vico behauptet nicht, daß die Prinzipien der gesellschaftlichen Welt im Geist des Historikers zu finden sind, der sie später studiert, sondern daß diese Prinzipien in den Modifikationen des Geistes aller möglichen Leute, darunter Kinder, Gehirngeschädigte und amerikanische Indianer zu finden seien. Die von ihm angesprochenen Veränderungen bzw. »Modifikationen« sind der allgemeinen Beobachtung, dem Vergleich und der Verallgemeinerung zugänglich.

Vico war alles andere als ein Gegner der »Wissenschaft von der gesellschaftlichen Welt« (*la scienza del mondo civile*); ganz im Gegenteil, eben darum ging es ihm mit seinem Buch. Natürlich ist es entscheidend wichtig, sich darüber klar zu werden, was Vico mit *scienza* meinte, und man muß zugeben, daß dieses italienische Wort zweideutig ist und bleibt. Es kann »Wissenschaft« in unserem Sinne bedeuten wie in Galileos *Vorträgen über zwei neue Wissenschaften*, einem Werk, dessen Titel Vico bei der Wahl seines Titels durchaus beeinflusst haben könnte. Andererseits bedeutet

scienza aber auch nur ganz allgemein ›Wissen‹. Im vorliegenden Fall dürfte Vico allerdings die engere, präzisere Bedeutung vorgeschwebt haben. Im Titel wie auch im Text wird *scienza* immer wieder mit dem Begriff »Prinzipien« (*principi*) in Verbindung gebracht. In der einleitenden Feststellung der sieben Hauptaspekte des Buches heißt es, einer dieser Aspekte sei die Feststellung »der Prinzipien der Weltgeschichte« (*principi della storia universale*). Ein anderer wird als »System des Naturrechts« (*sistema del diritto universale*) bezeichnet. So poetisch Vico auch ist und so chaotisch er oft wirkt – zumindest bei der ersten Lektüre – bemüht er sich doch um Systematik, ja um *Geometrie*.

Es ist gewiß bedeutsam, daß Vico selbst seine Methode als geometrisch bezeichnete. »So verfährt diese Wissenschaft gerade so wie die Geometrie« (*questa scienza procede appunto come la geometria* – 349/A 139). Nach Erscheinen des *Universalen Rechts* und der *Neuen Wissenschaft* wurde in Italien an beiden Werken gelegentlich die geometrische Methode gelobt, eine Wendung, die an den damals modernen Descartes und andere Philosophen des 17. Jahrhunderts erinnert, vor allem Spinoza, der seine Ethik als »geometrisch bewiesen« (*ordine geometrico demonstrata*) bezeichnete. Auch Pierre-Daniel Huet, der Bischof von Avranches, hatte in einem Vico wohlbekannten Werk, *Der Beweis des Evangeliums* (1679), die Wahrheit des Christentums auf der Grundlage einer Gruppe von Axiomen zu beweisen gesucht.

Sollen wir Vicos Hinweis auf die Geometrie wörtlich und ernstnehmen? Als bloße Redensart läßt er sich nicht abtun, weil ähnliche Wendungen immer wieder vorkommen. Schließlich beginnt die *Neue Wissenschaft* ja auch mit 114 Axiomen. Manche modernen Vico-Kommentare sehen hier keinerlei Zusammenhang mit der Geometrie; die Axiome, heißt es, seien einfach Aphorismen, in denen die Hauptthemen des Buches lapidar vorgestellt werden. Eine nahe-

liegende Parallele findet, sich bei Bacon, an den Vico gewiß auch gedacht haben dürfte; Bacon, der ja vom induktiven Denken mehr hielt als vom deduktiven, arbeitete natürlich nicht mit Axiomen, präsentierte sein *Novum Organum* aber doch in der Form von 182 Aphorismen. Der Unterschied zwischen den beiden darf aber auch nicht verwischt werden; Vico behauptete ausdrücklich, seine Axiome seien logische Sätze, aus denen sich bestimmte Schlüsse zwingend ergeben. Im Gegensatz zu Bacon wollte er deduktiv vorgehen und schrieb dementsprechend auch mehr als einmal »wir werden beweisen« (*dimostriamo*). Außerdem sprach er von »Beweisen« und »Folgesätzen«.

Wichtig ist die Einsicht, daß es sich bei Vicos Axiomen nicht nur um Regeln für eine historische Methode handelt. Solche Regeln gibt es zwar, z. B. die berühmten Warnungen vor der »Anmaßung der Völker« und der »Anmaßung der Gelehrten«, daneben aber auch völlig andere. Für Vico entwickelt sich die Geschichte selbst – ebenso wie die Geschichtsschreibung – nach Regeln. Es gibt »Prinzipien der Weltgeschichte«, die der Entdeckung harren. Anders ausgedrückt, die Vergangenheit der Menschheit hat eine Struktur, und zwar keine zufällige, sondern eine notwendige. Daher sagt er auch oft, wenn er von der Frühzeit spricht »muß gehabt haben« bzw. »muß gewesen sein«. So sind z. B. laut Vico die Stadien, die bestimmte Gesellschaften durchlaufen, notwendig, wie auch das heroische Zeitalter dem der Götter folgen muß; ebenso notwendig ist die Abfolge von Wäldern, Hütten, Dörfern, Städten und Akademien.

Diese Abfolgen sind Bestandteil der »idealen ewigen Geschichte« (*storia ideale eterna*), einem der sieben Hauptaspekte der *Neuen Wissenschaft*. In die Ausdrucksweise des 20. Jahrhunderts ließe sich diese platonische Wendung vielleicht am besten mit »Idealtypus« übertragen, einem Begriff des deutschen Soziologen Max Weber (1864–1920). Man könnte

auch ›Modell‹ sagen, und zwar im wirtschaftswissenschaftlichen und soziologischen Sinn. Natürlich muß man sich davor hüten, Vico Ideen zuzuschreiben, die heute mit solchen Fachausdrücken assoziiert werden; Vicos Modelle waren – im Gegensatz zu manchen heute verwendeten – stets dynamisch bzw. entwicklungsbezogen. Mit der Wendung »ideale ewige Geschichte« wollte er sagen, daß gewisse wichtige historische Entwicklungen sich wiederholen, wodurch sich eine Reihe von im großen und ganzen ähnlichen Formen der politischen Organisation, des Rechts, der Mentalität, der Literatur usw. ergibt. Er wollte keineswegs sagen, daß alles Geschehen determiniert sei, ganz im Gegenteil, er kämpfte im Namen der Willensfreiheit vehement gegen die Vorstellung vom »Schicksal«. Nicht einmal die grundlegende Reihenfolge scheint er für völlig unvermeidlich gehalten zu haben, denn er sagt einmal, Karthago, Capua und Numantia hätten – jeweils verschieden bedingt – »diesen Lauf der menschlichen Dinge ... nicht zurückgelegt« (1088/A416). Wie eine Abfolge notwendig und doch nicht unvermeidlich sein kann, erklärt Vico nicht. Eine nicht unvermeidliche Abfolge ließ sich jedenfalls in verschiedenen Weltgegenden feststellen und war normal, natürlich und sogar im Sinne der Vorsehung.

Vicos System war weder rein induktiv, wie manchmal gesagt wird, noch rein deduktiv; hier verbindet sich vielmehr die Neigung zur Verallgemeinerung mit der Freude am konkreten Detail, Prinzipien mit Fakten, Deduktion mit Induktion, und – wie Vico gerne sagte – »Philosophie« mit »Philologie«. Was in diesem Zusammenhang »Philosophie« bedeutet, scheint einigermaßen klar: nämlich ein System von Grundsätzen. »Philologie« läßt sich bei Vico aber nicht so leicht definieren, da er den Begriff in mehr als einem Sinn verwendete.

In manchen Passagen der *Neuen Wissenschaft* bedeutet

»Philologie« ganz im herkömmlichen Sinne Sprachstudium, und mit einem philologischen Argument ist dann im Grunde ein etymologisches gemeint. Etymologie faszinierte Vico. In seiner Autobiographie lesen wir, daß er einmal die Absicht gehabt habe, eine »universale Etymologie« zu verfassen. Wie viele andere ging auch dieser Plan letzten Endes in neuer Form in die *Neue Wissenschaft* ein. Modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen seine Etymologien keineswegs, denn er verfuhr auch nicht im entferntesten streng genug, wenn es darum ging, die früheste Form eines bestimmten Wortes festzustellen, und wenn seine Phantasie mit ihm durchging, zügelte er sie keineswegs (was sicher einer der Gründe dafür ist, daß Joyce von ihm fasziniert war). Allerdings unterscheidet sich Vico in dieser Hinsicht kaum von den Gelehrten des 17. Jahrhunderts (wie Bochart) oder denen der Antike (wie Varro), deren Werke er oft heranzog. Erst im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert wurde den Sprachwissenschaftlern die Bedeutung des Sanskrit und die Beziehung der indoeuropäischen Sprachen zueinander klar. Originell und nach wie vor anregend bleibt an Vicos Etymologien die Einsicht, daß die Geschichte von Wörtern genau wie die Geschichte von Mythen wertvolle Hinweise auf den Wandel von Werten und Denkweisen gibt. Wenn z. B. im archaischen Latein *fortus*, das mit *fortis*, »stark«, verwandt ist, »gut« bedeutete, so deutet dies darauf hin, daß im frühen Rom schiere Kraft höher im Kurs stand als später, als für »gut« das Wort *bonus* üblich wurde. So lieferte Vico die Sprachgeschichte wertvolles Material für die Frühgeschichte der Menschheit.

In anderen Passagen der *Neuen Wissenschaft* scheint Vico den Begriff »Philologie« allerdings ganz anders verwendet zu haben, und zwar als private Abkürzung für »die Geisteswissenschaften« oder gar für »empirische Beweise«, darunter auch solche aus der materiellen Kultur. So wie er deduktives

Vorgehen als philosophisch bezeichnete, nannte er induktives philologisch. Wenn er meint, die Schlußfolgerungen der Philosophie und der Philologie bestätigten einander, so wollte er damit sagen, daß die Geschichte der Menschheit bestimmte Prinzipien erkennen läßt und daß sie ohne diese keinen Sinn ergibt; ferner, daß der Vielfalt der menschlichen Sitten eine Ordnung zugrunde liegt. Dies war auch die entscheidende Einsicht und das Organisationsprinzip in Montesquieus berühmten Werk *Vom Geist der Gesetze*. Wie Montesquieu war auch Vico der Gedanke an einen Zusammenhang zwischen Philologie und Philosophie während des Jurastudiums gekommen, genauer gesagt, als er Grotius' Ausführungen über das Naturrecht las. Einerseits gab es die Prinzipien der Gerechtigkeit, die von Gott stammen, und andererseits ihre Spiegelung bzw. Verzerrung in realen Rechtssystemen, die Menschenwerk sind.

Obwohl Vico sich auf die Geometrie bezieht, gleicht seine Methode in der *Neuen Wissenschaft* also doch eher der der Juristen, die im alten Rom wie im Europa der frühen Neuzeit ungeschriebene Gesetze interpretierten, indem sie sie auf Regeln reduzierten bzw. die implizierten Regeln herausarbeiteten. Ihrem logischen Status nach stehen die »Axiome« bzw. »Dignitäten«, die Vico an den Anfang der überarbeiteten Fassung der *Neuen Wissenschaft* stellte, den Regeln der Jurisprudenz bei den alten Römern näher als den Axiomen der euklidischen Geometrie.

In seiner Autobiographie sagt Vico einmal, er sei zum Gelehrten geworden, weil er in Italien »und nicht in Marokko« zur Welt kam. Man könnte ergänzen, daß er, da er in Neapel und nicht in London zur Welt kam, als Katholik erzogen wurde. Er selbst bezeichnete sich stets als gläubig und hatte – anders als sein Freund Valletta und sein Mitbürger Giannone – ein gutes Verhältnis zum Klerus. Manche Vico-Kenner behaupten, er sei trotz gegenteiliger Beteuerungen im Grun-

de seines Herzens unorthodox gewesen und habe in der *Neuen Wissenschaft* seine Gedanken absichtlich in verkappeter Form präsentiert in der Hoffnung, daß man zwischen den Zeilen lesen werde. Auf diese These will ich wenigstens kurz eingehen.

Wie wir gesehen haben, fühlte sich Vico als junger Mann zu Lukrez' epikureischer Philosophie hingezogen, und einige seiner damaligen Freunde wurden als Ketzer vor Gericht gestellt. Trotz seiner traditionellen katholischen Erziehung waren die Autoren, von denen er am meisten lernte, entweder Heiden (Platon und Tacitus) oder Protestanten (Bacon und Grotius) oder gar Ungläubige (dafür galten, jedenfalls in Vicos Zeit den orthodoxen Denkern wie Machiavelli, Hobbes, Bayle und Spinoza). In der *Neuen Wissenschaft* hat Vico, wie gesagt, die ursprünglich getroffene Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Geschichte nicht durchgehalten, sondern Vergleiche angestellt, die den Leser skeptisch stimmen mochten, wenn es um das Wesen der Vorsehung ging (die bei Vico den Heiden *und* dem Auserwählten Volk zugute kam) oder um die Bibel (die er als gar nicht so atypisches Produkt eines heroischen Zeitalters darstellt). Ein Leser, der etwa Vicos Axiom über die Anmaßung der Völker auf die Geschichte der Hebräer angewendet hätte, wäre zum gleichen Schluß gekommen wie La Peyrère (vgl. S. 80), daß nämlich die Bibel nichts weiter sei als ein Stück lokaler Geschichte.

Dies alles beweist aber weder, daß Vico insgeheim Häretiker war, noch daß er sich absichtlich zweideutig ausgedrückt hat. Vielleicht war er einfach deshalb nicht immer konsequent, weil ihn unvereinbare Gedanken in ihren Bann gezogen hatten. Und wenn im 18. Jahrhundert oder später dem einen oder anderen Leser der *Neuen Wissenschaft* Zweifel an der Vorsehung aufkommen, muß dahinter keineswegs notwendig eine Absicht des Autors stehen.

Vicos politische Überzeugungen sind noch schwerer greifbar als seine religiösen. Als armer Mann, der auf aristokratische Gönner angewiesen war, verfaßte er bereitwillig Gedichte und Reden zu Ehren des Vizekönigs oder gegen die erfolglosen Verschwörer des Jahres 1701 – doch als später ein anderes Regime an die Macht gekommen war, schrieb er form- und stilgerechte Totengedichte auf die Hingerichteten.

War Vico also »apolitisch«, wie Benedetto Croce einmal behauptet hat? In der *Neuen Wissenschaft* finden sich durchaus Stellen, die eine eigenständige politische Meinung erkennen lassen, selbst wenn er sich nicht gerade deutlich ausdrückte. Wenn Vico hin und wieder vom neapolitanischen Adel seiner eigenen Zeit spricht, gewinnt man den Eindruck, daß er ihn als Relikt der grausamen Aristokratie des »heroischen Zeitalters« betrachtet, das sich bis ins »menschliche Zeitalter« erhalten hatte, und dessen Angehörige die sozial Schwächeren gar nicht für Menschen hielten. Selber ein Mann des Volkes, betonte Vico immer wieder, welche wichtige Rolle die Weisheit des Volkes, *sapienza volgare*, in der Geschichte gespielt hatte. In seinem Bild der Vergangenheit gab es bemerkenswert wenig Platz für sogenannte große Männer oder große Ereignisse. Sein Buch ging in Richtung Sozialgeschichte noch um einiges weiter als die *Bürgerliche Geschichte des Königsreichs Neapel* seines Zeitgenossen Pietro Giannone, die eben dieser Orientierung wegen in England und Frankreich mit Interesse aufgenommen worden war. In dieser Hinsicht war die *Neue Wissenschaft* ein äußerst unkonventionelles Werk, dessen Autor mit historischen Konventionen genauso unbekümmert umging wie mit aristokratischen Wertvorstellungen. Es verwundert daher nicht, daß die neapolitanischen Anhänger der Französischen Revolution, die Feudalmacht und Privilegien der Barone abschaffen wollten, Vico bewunderten und ihre eigenen Meinungen bei ihm wiederzufinden glaubten.

Angesichts des spärlichen Materials wäre es nicht nur schwierig, sondern unklug, bei der Analyse von Vicos Politik noch weiter zu gehen. Ob er Ansichten zur aktuellen Politik seiner Zeit hatte, wissen wir nicht; festgehalten sind sie jedenfalls nirgends. Er gehörte zu der Gruppe von Akademikern, hauptsächlich Juristen, von denen einige sich damals der Macht der Aristokratie in Neapel widersetzen, war aber selber politisch nicht aktiv. Während es durchaus möglich ist, daß er in der Geschichte seiner Vaterstadt wie im alten Rom den Konflikt zwischen Patriziern und Plebejern erkannte, behauptet er in der *Neuen Wissenschaft* weder, daß die Plebejer im Recht waren noch daß ein Aspekt des geschichtlichen Kreislaufs besser ist als ein anderer. Es ist vielmehr gerade eine von Vicos Leistungen, daß er gezeigt hat, wie jedes Zeitalter – notwendigerweise – eigene Tugenden und eigene Laster hat. In dieser Hinsicht unterschied er sich von seinen Nachfolgern, den fortschrittsorientierten Historikern, ebenso wie von seinen Vorläufern, die sich besonders für den Niedergang interessiert hatten.

Die *Neue Wissenschaft* ist ein stellenweise dunkles und zweideutiges Buch, das einfache moralische Urteile vermeidet. So war es unvermeidlich, daß spätere Generationen zu höchst unterschiedlichen Deutungen gelangten. Einige wurden bereits erörtert, um andere geht es im folgenden Kapitel.

Vico und die Nachwelt

Vico blieb lange fast unbeachtet. Viele, die ähnlich dachten wie er, scheinen sein Werk nicht gekannt zu haben, als es für die Entwicklung ihres Denkens hätte fruchtbar werden können: Newton z. B. und Montesquieu, Rousseau, Wolf und Niebuhr. Die geistreiche Bemerkung, Vico sei genau in dem Moment berühmt geworden, als die Nachwelt nichts mehr von ihm lernen konnte, wirkt jedoch überpointiert, wenn man die Denker des 19. und 20. Jahrhunderts Revue passieren läßt, die sich auf seine Ideen einließen und sich in manchen Fällen als seine Schüler bezeichneten.

Ich glaube, inzwischen läßt sich recht deutlich erkennen, was sie in Vico sahen. Natürlich war es nicht immer das gleiche, und es erhebt sich die Frage, ob Vico richtig verstanden wurde oder nicht. Hier stehen wir nun vor der Schwierigkeit, daß man eine Interpretation der *Neuen Wissenschaft* – oder jedes anderen Textes – nur als Fehlinterpretation bezeichnen kann, wenn man davon ausgeht, daß es Kriterien gibt, nach denen eine andere Lesart als ›richtig‹ erkannt werden kann. Solche unbestrittenen Kriterien für die Gültigkeit von Interpretationen gibt es aber nicht.

Gerade das Problem der ›Rezeption‹ von Schriftstellern und Texten bei Zeitgenossen und Nachwelt hat in der Gegenwart zu einer heftigen wissenschaftlichen Kontroverse geführt, bei der es – vereinfacht gesagt – zwei Schulen gibt. Die eine Partei behauptet, ein Text habe sehr wohl einen bestimmten Sinn, den vom Autor beabsichtigten nämlich, und abweichende neue Lesarten seien schlicht falsch – anachronistische Projektionen moderner Auffassungen in die Vergangenheit. Literaturwissenschaftler und Kritiker der anderen Couleur behaupten, Texte hätten nicht nur eine einzige Bedeutung, sondern mehrere, selbst solche, die niemand außer dem Verfasser – und auch der nicht immer – gekannt hätte. Sie meinen also, Texte enthielten irgendwie latente oder potentielle Bedeutungen, die erst mit der Zeit zum Vorschein kommen bzw. nach und nach erkannt werden. Auf die Frage, warum die ersten Leser oder der Schriftsteller selber diese Bedeutungen nicht bemerkt haben, lautet die Antwort etwa, in jeder Kultur und jeder Epoche würden bestimmte Gedanken ausgeblendet oder verdrängt, da sie subversiv sind oder den geistigen Erwartungshaltungen der zeitgenössischen Leser zuwiderlaufen. Wenn sich das Denkschema ändert, nimmt auch der Text andere Bedeutungen an. Der Sinn eines Textes wäre also die Summe der tatsächlichen (oder gar der möglichen) Interpretationen bzw. – so die weniger rigorose Variante – die Summe der Interpretationen, die eine gewisse Gültigkeit erlangt haben.

Historiker neigen traditionell stärker zur ersteren Methode; die zweite ist aber nicht unbedingt ahistorisch, es geht ihr nur um eine andere Art der Geschichte, um die Geschichte des Textes, und zwar nicht aus der Sicht des Produzenten, sondern des Konsumenten, nicht des Autors, sondern des Lesers. Wir wollen zunächst nur feststellen, daß die zweite Methode das Risiko der unhistorischen bzw. anachronistischen Betrachtung in sich birgt, während man bei der ersten

Gefahr läuft, den Gegenstand zu eng und zu wörtlich zu verstehen.

Wer nun aber meint, unsere Zeit besitze den »Hauptschlüssel« für die »Entdeckung des wahren Vico«, sollte sich darüber klar werden, daß wir (die Leser dieses Buches nicht weniger als der Verfasser) – ebenso sehr wie unsere Vorgänger – Kreaturen einer ganz bestimmten Zeit sind, mit allen Vor- und Nachteilen, die ein solcher Standort mit sich bringt. Auch wir laufen Gefahr, eigene Ansichten und Wertvorstellungen in die Vergangenheit zu projizieren statt sie in ihrem ganzen Anderssein zu fassen und zu begreifen, wie Vico es mit den ersten Menschen versucht hatte. Ob es nun bei der Auseinandersetzung um Interpretation ›richtig‹ und ›falsch‹ gibt oder nicht – man träumt von einer Synthese der beiden Positionen, wie Vico sie womöglich versucht hätte – auf alle Fälle können wir aus der Rezeptionsgeschichte der *Neuen Wissenschaft* Wichtiges lernen. Es handelt sich wie gesagt um ein Werk, das zu den verschiedensten Deutungen geradezu einlädt. Vico las seine Vorgänger auf eigenwillige Weise und ließ sich von ihnen zu eigenen Gedanken anregen, die er dann wieder in sie hineinlas; genau so ging die Nachwelt auch mit seinem Werk um und sah sich durch die *Neue Wissenschaft* in ungewöhnlich hohem Maß zu kreativem Mißverständnis angeregt.

Es wäre eine eigene Abhandlung, wollte man die Vico-Deutungen aller im ersten Kapitel genannten Philosophen, Dichter, Historiker, Juristen usw. untersuchen. Hier scheint es sinnvoller, einige wenige Deutungen genauer unter die Lupe zu nehmen. Aus den Vicodeutungen der Romantik haben wir Michelet gewählt, außerdem erörtern wir die sogenannte ›historische‹ Auffassung, wie Croce, Meinecke und Collingwood sie vertreten. Ganz am Schluß kommen wir auf die Frage zurück, was Vico für unsere Zeit bedeutet.

Michelet hatte noch keine Zeile von Vico gelesen, als er

den Plan faßte, den Wortschatz verschiedener Sprachen daraufhin zu untersuchen, ob er etwas über den jeweiligen Nationalcharakter aussagt. Dabei stieß er auf *Die uralte Weisheit der Italer*, bemerkte, daß hier einer ähnlich gedacht hatte wie er, und beschaffte sich die *Neue Wissenschaft* in der Hoffnung, darin etwas für seine »Menschheitsgeschichte« relevantes zu finden; darin wollte er neben den äußeren Ereignissen vor allem den Nationalcharakter darstellen. Bei der Lektüre packte ihn dann »der Vicotaumel«, wie es in seiner schwülstigen Ausdrucksweise heißt. Am meisten imponierte ihm an der *Neuen Wissenschaft* die »großartige Idee«, daß es in der Geschichte auf einzelne Ereignisse, Fakten oder Menschen weniger ankomme als auf die namenlose Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung, die die wahre Menschheitsgeschichte sei. 1824 notierte er im Tagebuch: »Vico. Mühsal, unterirdische Schatten, Größe, der Goldene Zweig.« Verschlüsselte Worte? Will Michelet sagen, daß erst die Begegnung mit Vico ihm ermöglicht hat, die Vergangenheit zu verstehen und die Welt der Toten wieder »aufzusteigen« zu lassen, wie einst der Besitz des Goldenen Zweiges es dem Aeneas ermöglicht hatte, in die Unterwelt hinabzusteigen und mit den Schatten zu sprechen? Zufällig war es auch Michelet, der die Vorstellung vom isolierten, mißverstandenen, zu früh in die Welt getretenen Vico prägte. »Die Sprache der Vergangenheit hatte er vergessen, er sprach nur die der Zukunft.« Die größte Leistung des »einsamen Genies« sah Michelet in der »Begründung der Geschichtsphilosophie«.

Bei allen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Dichter-Historikern hätte Vico über dieses Lob wahrscheinlich nicht schlecht gestaunt, und zwar nicht nur, weil es den Begriff »Geschichtsphilosophie« zu seiner Zeit noch nicht gab. Michelet bezog sich zwar auf den Text der *Neuen Wissenschaft*, insbesondere auf den Gedanken, daß es in der Geschichte

weniger um die Taten Einzelner als um nachhaltige Wandlungen der Lebens- und Denkweise geht, war dabei aber höchst selektiv. Vico hatte den Lesern der *Neuen Wissenschaft* ja sieben »Hauptgesichtspunkte« ans Herz gelegt. Zwei davon greift Michelet auf, die »Geschichte der menschlichen Ideen« (391/F60) und die »ewige ideale Geschichte, nach der die Geschichten aller Nationen in der Zeit verlaufen« (393/F 62), doch er ignoriert andere entscheidende Gesichtspunkte wie das »System des natürlichen Rechts der Völker«, die »Philosophie der Autorität« und die »philosophische Kritik«. Kurz, Michelet übernimmt nur, was ihm paßt und verbreitet dann den Ruhm eines derart romantisch reduzierten Vico über ganz Frankreich; das wachsende Interesse der Franzosen an Hegels Geschichtsphilosophie – gelegentlich nannte man die beiden in einem Atem – kam ihm dabei entgegen.

Für die Vico-Rezeption im zwanzigsten Jahrhundert spielt Croce eine ähnliche Rolle wie Michelet für die im neunzehnten; auch Croce machte Vico weithin bekannt, indem er ihn als einen Modernen präsentierte, bestimmte Aspekte seines Denkens auf Kosten anderer betonte und ihn letzten Endes zu einem »Historisten« machte. Der vieldeutige Begriff »Historismus« (*storicismo*) bedeutet bei Croce die Lehre, daß historische Ereignisse einmalig und keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen sind, daß keine zwei Vorgänge je wirklich vergleichbar sind und daß jede Epoche einzig und allein aus ihren eigenen Vorstellungen und Grundsätzen heraus gedeutet werden sollte. Diese letztere These berührt sich mit Hegels Zeitgeist – und Croce war ein großer Bewunderer Hegels. Schon im späten 19. Jahrhundert war die These von der Einmaligkeit historischer Vorgänge als Reaktion auf den positivistischen Ansatz (vgl. S. 12), der menschliches Verhalten »wissenschaftlich« untersuchen wollte, wieder ins Spiel gebracht worden. Dilthey z. B. behauptete, die Erkenntnis-

methode der »Geisteswissenschaften« sei völlig anders als die der »Naturwissenschaften«, da der Geist nur von innen heraus durch »Einfühlung« zu verstehen sei, während die Natur von außen erklärt werden könne. Dilthey stritt sich auch mit den Begründern der Experimentalpsychologie herum, weil er meinte, Psychologie beruhe nicht auf Messungen, sondern auf Introspektion. Wilhelm Windelband (1848–1915), Neukantianer wie Dilthey, sah einen methodischen Unterschied zwischen den auf das Einmalige und Individuelle gerichteten »idiographischen« Wissenschaften wie der Geschichtsschreibung und den um die Formulierung allgemeiner Gesetze bemühten »nomothetischen« Naturwissenschaften.

Croce, der in diesen deutschen Philosophen Verbündete im Kampf gegen den Positivismus sah und sich für ihre Gedanken stark interessierte, bemerkte gegenüber Windelband, Vico habe bei seiner Erörterung des Verum-factum-Prinzips schon vieles vorweggenommen. Er staunte über die Analogie zwischen Vicos Auflehnung gegen die cartesianische »mechanische Philosophie« und dem Kampf des Historismus gegen den Positivismus zwei Jahrhunderte danach und faßte beides als *eine* Widerstandsbewegung auf. Ironischerweise lief das auf ein nicht-historisches Vicoverständnis hinaus. Croce war dasselbe passiert wie Michelet: In seiner Vicobegeisterung ließ er die Aspekte der *Neuen Wissenschaft* außer acht, die ihm nicht zusagten, vor allem die starken Tendenzen in Richtung auf Vergleich, Verallgemeinerung und System. Genau das waren natürlich die Aspekte von Vicos Werk, die eine Generation vor Croce den Positivisten besonders gefallen hatten.

Im großen Methodenstreit des späten 19. Jahrhunderts konnten sich also beide Seiten auf Vico berufen, die Historisten, weil er Erkenntnis von innen heraus betont hatte, die Positivisten, weil er behauptet hatte, die gesellschaftliche

Entwicklung sei Gesetzen unterworfen. Man könnte durchaus sagen, Vicos geistiger Rang sei gerade daraus ersichtlich, daß er zu vereinbaren wußte was Postivisten und Historisten trennten.

Croces enge geistige Berührung mit einigen Aspekten von Vicos Denken machte ihn für die anderen blind. Seine Interpretation war genausowenig falsch wie die Michelets, sie ließ nur viel zu viel weg. Croce war so leidenschaftlich von Vicos Bedeutung für das frühe 20. Jahrhundert überzeugt, daß er Teile der *Neuen Wissenschaft* überaus klar sah, das Werk aber nicht als Ganzes zu sehen vermochte.

Die Moral dieser Rezeptionsgeschichte für die Gegenwart liegt auf der Hand. Es geht heute vielen wie Michelet und Croce: man empfindet eine Affinität mit Vico, der eine Reihe heute aktueller Fragen bereits erörtert zu haben scheint. Wie der Ethnologe Claude Levi-Strauss interessierte Vico sich für das Denken der Primitiven, wie der Entwicklungspsychologe Jean Piaget studierte er Sprache und Denken des Kindes. In seinen Untersuchungen über Mentalitäten und Denkweisen und ihren Bezug zum Lesen- und Schreibenkönnen scheinen heutige Diskussionen der Sozialanthropologen und Sozialhistoriker auch schon vorgezeichnet. Kein Wunder, daß manche seiner zeitgenössischen Bewunderer behaupten, wir »leben in einer Vicozeit«. Hier könnten uns aber Michelet und Croce als warnende Beispiele dienen: Wir können Vico nicht verstehen, wenn wir ihn uns als einen Levi-Strauss oder Piaget im Gewand des 18. Jahrhunderts vorstellen. Ich will damit keineswegs die genannten Analogien hinsichtlich des Denkens der Primitiven bzw. der Kinder leugnen; mir geht es darum, deutlich zu machen, daß man mit solchen Analogien nie den ganzen Vico in den Blick bekommt. Es tut Vicos Bedeutung für die Gegenwart keinen Abbruch, wenn man einsieht, daß er indirekt wirkt.

Die *Neue Wissenschaft* ist nach wie vor ein eingehendes

Studium wert, zum einen weil wir es wie bei Homer und Dante mit einer großartigen Leistung der Phantasie zu tun haben, zum anderen weil es sich um eine Keimzelle handelt; immer wieder hat sich erwiesen, daß das Buch imstande ist, die Phantasie des Lesers aufs Fruchtbarste anzuregen. Vicos erstaunliches Talent, unerwartete Zusammenhänge zu sehen, hat bis heute nichts von ihrer schöpferisch-beflügelnden Kraft eingebüßt.

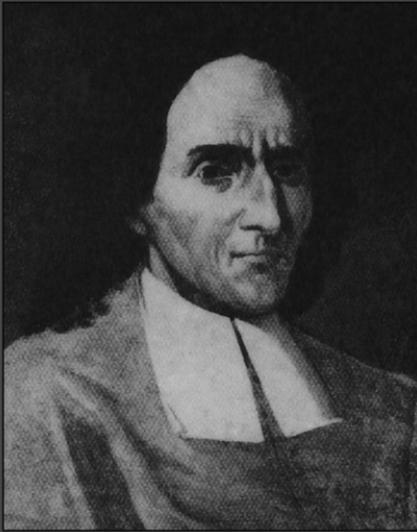
PETER BURKE, geboren 1937 in London, studierte am St. John's College in Oxford und lehrt heute Kulturgeschichte am Emanuel College in Cambridge.

Helden, Schurken und Narren
Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit
Stuttgart, 1981 (München, 1985)

Die Renaissance in Italien
Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung
Berlin, 1984

Montaigne zur Einführung
Frankfurt/Main 1985

Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock
Berlin, 1986



Das einzige zeitgenössische
Portrait Vicos von
Francesco Solimena

Giambattista Vico (1668–1744), Philosoph, Sprachwissenschaftler, Historiker und Jurist aus Neapel, ist bis heute der Anlaß einer Fülle von Mythenbildungen, die gleichwohl nicht verhindert haben, daß die Bedeutung dieses Wissenschaftlers für die moderne Soziologie, Anthropologie und Kulturgeschichte bis heute immer noch nicht in ihrer ganzen Konsequenz erfaßt wurde.

Peter Burke, Kulturhistoriker aus Cambridge und Spezialist für die Geistesgeschichte des frühzeitlichen Italien, versucht, den geheimnisvollen Ruf dieses Wissenschaftlers zu erklären, indem er Vico auch in den kulturellen und sozialen Kontext seiner Heimatstadt Neapel im 17. Jahrhundert stellt:

Für Vico waren Kunst und Literatur gesellschaftliche Produkte, ebenso wie sie umgekehrt auch das soziale und geschichtliche Bild einer Epoche bestimmten.