



universität  
wien

# MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität in der italienischen Aufklärung.

Eine diskursanalytische Untersuchung ausgewählter Monografien der  
neapolitanischen und mailändischen Aufklärung.

verfasst von | submitted by

Julia Elisabeth Jocham BEd B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree  
programme code as it appears on the  
student record sheet:

UA 066 848

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree  
programme as it appears on the student  
record sheet:

Masterstudium Bildungswissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Daniel Tröhler

# Abstract

Das Konzept *Fortschritt* und damit verbundene Ideen von *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* waren in der Aufklärung wiederkehrendes, prominentes Sujet philosophischer bzw. wissenschaftlicher Auseinandersetzungen über nationale Grenzen hinweg, weshalb sie auch als paneuropäische Motive begriffen werden dürfen. Wie jedoch Robert Cowen (2009) treffend konstatierte: „as it moves, it morphes“ (ebd., S. 315): Grenzübergreifend zirkulierende Ideen werden unweigerlich von den jeweils vorfindbaren kulturellen bzw. diskursiven Realitäten der einzelnen (Rezeptions-)Länder modifiziert, was zu je diversen Adaptionen und Interpretationen derselben führe. Ähnliches lässt sich auch in Bezug auf die Begrifflichkeiten *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* beobachten.

Wird einschlägige Sekundärliteratur zu eben diesen Begriffen konsultiert, fällt jedoch auf, dass – mit Ausnahme Frankreichs – der Fortschritts- und Perfektionsbegriff romanischsprachiger Länder im 18. Jahrhundert noch weitläufig unbeleuchtet bleibt. Überhaupt erfährt etwa die italienische Aufklärung bislang wenig Aufmerksamkeit in einschlägiger Forschung und es wird ihr kaum Relevanz für die paneuropäische Aufklärungsbewegung beigemessen. Die wenigen, bisher sehr vagen, bis oberflächlichen wissenschaftlichen Debatten zum Fortschrittbegriff und damit verbundenen Ideen von Perfektion(-ierung) und Perfektibilität in Gebieten des heutigen Italiens waren jedenfalls ein Umstand, der überraschte und der zum Ausgangspunkt der hier vorliegenden Masterarbeit wurde. Genauer sollte eine diskursanalytische Untersuchung ausgewählter Schriften vierer italienischer Philosophen (*Giambattista Vico*, *Gaetano Filangieri*, *Pietro Verri*, *Giuseppe Gorani*) angestrengt werden, um zu erforschen, in welcher Art und Weise die Begriffe *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in der Italienischen Aufklärung ausgelegt und selbstständig konfiguriert wurden. – Und wie sich die dortige Diskussion von jenen anderer Länder abhob.

Anhand dieser Analyse bestätigte sich, dass aufgrund diverser diskursiver Realitäten auch die Interpretationen von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität in Mailand und Neapel je unterschiedliche waren. Während das Fortschrittsverständnis der Neapolitaner (noch) markant religiös, rechtlich aufgeladen und durch einen theologisch-deontologischen Moralbegriff besetzt war, zeigte sich jenes der Mailänder deutlich ‚weltlicher‘, stärker an ökonomischen Diskursen orientiert und vor dem Hintergrund eines aufgeklärten Absolutismus entworfen. Was das Fortschrittsverständnis aller rezipierter Schriften einte, war die großflächige Absenz des Perfektibilitätsbegriffes, die teleologische Ausrichtung von Fortschritt

auf *felicità pubblica* [öffentliches Glück] und die ‚moderne‘ Überzeugung, wonach Fortschritt unter den geeigneten Umständen linear, progressiv verlaufe.

## Abstract (English)

The concept of *progress* and related ideas of *perfection(-ization)* and *perfectibility* were recurring and highly prominent themes in philosophical and scientific debates across national borders during the Enlightenment, which is why they may also be regarded as pan European motives. However, as Robert Cowen (2009) aptly noted: “as it moves, it morphs” (2009, p. 315): Ideas circulating across borders were inevitably modified by the cultural and discursive realities found in the individual (receptive) countries, leading to divers adaptations and interpretations of those ideas. A similar phenomenon can also be observed with regard to the concepts of *progress*, *perfection(-ization)* and *perfectibility*.

When now consulting relevant secondary literature on these very concepts, it is striking that, except for France, the concepts of progress and perfection in Romance-speaking countries in the 18<sup>th</sup> century remain largely unexplored. Overall, especially the Italian Enlightenment movement has received little attention in research to date and its relevance to the pan European Enlightenment is scarcely acknowledged. The few, rather vague to superficial scientific debates on the concepts of *progress* and related ideas of *perfection(-ization)* and *perfectibility* in the Italian Enlightenment were, in any case, a surprising circumstance and became the starting point for this Master's thesis. More specifically, a discourse-analytical examination of selected writings by four Italian philosophers (*Giambattista Vico*, *Gaetano Filangieri*, *Pietro Verri*, *Giuseppe Gorani*) was undertaken to examine in what manner the concepts of *progress*, *perfection(-ization)* and *perfectibility* were interpreted and independently configured in the Italian Enlightenment. – And how that differed from discussions in other countries.

The analysis confirmed, firstly, that due to various discursive realities, interpretations of progress, perfection and perfectibility differed in Milan and Naples. Whilst the Neapolitans' understanding of these terms/ideas was (still) markedly religious, legally charged and imbued with a theological-deontological concept of morality, the interpretation of progress and perfection in Milan was clearly more ‘secular’, more strongly orientated towards economic discourses and conceived against the backdrop of enlightened absolutism. What united the understanding of progress and perfection in all texts was the widespread absence of the concept of perfectibility, the teleological orientation of progress towards *felicità pubblica* [public happiness], and the ‘modern’ conviction that, under the right circumstances, progress proceeds in a linear, progressive manner.

# Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Abstract .....                                                                                             | 2   |
| Abstract (English) .....                                                                                   | 3   |
| 1 Einleitung .....                                                                                         | 5   |
| 2 Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität: grenzüberschreitende<br>Diskursgeschichten.....    | 9   |
| 2.1 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität in der französischen Aufklärung .....                      | 11  |
| 2.2 Divergente Verständnisse von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität..                    | 18  |
| 2.2.1 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität bei Jean-Jacques Rousseau.....                           | 19  |
| 2.2.2 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität bei Wilhelm von Humboldt.....                            | 22  |
| 2.3 Das Zeitalter der Aufklärung in Italien.....                                                           | 25  |
| 2.3.1 Die neapolitanische Aufklärung .....                                                                 | 26  |
| 2.3.2 Die mailändische Aufklärung.....                                                                     | 33  |
| 2.4 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität in der italienischen Aufklärung –<br>Forschungsstand ..... | 38  |
| 3 Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität in der italienischen Aufklärung.....                | 39  |
| 3.1 Methodologie und Methode .....                                                                         | 40  |
| 3.2 Analyse ausgewählter Monografien der italienischen Aufklärung .....                                    | 43  |
| 3.2.1 Principi di Scienza Nuova (1725/1744) .....                                                          | 44  |
| 3.2.2 La Scienza della legislazione (1780).....                                                            | 54  |
| 3.2.3 Discorso/Meditazioni sulla economia politica (1770/1781) .....                                       | 67  |
| 3.2.4 Il vero dispotismo (1770) .....                                                                      | 80  |
| 4 Abschließende vertiefende Betrachtungen und Ausblick.....                                                | 93  |
| Literaturverzeichnis.....                                                                                  | 105 |

# 1 Einleitung

Obgleich der Begriff *Perfektibilität* respektive *perfectibilité* als solcher erst 1755 unter Jean-Jacques Rousseau seine erste konkret-sprachliche Verwendung fand<sup>1</sup> (vgl. Binoche 2018; Scott 2024; Sonenscher 2015), avancierte die mit diesem Terminus eng verwandte Annahme unendlicher Perfektionierbarkeit von Wissenschaft, Kunst und Mensch bereits etwas mehr als ein Jahrhundert zuvor zu einer verbreitenden Annahme – vor allen Dingen im französischen Kontext. Gerade hier setzte sich zu Mitte des 17. Jahrhunderts – im Spiegel Bacons *Novum Organum Scientiarum*<sup>2</sup> (1620) und eines veränderten Wissenschaftsverständnisses der *Académie des Sciences* [Akademie der Wissenschaften] – kontinuierlich die Überzeugung durch, antikes Wissen<sup>3</sup> nicht nur hinterfragen, sondern auch überschreiten zu können – und tatsächlich längst überschritten zu haben. So ließ der Schriftsteller und Philosoph Charles Perrault in seinem Gedicht *Le siècle de Louis le Grand* [das Zeitalter Ludwig des Großen] (1687) keinen Zweifel daran, dass er nicht (länger) bereit sei, den antiken Autoren unhinterfragte Autorität zu gewähren, er nicht länger „das Knie beugen wolle“ (Perrault zitiert nach Bauer 2022, S. 119) vor ihnen, überstrahlte doch die Regentschaft des Ludwig des XIV so eklatant alles davor Gewesene (vgl. ebd.). Der Idee linearen Fortschrittes wurde dadurch immer weiter der Boden bereitet, welche die bis dahin weitläufig gültige/akzeptierte antike Vorstellung von Geschichte, Mensch und Wirklichkeit als wiederkehrende, *endliche* Zyklen nach und nach ablöste (vgl. u.a. Tröhler 2017, S. 5-7). Fortschritt könne und solle potenziell unbegrenzt, unendlich sein. Hand in Hand mit der Möglichkeit bzw. – nach Meinung vieler französischer Gelehrter – der beobachtbaren *Tatsächlichkeit* linearen Fortschrittes wurde auch die Idee (unendlicher) *Perfektionierbarkeit* (*perfectionné*) populär. Letztere findet sich etwa in Bernard le Bovier de Fontenelles Traktat *Digression sur les anciens et les modernes* [Exkurs über die Alten und die Modernen] (1688) in besonders deutlicher Form ausformuliert. Während Fontenelle das Konzept von Perfektionierbarkeit dabei vordergründig auf das Feld der Wissenschaften und des Verstandes bezog, wurde das Konzept im deutschsprachigen Bereich – vor dem Hintergrund divergenter diskursiver Realitäten – hauptsächlich auf die Vervollkommnung des Inneren Selbst

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu Rousseaus Zweiten Diskurs *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen] (1755).

<sup>2</sup> Eine Schrift, die bereits durch ihren Umschlag, auf welchem zwei Schiffe die Säulen Gibraltars durchsegeln, zur Überschreitung antiker Grenzziehungen provoziert.

<sup>3</sup> Das Wissen und die Schriften antiker Philosophen galten innerhalb der Wissenschaft(en) bis in die Frühe Neuzeit hinein als unhinterfragte Grundpfeiler, Grundlage wie auch als unüberwindbare Grenzen der Erkenntnis – das bezeichnende *Non plus ultra* [bis hierhin und nicht weiter] der Herkulesssäulen (vgl. u.a. Tröhler 2017, S. 5).

umgelegt<sup>4</sup> und im Genfer Fall als Ausbildung republikanischer Tugendhaftigkeit (im Sinne eines patriotischen *Citoyen*) interpretiert<sup>5</sup>.

Derartige Verständnisse von Fortschritt, Perfektionierbarkeit und Perfektibilität blieben – natürlich – nicht folgenlos für damalige Bildungskonzeptionen und -praxen (vgl. u.a. Töhler 2017, S. 2), zumal Schulen auch schon zu Zeiten der Aufklärung als Orte fungierten, wo Ansprüche an die Gesellschaft und das Individuum in konkreter Form tradiert, reproduziert und von den Schüler\*innen (bestenfalls) internalisiert werden sollten. Condorcet etwa wies in seinem Traktat *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* [Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes] (1795/1796) der Schule und dem Unterricht eine besonders gewichtige Rolle in der wissenschaftlichen Entwicklung Frankreichs zu, indem ein guter Unterricht den Fortschritt automatisch beschleunige (vgl. ebd., S. 215). Fortschritts- bzw. Perfektionsverständnisse und Bildungsansprüche waren/sind insofern schon immer aufs Engste ineinander verflochten, weshalb sie für die Bildungswissenschaft(en) auch von besonderem Interesse sind respektive *sein sollten*.

Was bei Durchsicht einschlägiger Literatur nun auffällt, ist, dass die Begriffe *Fortschritt* *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in ihren diversen, transnationalen Auslegungen bis dato vorwiegend vor dem Hintergrund des französisch-, deutsch- oder aber englischsprachigen Kontextes reflektiert wurden, während etwa der romanischsprachige Mittelmeerraum diesbezüglich noch weitgehend unbeleuchtet bleibt. Überhaupt erfährt beispielsweise die italienische Aufklärung innerhalb historischer Forschung bislang wenig Aufmerksamkeit und es wird ihr kaum Relevanz innerhalb der paneuropäischen Aufklärungsbewegung attestiert (vgl. Jung/Kroll 2014, S. 10). Ein Umstand, der überrascht, zumal Italien noch zwei Jahrhunderte zuvor zu den wichtigsten Gedankenumschlagplätzen der Welt zählte, die in der Folge nicht einfach verschwanden und im 18. und 19. Jahrhundert ebenfalls interessante, originelle Beiträge zur europäischen Aufklärung beisteuerten. Zu erwähnen wären hier etwa Giambattista Vicos *Principi di Scienza Nuova* [Prinzipien einer neuen Wissenschaft] (1725), Pietro Verris *Discorso sulla Economia politica* [Diskurs über die Politische Ökonomie] (1770) oder Cesare Beccarias Werk *Dei delitti e delle pene* [Über die Delikte und Strafen] (1764), das kurz darauf in französischer (1766) und englischer (1767) Übersetzung erschien. Zwar widmeten sich in der

---

<sup>4</sup> Siehe hierzu besonders Wilhelm von Humboldts *Schriften zur Bildung* (1809).

<sup>5</sup> Siehe hierzu wiederum Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen] (1755), seinen *Émile* (1762) oder aber auch die besonders politische Arbeit *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur la réformation projetée* [Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform] (1772). In jedem der erwähnten Werke stellte Rousseau den erstrebenswerten *Citoyen*, und die angemessene (Aus-)Bildung eines solchen, dem korruptierten *Bourgeois* gegenüber.

Vergangenheit einige – verhältnismäßig wenige – italienische wie auch fremdsprachige Beiträge den eben zitierten Philosophen der italienischen Aufklärung, doch bleibt der Fortschritts-, Perfektions- und Perfektibilitätsbegriff hierbei weitgehend unbeleuchtet. Wenn sich schließlich doch vereinzelt Autor\*innen von Sekundärliteratur finden, welche in ihren Arbeiten zur italienischen Aufklärung insbesondere auf *Perfektibilität* Bezug nehmen, bleiben diese Ausführungen/Querverweise meist einigermaßen kurz und oberflächlich, stellen nur schwache Referenzen zum außeritalienischen Perfektibilitätsdiskurs her und ziehen keine/kaum Vergleiche zu Verständnissen anderer italienischsprachiger Philosophen, womit (mehr oder minder) ein ‚einheitliches italienisches Verständnis‘ desselben evoziert/imaginiert wird. Siehe zur Verdeutlichung der vagen Verwendungsweise von Perfektibilität u.a. Chiocchi (2020, S. 30), Contarini (2011, S. 81-83) Finzi (1960, S. 326), Kapp (1994, S. 220), Pasta (2018, S. 581), Porret (2020, S. 50).

Die wenigen, eher oberflächlichen Auseinandersetzungen mit dem Fortschritts-, Perfektions- und Perfektibilitätsbegriff italienischer Philosophen der Aufklärung verwundern, zumal gerade diese Konzepte zu den grundlegenden Motiven damaliger philosophischer/wissenschaftlicher Debatten in Europa zählten, wie in Kapitel 2 noch deutlicher werden wird. Prinzipiell eröffnen sich an dieser Stelle nun zwei Möglichkeiten, um den beschriebenen Sachverhalt zu erklären. Einerseits könnte das Fehlen an Auseinandersetzungen mit Perfektibilität, Fortschritt und Perfektion(-ierung) darauf hindeuten, dass jene Begriffe und damit verbundene Theorien in der italienischen Aufklärung vielleicht kaum zirkulierten bzw. kaum rezipiert wurden – was jedoch schwer vorstellbar ist und jedenfalls erklärungsbedürftig wäre. Andererseits ergibt sich die Eventualität, dass ausgewählte *filosofi* der italienischen Aufklärung ihre Schriften durchaus vor dem Hintergrund (‚moderner‘) Fortschritts- und Perfektionsvorstellungen entwarfen, dies aber bislang in einschlägiger Sekundärliteratur übersehen oder vernachlässigt wurde. Wird nun von zweiterem Fall ausgegangen, so eröffnen sich wiederum zwei unterschiedliche Forschungsinteressen: Zu fragen, weswegen der italienische Beitrag zu diesen Begrifflichkeiten bis dato übersehen wurde, was zum komplexen Sachverhalt von Diskursdominanz führen würde. Oder aber anstelle des *Warums* das *Wie* ins Zentrum des Interesses zu rücken und insofern zu untersuchen, in welcher Art und Weise die Konzepte *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in ausgesuchten Medien der italienischen Aufklärung ausgelegt wurden und *wie* sich diese Interpretationen ggf. von solchen anderer Länder unterscheiden. Nicht zuletzt könnten durch ein derartiges Forschungsprojekt auch verschiedene Bildungskonzeptionen und -praxen in italienischsprachigen Gebieten besser nachvollziehbar werden, zumal die enge Verflechtung

von Bildungsbegriff(en) und Perfektions-/Fortschrittsvorstellungen bereits deutlich gemacht wurde.

Während es zweiten Punkt – die (möglichen) Konsequenzen spezifischer Perfektions- und Fortschrittsverständnisse auf italienische Bildungskonzeptionen und -praxen – auf spätere Arbeiten zu verschieben gilt, soll die vorliegende Masterarbeit im (essenziellen) ‚ersten Schritt‘ nach dem Verständnis dieser Begriffe bei ausgewählten Autoren der, konkret, neapolitanischen und mailändischen Aufklärung<sup>6</sup> fragen. Durch den Einbezug zumindest zweier Zentren der italienischen Aufklärung und insgesamt vier Monografien gilt es, einen – bemessen an den formalen Grenzen dieser Arbeit – einigermaßen umfangreichen Einblick in die Thematik zu erlangen, um schließlich möglicherweise<sup>7</sup> diverse Vorstellungen zu Perfektibilität, Perfektion(-ierung) und Fortschritt zu einer Art ‚italienischem Verständnis‘ derselben verdichten zu können. Was die Auswahl der Autoren und Schriften anlangt, so orientierte sich diese zum einen an Motiven der Zugänglichkeit und der angenommenen Rezeptionsbreite<sup>8</sup>, zum anderen an einer vorgängigen Schlagwortanalyse. So interessierten sinngemäß lediglich jene Schriften, welche die Begriffe *progresso/i* [Fortschritt(e)], *perfezion(-amento)* [Perfektionierung bzw. Vervollkommenung] oder *perfettibilità* in irgendeiner Form auch tatsächlich auf Wortebene thematisierten. Ausgehend davon wurden schließlich die Monografien *Principi di scienza nuova* (1725/1744) von Giambattista Vico, *La scienza della legislazione* (1780) von Gaetano Filangieri, *Discorso/Meditazioni sulla economia politica* (1770/1781) von Pietro Verri und *Il vero dispotismo* (1770) von Giuseppe Gorani ausgewählt. Diese Werke sollen unter Berücksichtigung (lokaler) zirkulierender Diskurse auf die darin beobachtbaren Verständnisse von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität befragt werden.

---

<sup>6</sup> In einschlägiger Literatur werden Neapel und Mailand (und auch Florenz) aufgrund dort vorherrschender gesellschaftspolitischer Umstände kontinuierlich als wichtigste Zentren der italienischsprachigen Aufklärung ausgewiesen (vgl. u.a. Dipper 2014, S. 19; Gernert/Groblewski 2021, S. 276-290; Jung/Kroll 2014, S. 8), weshalb diese auch in der vorliegende Forschungsarbeit im Zentrum stehen werden.

<sup>7</sup> Das vorsichtige *möglicherweise* soll darauf hinweisen, wonach es sich bei Italien aufgrund seiner damaligen Zergliederung in viele verschiedene Königreiche und Herzogtümer – insofern aufgrund seiner eigentlichen ‚Uneinheit‘ – als äußerst komplex erweisen könnte, aus verschiedenen Vorstellungen zu Perfektibilität, Perfektion und Fortschritt gemeinsame Konstanten abzuleiten. Das soll demnach auch nicht das Ziel sein, sondern eben eine *mögliche* Perspektive.

<sup>8</sup> So sollten die ausgewählten Werke in einer möglichst frühen, italienischen Ausgabe auch online verfügbar sein und durch deren angenommenen Rezeptionsbreite auch verallgemeinernde Aussagen zum Fortschritts- und Perfektionsverständnis der Neapolitaner und Mailänder gestatten – zumal die Arbeit in der Quantität bekanntlich eingeschränkt ist.

## 2 Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität: grenzüberschreitende Diskursgeschichten

Vor einer Analyse der ausgewählten Schriften, gilt es hingegen noch ein wenig ausführlicher auf die Begrifflichkeiten bzw. Theorien um Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität einzugehen: ihre vermuteten (diskursiven) Ursprünge wie auch ihre transnationalen (Um-)Deutungen nachzuvollziehen. Dadurch sollen nicht bloß die grundlegenden Vorbedingungen und Ansprüche dieser Theorien, sondern auch die beobachtbare Auslegungsvielfalt derselben verständlicher werden. Wie Nisbet (1980) herausstellte und in der hier vorliegenden Masterarbeit auch berücksichtigt wird, zirkulierten Ideen von Fortschritt dabei keinesfalls erst seit dem Zeitalter der Aufklärung bzw. seit Bacons *Novum Organum Scientiarum* (1620). Stattdessen stellten auch bereits antike griechische Denker (etwa Hesiod, Protagoras, Platon, Aeschylus) umfangreiche Überlegungen zu Entwicklungsprozessen abstrakter und weniger abstrakter Entitäten an, ebenso wie nachfolgende römische Philosophen (etwa Lucretius oder Seneca) und mittelalterliche Kirchenväter – in besonders populärer Form Augustinus in dessen *De civitate Dei* [Gottesstaat] (vgl. Nisbet 1980, S. 7-16). Nichtsdestoweniger – und das ist die zentrale Beobachtung und der zentrale Ausgangspunkt dieses Kapitels und der gesamten Arbeit – setzte ab Ende des 17. Jahrhunderts eine entscheidende Umdeutung des Konzeptes *Fortschritt* ein, welches nunmehr vermehrt als linear anstelle zyklisch gedacht wurde, damit plötzlich die Möglichkeit unendlicher Verbesserung in Aussicht stellte und dem zugehörigen aufklärerischen Zeitgeist von *Aufbruch*, *Reform*, *Optimierung* insofern auch das geeignete Schlagwort an die Hand reichte.

In besonders eindrücklicher und früher Form kann dieser angenommene *diskursive Shift* von Zirkularität zu Linearität dabei in Frankreich beobachtet werden, weshalb dieses Land auch als ‚ursprünglichste<sup>9</sup>‘ Umgebung der modernen Begrifflichkeiten *Fortschritt*, *Perfektionierung* und *Perfektibilität* angenommen werden soll und die nachfolgenden grenzüberschreitenden Diskursgeschichten zu den genannten Konzepten daher auch eröffnet. Ausgehend von diesem Case sollen weitere, adaptierte, modifizierte Interpretationen der Begriffe anderer europäischer Gebiete (Genf und Preußen) betrachtet werden. Die Formel *weitere, adaptierte, modifizierte Interpretationen* verdeutlicht dabei die bereits wiederholt konstatierte Auslegungsvielfalt von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität je kulturhistorischem Kontext, in welchem diese rezipiert wurden. „As it moves, it morphes“ (Cowen 2009, S. 315) – mit dieser prägnanten, eingängigen Aussage machte der englische Bildungswissenschaftler Robert Cowen

---

<sup>9</sup> Bzw. als eine der ursprünglichsten Umgebungen.

auf den Umstand aufmerksam, wonach jedem Transfer von Ideen/Konzepten/ganzen Theorien zugleich auch immer schon eine bestimmte Form der Abänderung, Abweichung vom ‚Original‘ inhärent sei. „You can see it in musical forms such as jazz (even in the labels – New Orleans, Chicago, West Coast – that specify its geographic mobility inside the United States), in myths about monsters (Warner 1998), in the ‘Impressionist’ painting done by Brazilians, in the failing efforts to introduce forms of democracy into places that may not want it [...]” (ebd.). Transferprozesse über Grenzen hinweg – seien diese nun bloß örtlicher oder nationaler Art – implizierten demnach zwangsläufig Modifikationen ‚ursprünglicher‘ Semantiken. Anhand weiterführender Beispiele wird dieses Phänomen in Cowen dabei vordergründig – nach eigener Ansicht aber ein wenig verkürzt – als Ursache diverser kultureller Kontexte vorstellig, welche den importierten Entitäten metaphorisch gesprochen ‚ihren Stempel aufdrückten‘. In der hier vorliegenden Arbeit soll jene, eher grobe Beobachtung, noch ein wenig geschärft werden, indem die Transformation von Ideen/Konzepten/Theorien nicht ‚bloß‘ als Konsequenz veränderter kultureller Kontexte, sondern, genauer, als Konsequenz der in diesen kulturellen Kontexten dominierenden *Diskurse* – in begrifflicher Tradition Michel Foucaults (1926-1984)<sup>10</sup> – verstanden werden soll. Eine ausführlichere Diskussion des Diskurskonzeptes wird an dieser Stelle zwar bewusst auf den methodologischen Teil der Arbeit verschoben, doch gilt es noch erklärend hinzuzufügen, wonach Diskurse mehr oder minder den theoretischen bzw. gedanklichen Hintergrund spezifischer (historischer) Umgebungen darstellen und somit sowohl die intellektuelle Rezeption als auch Produktion maßgeblich (mit-)determinieren (vgl. Foucault 1973/1981, S. 156). Begriffe und ganze Theorien<sup>11</sup> werden insofern stets im Spiegel der jeweils vorherrschenden Diskurse – die ihrerseits wiederum aufs Engste mit den je vorfindbaren gesellschaftlichen Bedingungen zusammenhängen – entworfen. Von dieser theoretischen Warte aus betrachtet, überrascht es entsprechend kaum, dass diverse diskursive Realitäten auch entsprechend diverse Auslegungen von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität implizieren.

Um eben jene Verständnispluralität der genannten Begriffe zu verdeutlichen und zusätzlich eine Vergleichsgrundlage für die italienische Auslegung derselben zu schaffen, soll anschließend an den französischen, auch der deutsche/preußische und der Genfer Case anhand Wilhelm von Humboldt und Jean-Jacques Rousseau thematisiert werden. Jene Autoren wurden

---

<sup>10</sup> Siehe hierzu besonders sein Werk *Archäologie des Wissens* (1973).

<sup>11</sup> Wobei zwischen der Theorieebene und Diskursebene nach eigener Meinung nicht immer ganz treffsicher differenziert werden kann. Wann etwas demnach bereits als eigenständiger Diskurs oder aber noch als Theorie zu betrachten ist, lässt sich nicht in jedem Fall zweifelsfrei bestimmen – das sehe man der hier vorliegenden Arbeit auch nach. Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität werden hier jedenfalls vorerst als Theorien begriffen, wie im methodologischen Teil noch weiter ausgeführt wird.

dabei vordergründig aufgrund der Rezeptionsbreite bzw. der großen Popularität ihrer Theorien/Schriften, inner- wie auch außerhalb ihrer konkreten Schaffensorte, als repräsentativ für das Fortschritts- und Perfektionsverständnis ihres zeitgenössischen Kontextes befunden<sup>12</sup>.

Anschließend an die divergierenden Verständnisse von *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* gilt es auf die italienische Aufklärung überzuleiten, ihre wichtigsten intellektuellen Zentren und zirkulierenden Diskurse vorzustellen und einen Überblick über den bisherigen Forschungsstand zum Fortschritts- und Perfektionsbegriff ausgewählter italienischer Philosophen zu geben.

## 2.1 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität in der französischen Aufklärung

Ohne an dieser Stelle den weder sonderlich aussichtsreichen<sup>13</sup> noch zweckdienlichen Versuch zu wagen, die mannigfaltige Bewegung der *Französischen Aufklärung* einer konkreten Periodisierung oder gar Definition unterziehen zu wollen, soll der folgende Abschnitt lediglich die grundlegenden Ansprüche und kulturspezifischen Besonderheiten derselben skizzieren und dabei vor allen Dingen jene Diskurse, Autoren und Werke in umfassender Weise diskutieren, welche für die Entwicklung und das ‚französische‘ Verständnis von *Fortschritt* und *Perfektibilität* als maßgeblich angenommen werden dürfen.

Ähnlich wie die meisten europäischen *Aufklärungen*<sup>14</sup> orientierte sich auch die französische an den programmatischen, avantgardistischen Maximen von *Vernunft*, *Kritik*, *Mündigkeit*, *Autonomie* und *Freiheit* – um nur einige, besonders populäre zu nennen. Diese wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts zu derart essenziellen Bedingungen des Mensch-Seins stilisiert, sodass sie allen Aufklärungsbewegungen Europas – trotz jedweder kulturspezifischer Diversität in Struktur, Theorie, Konsequenz und/oder Intensität – zumindest richtungsweisend waren<sup>15</sup>. Der von Kant propagierte Mut, sich seines Verstandes zu bedienen<sup>16</sup>, der Wille und die

---

<sup>12</sup> Man bedenke etwa Humboldts Auslegung von *Bildung*, welche in weiterer Folge zum *typischen deutschen Bildungsverständnis* stilisiert wurde (vgl. u.a. Bollenbeck 1996; Czejkowska 2018, S. 17-20), bis heute kaum an Aktualität verloren zu haben scheint und worin sich letztlich auch maßgebliche Überlegungen zu menschlichem Fortschritt und Perfektion ausdrücken, wie es in Abschnitt 2.3 noch zu zeigen gilt. Eben so sehr sei an dieser Stelle auf die Relevanz Jean-Jacques Rousseaus und seiner provokanten *Diskurse*, seines *Gesellschaftsvertrags* oder seines *Émile* innerhalb des paneuropäischen Aufklärungsdiskurses verwiesen, welcher die Wahl dieses Autors zu Veranschaulichung des Genfer Cases nach eigener Meinung ebenfalls mehr als rechtfertigt.

<sup>13</sup> Angesichts der bis dato ungeklärten Frage(n), was Aufklärung ihrem innersten Wesen nach sei (vgl. hierzu u.a. Tröhler 2020, S. 2).

<sup>14</sup> Der Plural wurde an dieser Stelle angesichts der diversen kulturabhängigen Ausformungen und Spezifika aufklärerischer Gedanken (vgl. Reinalter 2018, S. 131) bewusst verwendet.

<sup>15</sup> Siehe zu dieser Beobachtung und zur weiteren Vertiefung in die grundlegende Philosophie der Aufklärung insbesondere das gleichnamige Werk Ernst Cassirers (1932).

<sup>16</sup> „Sapere aude! Habe Mut dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ (Kant 1784 zitiert nach Ludwig 2016, S.167).

Freiheit zum Willen, sich in der Erkenntnis der Welt nicht länger von einem als ‚irrational‘ befundenen Aberglauben, von Vorurteilen oder fremden Meinungen leiten zu lassen, sondern stattdessen auf logisch-analytisch nachvollziehbare, methodisch präzise, bestenfalls wissenschaftliche Erklärungsmodelle zu vertrauen, wurde den Aufklärern ebenso zum Ideal wie zur Verpflichtung.

Während etwa im deutschsprachigen Bereich (mit besonderem Augenmerk auf luthersch-protestantische Gebiete) entlang dieser charakteristischen Ansprüche an Aufklärung vor allen Dingen an der Philosophie Leibniz, der Schule des Rationalismus, der luthersch interpretierten Naturrechtsphilosophie und einer Priorisierung bis ‚Sakralisierung‘ (wertfreier) Innerlichkeit angeknüpft wurde, fußte die Französische Aufklärung vielmehr auf den mechanistisch-sensualistischen, empirischen Anleihen eines Isaac Newton und John Locke, den mathematisch-axiomatischen Methodenreflexionen eines René Descartes<sup>17</sup> und insgesamt einer verstärkten Zuwendung zum empirisch erfahrbaren Außen (vgl. u.a. Reinalter 2018, S. 131). Neben den Engländern und Descartes trugen jedoch auch Schriften und Debatten deutschsprachiger Philosophen zur Konfiguration der französischen Aufklärungsbewegung – und insbesondere der damit verflochtenen Idee von Fortschritt und Perfektibilität – bei. Erwähnt seien hier vor allen Dingen Samuel von Pufendorf (1632-1694) und dessen Werk *De jure naturae et gentium, libri octo* [Vom Natur- und Völkerrecht, achtes Buch] (1672) wie auch sein Schüler Christian Wolff (1679-1754), Autor der Schrift *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* [Naturrecht mit wissenschaftlicher Methode durch eine Abhandlung] (1740). Die französischsprachige Übersetzung dieser beiden Abhandlungen durch die Juristen Jean Barbeyrac (1674-1744) und Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748) zog entsprechende Implikationen sowohl für den politischen als auch den allgemein philosophisch-theoretischen Bereich nach sich. Was Erstes anlangt, trug die Annahme Pufendorfs und Wolffs einer *gleichen Würde aller Menschen* aufgrund einer vom Körper strikt getrennt gedachten Seele, welche dank/durch Gott mit dem Licht des Verstandes erfüllt sei, zur weiteren Delegitimierung damaliger französischer absolutistischer Herrschaftsverhältnisse bei und fachte die ohnehin bereits aufgeheizte soziale Situation weiter an (vgl. u.a. Tröhler 2017, S. 10). Was die erwähnten philosophisch-theoretischen Konsequenzen der deutschen Naturrechtslehre anlangt, wurde durch Wolffs Annahme einer angeborenen menschlichen Fähigkeit zur Perfektion, der Idee von (linearem) Fortschritt und Perfektionierbarkeit weiter der Boden bereitet.

---

<sup>17</sup> Siehe hierzu vor allen Dingen seine Schrift *Discours de la méthode* [Bericht über die Methode] (1637).

Der Glaube an die Möglichkeit kontinuierlicher Progression setzte dabei wohl jedoch bereits im Spiegel des programmatischen Werkes *Novum Organum Scientiarum*<sup>18</sup> (1620) kontinuierlich ein, in welchem Francis Bacon bereits mit dem Umschlag der Schrift zur Überschreitung respektive ‚Übersegelung‘ antiker Grenzziehungen der Welt (symbolisiert durch die Herkulesssäulen, gedruckt im Frontispitz) aufforderte (vgl. Bacon 1620/1650). Genauer sollen die zwischen den Säulen segelnden Schiffe des Buchdeckels verdeutlichen, wonach eine Transgression traditioneller, eben nur scheinbarer, Endpunkte menschlichen Wissens und Wahrnehmens nicht nur möglich, sondern im Sinne eines Zuwachses an *knowledge* auch aussichtsreich und geradezu notwendig wäre. Neben einem neuen Fundament für wissenschaftliches Arbeiten und Forschen, stellte Bacon mit diesem Werk insofern auch das Potential schier unendlichen kontinuierlichen Fortschrittes in Aussicht – ein Potential, welches nicht nur im angelsächsischen Raum zunehmend von Autoren beansprucht wurde, sondern, durch den damals regen Austausch mit Paris, auch unter französischen Denkern Anhang fand (siehe hierzu u.a. Tröhler 2017, S. 6). Prominente, frühe Verfechter des Glaubens an die Möglichkeit bzw. ‚Tatsache‘ von Fortschritt waren in Frankreich etwa die beiden Schriftsteller und Philosophen Charles Perrault (1628-1703) und Bernard le Bovier de Fontenelle (1657-1757). Ersterer trug mit seinem Gedicht *Le siècle de Louis le Grand* [das Zeitalter Ludwig des Großen] zudem wohl maßgeblich zum Ausbruch des *Querelle des Anciens et des Modernes* [Streit der Alten und Modernen] (1687) bei (vgl. Bauer 2022, S. 115), an welchem sich in weiterer Folge auch de Fontenelle beteiligte. Beide Autoren ergriffen ob ihrer Überzeugung von bereits erreichter Progression sinngemäß eher für die Modernen als für die ‚Alten‘ Partei. So ließ Perrault in seinem programmatischen Gedicht keinen Zweifel daran, dass er nicht (länger) bereit sei, den antiken Autoren unhinterfragte Autorität zu gewähren, er nicht länger „das Knie beugen wolle“ (Perrault zitiert nach Bauer 2022, S. 119) vor ihnen, überstrahlte doch die Regentschaft des Ludwig des XIV so eklatant alles davor Gewesene (vgl. ebd.). Erst unter dem Sonnenkönig hätten doch die Naturwissenschaft(en), die Philosophie und die Kunst ihre bisher größte Reife erreicht und wären dem Stadium von Perfektion so nahe wie nie zuvor, was hingegen gleichsam impliziere, wonach zumindest der künstlerische Ausdruck künftig nur noch geringer werden könne und auch müsse (vgl. Bauer 2022, S. 116; Behler 1989, S. 68-71). So fordere das stete Voranschreiten in der Vernunft (*ratio*) mehr oder minder notwendigerweise

---

<sup>18</sup> Der Titel ist dabei sicher nicht zufällig gewählt, sondern nimmt wohl Bezug auf Aristoteles Werk *Organon*, welches bis dato als unhinterfragte Grundlage jeglichen wissenschaftlichen Arbeitens galt; dem Bacon nun hingegen ein neues, valideres, scheinbar zuverlässigeres Fundament in Form von Empirie und Experimenten hinzufügen respektive einschreiben wollte (vgl. u.a. Tröhler 2017, S. 5).

ein Abschwellen der, für die Kunst so essenziellen, Fähigkeit zur *Imagination*<sup>19</sup>. Während demnach in Frankreich zu Beginn des 18. Jahrhunderts in großem Konsens ein kontinuierlicher, unendlicher Fortschritt für alle Felder der *ratio* beansprucht wurde, galt dies bis ins späte 18. Jahrhundert hinein nicht für den Bereich der *imaginatio* (vgl. Behler 1989, S. 69). Neben den Künsten wurde jedoch, etwa von Blaise Pascal in seiner Schrift *Préface pour un Traité du vide* [Einleitung zur Abhandlung über die Leere] (1647), auch im Bereich der Wissenschaften selbst zwischen Gebieten differenziert, welche sich qua vorherrschender Meinung wahrhaftig unendlich weiterentwickeln könnten und welche dagegen irgendwann ihren sicheren Endpunkt erreichen würden (vgl. ebd.). Als begrenzt in ihrem Fortschritt, beurteilte Pascal dabei alle jene Disziplinen, welche sich in ihrer Methode, grob gefasst, an der Geisteswissenschaft (Geschichte, Jurisprudenz, Sprachwissenschaft etc.) oder aber der Autorität (Theologie) orientierten, während nur jene, deren Erkenntnisgenerierung aus dem Experiment und der reinen Vernunft hervorginge, ein kontinuierlicher, unendlicher Fortschritt möglich sei (vgl. Pascal 1647/1956, S. 529-531). Demensprechend referierte de Fontenelle in seiner Schrift *Digression sur les anciens et les modernes* [Exkurs über die Alten und die Modernen] (1688) in Bezug auf unendlichen Fortschritt auch ausschließlich auf die Disziplinen Physik, Medizin und Mathematik:

Physik, Medizin und Mathematik hingegen bestehen aus einer unendlichen Anzahl von Erkenntnissen und beruhen auf der Genauigkeit des Denkens, die sich nur mit äußerster Langsamkeit entwickelt und sich stetig verbessert; sie benötigen oft sogar Experimente, die nur durch Zufall entstehen und nicht immer im richtigen Moment. Es ist offensichtlich, dass dies alles kein Ende hat und dass die letzten Physiker oder Mathematiker naturgemäß die fähigsten sein müssen (de Fontenelle 1688, §9).

Es wären insofern vor allen Dingen die Naturwissenschaften und die Mathematik, welche sich unendlich vervollkommen könnten, während ähnliches für den Bereich der Kunst, jedoch auch für den Menschen als solchen, d.h. für dessen Moral und Tugend, ausgeschlossen wird: „The heart changes not at all, and the heart is the whole man” (de Fontenelle 1683/1790, S. 92 zitiert nach Passmore 2000, S. 161).

Der Ökonom Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781) verdichtete die bereits zirkulierenden Ideen und Annahmen um kontinuierlichen Fortschritt und unendliche Vervollkommnung – entworfen vor dem Hintergrund des Diskurses um Linearität – 1750 im

---

<sup>19</sup> Die Fähigkeit zur Imagination wurde dabei bereits in der einleitenden Kategorisierung der Wissensbereiche im Rahmen der *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [Enzyklopädie oder systematisches Lexikon der Wissenschaften, der Künste und der Handwerke] von Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (1717-1783) dem Bereich der Philosophie und Naturwissenschaft (vereint durch die *ratio*) oppositionell gegenübergestellt

französischen Kontext zum programmatischen Begriff der *Perfektibilität* (*perfectibilité*)<sup>20</sup>. Ein Begriff bzw. eine Theorie, welche sich sowohl für die hier vorliegende Arbeit als auch für den damaligen gesamteuropäischen Aufklärungsdiskurs als grundlegend erweisen sollte. Im Zuge Turgots Auseinandersetzungen mit Perfektibilität trat dieser schließlich dafür ein, diese Idee von ihrer bisherigen exklusiven Anwendung auf den (natur-)wissenschaftlichen, mathematischen und philosophischen Bereich auch auf den Menschen als solchen auszuweiten: „[...] et le masse total du genre humain, par des alternatives de calme et d’agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoiqu’à pas lents, à une perfection plus grande [und die gesamte Menschheit schreitet abwechselnd zwischen Perioden der Ruhe und Unruhe, zwischen Gut und Böse, beständig, wenn auch langsam immer größerer Perfektion entgegen (Übers. d. Verf.)]“ (Turgot 1750/2016, §3). Turgot erkennt in dieser Rede, bekannt unter dem Titel *Sur les progrès successifs de l’Esprit humain* [Über die Fortschritte des menschlichen Geistes] und gerichtet an die Mitglieder der *Académie des Sciences*<sup>21</sup>, demnach auch dem Menschen das Potential zu, sich kontinuierlich zu verbessern, was bei Pascal, Perrault und de Fontenelle noch als unmöglich betrachtet wurde. Nicht unbedeutend für diese Entwicklung dürften dabei, nebst der deutschen Naturrechtslehre, die in diesem zeitgeschichtlichen Kontext geführten Debatten um eine ‚Mathematisierbarkeit‘ des Historischen und Sozialen gewesen sein; vorwiegend angestoßen und prominent verfochten vom englischen Philosophen und Psychologen David Hartley (1705-1757). Dieser, wohl im Spiegel seiner Profession, vertrat die Ansicht, wonach sich auch soziale und historische Prozesse durch naturwissenschaftliche (Experimente) und mathematische Logik beforschen und erklären ließen (vgl. Hartley 1749/1834) – eine Annahme, welche in Frankreich u.a. vom Mathematiker Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de Condorcet (1743–1794) geteilt wurde. So zeigte sich Condorcet etwa überzeugt davon, mit seinem 1785 entworfenen *Jury Theorem* die Wahrscheinlichkeit einer *richtigen* politischen Entscheidung auf Basis der Gruppengröße und anhand des Bildungsgrades der Wählenden errechnen und somit prognostizieren zu können (vgl. Condorcet 1785/1994). Er versuchte demnach auf mathematischem Wege, das Wahlverhalten von Individuen nachzuvollziehen respektive das soziale Phänomen/die soziale Handlung *Wahl* basierend auf zwei Faktoren in Zahlen abzubilden und einer logisch nachvollziehbaren Wenn-Dann-Struktur zu unterwerfen. Wie das kursiv-gesetzte Adjektiv ‚richtig‘ verdeutlicht, setzte Condorcet das Wählen der als

---

<sup>20</sup> Dessen Wortschöpfung hingegen in einschlägiger Literatur eher bei Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) vermutet wird als bei Turgot (siehe hierzu u.a. Binoche 2018; Scott 2024; Sonenscher 2015). Mehr hierzu in einem späteren Abschnitt.

<sup>21</sup> Die *Académie Royal des Sciences* war, ähnlich wie die *Royal Society* in England, zentraler Ort und zentrales Symbol eines neuen Wissenschaftsverständnisses und einer veränderten Forschungspraxis.

korrekt-befundenen Regierung simultan mit einem Wählen und Erkennen von Wahrheit per se gleich – einer Wahrheit, welcher man sich durch das Erlernen/Entdecken grundlegender und vertiefender (wissenschaftlicher) Erkenntnisse notwendigerweise immer weiter annähern würde (vgl. ebd.). Der menschliche Intellekt, wie auch Gesellschaft insgesamt – bezogen auf ihre politisch-soziale Verfasstheit –, wären gerade aufgrund des wissenschaftlichen Fortschrittes im Spiegel der Aufklärung und der ersten Französischen Republik dazu in der Lage, sich zunehmend zu perfektionieren, wie er es in umfangreicher Form in seinem Werk *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes] (1795/1796) skizzierte und argumentierte. Hierin vollzog er die Entwicklungsgeschichte der Menschheit nach, welche sich in einzelne Epochen bzw. Stufen untergliedern ließe und neben Phasen der Progression auch Stadien der Regression – vom Mittelalter bis zu den Kreuzzügen – aufweise (vgl. ebd.). Die Historie des Menschen und seiner Erkenntnisfähigkeit lässt sich qua Condorcet somit nicht durchgängig als lineare Fortschrittsgeschichte erzählen, doch ermöglichte ein sich kontinuierlich von jeglicher Autorität freigemachtes (aufklärerisches) Forschen, Philosophieren, Denken und Handeln im Spiegel einer nunmehr demokratischen Gesellschaftsordnung eine schier ungehinderte und unbegrenzte Perfektionierung (vgl. ebd.).

Eine Perfektionierung, welche sich bei Condorcet eben nicht bloß auf Wissen per se beschränkte, sondern auf den Menschen und Gesellschaft insgesamt sowohl in intellektueller, politisch-sozialer als auch moralischer Hinsicht bezogen war. In der Tradition des Sensualismus-Diskurses eines John Locke oder eines Etienne Bonnot de Condillac wäre der Mensch qua Condorcet etwa einerseits dazu begabt, einfache Sinneseindrücke kontinuierlich zu immer komplexeren Ideen zu verweben und, andererseits, durch den Eindruck von Lust und Unlust, welcher jeden Sinneseindruck stets begleite, gleichsam auch zu immer deutlicheren moralischen Begriffen und Pflichten zu gelangen (vgl. ebd., S. 1-2). Schließlich nahm Condorcet selbst für den bisher als notwendig zyklisch gedachten Bereich der Künste (‚Belles lettres‘) eine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit an, welche von den Fortschritten in Wissenschaft, Philosophie und Moral nur profitieren könnten – *ratio* und *imaginatio* würden sich demnach nicht gegenseitig konterkarieren, sondern vielmehr bestärken: „Die Fortschritte der Philosophie und der Wissenschaften erweiterten, begünstigten die der schönen Wissenschaften; und diese trugen dazu bei, das Studium der Wissenschaften leichter, und die Philosophie populärer zu machen. Sie leisteten sich gegenseitigen Beistand, ungeachtet der Bemühungen der Unwissenheit und der Thorheit, sie zu entzweien, sie einander feindselig zu machen“ (ebd., S. 266-267). Zwar bezog sich Condorcet hier lediglich auf die ‚belles lettres‘

(die heutige Belletristik, d.h. Literatur), doch lassen andere Passagen seines Werkes darauf schließen, wonach er diese Annahme als gültig für den gesamten Bereich der Künste setzte (vgl. hierzu u.a. ebd., S. 312-314). Mehr oder weniger transzendental für eine fortschreitende Perfektionierung von Mensch, Gesellschaft und Kunst sei hingegen, trotz aller angenommenen essenzieller Wechselwirkungen, zuallererst der Fortschritt in den Wissenschaften und der Philosophie. So seien es gerade letztere gewesen, welche den Aberglauben und die Vorurteile zugunsten eines rationalen, kritischen, vernünftigen Denkens zurückdrängen konnten (vgl. ebd., S. 15; 267) und die dem menschlichen Geist, wie auch allen sinnlich erfahrbaren Gegenständen, durch die Sprache der Mathematik und der Logik an Strenge, Genauigkeit und Methode verliehen, sodass das Erkennen der (wissenschaftlichen, moralischen, politischen, künstlerischen) Wahrheit(en) erleichtert bzw. überhaupt erst ermöglicht würde (vgl. ebd., S. 68; S. 234-236). Die Wissenschaften und die Philosophie seien es zudem, welche insgesamt das Denken respektive das ‚Genie‘ des Menschen erhöhten (vgl. ebd., S. 266-267) und zu einer Verbesserung des Unterrichts führten, aufgrund dessen Schüler\*innen nun noch schneller grundlegende Kenntnisse erwürben, um anschließend umso produktiver am kollektiven Fortschritt mitzuwirken (vgl. ebd. S. 314). Obgleich das Potential von Perfektibilität qua Condorcet bereits im Menschen angelegt sei, insofern er die Begabung habe, einfache Sinneseindrücke zu komplexeren Ideen und Empfindungen zu verweben, setze der Fortschritt in den Wissenschaften und in der Philosophie die Entfaltung derselben mehr oder weniger erst in Gang; ‚aktiviere‘ diese Fähigkeit erst, wie geschlossen werden darf.

Der Primat der Wissenschaften vor jeglichem Fortschritt in der Moral und Politik lässt sich auch bereits an der 1750 von der *Académie des Sciences* zur Debatte gestellten Frage erkennen, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste gleichsam dazu beigetragen haben, die Sitten/Moral der Menschen zu läutern. Dieser Diskussion nahm sich in prominenter Weise der gebürtige Genfer Jean-Jacques Rousseau in seinem, als *Ersten Discours* bekannt gewordenen, philosophischen Frühwerk an, welches er mit der eindeutigen Konklusion beschloss, wonach dem absolut nicht der Fall sei – dass die Wissenschaften und Künste der Moral insofern nicht zu-, sondern eher abträglich gewesen wären (vgl. Rousseau 1750/1997). Statt verbesserten Sitten, würden die Wissenschaften qua Rousseau bloß falsche Leidenschaften im Menschen schüren, ihn selbstsüchtig, oberflächlich, künstlich, eitel, luxusaffin und insgesamt höchst untugendhaft machen – was dem von ihm proklamierten menschlichen Ideal eines *Citoyens* augenscheinlich gänzlich zuwiderlief (vgl. ebd.). Diese, seine Ansicht, würden hingegen nur wenige zeitgenössische Denker akzeptieren oder gar teilen, wie er ebenfalls bereits einleitend lamentierte: „I expect I shall not easily be forgiven for taking the side I have

dared to take. Clashing head on with all that is today admired by men, I can only expect universal blame” (ebd., S. 4). Regelrechte Schande glaubte Rousseau als Konsequenz seiner Haltung gegenüber der in Frankreich – dem er sich aus tiefer Überzeugung heraus nie als zugehörig fühlte<sup>22</sup> – so hoch geschätzten und verehrten Wissenschaften zu erfahren. Ließ doch u.a. Denis Diderot (in der Tradition der franz. Enzyklopädisten) keinen Zweifel daran, wonach jeglicher Fortschritt an Wissen(schaft) gebunden war und der Mensch durch mehr Kenntnisse und besseren Unterricht auch gleichsam glücklicher und tugendhafter würde (vgl. Diderot/d’Alembert 1751, S. 635).

## 2.2 Divergente Verständnisse von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität

Weder beschränkte sich die intellektuelle Bewegung der Aufklärung auf den französischen Raum noch trifft ähnliches sinngemäß auf die Begriffe respektive Theorie(n) um Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität zu, welche – vor allen Dingen ausgehend von einer breiten Rousseau und Condorcet Übersetzung/Rezeption – u.a. auch von englischen, preußischen, spanischen oder aber italienischen Autoren in ihren Werken verhandelt wurden. Zu nennen wären etwa William Godwins *An Enquiry concerning Political Justice* (1793), Immanuel Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Friedrich Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795), Gaspar Melchor de Jovellanos *Informe sobre la ley agraria* [Bericht über das Agrargesetz] (1795), Alexander Radishchevs *Reise von Petersburg nach Moskau* (1790), Pietro Verris *Meditazioni sulla economia politica* (1770) oder Gaetano Filangieris *Scienza della legislazione* (1780). Die Theorien um (linearen) Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität beschränkten sich insofern naturgemäß nicht auf Frankreich, sondern fanden auch in anderen europäischen Gebieten Rezeption. Interessant und folgenreich ist dabei die Beobachtung, wonach die Auslegung(en) dieser Theorien je kulturellem Kontext, und insofern je vorliegender Diskurse, divergierten. Ähnliches wurde bereits als logisch-notwendige Konsequenz von Transferprozessen über Grenzen hinweg vorstellig: „As it moves, it morphes“ (Cowen 2009, S. 315).

Um diesen Umstand dennoch anhand konkreter Cases noch genauer zu veranschaulichen und damit simultan eine Vergleichsgrundlage für das zu untersuchende italienische Verständnis von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität zu schaffen, sollen im Folgenden die Auslegungen derselben von Jean-Jacques Rousseau (als Exempel für den Genfer Fall) und

---

<sup>22</sup> So bezeichnete er sich in beiden Diskursen etwa demonstrativ als *Citoyen de Genève* und eben nicht als Bürger Frankreichs (vgl. Rousseau 1750/1997; Rousseau 1755/1997).

Wilhelm von Humboldt (stellvertretend für die preußische respektive neuhumanistische Definition derselben) skizziert werden.

### 2.2.1 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität bei Jean-Jacques Rousseau

Im Rahmen einer Arbeit, welche sich mit Theorien um Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität auseinandersetzt, würde es beinahe unvollständig erscheinen, die einschlägigen Betrachtungen des Genfer Intellektuellen Jean-Jacques Rousseau nicht in die Überlegungen miteinzubinden – zumal dieser in ausgewählten Schriften als eigentlicher Schöpfer des Begriffes *perfectibilité* ausgewiesen wird (siehe hierzu u.a. Binoche 2018; Scott 2024; Sonenscher 2015). So würde der Wortursprung ausgehend von Condorcets Biografie über Turgot zumeist fälschlicherweise letzterem zugeschrieben, obgleich Turgot anstelle von *Perfektibilität* vielmehr von *Perfektion* gesprochen habe (vgl. Scott 2024, S. 219). Nun erscheint an dieser Stelle aber weniger die Frage nach dem ‚wahren‘ etymologischen Ursprung des Wortes interessant – zumal jenes schlussendlich lediglich Gedanken zusammenfasste, welche längst Eingang in zeitgenössische Überlegungen gefunden hatten – als vielmehr der Umstand, wonach Rousseau in den Arbeiten Condorcets insgesamt eine unbedeutende Rolle innerhalb der Perfektibilitätstheorie spielte. So konstatiert etwa Binoche: „Wenn Condorcet im *Tableau historique* die Vorläufer des von ihm verfochtenen Konzepts der ‚perfectibilité indéfinie‘ auflistet, erwähnt er Turgot, Price und Priestley, nicht jedoch Rousseau“ (ebd., S. 101). Die geringe Anerkennung Rousseaus in diesem thematischen Sachverhalt kann wohl auf mehrere Faktoren zurückgeführt werden, worunter einerseits das – milde ausgedrückt – ‚angespannte‘ persönliche Verhältnis zwischen dem Wahlgenfer und den Französischen Intellektuellen fällt und, andererseits, schlicht dessen Auslegungen von Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität, welche sich mit den dominierenden französischen Interpretationen nicht vereinbaren ließen.

Selbiges lässt sich am eindrucklichsten anhand seiner Ausführungen zum Perfektions- und Perfektibilitätsbegriff im Zweiten Discours (1755/1997) rekonstruieren. Hierin schrieb er:

But even if the difficulties surrounding all these questions left some room for disagreement about this difference between man and animal, there is another very specific property that distinguishes between them, and about which there can be no argument, namely the faculty of perfecting oneself; a faculty which, with the aid of circumstances, successively develops all the others, and resides in us, in the species as well as in the individual, whereas an animal is at the end of several months what it will be for the rest of its life, and its species is after a thousand years what it was in the first year of those thousand. (ebd., S. 141)

Der Mensch unterscheide sich demnach vom Tier, nebst der Annahme, dass ersterer anders als die ‚Bestien‘ mit einem freien Willen begabt sei, durch eine ihm angeborene Fähigkeit, sich selbst zu ‚perfektionieren‘. Diese natürliche Anlage wäre dabei grundlegend für die Ausbildung

aller weiteren Fähigkeiten des Menschen – ein „*Metavermögen*“ also, wie es Binoche (2018, S. 105) treffend ausdrückt, welches durch spezifische Umwelteinflüsse in ebenso spezifischer Weise aktiviert würde und sich an den Entwicklungsprozessen des Einzelnen (des Individuums) wie auch der Gesamtheit (der Gesellschaft) historisch nachvollziehen lasse. Wie die französischen Philosophen, glaubte insofern auch Rousseau den Menschen als von Natur aus dazu begabt, sich zu verbessern, zu optimieren, zu ‚perfektionieren‘. Ein besonders markanter Unterschied zum Perfektions- und Fortschrittsverständnis eines späteren Condorcets (als stellvertretend für den französischen Kontext) zeigt sich jedoch nur wenige Zeilen später im *Discours*, wo Rousseau den Begriff *Perfektibilität* einführte und folgende provokante (rhetorische) Fragen formulierte:

Why is man alone able [*sic!*] to become imbecile? Is it not that he thus returns to his primitive state and that, whereas the Beast, which has acquired nothing and also has nothing to lose, always keeps its instinct, man again losing through old age or other accidents all that his *perfectibility* had made him acquire, thus relapses lower than the beast? It would be sad for us to be forced to agree that this distinctive and almost unlimited faculty, is the source of all man's miseries [...] that it is the faculty which, over the centuries, causing his enlightenment and his errors, his vices and his virtues to boom, eventually makes him his own and Nature's tyrant. (ebd., S. 141)

Das Potential von Perfektibilität wird in dieser Passage nicht bloß mit Fortschritt, sondern vor allen Dingen mit einem unweigerlichen Rückschritt verbunden. Der Weisheit, Ausgereiftheit, Tugend, Progression trete – interessanterweise gerade *aufgrund* von Perfektibilität – ab einem gewissen Zeitpunkt auch wieder der Schwachsinn, die Primitivität, das Laster und der Verfall gegenüber. Zwar setzte Rousseau ein ähnliches Gesellschaftsbild respektive -schicksal vorerst lediglich konditional („it would be sad [...]“), doch lässt sich anhand seiner unverhohlenen Abneigung gegenüber der Politik und Gesinnung vieler damaliger europäischer Staaten (vor allen Dingen aber gegenüber Frankreich) deduzieren, wonach er diese Beobachtung nicht lediglich im Bereich des Möglichen, sondern des Realen verortete. So ließ er bereits im *Ersten Discours* (1750/1997) – vor dem Hintergrund eines Diskurses um Tugendrepublikanismus<sup>23</sup> – keinen Zweifel an einer zu konstatierenden Depravierung des Menschen, der in den antiken griechischen und römischen Stadtstaaten noch ehrenhafter, tugendhafter, patriotischer *Citoyen* gewesen wäre, doch unter den absolutistischen Herrschenden, dem wissenschaftlichen Fortschritt und der Kunst zu einem bloßen *Bourgeois* korrumpierte (vgl. ebd.). Letzteren Begriff konzipierte Rousseau dabei ausschließlich negativ<sup>24</sup>, da diesen Menschen augenscheinlich jedes grundlegende Merkmal republikanischer *Citoyens* fehlte und sie zudem „in

---

<sup>23</sup> Ein Diskurs, der für sein Denken charakteristisch war (vgl. u.a. Tröhler 2020, S. 19)

<sup>24</sup> Genauer schrieb er diesen u.a. Selbstsucht, Oberflächlichkeit, Künstlichkeit, Eitelkeit, Luxusaffinität und insgesamt Untugend zu (vgl. Rousseau 1750/1997).

fortwährendem Widerspruch zu sich selbst, immer schwankend zwischen Neigung und Pflicht, niemals weder Mensch noch Staatsbürger sein [werden]; weder für sich selbst noch für die Umwelt je etwas taugen [werden]“ (Rousseau 1762/2017, S. 113). Anders als ein späterer Condorcet nahm Rousseau die damalige europäische Gesellschaft (mit Ausnahme des von ihm als tugendhaft geltenden Genfs) somit als in jeder Hinsicht im *Rückschritt* begriffen wahr<sup>25</sup>, zumal gerade Politik, Wissenschaft und Kunst in ihnen ‚falsche‘<sup>26</sup> Leidenschaften geschürten haben und sie derart moralisch korrumpierten (vgl. Rousseau 1750/1997). Wissenschaft (zumindest in der damaligen Praxis) war bei Rousseau insofern nicht Ausgangspunkt, sondern, strenggenommen, eher Endpunkt von Perfektion(-ierung), die er, anders als die Franzosen, augenscheinlich nicht auf die Ausbildung von Wissen und Erkenntnissen bezog als vielmehr auf moralische Kapazitäten im Sinne eines tugendhaften *Citoyens*. Letzteren gälte es zu fördern bzw. zu perfektionieren und daran machte er, so lässt sich ausgehend von seinen Schriften schlussfolgern, auch wahren Fortschritt fest, nicht an Wissenschaft oder Vernunft.

Ausgehend von diesen Überlegungen liest sich die zitierte Passage und vor allen Dingen der darin angeführte Begriff *Perfektibilität* eher als ironisch als ernst-gemeint. So lässt sich Rousseaus Bezug auf Perfektibilität an dieser Stelle eher als Kritik am französischen Verständnis von Perfektionierung interpretieren – als Einschub, um damit die Absurdität desselben herauszustellen. Eine Absurdität, welche sich daran bemerkbar mache, dass die ‚überenge‘, exklusive Anbindung von Progression an Wissen und Wissenschaft – schon allein durch eine dem menschlichen Altern inhärente Senilität – unvermeidbar zur Regression führe. Perfektibilität erscheint von dieser Warte aus betrachtet an der zitierten Stelle daher eher als ironische Zuspitzung, denn als ernst gemeinte Überlegung/Theorie, was auch erklären würde, weshalb Rousseau in keinem seiner weiteren Werke je wieder auf Perfektibilität Bezug nahm. Interessant wäre es jedoch zu fragen, weshalb der Begriff dennoch im französischen Kontext rezipiert und weiterverwendet wurde. Wurde die Ironie dahinter übersehen oder bietet sich statt der hier vorgestellten Lesart vielleicht eine andere noch besser an? Vielleicht ist der Begriff selbst hingegen doch ursprünglich auf Turgot (1750) zurückzuführen und Rousseau rezipierte ihn lediglich in kritischer Weise. Diesen Fragen gälte es in weiterführenden Arbeiten noch vertiefend nachzugehen.

---

<sup>25</sup> Weshalb es die letzte Konsequenz auch nur sein konnte, seinen *Émile* aus dieser verdorbenen Gesellschaft herauszunehmen, fernab von Paris wieder zum Naturmenschen zu kultivieren, um ihn anschließend mit einer sozialen Dimension gemäß seinem politischen Ideal zu versehen (vgl. ebd., S. 115).

<sup>26</sup> Die Verwendung des Adjektivs *falsch* erfolgte an dieser Stelle intentional, zumal Rousseau auch den Patriotismus zuweilen als Leidenschaft begriff, diesen aber explizit als „most heroic of all passions“ (Rousseau 1755/1994, S. 17) und demnach als einer der wenigen *positiven* Leidenschaften auswies.

Was sich unter Berücksichtigung Rousseaus weiterer Werke hingegen noch weiterführend konstatieren lässt, ist die teleologische Ausrichtung seines Fortschrittsbegriffes auf das Ziel republikanischer Tugendhaftigkeit hin<sup>27</sup>. Damit lässt sich sein Verständnis von Progression letztlich auch enger an das seit der Antike gültige Prinzip der *perfectio* rückbinden als auf eine ab dem 18. Jahrhundert einsetzende *Verzeitlichung* von Zielbestimmungen, wie sie wiederum verstärkt in Frankreich zu beobachten war und von Reinhart Koselleck (2006, S. 171) herausgearbeitet wurde. Eine solche Verzeitlichung impliziere dabei laut Koselleck die Auflösung absoluter Endpunkte zu ‚bloßen‘ Etappensiegen, von wo ausgehend es nach immer noch größerer Perfektion zu streben gälte (vgl. ebd.). „Wortgeschichtlich lässt sich das daran zeigen, daß ‚perfection‘ von dem neuen Begriff, so zuerst von St. Pierre 1725, des ‚perfectionnement‘ langsam verdrängt und abgelöst wird. Von der ‚perfection‘ zum ‚perfectionnement‘: aus der Zielbestimmung wird eine prozessuale Bewegungskategorie“ (ebd.). Eine solche Verzeitlichung von Zielbestimmungen findet sich, wie bereits angedeutet, bei den französischen Philosophen und auch beim späteren Condorcet wieder, wodurch sich der Glaube an unbegrenzten Fortschritt umso produktiver und plausibler legitimieren und argumentieren ließ. „Die Grenzen der verschiedenen Fortschritte sind nur die Fortschritte selber“ (Condorcet zitiert nach Koselleck 2006, S. 172).

### 2.2.2 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität bei Wilhelm von Humboldt

In deutschsprachigen Gebieten<sup>28</sup> fanden Fortschrittsideen und Theorien um Perfektion(-ierung) und Perfektibilität erst ein wenig später als in Frankreich, Genf oder England verstärkte Rezeption/Interpretation in philosophischen Debatten, wobei Johann Gottfried Herders Aufsatz *Shakespeare* (1773) hier wohl als ein relevanter Gedankenanstoß fungierte. – Beteiligte sich der in Ostpreußen geborene Dichter, Übersetzer und Philosoph mit diesem Text doch in subtiler Art und Weise an der in Frankreich so populär verhandelten Frage nach der gegenwärtigen geistigen Vorherrschaft (der Alten oder der Modernen). Wie es der Titel des Werkes bereits verrät, doch spätestens durch die Aussage „[...] ich bin Shakespeare näher als den Griechen“ (Herder V, S. 219 zitiert nach Behler 1989, S. 83) eindrücklich wird, bezog Herder hierin vordergründig für die Modernen und insgesamt demnach für einen linearen Fortschrittsgedanken Position. Deutlicher noch als in seinem Essay zu Shakespeare konstatierte Herder die Möglichkeit respektive Tatsächlichkeit von Fortschritt dabei in seiner späteren

---

<sup>27</sup> Siehe etwa seinen *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen] (1755), seinen *Émile* (1762) oder aber auch die besonders politische *Arbeit Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur la réformation projetée* [Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform] (1772).

<sup>28</sup> An dieser Stelle vor allen Dingen auf Gebiete des heutigen Deutschlands bezogen.

Schrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), wo er etwa im ersten von insgesamt vier Büchern davon sprach, dass „Aller Zusammenhang der Kräfte und Formen [...] weder ein Rückgang [ist] noch Stillstand, sondern Fortschreitung“ (ebd., S. 280). Eine Fortschreitung, welche auf die den Menschen inhärente Vernunftfähigkeit, auf dessen Selbstbestimmung durch freien Willen und stattgefundene Erziehungs- bzw. Lernprozesse zurückzuführen sei und welche die Menschheit dem Ziel von *Humanität* schrittweise näherführe (vgl. Zdarzil 2009, S. 194). Am Ende eines erfolgreichen Entwicklungsprozesses stehe insofern das Erreichen von Menschlichkeit, welche sich qua der prägnanten Verdichtung von Zdarzil manifestiere in der „Wohlanständigkeit“ des Körpers, der Sitten und Gebärden, der Gebräuche und der Sprache, [der] humane[n] Formung der menschlichen Triebe (etwa des Geschlechtstriebes) ebenso wie [der] Wertschätzung der Wahrheit, der Genauigkeit und der inneren Güte“ (ebd., S. 194). Gleich ob dieses Endziel respektive *telos* je erreicht würde, setzte Herder Fortschritt und Perfektion damit zumindest einen potenziellen Endpunkt; unterstellte diesen zumindest hypothetisch eine Endlichkeit, welche bei den Franzosen und Condorcet fehlte.

Als teleologisch begriff auch Wilhelm von Humboldt Fortschritt und Perfektion(-ierung), wie es an einer seiner wohl meistzitierten Textpassagen aus der Schrift *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen [sic!] der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792) deutlich wird: „Der wahre Zweck des Menschen, nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ (Humboldt 1792/1851, S. 9). Ultimatives Ziel des Menschen und von Fortschritt sei es insofern, die ihm angelegten ‚Kräfte‘ bzw. Potentiale/Fähigkeiten zu einer möglichst harmonischen Entfaltung zu bringen; sich in seinen Einzelteilen zu einer in Aussicht gestellten *inneren* Ganzheitlichkeit zu entwickeln. In theoretischer Anbindung an Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) – bei dem die Humboldtbrüder Naturkunde studiert hatten (vgl. Geier 2012, S. 57) – attribuierte er dem Menschen dabei einen natürlichen *Bildungstrieb*<sup>29</sup> zu und demnach einen angeborenen Drang, das in ihm angelegte *telos* innerer Vervollkommenung auch tatsächlich zu verwirklichen, sich selbst *auszubilden* durch die Suche nach wahrer Erkenntnis bzw. durch *geistige Bildung*. Nur diese ermögliche letztlich eine solche harmonische Entfaltung seiner Kräfte, während die hiervon zu unterscheidende praktische respektive *spezielle (Berufs-)Bildung* lediglich spezifisches Anwendungswissen vermittelte, um sich den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen: „Denn beide Bildungen – die allgemeine und

---

<sup>29</sup> Einen Bildungstrieb, den Wilhelm von Humboldt damit vom ursprünglichen biologischen auf den intellektuellen/kulturellen Kontext übertrug respektive ausdehnte.

die spezielle – werden durch verschiedene Grundsätze geleitet. Durch die allgemeine sollen die Kräfte, d.h. der Mensch selbst gestärkt, geläutert und geregelt werden; durch die spezielle soll er nur Fertigkeiten zur Anwendung erhalten“ (Humboldt 1809/2019, S. 134). Die *wahre* harmonische Menschwerdung, welche bekanntlich das *wahre* Ziel des Menschen sei, erfolge demnach nicht durch zweckgebundene körperliche, sondern zweckfreie geistige Übung, weshalb *wahre* Bildung notwendig eine allgemeine, platonische sei (vgl. ebd., S. 137-138). Anstatt der Vermittlung brauchbarer, materieller ‚utilitaristischer‘ Kenntnisse, solle Bildung stattdessen in die Welt der ewig unveränderlichen, absoluten Ideen platonischer Tradition einführen, welche allen bloß schattenhaften materiellen Entitäten zugrunde lägen und demnach eigentlicher Gegenstand jedweder Erkenntnis sein sollten<sup>30</sup>. An dieser expliziten Orientierung an der platonischen Ideenlehre manifestierte sich nicht zuletzt der Drang der damaligen deutschen Gelehrten, sich intellektuell demonstrativ von England und vor allen Dingen von Frankreich – welches erst kürzlich dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation in den Schlachten von Jena und Auerstedt ein Ende bereitet hatte – zu distanzieren, deren ‚utilitaristische‘ Bildungskonzeptionen trivialisiert wurden durch die Überzeugung, nur das deutsche Volk wüsste, was wahre Bildung sei (vgl. Fichte 1808).

Fortschritt und Perfektion(-ierung) wurden bei Humboldt und seinen neuhumanistischen Zeitgenossen insofern progressiv teleologisch im Sinne des Strebens nach innerer Ganzheitlichkeit ausgelegt und dabei – was ein eklatanter Unterschied zu den bisher betrachteten Fortschrittsverständnissen ist – exklusiv auf das Individuum als solches bezogen. Zwar schrieb Humboldt in seinen *Schriften zur Bildung* einerseits auch von einer notwendigen permanenten Auseinandersetzung des Menschen mit seiner mannigfaltigen Umwelt, um die individuellen Kräfte überhaupt erst zur Reife bringen zu können<sup>31</sup> und, andererseits, von der Berufsbildung, welcher der allgemeinen nachfolgen sollte, doch war für ihn der Einzelmensch stets von primärer Bedeutung. Der Mensch als Ursache, Wirkung und Ziel von Perfektion. Damit bleibt Humboldts Fortschrittsbegriff zugleich auch frei von jeglicher politischer Implikation, was sich wohl nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines konstatierten Diskurses um Zweckfreiheit, eines auf das französische Ausland bezogenen strikten ‚Anti-Utilitarismus‘ und einer insgesamt noch absolutistischen Herrschaftssituation in Preußen erklären lässt.

---

<sup>30</sup> Siehe hierzu auch die markante Gegenüberstellung philanthropischer und humanistischer Bildungskonzeptionen, wie sie in Friedrich Immanuel Niethammers Schrift *Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808) besonders ausführlich, wenngleich keineswegs unparteiisch debattiert wurde.

<sup>31</sup> „Da jedoch die bloße Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die bloße Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort dauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt außer sich“ (Humboldt 1809/2019, S. 6).

## 2.3 Das Zeitalter der Aufklärung in Italien<sup>32</sup>

Wie bereits wiederholt in dieser Arbeit konstatiert, beschränkten sich weder Gedanken noch Begrifflichkeiten der Aufklärung auf einen einzigen kulturellen Raum, sondern fanden in jeweils einzigartiger Rezeption, Interpretation und Adaption Eingang in diverse europäische Kontexte – so auch in Gebiete des heutigen Italiens. In Bezug auf dieses Fallbeispiel, welchem innerhalb der europäischen Aufklärungsforschung bislang wenig Aufmerksamkeit zuteilwurde, lassen sich ausgehend von Gernert/Groblewski (2021) einerseits drei Phasen von Aufklärung<sup>33</sup> abstrahieren und, andererseits, drei große Zentren benennen, in denen aufklärerische Ideen in besonders markanter Weise zirkulierten: Florenz, Neapel und Mailand. So divers der politische, wirtschaftliche, kulturelle, soziale, philosophische Hintergrund dieser drei Städte auch gewesen sein mag<sup>34</sup>, waren kritische Stimmen doch in ganz Italien mehr oder minder einheitlich von einer Infragestellung weltlicher wie auch kirchlicher Autorität(en) getragen, welche für damalige gesellschaftliche Missstände (ob wirtschaftlicher, rechtlicher oder sozialer Art) hauptverantwortlich gemacht wurden und wogegen es mittels praktischer Reformen vorzugehen gälte. Werden nun spezifische regionale Krisen zu generellen Problemlagen Italiens verdichtet und entsprechende Schriften rezipiert, lässt sich festhalten, dass die italienische Aufklärung und deren *filosofi*<sup>35</sup> vorwiegend auf eine Reformierung des Einflussverhältnisses Staat/Kirche/Bildung, des Wirtschafts- und Agrarbereiches und der Rechtsprechung drängten. Den theoretischen Hintergrund derartiger Reorganisationsvorhaben bildeten dabei die damals prominent verhandelten Naturrechtsdebatten deutscher wie auch englischer Tradition, der

---

<sup>32</sup> An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der fortan verwendete Begriff *Italien* keineswegs die Tatsache übersieht, wonach jenes im betrachteten Zeitraum rechtlich-politisch noch nicht existierte, sondern in viele Gebiete diverser Souveränitäten aufgeteilt war.

<sup>33</sup> Die Phase der Frühaufklärung von 1700 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, welche von politischen Unruhen im Zuge der Erbfolgekriege gekennzeichnet war. Die Phase der Reformen ab der Jahrhundertmitte bis 1792 und eine dritte, welche hauptsächlich durch französische Gebietseroberungen Napoleons und der Gründung der ersten italienischen Republik (*La Repubblica Cisalpina*) geprägt war (vgl. Gernert/Groblewski 2021).

<sup>34</sup> Neapel etwa war ab 1743 Teil der Bourbonischen Dynastie unter Karl VII, während Florenz nach dem Tod des letzten männlichen Nachkommens der Medici 1737 ebenso unter die Herrschaft der österreichischen Habsburger fiel, wie Mailand nach Ende des Spanischen Erbfolgekrieges 1714. Bereits realpolitisch zeigen sich demnach in diesen Städten sehr divergente Entwicklungen, Situationen und Problematiken.

<sup>35</sup> Als ‚Philosophen‘, welche die Menschen durch konkrete Reformen aus ihren misslichen Lebensumständen befreien wollten, verstanden sich die italienischen Aufklärungsdenker unbedingt, trotz bzw. gerade *aufgrund* ihrer eigentlichen Ferne zur akademischen Fachphilosophie (vgl. Rother 2005, S. 31). In einer offen kommunizierten Distanz zur Universität positionieren sich dabei vor allen Dingen die *filosofi* Mailands, um sich dadurch kategorisch vom Negativbeispiel eines *Pedanten* bzw. eines falschen Philosophen abzuheben. Jener urteile nämlich oftmals bloß auf Basis fremder Meinung, von Aberglaube und Autorität und unterziehe keinen seiner rezipierten, fremden Gedanken einer Prüfung durch die *eigene* Vernunft (vgl. ebd., S. 37-38). Pietro Verri vergleicht die *falsi filosofi* dementsprechend allegorisch auch mit vorschnell, übertrieben bellenden Dorfhunden, deren Gebell jedoch bloß spontan, automatisch und völlig unreflektiert sei (vgl. ebd., S. 41).

Rousseau'sche Kontraktualismus, die Moralphilosophie eines Gabriel Bonnot de Mably (1709-1785), wie auch der Begriff der *felicità*.

Die folgenden Absätze sollen nun dazu dienen, in die grundlegenden zeitgeschichtlichen Kontexte, Diskurse, Protagonisten und Institutionen der mailändischen und neapolitanischen Aufklärung näher einzuführen, um davon ausgehend die in diesem Zusammenhang entstandenen, zu analysierenden Aufklärungsmedien sensibilisierter und umfangreicher nachvollziehen zu können. So ermöglicht doch erst eine nähere Betrachtung konkreter gesellschaftlicher, theoretischer, diskursiver Vorbedingungen eines spezifischen Kulturkontexts ein vertiefendes Verständnis ausgewählter Schriftstücke und darin verwendeter Begrifflichkeiten.

Da eine Masterarbeit nicht die formalen Kapazitäten besitzt, um einen besonders ergiebigen Einblick in die umfassende Historie Mailands und Neapels des Settecento (18. Jahrhundert in deutscher Zählweise) zu geben, werden sich die nachfolgenden Abschnitte auf eher grobe Schlüsselaspekte des *Illuminismo* beschränken und hier vor allen Dingen die Kontexte der zweiten Phase der italienischen Aufklärung in den Blick nehmen, vor dessen Hintergrund die Mehrheit der zu analysierenden Werke (mit Ausnahme der *Principi di scienza nuova* von Vico) verfasst wurde.

### 2.3.1 Die neapolitanische Aufklärung

Die Entscheidung, den theoretischen Teilbereich zum *Illuminismo italiano* mit dem neapolitanischen Fall zu eröffnen, wurde hauptsächlich aus einer zeitlichen Überlegung heraus getroffen. So lassen sich sowohl charakteristische Aufklärungsgedanken als auch Reformbestreben im Süden Italiens um einige Jahre früher beobachten als in der Lombardei, wo derartige Prozesse zwar verzögert einsetzen, sich hingegen aus unterschiedlichen Motiven heraus um einiges ‚erfolgreicher‘ erwiesen als in Neapel-Sizilien unter Karl von Bourbon respektive Bernardo Tanucci.

#### 2.3.1.1 Gesellschaftlicher Kontext Neapels im Settecento<sup>36</sup>

Wie es der Titel des Souveräns Karl von Bourbon indiziert, befand sich die Stadt Neapel zu Mitte des 18. Jahrhunderts, in welcher auf italienischen Gebieten erste (politische) Reformprozesse einsetzen<sup>37</sup>, unter Herrschaft Frankreichs, welches seine Souveränität über das

---

<sup>36</sup> Die nachfolgende, verdichtete Rekonstruktion des gesellschaftspolitischen Kontextes Neapels im 18. Jahrhundert folgt dabei hauptsächlich, wenn nicht anders ausgewiesen, den umfangreichen einschlägigen Ausführungen hierzu von Gernert/Groblewski (2021).

<sup>37</sup> Was in Gernert/Groblewski (2021, S. 256) auf die nach dem Frieden von Aachen (1748) einsetzende Friedensperiode zurückgeführt wird, in welcher sowohl die zeitlichen wie auch ökonomischen Ressourcen für umfangreichere Reformvorhaben gegeben waren.

Königreich Neapel-Sizilien ausgehend vom Präliminarfrieden von Wien 1735 gegenüber der österreichischen Habsburger absichern konnte. Im Zuge des anschließenden prächtigen Sieges-Einzugs in Sizilien habe sich Karl III. (König von Bourbon) dabei intentional als neuer Aeneas<sup>38</sup> inszeniert – demnach als tapferer, tugendhafter, unschuldiger Flüchtling, der keinesfalls darauf aus wäre, Altes wiederherzustellen (mit verdeckter Anspielung auf die Restaurationsbestreben der Habsburger), sondern Neues, Modernes, Funktionstüchtiges zu erschaffen. Durch eine derartige Selbstdarstellung und feierliche Deklaration zum Italiener verfolgte Karl III. augenscheinlich das Ziel, in den neu erworbenen Sekundogenituren das Bild eines wohlwollenden Herrschers zu evozieren, welcher sich mit den Menschen seines Souveränitätsgebiets – vor allen Dingen aber mit den Intellektuellen und dem Adel, deren Akzeptanz es sich aus strategischen Gründen zu sicher galt – identifiziere und seine Herrschaft explizit in den Dienst *ihrer* Bedürfnisse stelle. Um diesem Bild zu entsprechen, wurden sowohl angesichts der desaströsen wirtschaftlichen Situation Süditaliens<sup>39</sup> als auch vor dem Hintergrund der Überzeugung, wonach sich der Ruhm eines Herrschers in Zeiten der Aufklärung weniger an militärischer Stärke als an der Planung und Umsetzung von Reformen bemesse (vgl. u.a. Blanning 2008; Procacci 1983, S. 209), recht bald erste reformatorische Schritte initiiert. Bernardo Tanucci – ein den grundlegenden Ideen der Aufklärung<sup>40</sup> verpflichteter Rechtswissenschaftler, Berater des Königs und späterer Übergangssouverän bis zur Mündigkeit Ferdinand IV – erwies sich hierbei als federführend in der Konzeption und Durchführung der angestrebten Reformvorhaben, welche sich vor allen Dingen im Spannungsverhältnis Staat/Kirche bewegten. Genauer sollten unter Tanucci die Privilegien des Klerus (etwa Steuerbefreiung auf Kirchenbesitz oder Übermaß an Grundstückseigentum) und dessen Einflussnahme auf die staatliche Ebene deutlich eingeschränkt werden, um derart die prekäre ökonomische Situation Neapel zu verbessern. Zwar hatte sich im Laufe des frühen 18. Jahrhunderts in vielen Teilen Italiens ein wirtschaftlicher Aufschwung durch vorwiegend landwirtschaftliche Fortschritte angedeutet und auch der Handel war durch die ‚Reintegration‘

---

<sup>38</sup> Eine Figur der griechischen respektive römischen Mythologie, welche in besonders prominenter Weise etwa in Homers *Ilias* oder Vergils *Aeneis* aufgegriffen wird. Bei Aeneas handelt es sich dabei um den Sohn der Aphrodite und des Anchises, welcher als tapferer trojanischer Prinz im Trojanischen Krieg kämpfte, nach der feindlichen Einnahme der Stadt hingegen auf einem Schiff flüchtete und nach einer Odysseus-ähnlichen Irrfahrt in Mittelitalien strandete. Hier heiratete er Lavinia, die Prinzessin von Latium und ging der Sage nach durch Errichtung der Stadt *Alba Longa* als einer der Gründungsväter Roms ein.

<sup>39</sup> Eine wirtschaftliche Krise, welche bereits im 17. Jahrhundert u.a. aufgrund der finanziellen und infrastrukturellen Konsequenzen des 30-jährigen Krieges, eines Rückgangs des Handelsverkehrs unter spanischer Herrschaft und der zu trägen wirtschaftlichen Reaktion/Adaption auf waltende Globalisierungs- und Kolonialisierungsprozesse einsetzte und sich bis ins 18. Jahrhundert hinein auswirkte – auf ganz Italien.

<sup>40</sup> So setzte er sich etwa für Säkularisierung ein, für eine Politik im Zeichen der *Ratio* bzw. der Vernunft wie auch für Reformen zum Zwecke des Abbaus überkommener Privilegien des *Ancien Régime* (vgl. Procacci 1983, S. 209).

Italiens in Europa nach der spanischen Herrschaft wieder angekurbelt worden, doch machten es starre Besitzverhältnisse als Produkt des *Ancien Régime* letztlich unmöglich, eine langfristige wirtschaftliche Konjunktur einzuleiten. Tanucci versuchte diese Problematik in Neapel, wo die Kirche aus diversen Gründen mehr Einfluss auf gesellschaftliche Strukturen ausübte als im Norden, eben durch Beschneidung wirtschaftspolitischer Vorrechte des Klerus anzugehen. Aufgrund einer mangelnden Berücksichtigung bzw. Einschränkung der Privilegien des Adels, welche naturgemäß ebenfalls Teil des *Ancien Régime* waren, blieben die Reformbestreben Tanuccis letztlich hingegen zu eindimensional und oberflächlich, um tatsächlich eine langfristige Wirkkraft entfalten zu können, wie in Procacci (1983, S. 207-2011) konkludiert wird. Zudem griffen auch die angestrebten handelspolitischen und steuerrechtlichen Initiativen zu kurz bzw. waren zu konservativ konzipiert, um ökonomisch eine große Kehrtwende zu bedeuten. *Konservativ* sei an dieser Stelle wohl insgesamt das Stichwort, um die Motive des Scheiterns angestrebter Reformen im Süden Italiens auf den Begriff zu bringen, erwiesen sich die gesellschaftlichen Strukturen und Protagonisten der neapolitanischen Aufklärung doch schlussendlich als zu traditionell, konfliktscheu und träge, als dass Diskurse/Ideen/Maxime des *Illuminismo* ihre systemverändernde Kraft hätten entfalten können. Die wirtschafts-politischen Initiativen Tanuccis blieben demnach weitgehend erfolglos und wurden unter Maria Karoline – der Ehefrau König Ferdinands IV. – sogar rückgängig gemacht. Politische Entscheidungen, welche den wirtschaftlichen ‚Rückfall‘ des Südens hinter den Norden – welcher sich im Zuge weiterer Industrialisierungsprozess im Norden noch verstärken sollte<sup>41</sup> und bis heute als *Questione meridionale* (‚Südfrage‘) zu den zentralen Problematiken der italienischen Wirtschaftspolitik zählt – wohl bereits mit determinierte, wie vermutet werden darf.

### 2.3.1.2 *Prominente Diskurse, Protagonisten und Institutionen der neapolitanischen Aufklärung*

Vor dem Hintergrund der skizzierten angespannten politischen und wirtschaftlichen Lage Neapels des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts begannen sich durch vermehrte Rezeption einflussreicher europäischer Philosophen, die sich explizit als ‚aufklärerisch‘ verstanden (Diderot, d’Alembert, Helvétius, Montesquieu, Hume, Smith, Locke, Kant etc.), auch in italienischen Gebieten Konzepte und Ideale aufklärerischen Denkens zu entfalten. Erste Grundlagen für ein empirisch verstandenes Wirklichkeitskonzept und für ein

---

<sup>41</sup> In besonders eindrücklicher Weise wird eben dieser Rückfall und die daraus resultierende Armut in vielen ländlichen Gebieten des südlichen Italiens (insbesondere in Sizilien) in der literarischen Strömung des *Verismo* zum Sujet gemacht. Siehe hierzu etwa Giovanni Vergas *I Malavoglia* [Die Malavoglias] (1881), dessen Kurzgeschichte *Rosso Malpelo* [der Rotfuchs] (1878) oder *I viceré* [Die Vizekönige] (1894) von Federico de Roberto.

Wissenschaftsverständnis, welches sich nicht an antiker Autorität, sondern mathematischer Logik orientiert, wurden dabei bereits ein Jahrhundert zuvor durch Galileo Galilei (1564-1642) gelegt. Diesem – als Universalgelehrter ausgewiesenen – Denker der italienischen Renaissance zufolge, könne das Universum nur verstanden werden, sofern der Mensch auch die Sprache desselben beherrsche – und diese wäre die Sprache der Mathematik (vgl. Galilei zitiert nach Menzel 1996, S. 99). Die Relevanz der Lehren und Schriften Galileis für die Ausformulierung eines ‚modernen‘ Wirklichkeits- bzw. Fortschrittsverständnisses in Italien und ganz Europa kann insofern wohl kaum unterschätzt werden, wenngleich sie aufgrund ihrer engen Verbundenheit zur mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis und Methode im scholastisch dominierten Italien lange Zeit, bemessen an ihrer Originalität, wenig öffentliche Rezeption erfuhren, wie Procacci (1983, S. 181) zusammenfasst. Die kirchliche Autorität, welche vor allen Dingen während der spanischen Herrschaft großen Einfluss auf die Bildung und Epistemologie in Italien ausübte, war aus nachvollziehbaren Gründen vielmehr an einem Festhalten an traditionellen, autoritätskonformen, katholischen Werten und Wirklichkeitsverständnissen interessiert, weshalb sich die erste Phase des *Illuminismo* in Neapel auch entschieden gerade gegen jene dominante kirchliche Einflusskraft auf Staat und Erkenntnis richtete (vgl. ebd., Woolf 1973, S. 61). Die ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts waren entsprechend von einem Diskurs des *giurisdizionalismo* (Jurisdiktionalismus) geleitet, federführend verfochten von philosophisch belesebenen Juristen und mit der konkreten Zielsetzung einer weltlichen Gesetzgebung und Politik (vgl. ebd., S. 61-63).

Neapel spielte in der Formulierung und verstärkten Zirkulation antiklerikaler Gedanken in Italien dabei eine entscheidende Rolle, zumal sich gerade hier zu Ende des 17. Jahrhunderts Juristen wie Gian Vincenzo Gravina (1664-1718), Francesco D’Andrea (1625-1698) oder Pietro Giannone (1676-1748) explizit gegen einschlägige Gesetzesentwürfe der Kirche positionierten (vgl. Woolf 1973, S. 61-63). Letzterer legte dabei mit seiner Abhandlung *Istoria civile del regno di Napoli* [Zivilgeschichte des Königreiches Neapel] (1723) zugleich eine der bis dato wohl radikalsten Schriften gegen die katholische Kirche vor, indem er die enge Verflechtung von Klerus und Staat historiografisch aufarbeitete und als hauptverantwortlich für Korruption, Aberglauben und die wirtschafts-politische wie auch epistemologische Rückständigkeit Neapels skizzierte (vgl. ebd.). Nicht grundlos wurde dessen Werk bereits wenig später auf den Index gesetzt und Giannone selbst exkommuniziert.

Zum Kreis der neapolitanischen ‚Frühaufklärer‘ kann neben den angeführten Juristen auch Giambattista Vico (1668-1744) gezählt werden, welcher zwar ebenfalls in vielerlei Hinsicht aufklärerischen Maximen verbunden war, sich doch in einigen Aspekten deutlich weniger

radikal bis hin zu ‚konservativ‘ gegenüber etwa einem Pietro Giannone zeigte. So trat auch Vico, einerseits, gegen das feudal-klerikale System auf und anerkannte auch durchaus das Potential der Mathematik und der naturwissenschaftlichen Forschung, doch griff er, andererseits, den Absolutismus nie in derart direkter Weise an wie einige seiner Zeitgenossen und räumte den traditionellen Humanwissenschaften gegenüber den modernen Naturwissenschaften weiterhin die Vormachtstellung ein (vgl. etwa Procacci 1983, S. 183-184). Selbiges begründete er etwa wie folgt in seiner Vorlesung *De nostri temporis studiorum ratione* [Über die Natur des Studiums in unserer Zeit] (1708): „Darin aber finde ich einen sehr schweren Mangel unserer Studienart, daß wir dem naturwissenschaftlichen Lehrgebiet mit größerem Eifer obliegen, das moralische aber nicht so wichtig nehmen, und vor allem den Teil, der von der Natur des menschlichen Geistes und seinen Leidenschaften im Hinblick auf das bürgerliche Leben und auf die Rednertätigkeit ... handelt“ (Vico 1708 zitiert nach Procacci 1983, S. 183-184). Durch den Primat der Naturwissenschaften trete das Sittliche, ebenso wie der Mensch und dessen Geschichte gefährlich weit in den Hintergrund, obgleich der Mensch, nach Meinung Vicos, lediglich letztere – seine eigene Geschichte – wahrhaftig erkennen könne, während die Natur nur Gott dem Schöpfer völlig transparent bliebe. Bei Vico zeigt sich insofern eine humanwissenschaftliche, christlich-religiöse Interpretation aufklärerischer Gedanken, welche in dieser Form sicher einzigartig gewesen ist und besagter Schrift – *Principi di Scienza nuova* – eine Schlüsselrolle in der italienischen Aufklärung und im Rahmen neuer Wissenschaftlichkeit einräumte. Aus diesem Grund, wie auch basierend auf einer vorgängigen Schlagwortanalyse, wird eben jenes Werk Vicos Teil der nachfolgenden Diskursanalyse sein.

Während sich die Frühaufklärung Neapels unter dem Begriff des Jurisdiktionalismus zusammenfassen lässt, inspiriert u.a. durch Galileis Sprache der Mathematik, Descartes *Discours de la méthode* [Bericht über die Methode] (1637), den Erkenntnissen aus der *Encyclopédie* und der deutschen wie auch englischen Naturrechtslehre, traten in der zweiten Phase des *Illuminismo* vermehrt ökonomische und praktische Reformperspektiven in den Vordergrund. Diese Entwicklung erklärt Stuart J. Woolf im dritten Volumen seiner umfangreichen Werkserie zur *Storia d'Italia* (1973) dabei wie folgt: „Dopo il 1740 la nuova mentalità scientifica, cioè la fiducia nell'utilità pratica della scienza, rese più saldo il convincimento che le riforme fossero non solo desiderabili, ma realizzabili concretamente [Nach 1740 ließ die neue wissenschaftliche Mentalität, d.h. das Vertrauen in den praktischen Nutzen der Wissenschaft, die Überzeugung, dass Reformen nicht bloß wünschenswert, sondern auch konkret realisierbar wären, immer durchgreifender werden (Übers. d. Verf.)]“ (ebd., S. 63). Am Beispiel Frankreichs oder Englands war evident geworden, wonach jene

wissenschaftlichen Erkenntnisse, von denen die italienischen *filosofi* etwa in der *Encyclopédie* lasen, auch tatsächlich zum wirtschaftlichen respektive gesellschaftlichen Fortschritt beitragen konnten. Wissen und Reformen könnten ob ihrer Nützlichkeit die Glückseligkeit der Menschen insgesamt heben, wovon sich der Neapolitaner Agronom Bartolomeo Intieri (1679-1757) überzeugt zeigte: „Se l’Europa a proporzione di quanto ha gloriosamente operato in 350 anni in circa seguirà con sí nobile e bella carriera ad illustrar le lettere e lettere utili al pubblico bene, come è seguito in questo spazio di tempo, si può sperare ogni gran bene e felicità per il genere umano [Sofern Europa in derselben Größenordnung, in welches es dies seit 350 Jahren tut, der noblen und schönen Tätigkeit der Lehre von den Künsten und nützlichen Künsten weiter nachkommt, wie im angebenden Zeitfenster, lässt sich nur Gutes und Glückseligkeit für das gesamte Menschengeschlecht erwarten (Übers. d. Verf.)]“ (Intieri 1750 zitiert nach Woolf 1973, S. 68).

Der Begriff der *felicità*, welcher teils mit *Glück*, teils mit *Glückseligkeit* übersetzt wird<sup>42</sup>, erwies sich dabei in der gesamten italienischen Aufklärung als Grunddiskurs bzw. als Grundkonzept, auf welches in verschiedenen Schriften in diverser Intensität immer wieder referiert wurde. Einen prägnanten Überblick über die Relevanz und Verwendungsweisen des Begriffes in der italienischen Aufklärungsphilosophie gibt Ulrich Dierse (2000). Bereits zu Anfang seines Aufsatzes verweist der Autor hierbei auf den Umstand, wonach ‚Glück‘ von den *filosofi* vorwiegend nicht in einer individuellen Dimension gedacht wurde, im Sinne einer Suche nach persönlicher Erfüllung; sondern stets bezogen war auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext innerhalb der Grenzen eines Souveränitätsgebietes (vgl. ebd., S. 9). Glück war demnach, auch wenn ihm in den Primärwerken zuweilen der adjektivische Zusatz des Öffentlichen fehlte, zumeist als *felicità pubblica* gemeint, mit welcher sich in prominenter Weise etwa Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), Gaetano Filangieri (1752-1788), Pietro Verri (1728-1797) oder Cesare Beccaria (1738-1794) befassten.

Für Muratori lag der Schlüssel zum öffentlichen Glück dabei nicht etwa in kommerziellen Gütern (Ländereien, Kleidung, Kleinod etc.), sondern im Frieden und der Ruhe, für deren Sicherstellung er den absolutistischen, gutherzigen, weisen Souverän gänzlich in die Verantwortung nahm (vgl. Dierse 2000, S. 10). Muratori knüpfte seine Überlegungen zum Glücksbegriff an dieser Stelle dabei explizit an kontraktualistische Theorien an, anhand derer er überhaupt erst argumentieren und legitimieren konnte, weshalb es die oberste Pflicht des

---

<sup>42</sup> Zwischen diesen Begrifflichkeiten mag es zwar philosophie-historische Bedeutungsunterschiede geben – siehe etwa die Differenzierung derselben in der antiken Philosophie oder in Kants *Metaphysik der Sitten* (1785) – doch sollen diese in der hier vorliegenden Arbeit nicht interessieren, weil als zu wenig forschungsrelevant erlebt.

Souveräns wäre, für das Allgemeinwohl der Menschen in seinem Reich Sorge zu tragen. Ohne sich in einer politphilosophischen Debatte darüber zu verlieren, in welcher Tradition Muratori den Akt des Gesellschaftsvertrages und das daraus resultierende Verhältnis zwischen Bürger und Souverän interpretierte, ist es doch zumindest interessant, dass er zwar insgesamt einer Vertrags- und Gesellschaftsidee eines Jean-Jacques Rousseau wohl deutlich näherstand, in einigen Punkten hingegen auch Aspekte einbrachte, die wiederum eher an den *Leviathan* (1651) von Thomas Hobbes (1588-1679) erinnern. So betrachtete Muratori den Menschen als solchen zwar nicht als von Grund auf verdorben wie Hobbes (vgl. Hobbes 1651/1984, S. 94-95), doch interpretierte auch er die Gewährleistung von (leiblicher) Sicherheit als zentralen Beweggrund, sich vertraglich in den vergesellschafteten Zustand zu begeben<sup>43</sup>. Zudem schreibt er zwar von einem väterlich, wohlwollend agierenden Fürsten<sup>44</sup>, der ausschließlich am größtmöglichen öffentlichen Glück seiner Untertanen interessiert sei, jedoch – ähnlich wie bei Hobbes – letztlich in alleiniger Funktion über das Wesen des größtmöglichen öffentlichen Glückes bestimmt und darüber, wie es zu erreichen wäre (vgl. Muratori 1749/1964, S. 1510-1533; Hobbes 1651/1984, S. 134-135).

Anders als bei Rousseau, leitete sich für Muratori das öffentliche Glück daher nicht über einen, das gesamte Volk, übergreifenden *volonté générale* her – im demokratischen Sinne –, sondern ausschließlich über den Willen des Fürsten, dem von Muratori in christlich-religiöser Aufladung schlicht unterstellt wurde, er wäre zwingend kongruent mit dem Willen aller und stets auf das moralisch Beste gerichtet. Bei Muratori zeichnete sich demnach ab, was sich auch bei anderen Autoren der italienischen Frühaufklärung und der mailändischen Aufklärung wiederholt wiederfindet: der Diskurs respektive das Ideal eines *aufgeklärten Absolutismus*, das in Neapel trotz des zirkulierenden Jurisdiktionalismus noch stark vor dem Hintergrund eines christlich-katholischen Diskurses interpretiert wurde.

Während *felicità pubblica* in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch hauptsächlich an den Willen des (absolut) Herrschenden und an religiöse Diskurse gebunden war, vollzog sich nur wenige Jahre später, wie Dierse 2000 (S. 11) schildert, ein Definitionsshift hin zur Festmachung von Glück an vorwiegend rechtlichen, ökonomischen und finanziellen Parametern. Dies überrascht insofern wenig, als gerade in diesem Zeitraum die wirtschaftlich

---

<sup>43</sup> Das Hauptmotiv für den Gesellschaftsvertrag bei Rousseau ist dagegen weniger die Sicherstellung der eigenen Unversehrtheit durch Beendigung eines Krieges aller gegen alle, sondern primär die Wiederherstellung einer gerechten Ordnung (charakterisiert durch bürgerliche Freiheit und Gleichheit) nach einer Zeit gesellschaftlicher, genauer absolutistischer, Depravation: „Man was born free, and everywhere he is in chains. There are some who may believe themselves masters of others, and are no less enslaved than they – How has this change come about? I do not know. How can it be legitimate? That is a question which I believe I can resolve (Rousseau 1762/1994, S. 45).

<sup>44</sup> Was letztlich auch wenig an einen Rousseau erinnert.

desolate Situation Italiens immer evidenter und die Umsetzung konkreter Reformen entsprechend dringlicher wurde. Die Ökonomie und eine reformleitende Justiz verdrängte derart in der zweiten Phase der italienischen Aufklärung (in Neapel) die Religion als diskursleitende Instanz. Ein Shift, der sich nicht zuletzt in der Schrift *La Scienza della legislazione* (1780) beobachten lässt, worin sich der Autor explizit gegen einen absolutistischen Herrscher im Sinne Muratoris positionierte<sup>45</sup> und öffentliches Glück in einer dezidiert rechtlichen Art und Weise auslegte: „[...] che le buone leggi sono l’unico sostegno della felicità nazionale [...] [dass gute Gesetze der einzige Grundpfeiler nationaler Glückseligkeit wären] (Übers. d. Verf.)“ (Filangieri 1780, S. 3).

### 2.3.2 Die mailändische Aufklärung

Obwohl Reformideen in Neapel früher entwickelt wurden als in der Lombardei, waren diese in letzterer insgesamt erfolgreicher und wirkungsvoller, weshalb Mailand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend zum führenden Zentrum des *Illuminismo* avancierte und den Süden Italiens damit ‚überholte‘. Um dies zu verstehen, ist es hilfreich, den gesellschaftlichen und diskursiven Kontext Mailands kurz zu skizzieren. Wie in Abschnitt 2.3.1.1. folgen einschlägige Betrachtungen zum gesellschaftspolitischen Kontext Mailands – sofern nicht anders ausgewiesen – wiederum den Beobachtungen aus Gernert/Groblewski (2021).

#### 2.3.2.1 Gesellschaftlicher Kontext Mailands im Settecento

Die Lombardei beziehungsweise das Herzogtum Mailand befand sich während des 18. Jahrhunderts zum großen Teil unter der Herrschaft Habsburgs, welches spätestens mit dem Frieden von Aachen 1748 seine Vormachtstellung im Norden Italiens und der Toskana langfristig gegenüber den französisch-spanischen Truppen absichern konnte. Ähnlich wie im Süden Italiens, hatte die spanische Herrschaftsperiode (welche mit dem bereits angeführten Spanischen Erbfolgekrieg Anfang des 18. Jahrhunderts endete) jedoch auch im Norden beträchtliche wirtschaftliche Konsequenzen nach sich gezogen<sup>46</sup>. Zwar erwies sich in der Lombardei die Landwirtschaft als bedeutend weiterentwickelt und prosperierender als in Neapel (u.a. durch effizientere und kostengünstigere Bewässerungsmöglichkeiten, fruchtbarere Böden, günstigerer Witterungsbedingungen und beständigem technologischen Fortschritt) –

---

<sup>45</sup> “Fu un linguaggio del dispotismo, e della tirannia il dire che la sola regola della legislazione è la volontà del legislatore [...] [Es war die Sprache des Despotismus und der Tyrannei, anzunehmen, dass die einzige Regel des Legislative der Wille des Gesetzgebenden wäre (Übers. d. Verf.)]“ (Filangieri 1780, S. 73).

<sup>46</sup> Seit dem 17. Jahrhundert hatte sich etwa die Wolltuchproduktion deutlich reduziert, das einstige Handelszentrum Genua hatte gegenüber England und den Niederlanden nach dem Dreißigjährigen Krieg endgültig an Bedeutung verloren und als Schauplatz vieler kriegerischer Auseinandersetzungen hatte vor allem die Infrastruktur Mailands großen Schaden genommen (vgl. Procacci 1983, S. 171-172).

was dem Norden Italiens Mitte des 18. Jahrhunderts auch einen wirtschaftlichen Vorsprung gegenüber dem Süden und insgesamt größeren Wohlstand einräumte (vgl. Procacci 1983, S. 199). Trotz aller günstigen Vorzeichen im Agrarbereich, drohte der wirtschaftliche Aufschwung hingegen durch weiterhin stark feudal-klerikal geprägte Besitzverhältnisse nur kurzfristig und wenig nachhaltig zu sein. Reformen waren demnach auch in der Lombardei unabdingbar, welche schließlich unter Kaiserin Maria Theresia erlassen wurden und hauptsächlich auf eine Reorganisation des Steuerwesens, der Verwaltung, des Agrarbereiches und der Justiz gerichtet waren (vgl. ebd., S. 200). Die Einführung des Grundsteuernkatasters etwa sollte einerseits zur langfristigen Festsetzung auf einen Grundwert gewisser Ländereien führen, um willkürlichen Steuererhöhungen und -privilegien des Adels/Klerus vorzubeugen und, andererseits, die Hauptsteuerlast vom Handelsbereich auf den Grundstücksbereich zu verschieben. Innerhalb des Verwaltungsbereiches drängte Wien auf eine erhöhte Zentralisierung durch Bürokratisierung und Einrichtung und Professionalisierung eines Beamtenapparates. Im Agrarwesen kam es zur Schaffung eines umfassenden Ausbildungsprogrammes (etwa Agrarakademien), einer Verbesserung der Infrastruktur (Ausbau des Straßennetzes und der Wege zu Wasser) und insgesamt einem Abbau feudal-klerikaler Privilegien durch die Auftrennung von Verwaltung und Justiz. Was letztere – und somit konkrete Justizreformen anlangt – sollte es ebenfalls zur Einschränkung bisheriger Begünstigungen des Adels und Klerus kommen durch Vereinheitlichung der Rechtsprechung und Strafen (unter Einführung der *Constitutio Criminalis Theresiana* 1768) sowie durch Simplifizierung und Standardisierung der Prozessordnung (vgl. Procacci 1983, S. 199-203). Ohne an dieser Stelle nun zu umfassend auf einzelne Aspekte des *reformismo absburgico* (vgl. Diaz 1981) einzugehen, waren diese Reformen insgesamt weitreichender und erfolgreicher als in Neapel: Sie bauten nicht nur kirchliche, sondern auch die Privilegien des Adels ab, griffen umfassender ins Steuerrecht ein, beeinflussten den Handel gezielter und setzten theoretische Konzepte konsequenter um als im Süden. Das verleitet schließlich zumindest Procacci (1983) dazu, anzunehmen, wonach „Die Mailänder unter Maria Theresia so glücklich [waren], wie es unter einer absoluten Regierung nur möglich ist“ (ebd., S. 202). In einschlägiger Literatur wird bezüglich der politischen Situation Mailands von einem ‚aufgeklärten Despotismus‘ gesprochen, welcher allerdings zu Ende des 18. Jahrhunderts hin – vor dem Hintergrund einer akuten Revolutionsangst nach französischem Beispiel – beständig despotischer wurde.

#### 2.3.2.2 Prominente Diskurse, Protagonisten und Institutionen der mailändische Aufklärung

Wie in Neapel zirkulierten auch in Mailand ab Mitte des 18. Jahrhunderts verstärkt ausgesuchte Autoren, Werke, Theorien und Konzepte der europäischen Aufklärung und wurden vor dem

Hintergrund der jeweils vorherrschenden kulturellen, diskursiven Realität ausgelegt. Der Transfer bzw. die Interpretation von Gedanken, Schriften und Begrifflichkeiten aus dem Aus- und Umland war insofern – wie es in theoretischer Anbindung an Cowen indes kaum anders denkbar scheint – eben auch in Mailand von dominierenden Souveränitäts- und (impliziten) Wissensstrukturen (mit-)determiniert. – Ein Sachverhalt, der sich nach eigener Meinung in besonders deutlicher Form an den in Dipper (2000) aufgearbeiteten spezifisch-mailändischen Auslegungen von *Freiheit* und *Despotie* nachvollziehen lässt. Diese beiden Konzepte, welche bei eher demokratisch-republikanisch orientierten Naturrechtstheoretikern (bspw. à la Grotius, Locke oder Rousseau) in unvereinbaren Widerspruch standen, gingen bei zentralen Figuren der Mailänder Aufklärung (Pietro Verri, Cesare Beccaria oder Giuseppe Gorani) eine enge, geradezu notwendige Verbindung ein. Qua Verri könne Freiheit überhaupt erst aus Despotie und durch Despotie erwachsen (vgl. Dipper 2000, S. 34). Eine Überzeugung, welche unmissverständlich auf die große Divergenz zwischen dem Freiheitsbegriff etwa eines Rousseau und jenem eines *filosofo milanese* aufmerksam macht. Für letzteren wird Freiheit weniger am Verhältnis *Souverän-Untertan* bemessen bzw. reflektiert als vielmehr am Begriff des *Eigentums* und der *Sicherheit*: „[...] la proprietà, preziosissimo bene dell’uomo sociale, col procurare agli abitanti la maggior possibile persuasione della propria sicurezza, nel che sol consiste la libertà civile [Der Besitz, das wertvollste Gut des vergesellschafteten Menschen, indem er den Bürgern eine größtmögliche Sicherheit verspricht, worin einzig und alleine die bürgerliche Freiheit besteht (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1769/1804, S. 10). Angesichts einer desolaten ökonomischen Situation und einer intellektuellen Schicht, welche auf die Befürwortung/Unterstützung ihrer Reformvorhaben vonseiten der Habsburger angewiesen war, überrascht es nicht, dass der Freiheitsbegriff in Mailand vorwiegend ökonomisch und systembefürwortend ausgelegt war.

Aus politisch-strategischen Gründen blieb auch das Echo demokratisch-republikanisch orientierter Naturrechtslehren im Norden Italiens vergleichsweise schwach. Annahmen um eine dem Menschen in natürlicher Weise zustehende bürgerliche/politische Freiheit, auch im vergesellschafteten Zustand, wurden von den Verri Brüdern (Pietro und Alessandro) und Beccaria mehr noch entschieden zurückgewiesen, zumal derartigen Ansprüchen unausweichlich die Forderung nach politischer Partizipation der breiten Masse inhärent war (vgl. Dipper 2000, S. 27). Dies hätte jedoch der absolutistischen habsburgischen Herrschaft jeder Legitimationsgrundlage entzogen, was es sowohl aus den bereits erwähnten reformatorischen Interessen als auch aus rein theoretischen Anliegen heraus – so hätten sich die Mailänder mit der Übernahme der naturrechtlichen Doktrin in demokratisch-republikanischer

Tradition in ihren eignen Annahmen entscheidend widersprochen – zu vermeiden galt. Ein gänzlicher Verzicht auf naturrechtliches Denken war den *filosofi milanesi* hingegen nicht möglich, verlangten ihre Forderungen nach gesetzlich gesichertem Eigentum doch einer theoretisch-fundierten Legitimation und Argumentation, weshalb sie sich letztlich auf den *Gesellschaftsvertrag* von Rousseau stützten (vgl. ebd., S. 28-29). Darin betrachtete der Wahlgenfer das Recht auf Eigentum, neben der Garantie bürgerlicher und sittlicher Freiheit im Tausch gegen die Aufgabe natürlicher Freiheit, als zentrale Bedingung, welche es nach Abschluss des Vertrages durch den Souverän einzulösen gälte (vgl. Rousseau 1762/1994). Dieser Forderung schlossen sich die Verri Brüder und Beccaria mühelos an, bei gleichzeitiger, geschickter Vernachlässigung der anderen rousseau'schen Vertragskonditionen und unter Verweis, wonach derartige Theorien zwar Legitimation, deshalb jedoch noch keine tatsächliche Realisation von Reformen bedeuteten (vgl. Dipper 2000, S. 29). Für zweiten Aspekt benötigte es, wie bereits in wiederholter Weise angemerkt, den absolutistischen Fürsten, welcher in völliger Konkordanz mit dem *volonté générale* einerseits den notwendigen Rechtsrahmen für die Absicherung von Eigentum legte (vgl. ebd.) und, andererseits, jenen durch sein Innehaben absoluter Macht auch vor willkürlicher Abwandlung und Instabilität schütze. Die Despotie war dem Freiheitsbegriff der Mailänder demnach nicht entgegengesetzt, sondern ihm aufs Engste verbunden, wie sich durch Aufarbeitung und Analyse der Schrift *Il vero dispotismo* (1770) von Giuseppe Gorani noch deutlicher zeigen wird.

Freiheit im mailändischen Sinne wie auch wirtschaftliche und finanzielle Prosperität waren schließlich bloß die Voraussetzungen für das, was es im Eigentlichen unter einer Regierung sicherzustellen gälte: *öffentliches Glück*. „Il fine per cui hanno stabilito nella società la forma de'differenti governi, [...] è certamente la propria felicità; d'onde ne nasce che il fine di ogni legislazione non può allontanarsi dalla pubblica felicità senza una violenta corruzione de'principi d'onde emana la forza legislatrice medesima [Der Zweck, weswegen man in der Gesellschaft verschiedene Regierungsformen eingerichtet hat [...] ist sicherlich das eigene Glück; daraus folgt, dass das Ziel jeder Gesetzgebung nicht vom öffentlichen Glück abweichen darf, ohne die Prinzipien, aus denen die Gesetzgebung selbst hervorgeht, gewaltsam zu korrumpieren (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1764-1766/1960, S. 115 zitiert nach Dipper 2000, S. 36).

*Felicità pubblica* als leitendes Prinzip und Zielvorstellung der italienischen Aufklärungsphilosophie wurde bereits in Abschnitt 2.3.1.2 in die Betrachtungen eingeführt, unter besonderer Berücksichtigung des Verständnisses Muratoris. Während sich an dessen Glücksauslegung noch ein starker christlich-katholischer Diskurs erkennen ließ, sind Definitionen der – wenn man so will – ‚zweiten Generation‘ italienischer

Aufklärungsphilosophen bereits deutlich säkularer. Selbiges lässt sich etwa auch an der Auslegung und den Schriften eines Pietro Verri beobachten, der sich in seinem *Discorso sulla felicità* (1763) bezeichnenderweise besonders ausgiebig mit dem Konzept von Glück auseinandersetzte und in seine Betrachtungen dabei mit folgender philosophisch-anthropologischer Feststellung einführte: „L'eccesso de'nostri desideri sopra il potere è la misura della infelicità [Die Übersteigung der Wünsche über die Kraft ist das Maß, an dem sich das Unglück messe (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1763/1781, S. 103).

Während sich diese Beobachtung Verris nun vor allen Dingen auf der Dimension individuellen Glücks bewegte, arbeitete er auch – bzw. vor allem – zum Begriff des *öffentlichen Glücks* (siehe beispielsweise seine *Meditazioni sulla economia politica*). Letzteres resultiere, ähnlich wie das private Glück, aus dem Verhältnis des, in diesem Falle, allgemeinen/öffentlichen Bedürfnisses und der (wirtschaftlichen) Mittel, welche zur Befriedigung desselben zur Verfügung stünden (vgl. Verri 1770/1781). Ähnliches wird im entsprechenden Abschnitt 3.2.3 bzw. durch die diskursanalytische Untersuchung der *Meditazioni sulla economia politica* noch deutlicher werden.

Freiheit, Despotie, Glück, die Grundzüge eines wahren *filosofo* im Unterschied zu einem bloß pedantischen, Cesare Beccarias Konzept des *scienza uomo* und dessen Moralphilosophie u.v.m. wurden in Mailand weniger im akademischen Umfeld debattiert als in eigens dafür vorgesehenen Diskussionszirkeln wie der *Accademia dei Pugni*. Die ‚Akademie der Fäuste‘ schuldete ihren Namen dabei sicherlich nicht dem puren Zufall, sondern sollte wohl einerseits auf deren erhoffte politische/reformatorische Schlagkraft hindeuten und, andererseits, sinnbildlich für die darin zuweilen heftig geführten Diskussionen stehen (vgl. Harcourt 2014; Zacevini 2021). Ihr gehörten die wohl prominentesten Philosophen der Mailändischen Aufklärung an, wie Alessandro Verri, Pietro Verri, Cesare Beccaria, Luigi Porro Lambertenghi, Gianbattista Biffi oder Guiseppe Visconti, welche sich regelmäßig im Salon des Grafen Verri zusammenfanden, um ausgehend von europäischer Aufklärungslektüre und jüngsten (welt-)politischen Ereignissen über mögliche Reformen im Mailänder Fall zu reflektieren. Ihr schriftliches und öffentlichkeitswirksamstes Medium respektive Sprachrohr war dabei die Zeitschrift *Il Caffè*. Wie das Getränk, sollte dieses Periodikum aufrütteln aus einer erlebten Lethargie, aus der Trägheit des Vorurteils und des Aberglaubens (vgl. Rother 2005, S. 56). Ähnlich zum italienischen Kaffeehaus sollte es zentraler beredeter, möglichst niederschwelliger Ort und Anstoß zur öffentlichen, lockeren, lebhaften Debatte sein, an welcher sich nicht bloß Akademiker, sondern möglichst eine breite Menge an Menschen beteiligen sollte (vgl. ebd., S. 57).

## 2.4 Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität in der italienischen Aufklärung – Forschungsstand

Wird einschlägige Sekundärliteratur zu den Begrifflichkeiten und Verständnissen von *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in der europäischen Aufklärung konsultiert, fällt auf, dass der italienische Kontext diesbezüglich noch weitgehend unbeleuchtet bleibt. Zur Verdeutlichung des großflächigen Fehlens an Forschung zu diesen Motiven in der italienischen Aufklärung siehe u.a. Baron/Soboth (2018), Behler (1989), Coward (2008), Gernert/Groblewski (2021), Heite/Henning/Magyar-Haas (2023), Jung/Kroll (2014), Jacobs/Schlüter (2000), Killinger (2025), Niiniluoto (2011), Nisbet (1980), Passmore (2000), Wager (2016), Woolf (1973). Obwohl sich genannte Autor\*innen in umfangreicher Art und Weise entweder mit diversen aufklärerischen Fortschritts- und Perfektionsverständnissen in Europa oder spezifisch mit der italienischen Aufklärung auseinandersetzten, nahm keiner der Beiträge die Auslegung von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität italienischer Philosophen in den Blick.

Wenn sich schließlich doch vereinzelt Autor\*innen finden, welche etwa den Perfektibilitätsbegriff in ihren Arbeiten zur italienischen Aufklärung aufgreifen, bleiben diese Ausführungen/Querverweise meist einigermaßen kurz und oberflächlich, stellen kaum Referenzen zum außeritalienischen Perfektibilitätsdiskurs her und ziehen keine Vergleiche zu Begriffsauslegungen anderer italienischer Philosophen, womit (mehr oder minder) eine ‚einheitliche italienische Interpretation‘ desselben evoziert/imaginiert wird (siehe u.a. Chiocchi 2020, S. 30; Contarini 2011, S. 81-83; Finzi 1960, S. 326; Kapp 1994, S. 220; Pasta 2018, S. 581; Porret 2020, S. 50). Zur Verdeutlichung der oft sehr vagen Verwendungsweise des Perfektibilitätsbegriffes in gegenwärtiger Sekundärliteratur können zwei Beispiele herangezogen werden: „Scienza è, in Vico, soddisfazione, ovverosia cura dell'intelletto. Cura di perfettibilità, potrebbe dirsi; non già infeudamento o dipendenza sotto una sovranità illimita” [Wissenschaft ist, bei Vico, Befriedigung, beziehungsweise Pflege des Intellekts. Pflege der Perfektibilität, so könnte man sagen; keine Anfälligkeit oder Abhängigkeit unter eine unbegrenzte Souveränität (Übers. d. Verf.)]“ (Chiocchi 2020, S. 30). Eine nähere Definition oder gar Interpretation des hier verwendeten Konzeptes *Perfektibilität*, welches sich – so evoziert zitierte Passage – angeblich bei Vico wiederfinden würde, bleibt aus. Der Einwurf *angeblich* ist dabei bewusst gewählt, zumal im späteren Analyseteil noch deutlich werden wird, dass Vico dieses Konzept in seinen Werken tatsächlich *nicht* verwendet hat, noch hätte verwenden *können*, zumal im konkreten Wortlaut erst in den 1750er Jahren unter Rousseau oder

Turgot eingeführt. Nicht bloß vage, sondern mehr noch *willkürlich* und *unreflektiert* scheint daher die Verwendung des Begriffes, zumindest in Chiocchi (2020).

In ähnlicher *un*-definierter und scheinbar wahlloser Weise wird Perfektibilität auch im zweiten Beitrag von Porret angeführt: „Perfettibilità delle istituzioni, perfettibilità civile e politica per edificare la città in cui la giustizia sarebbe giusta nella prevenzione del reato [...]“ [Perfektibilität der Institutionen, bürgerliche und politische Perfektibilität, um die Stadt zu erbauen, in welcher die Gerechtigkeit darin besteht, Verbrechen vorzubeugen (Übers. d. Verf.)] (Porret 2020, S. 50). Wie bei Chiocchi (2020) bleibt zitierte Stelle dabei gleichsam auch einzige Stelle, in welcher auf den Begriff *Perfettibilità* Bezug genommen wird.

### 3 Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität in der italienischen Aufklärung

Fehlende respektive oberflächliche Auseinandersetzungen mit dem Begriff/der Theorie *Perfettibilità* und den damit eng verbundenen Fortschritts- und Perfektionsverständnissen der italienischen Aufklärung sind jedenfalls verwunderlich und erklärungsbedürftig, insgesamt aber, nach eigener Meinung, wohl eher auf begriffliche und diskursdominatorische Motive zurückzuführen. So könnte, einerseits, die zu beobachtende seltene Verwendung des Begriffes *perfettibilità* in italienischer Primärliteratur zur Annahme verführt haben, dass die gesamte Theorie um Perfektibilität samt damit zusammenhängender Fortschritt- und Perfektionsnarrationen in der italienischen Aufklärung nicht relevant gewesen wären, weshalb sie letztlich auch aus dem Blick der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung geraten sind. Andererseits bzw. zusätzlich – und dieser Umstand wurde bereits einleitend anhand von Jung/Kroll (2014) aufgegriffen – erfährt die italienische Aufklärung insgesamt bis dato wenig Aufmerksamkeit in einschlägiger Forschung, was sich wiederum auf Verhältnisse von Diskursdominanzen (welche von der Aufklärung bis in die Aktualität fort dauern) rückführen lässt. Mit anderen Worten: das italienische Fallbeispiel scheint im Vergleich zu Frankreich, England, Schottland oder Deutschland vielleicht auch als zu uninteressant und unoriginell für eine vertiefende Auseinandersetzung mit demselben, zumal der Beitrag Italiens an der paneuropäischen Aufklärungsbewegung als gering betrachtet wird.

Dass moderne Fortschritts- und Perfektionsbegriffe hingegen auch in der italienischen Aufklärung reflektiert, diskutiert und entsprechend interpretiert wurden, soll in der hier vorliegenden Masterarbeit vorerst als gesichert betrachtet werden, sofern die schlussendlichen Analyseergebnisse dieser Annahme nicht gänzlich widersprechen.

Ausgehend von dieser Hypothese eröffnen sich nun zwei diverse Forschungsschwerpunkte, welche zwar sicherlich Überschneidungen aufweisen, aber dennoch verschiedene Stoßrichtungen implizieren. Einerseits könnte im Folgenden der Frage nachgegangen werden, weswegen der italienische Beitrag zu dieser Diskussion in einschlägiger Literatur bisher übersehen wurde, was zum bereits angedeuteten komplexen Sachverhalt von Diskursdominanz führen würde. Andererseits könnte statt des *Warums* viel eher das *Wie* ins Zentrum des Interesses gerückt und insofern beforscht werden, in welcher Art und Weise die Begriffe *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in ausgesuchten Medien der italienischen Aufklärung ausgelegt wurden und wie sich diese Interpretationen ggf. von solchen anderer Länder unterscheiden. Nicht zuletzt könnten durch ein derartiges Forschungsprojekt auch verschiedene Bildungskonzeptionen und -praxen in italienischsprachigen Gebieten besser nachvollziehbar werden, zumal die enge Verflechtung von Bildungsbegriff(en) und Perfektibilitäts-/Progressionsvorstellungen bereits deutlich gemacht wurde.

Während es zweiten Punkt – und demnach die (möglichen) Konsequenzen spezifischer Fortschritts- und Perfektionsverständnisse auf italienische Bildungskonzeptionen – auf spätere Arbeiten zu verschieben gilt, soll die hier vorliegende Masterarbeit im essenziellen ‚ersten Schritt‘ nach der Auslegung von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität in ausgesuchten Medien der neapolitanischen und mailändischen Aufklärung fragen.

### 3.1 Methodologie und Methode

Obwohl zu Anfang des Forschungsvorhabens überlegt wurde, auch Florenz und die in diesem gesellschaftlichen Kontext entstandenen Werke in der Stichprobe zu berücksichtigen<sup>47</sup>, wurde auf Basis mangelnder schriftlicher Zeugnisse und des erschwerten Zugangs zu diesen entschieden, sich in der hier vorliegenden Arbeit auf Neapel und Mailand zu beschränken. Aus Kapazitäts- und forschungslogischen Gründen erschien es dabei ohnehin sinnvoll, das Forschungsvorhaben einzugrenzen, zumal sich die hier vorliegende Abschlussarbeit auf etwa 100 Seiten beschränken und trotz formaler Knappheit einen möglichst tiefgehenden Einblick in das analysierte Textmaterial gestatten sollte. Im Sinne erhöhter Qualität durch reduzierte Quantität wurde letztlich auch die Entscheidung getroffen, mit ‚lediglich‘ vier Monografien der italienischen Aufklärung zu arbeiten (zwei davon aus dem neapolitanischen und zwei aus dem mailändischen Umfeld), jene hingegen einer entsprechend umfangreicheren Untersuchung zu unterziehen. Die Auswahl dieser Monografien gründete sich dabei zum einen auf Motive der

---

<sup>47</sup> Zählte doch auch die Toskana zu den wichtigsten Zentren der italienischen Aufklärung (vgl. u.a. Gernert/Groblewski 2021).

Zugänglichkeit und angenommener Rezeptionsbreite<sup>48</sup>, zum anderen auf einer vorgängigen Schlagwortanalyse. So interessierten sinngemäß lediglich jene Schriften, welche die Begriffe *progresso/i* [Fortschritt(e)], *perfezion(-amento)* [Perfektionierung bzw. Vervollkommnung] oder *perfettibilità* in irgendeiner Form auch tatsächlich auf Ebene der *parole* thematisieren. Dementsprechend wurde an einem bereits vorab grob festgelegten Sample bestehend aus Pietro Giannones *Istoria civile del regno di Napoli* (1723), Giambattista Vicos *Principi di scienza nuova* (1725), Gaetano Filangieris *Scienza della legislazione* (1780), Cesare Beccarias *Dei delitti e delle pene* (1764), Pietro Verris *Meditazioni sulla economia politica* (1770) und Giuseppe Goranis *Il vero dispotismo* (1770) eine Analyse entlang der folgenden Schlagworte durchgeführt: *perfettibilità*, *perfezione*, *perfezionamento*, *perfettibile*, *perfezionar(si)*, *perfetto/a/i/e*, *progresso*, *progressista*. Neben Nomen wurden insofern auch wortstammverwandte Verben und Adverbien samt variabler Deklinationsmorphie berücksichtigt. Ausgehend von dieser Schlagwortanalyse fiel die Entscheidung schließlich auf die folgenden Schriften: Vicos *Principi di scienza nuova*, Filangieris *Scienza della legislazione* für den neapolitanischen Case und Verris *Meditazioni sulla economia politica* sowie Giuseppe Goranis *Il vero dispotismo* für den mailändischen Case. In Bezug auf die Auswahl der Schriften gilt schließlich noch anzumerken, dass bei allen Werken darauf geachtet wurde, mit einer möglichst frühen und, selbstredend, italienischen Ausgabe zu arbeiten, zumal eine jede Neuauflage oder gar Übersetzung das Risiko von Abänderungen auf Satz-, Wort- und Lautebene birgt und sich so ursprüngliche Bedeutungen verschieben könnten. Da Erstausgaben derart alter Schriften jedoch zumeist schwer öffentlich zugänglich sind und ein privater Erwerb derselben kaum erschwinglich, werden zur Analyse die jeweils online zugänglichen Ausgaben der betreffenden Monografien aus dem Archiv des Münchner Digitalisierungszentrums (MDZ) herangezogen. Während dabei hinsichtlich Filangieris *Scienza della legislazione* und Goranis *Il vero dispotismo* mit der eingescannten Erstausgabe gearbeitet werden kann/darf, wird sich die Analyse Vicos *Principi di scienza nuova* und Verris *Meditazioni sulla economia politica* an jeweils späteren Auflagen, genauer an jener aus dem Jahr 1744 bzw. 1781, orientieren.

Wie bislang in mehr oder minder unerklärter Weise vorausgesetzt, werden *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in der hier vorliegenden Masterarbeit nicht bloß als Begriffe verstanden, die es mittels einer Hermeneutischen Textinterpretation auszulegen gilt, sondern auch (und vor allem) als Ideen bzw. Theorien, welche sich aus dahinterliegenden

---

<sup>48</sup> So sollten die ausgewählten Werke in einer möglichst frühen, italienischen Ausgabe auch online verfügbar sein und durch deren angenommenen Rezeptionsbreite auch verallgemeinernde Aussagen zum Fortschritts- und Perfektionsverständnis der Neapolitaner und Mailänder gestatten – zumal die Arbeit in der Quantität bekanntlich eingeschränkt ist.

*Diskursen* konfigurierten, die es wiederum mittels einer *Diskursanalyse* offenzulegen gilt. Während der Diskursbegriff dabei in foucaultscher Tradition verstanden wird, ist der damit verbundene methodologische Zugang einer Diskursanalyse an der Konzeption desselben der Cambridge School orientiert, deren Autor\*innen in ihren Arbeiten einen besonderen Fokus auf Bedeutungen (und Bedeutungsverschiebungen) historischer Begriffe/Ideen vor dem Hintergrund je spezifischer politischer Sprachen legten. Inspiriert waren sie dabei in erheblichem Maße vom *linguistic turn* der 1950er Jahre (vgl. u.a. Tröhler/Fox 2019).

Aus jenem *linguistic turn*,– wodurch der Bezeichnung entsprechend ein geradezu ‚revolutionär-neues‘ Verständnis von Sprache einsetzte (zumindest im angloamerikanischen und französischen Raum)<sup>49</sup> – ging Sprache als gleichermaßen sozial-konstruiertes wie auch sozial-konstruierendes, mehrdimensionales Phänomen hervor. Vor allen Dingen die Differenzierung zwischen der Ebene des konkret sprachlichen Ausdrucks (*parole*) und jener Ebene, die sich hinter dem expliziten Wort verberge, demnach nicht verbal ausgedrückt würde, für die sprachliche Produktion aber höchst voraussetzungsvoll sei – die Ebene der *langue* (vgl. De Saussure 1931/2001, S. 13-18) – erwies sich für die Kultur-, Sozial- wie auch Geschichtswissenschaft als höchst fruchtbarer Ansatz, historische Realität(en) zu erkunden (vgl. Tröhler/Fox 2019). So gerät durch das Konzept der *langue* eine Dimension von Sprache in den Blick, welche sich eben *hinter* dem eigentlichen Wort (ob in gesprochener oder geschriebener Form) verbirgt, und die dabei nicht nur aus einer linguistischen Perspektive heraus interessant erscheint, sondern aufgrund der sozialen/kulturellen Konstruiertheit *von* Sprache<sup>50</sup> und der sozialen/kulturellen Konstruktionsleistungen *durch* Sprache auch für die Sozial- und Geschichtswissenschaften großes Potential für das vertiefende Verständnis (historischer) Quellen birgt. Texte, Dokumente und ähnliches sind vor diesem Hintergrund demnach nicht mehr ‚bloß‘ auf Basis des geschriebenen/gesprochenen Wortes rezipier- und interpretierbar (wie es typisch ist innerhalb der klassischen Hermeneutik), sondern die Annahme einer hinter diesem Wort liegenden *langue* ermöglicht ein weiterführendes Verständnis von Quellen und den darin verwendeten Begrifflichkeiten. Für die Geschichtsschreibung erwies sich der *linguistic turn* als solcher als sehr innovativ, wobei dieser insbesondere in Cambridge große Resonanz fand, wie Tröhler/Fox (2019) weiter ausführen. Zu jenen Autoren, die sich am intensivsten mit dem *linguistic turn* auseinandergesetzt haben,

---

<sup>49</sup> Revolutionär etwa im Sinne einer Aufgabe der strikten Opposition zwischen Subjekt und (scheinbar vorgegebener) objektiver Wirklichkeit und der Einführung der Unterscheidung von *langue* und *parole* (vgl. De Saussure 1931/2001, S. 13-18).

<sup>50</sup> So erlangen Begriffe ihre konkreten Bedeutungen erst durch konsensuelle Einschreibungsleistungen vonseiten der Sprecher\*innen und durch Relation respektive Differenz zu anderen Zeichen (vgl. Moebius 2013, S. 420-421)

zählen dabei neben John Dunn, Quentin Skinner oder Peter Laslett auch John G. A. Pocock (1924-2023), dessen thematische Schwerpunktsetzungen und Arbeitsweise der hier vorliegenden Arbeit sicherlich am nächsten kommen. So steht auch bei Pocock die Dimension der *langue*<sup>51</sup> und demnach die Ebene kollektiver, impliziter politischer Sprachen im Vordergrund seiner Arbeiten, ebenso wie das Interesse an der Be-Deutung und dem Be-Deutungs-Wandel von Begriffen vor dem Hintergrund divergierender diskursiver Realitäten (siehe v.a. sein Werk *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the atlantic tradition* 1975).

Eben diese: die kontextabhängige Be-Deutung und der Be-Deutungs-Wandel der Begriffe respektive der Ideen von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität soll in der hier vorliegenden Masterarbeit durch Untersuchung/Berücksichtigung zirkulierender Diskurse in Neapel und Mailand von der Mitte bis zum Ende des 18. Jahrhunderts untersucht werden.

### 3.2 Analyse ausgewählter Monografien der italienischen Aufklärung

Um die ausgesuchten Monografien der italienischen Aufklärung auf das jeweils vorherrschende Verständnis von Fortschritt und Perfektion(-ierung) zu befragen, soll aus Gründen der Strukturiertheit und Übersichtlichkeit wie folgt vorgegangen werden: Da aufklärerische Theorien und Schriften in Neapel um einige Jahre früher als in Mailand verstärkt zirkulierten und auch entsprechende Reformen früher einsetzten, gilt es die Monografien aus diesem Kulturraum zuerst einer Analyse zu unterziehen. Ebenfalls vor dem Hintergrund zeitlicher Überlegungen sollen die in diesem gesellschaftlichen Kontext erschienenen Werke nach ihrem Erscheinungsdatum in aufsteigender Reihenfolge thematisiert werden – demnach wird mit einer Betrachtung des Werkes *Principi di scienza nuova* (1725/1744) begonnen, gefolgt von der Bearbeitung der *Scienza della legislazione* (1780). Um die Untersuchung dabei so reich und vielschichtig wie möglich zu gestalten, sollen vor der Auseinandersetzung mit den konkreten Texten auch einige biografische Details zum Leben der Autoren sowie eine prägnante Zusammenfassung des Inhaltes der Werke angeführt werden. Denn weder ist das Werk von seinem zeitspezifischen gesellschaftlichen Kontext zu trennen noch von seinem Autor. Diskurse, Theorien und biografische Erfahrungen greifen im Verständnis der hier vorliegenden Masterarbeit unausweichlich ineinander. Was es zudem vorab anzumerken gilt: aufgrund der bisherigen Unbeforschtetheit der Thematik, werden sich die Analyseteile jeder Schrift zuerst einmal vorsichtig an den Forschungsgegenstand annähern, unter (erster) grober Skizzierung des

---

<sup>51</sup> Ein Begriff, den er im Übrigen mehr oder minder synonym mit jenem des Diskurses verwendet, wie auch ausgehend vom Beitrag von Tröhler/Fox (2019, S. 15-16) konkludiert werden kann.

vom Inhalt des Textes deduzierbaren Verständnisses von Fortschritt, Perfektion(-ierung) und Perfektibilität. Erst davon ausgehend wird, in einem zweiten Schritt, eine vertiefende Betrachtung/Analyse derselben vor dem Hintergrund beobachtbarer Diskurse eingeführt. Letzteres – eine umfangreiche Diskursanalyse – wird in den einzelnen Analyseteilen somit vorerst bloß eingeschränkt erfolgen, in einer intensiven, vernetzenden Art und Weise hingegen im finalen vierten Teil der Arbeit.

### 3.2.1 Principi di Scienza Nuova (1725/1744)

Während die Schrift *Principi di Scienza nuova* das Hauptwerk der Schaffensphase Giambattista Vicos markiert und gleichzeitig die meistbeforschte Publikation seines Œuvres darstellt, finden sich die Grundrisse derer Ideen und Konzepte, welche er in der *Scienza Nuova* ausarbeitete, bereits in früheren seiner Schriften. Gedichte wie *Affetti di un disperato* [Empfindungen eines Verzweifelten] (1693), *Canzone in morte di Antonio Carafa* (1693) [Gesang zum Tode Antonio Carafas] (1693), ebenso wie seine späteren philosophisch-wissenschaftstheoretischen Arbeiten<sup>52</sup> lassen Vico als einen Intellektuellen hervorgehen, der sich in seinen Argumentationen stark an antiken (Platon, Aristoteles, Cicero, Vergil etc.) wie auch geistlich-scholastischen Autoritäten (Augustinus, Thomas von Aquin, Francisco Suárez, Giovanni Pico della Mirandola etc.) orientierte, den Glauben mehr oder minder stetig mit seinem Wissenschaftsverständnis zu vereinbaren suchte und dabei den Human- gegenüber den Naturwissenschaften den uneingeschränkten Vorrang einräumte (vgl. Costelloe 2022).

#### 3.2.1.1 Giambattista Vico: Leben und frühe Schriften<sup>53</sup>

Geboren 1670 in Neapel als Sohn einer wenig privilegierten Familie, war Giambattista Vico eine Bildungskarriere keinesfalls vorgezeichnet. Eigenständige intensive Lektüre und Reflexionen wie auch die Unterweisung durch Jesuitische Tutoren ermöglichten ihm dennoch eine umfangreiche Ausbildung und schließlich den Gang auf die bereits 1224 gegründete Universität Neapel, wo er 1694 in Zivil- und Kanonischem Recht promovierte (vgl. Costelloe 2022). Vor dem Hintergrund seiner jesuitischen – und demnach streng römisch-katholischen, humanistischen Vorbildung – fühlte sich Vico seit seiner frühen Jugend antiken Autoritäten bzw.

---

<sup>52</sup> Siehe hierzu u.a. *De nostris temporis studiorum ratione* [Über unsere Zeitstudien] (1709), *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres* [Über die älteste Weisheit der Italiener, die aus den Ursprüngen der lateinischen Sprache gewonnen werden kann, drei Bücher] (1710) oder *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* [Das Leben von Giambattista Vico, geschrieben von ihm selbst] (1725-1731).

<sup>53</sup> Die biografischen Ausführungen zu Vico beziehen sich, sofern nicht anders ausgewiesen, auf Angaben aus *Spektrum Wissenschaft*: <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophen/vico-giovanni-battista-giambattista/343>) sowie *Treccani.it*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/#google\\_vignette](https://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/#google_vignette).

Disziplinen<sup>54</sup> und einer Aussöhnung von religiösem Glauben und einer nach dem Vorbild Francis Bacons<sup>55</sup> ‚moderner Wissenschaft‘ verpflichtet. Während er insofern antike Schriftsteller, wie Platon<sup>56</sup> oder Aristoteles, sowie die Lehren scholastischer Kirchenväter, wie jene von Augustinus oder Thomas von Aquin, mit Interesse rezipierte, wehrte er sich kategorisch gegen die Annahmen eines René Descartes, der in seinen *Méditations sur la philosophie première* [Meditationen über die erste Philosophie] (1641) die Meinung vertreten hatte, Wahrheit generiere sich alleine durch klare, deutliche Ideen; durch Feststellungen, die so fundamentaler Art wären, dass sie keinerlei (un-)bewusste Täuschung oder Trug gestatteten (vgl. Descartes 1641/2009, S. 28). Vico dagegen vertrat in Bezug auf die Wahrheitsfindung das Prinzip „Verum est ipsum factum“ [Wahrheit ist die Tatsache an sich] (Vico 1710, S. 15). Wahrheit sei demnach qua Vico notwendig an subjektive Aktivität beziehungsweise Handlung gebunden. Der Mensch könne demnach nur das wahrhaftig erkennen, was er auch selbst hervorgebracht habe: „[...] ita verum humanum sit, quod homo dum novit, componit item ac facit: & eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quos res fiat [...] [menschliche Wahrheit ist demnach das, was der Mensch, während er es erkennt, auch erschafft und tut; in diesem Sinne ist die Wissenschaft das Wissen über die Art und Weise, wie etwas hergestellt wird (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 16). Das Wahre gäbe sich dem Menschen demnach nicht einfach über fundamentale Selbstreflexion wie bei Descartes zu erkennen, sondern leite sich aus den Ursachen der Phänomene her. Da der Mensch schließlich weder hauptursächlich sei für die Schaffung der Erde noch für sich selbst – diese Aufgabe käme Gott allein zu – könne er letztlich die Natur nie vollends durchschauen. Nur seine eigene Geschichte, wie auch die des gesamten Menschengeschlechtes – wie er es in den *Principi di scienza nuova* von der individuellen auf die kollektive Ebene abstrahierte –, sei dem Menschen zugänglich, denn diese würde empirisch, d.h. durch eigene Erfahrung konstruiert/hergestellt. Die Historie wird Vico derart zur Wissenschaft wie auch zum Erkenntnisgegenstand erster Güte, womit er gleichzeitig die Humanwissenschaften als Leitwissenschaften verteidigen wollte.

Wohl seiner jesuitischen Vorbildung als auch dem diskursiven Umfeld geschuldet, ist die dominant christlich-katholische Aufladung seiner Werke, die sich in verschiedenen seiner Schriften in teils mehr und teils weniger expliziter Form zeigte. In seiner eigens verfassten

---

<sup>54</sup> Gemeint sind hier die klassischen ‚Sieben freien Künste‘: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik.

<sup>55</sup> Bacon, den er in seinen Reden mit dem Titel *De nostris temporis studiorum ratione* [Über unsere Zeitstudien] (1709) würdigte.

<sup>56</sup> Von besonderem Interesse dürften für Vico dabei wohl Platons Dialoge über Helden, Götter und die Staatslenkung gewesen sein, wie auch dessen Teleologie-Lehre und Beschäftigung mit Poetik, Rhetorik und Logik, wie angenommen werden darf.

Autobiografie begriff er etwa das menschliche Leben als gänzlich von Gott erschaffen und gelenkt, selbst wenn er dem Menschen bekanntlich eine gewisse Handlungsfreiheit und -kompetenz zusprach. „[...] tutta l’umanità vien da Dio, e ritorna in Dio, senza di cui no sarebbono [*sic!*] sopra la terra leggi alcune, né alcune società civili [...] [die gesamte Menschheit kommt von Gott und geht zu Gott zurück, ohne welchen es auf der Erde keine einzige Gesetzmäßigkeit gäbe noch irgendeine bürgerliche Gesellschaft (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725-1731/1834, S. 68).

Ungeachtet der ihm von einschlägiger Sekundärliteratur attestierten Originalität, fühlte sich Vico Zeit seines Lebens im neapolitanischen Kontext eher missverstanden und kaum wertgeschätzt<sup>57</sup> (vgl. ebd., S. 46). So blieb ihm etwa der ersehnte Lehrstuhl für Rechtsprechung langfristig verwehrt und auch seine Schriften fanden kaum Rezeption bei zeitgenössischen Intellektuellen – auch nicht sein wohl bekanntestes Werk *Principi di scienza nuova* (vgl. Costelloe 2022).

### 3.2.1.2 Inhaltliche Schlüsselaspekte

Die Grundintention, die Vico in der *Scienza Nuova* verfolgte, war – wie es an den späteren *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* [Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes] (1795/1796) Condorcets erinnert – die historische Entwicklung der Menschen zu rekonstruieren. Dies solle mithilfe der Philosophie gelingen, welche selbst in jene Zeitalter geistig vordringen könne, in welcher es noch keine Schrift gab; wo die reine Philologie demnach zu kurz greifen würde (vgl. Vico 1725/1744, S. 6). Angeleitet war das gesamte Werk wie auch die Methode dabei von der Frage, wie aus wilden, willenslosen Menschen, zivilisierte, wollende Bürger geworden seien. – Nach welchen allgemeinen, grundlegenden Regeln respektive *Prinzipien* sich die Menschheit demnach entwickle und inwiefern in jenen Prinzipien, wie in den Naturgesetzen selbst, die Führung eines liebenden Gottes zum Ausdruck komme (vgl. ebd., S. 1-36).

Da der Mensch, so Vico, bekanntlich lediglich das erkennen könne, was er selbst erschaffen habe und jedem Schaffen ein Wille und ein Intellekt vorausgeschaltet seien, beginnt dessen Geschichtsschreibung vernünftigerweise dort, wo der Mensch zu einem wollenden, denkenden Wesen geworden sei, was Vico mit dem Prozess von einsetzender Zivilisierung bzw. Vergesellschaftung gleichsetzte<sup>58</sup>. Beginnende Zivilisierung hänge wiederum maßgeblich mit

---

<sup>57</sup> „Per queste ragioni il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto [Aus diesen Gründen lebte Vico nicht bloß als Fremder in der eigenen Heimat, sondern auch unbekannt (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725-1731/1834, S. 46)

<sup>58</sup> Und der Mensch sei, so Vico, für das gesellschaftliche Leben bestimmt, weil er von Natur aus als Kreatur Gottes zum Sozialen begabt sei: „[...] e si a celebrare la loro *natura socievole*; la quale nell’Opera si dimostrerà essere la

der Entdeckung/Entwicklung von Religion zusammen. So hätten die Menschen im frühesten Entwicklungsstadium plötzlich versucht – mittels eines ersten, ungeschickten Gebrauchs ihres Intellekts –, der teils bedrohlich wirkenden Umwelt (Donner und Blitz etwa) einen nachvollziehbaren Sinn einzuschreiben, worauf es zur Geburt der Götter kam (vgl. ebd., S. 3-8). „[...] ch’i primi uomini del Gentilesimo semplici e rozzi per forte inganno di robustissime fantasie tutte ingombre da spaventose superstizioni credettero veramente veder’ in Terra gli Dei [...] [dass die ersten Menschen der heidnischen Zeit, einfach und unkultiviert, geblendet von der starken Täuschung robuster Fantasien, welche alle mit erschreckendem Aberglauben durchsetzt waren, tatsächlich glaubten, in der Natur Götter zu erkennen (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725/1744, S. 3). In diesem als ‚ersten‘ bezeichneten Entwicklungszeitalter, das Vico daher auch als *göttlich* auswies, hätten die Menschen jedoch in einer noch wenig rationalen Weise (weil frei von Theorie und Begriffen) gedacht und gehandelt; dahingegen seien sie vielmehr in mythologischer, poetischer, sinnlicher Art und Weise geleitet und – nach dem Zusammenschluss zu ersten größeren Gesellschaften zum eigenen Nutzen/Schutze – von Theokraten regiert worden (vgl. ebd., S. 6; 31-34). Im ‚zweiten‘ Zeitalter, dem *heroischen*, hätte die politische Führung von Theokraten zu Aristokraten gewechselt, welche sich zunehmend als direkte Nachfahren bzw. als Götterkinder (und demnach als *Heroen*) zu begreifen begonnen hätten, was zu Herrschsucht, Geltungsdurst, Jähzorn und insgesamt unfrommen Verhalten geführt hätte (vgl. ebd., S. 16-24). Im ‚dritten‘, dem *menschlichen* Zeitalter, – das bei Vico gleichzeitig als ultimates bzw. vorbestimmtes Ziel des Menschen betrachtet wurde – führte die Einsicht und das anschließende (auch teils gewaltvolle) Streben nach der Gleichheit aller<sup>59</sup> zu demokratisch regierten Republiken. Der Mensch sei hier wieder bescheidener, toleranter und – das Loswort der Aufklärung – ‚vernünftiger‘ geworden. Er hätte begonnen, sein Handeln dem Pflichtbewusstsein zu unterstellen und nach intensiver Weiterbildung zu streben (vgl. ebd., S. 25-27). Den Zerfall des Weströmischen Reiches und das Einsetzen der Völkerwanderungen ab dem 5. Jahrhundert betrachtete Vico schließlich als katastrophale Zurückwerfung des Menschen an den Anfang seiner Entwicklung – von hier ausgehend beginne seine Geschichte nach denselben Prinzipien unwiederbringlich von Neuem (vgl. ebd. Buch V).

Gemäß Vico finde die Geschichte des Menschen insofern ihren Ursprung in der religiösen Verehrung von Göttern und entwickle sich hiervon ausgehend in drei Etappen weiter, in welchen je andere Sitten, Politikformen, Naturen (göttliche Natur, heroische Natur,

---

vera civil natura dell’uomo [und ja, seine soziale Natur zu feiern; welche sich im Laufe des Werkes als wahre zivile Natur des Menschen herausstellen wird (Übers. d. Verf.)]“ (ebd., S. 2).

<sup>59</sup> Im Sinne von *Guerre civili* [Bürgerkriege] etwa (vgl. ebd., S. 25).

menschliche Natur) und Rechte (göttliches Recht, Recht ausgehend von Gott und Mensch, vernünftiges Recht) dominieren. Der von Vico diagnostizierte Rückfall in ein früheres Entwicklungsstadium wird dabei – wie durch aufmerksame Lektüre seines Werkes hervorgeht – nicht als notwendig und unabwendbar geglaubt, sondern vielmehr als historisch zu beobachtende Tatsache und demnach als reelle Möglichkeit. So wiederholte sich Geschichte zumindest bislang in genau denselben Zyklen, da sie vom Menschen gemacht sei und dieser wiederum vor dem Hintergrund göttlicher Prinzipien stets dieselbe grundlegende Entwicklung mit leicht abweichenden Inhalten durchlaufe.

### 3.2.1.3 Theorie(n) um Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität im Werk

Die durchgeführte Schlagwortanalyse, ebenso wie der Umstand, wonach Vico seine *Scienza Nuova* in der Erstfassung bereits 1725 veröffentlichte – und demnach ein gutes Vierteljahrhundert vor der feststellbaren ersten Nennung des Begriffes *perfectibilité* – legen nahe, dass Vico den Begriff als solchen nicht explizit in seinem Werk verwendet haben kann. Die eben ausgeführte Rekapitulation des Inhaltes und der eigentlichen Zielsetzung des Werkes machen jedoch deutlich, dass Vico sich hierin sehr intensiv mit der Idee von Fortschritt, und zwar in einer modernen/aufklärerischen Auslegung derselben, auseinandersetze. So war es doch ausgewiesene Intention seiner Schrift, die Entwicklung der Menschheit und insbesondere von dessen *Ratio* nachzuvollziehen. – Eine Entwicklung, die Vico als einen nach göttlichem Muster etappenweise – demnach nach *strikten Gesetzmäßigkeiten* – stattfindenden *progressiven* Reifungsprozess hin zur *Vernunft* in *potenziell* wiederkehrenden Zyklen (*corso e ricorso*) skizzierte. Die kursiv-gesetzten Substantive bzw. Adjektive sollen dabei auf den aufklärerischen/linearen Gehalt Vicos Fortschrittskonzeption hindeuten, obgleich er mit seiner Argumentation sich wiederholender Entwicklungsetappen augenscheinlich auch dem antiken zyklischen Diskurs von Geschichte und Wirklichkeit noch nahesteht. Zumal eine Wiederholung bzw. ein Rückfall in frühere Entwicklungsstadien bei Vico hingegen bloß als möglich, nicht aber als notwendig betrachtet wurde, darf und soll sein Fortschrittsverständnis dennoch bereits näher an einer modernen als antiken Auslegung desselben betrachtet werden. Ausgehend von dieser Überlegung könnte Vico demnach auch als Autor gelesen werden, welcher den, in Kapitel zwei, beobachteten diskursiven Shift von Zirkularität zu Linearität sehr gut repräsentiert und gleichzeitig evident macht, wonach ein solcher Shift nur schrittweise vonstattengeht und augenscheinlich auch in der italienischen Frühaufklärung bereits eine Rolle spielte.

Was sich an Vicos Fortschrittsverständnis ebenfalls als aufklärerisch lesen lässt, ist die strikte Regelmäßigkeit/Gesetzmäßigkeit, welche er der historischen Entwicklung der Menschen

attribuierte. So vollziehe sich deren Reifungsprozess zwar je Volkszugehörigkeit, durch je individuelle Handlungen und je Zyklus in leicht abweichender Form, doch liegen ihm durch göttliche Vorsehung – woran bereits die starke religiöse Verhaftung des Neapolitaners hervorgeht – notwendigerweise stets dieselben Prinzipien und Entwicklungsstufen zugrunde. – Entwicklungsstufen, welche den Menschen seinem Ziel (*telos*) – was in der Schrift mit dem Zeitalter von Humanität gleichgesetzt werden kann – schrittweise näherführen. Humanität, welche sich der Beschreibung des dritten Zeitalters entsprechend durch (aufklärerische) Gleichheitsgedanken, gesellschaftliche Partizipation, bürgerliche Freiheit, Tugendhaftigkeit und Vernunft ausdrücke (vgl. ebd., S. 25-27), wird im Text zwar nicht explizit als Endziel (*telos*) ausgewiesen, doch legen es sowohl die vorgestellten Etappen mit der dritten als gleichsam letzten Etappe nahe als auch der Umstand, wonach Vico erst dieses Zeitalter als wahrhaft *menschlich* verstand. Vor diesem Hintergrund wird alles davor Gewesene als bloße, wenngleich notwendige, Zwischenschritte eines Reifungsprozesses – vom Kind, zum Jugendlichen bis hin zum Erwachsenen, so könnte man meinen – verständlich. Das tatsächliche Erreichen des dritten Zeitalters, der Humanität, wird dabei von Vico nicht bloß als Eventualität oder Idealzustand, sondern als historisch zu beobachtende Tatsache vorstellig, bevor sich im Zuge falscher Wahrheit, irrationaler Kriege und Gewalt – bisher zumindest – ein eindrücklicher Rückfall in der Entwicklung ereignete:

[...] la qual'Eloquenza risolutamente diffiniamo aver fiorito in Roma a tempi di Scipione Affricano; nella cui età la Sapienza Civile, e'l valor militare, ch'entrambi sulle rovine di Cartagine stabilirono a Roma felicemente l'Imperio del Mondo, dovevano portare di seguito necessario un'Eloquenza robusta, e sappientissima. Ma corrompendosi ancora gli stati popolari, e quindi ancor le Filosofie; le quali cadendo in Scetticismo, si diedero gli stolti Dotti a calomniare la verità: e nascendo quindi una falsa Eloquenza [...] per farene ordine, [poi] vollero fare potenza [...] [diese Eloquenz blühte genauer in Rom zu Zeiten Scipio Africanus auf; in dessen Zeitalter brachten die bürgerliche Weisheit und die militärische Kraft, die beide auf den Ruinen Karthagos Rom erfolgreich als Weltreich errichtet hatten, weiterführend auch notwendigerweise eine robuste, weiseste Wortgewandtheit hervor. Aber indem auch die Völkerstaaten korrumpierten, und mit ihnen auch die Philosophie; die dem Skeptizismus verfiel, gab man sich tōrichten Gelehrten hin, die die Wahrheit verleumdete: und woraus schließlich eine falsche Eloquenz entstand [...] um Ordnung zu schaffen, benötigte es nun die Gewalt (Über. d. Verf.)]. (Vico 1725/1744, S. 520)

Die römische Republik aus der Zeit von etwa 200 v. Chr. wird hier von Vico als Inbegriff rechtlicher, sprachlicher, wissenschaftlicher, politischer Reife skizziert, bevor sich auch hier das Wesen von (moralischer) *Korruption* schleichend ausgebreitet habe, was erst zu Skeptizismus und schließlich zur Verleumdung der Wahrheit und zu Gewalt geführt habe, welche nun anstelle des Wissens die notwendige Macht zur Sicherstellung der Ordnung aufbringen müsse. Von diesem Zeitpunkt an habe ein kontinuierlicher Rückschritt eingesetzt, der prinzipiell bis zum ersten, d.h. *göttlichen*, Entwicklungszeitalter hätte fort dauern können – jedoch nicht zwingend – und von wo aus ein neuer Zyklus eingesetzt habe – *ciclo e riciclo*.

Indem Vico – wie bereits einleitend angedeutet – den bisherigen Verlauf der Geschichte als wiederkehrenden, kreisartigen Prozess nach stets demselben grundlegenden Muster begriff, bewegte er sich auf den ersten Blick noch in einiger Entfernung zum linearen Diskurs um Fortschritt, wie er Anfang des 18. Jahrhunderts vor allen Dingen im französischen Kulturraum reüssierte. Anstatt ein kontinuierliches, lineares Voranschreiten sowohl der Mathematik und Naturwissenschaften als auch, später, des Menschen zu skizzieren, oder auch bloß in Aussicht zu stellen (wie etwa Condorcet<sup>60</sup>), zeichnete Vico Historie vielmehr als repetitiv aufgrund von *Korruption*. Letzteren Begriff stellte er dabei – ähnlich wie ein späterer Rousseau – oppositionell einem Zielgedanken von moralischer Vervollkommenung bzw. Humanität gegenüber und beschrieb Gesellschaft an ihrem ‚Kippunkt‘ insofern ähnlich wie der Wahlgenfer: „[...] tali popoli di tanto corrotti erano già innanzi divenuti schiavi per natura delle sfrenate lor passioni, del lusso, della delicatezza, dell’averizia, dell’invidia, della subergia [...] [solche Völker waren schon zuvor von Natur aus Sklaven ihrer eigenen Leidenschaften geworden, des Luxus, der Delikatesse, der Habgier, des Neids und ihres Stolzes (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725/1744, S. 521). Moralisch bereits derart korrumpiert durch äußere gesellschaftspolitische Umstände, scheint der Rückschritt hin zum *heroischen* und schließlich *göttlichen* Zeitalter kaum noch abwendbar. Eine solche Korruption und ein anschließender Rückfall in der Entwicklung wird bei Vico – und das ist durchaus eine Schlüsselbeobachtung – hingegen in keiner Stelle seines Textes als zwingend notwendig vorstellig; eher als, vor dem Hintergrund konkreter historischer Exempel, *wahrscheinliches Ereignis*. Zwar stellte Vico, anders als etwa Condorcet, einen unendlichen Fortschritt bei günstigen Bedingungen *nicht* in Aussicht (schon allein aufgrund der Erreichbarkeit seines *telos* von Humanität), doch lässt die Nicht-Notwendigkeit von Rückschritt die moderne Annahme linearen, progressiven Fortschrittes zumindest implizit offen/denkbar.

Was für die Fortschrittsidee Vicos in der *Scienza Nuova* zudem charakteristisch ist, ist die bereits angedeutete teleologische Struktur derselben und ihre insofern größere Nähe zum antiken Konzept der *perfectio* als dem historisierten, französischen *perfectionnement*. Eine solche *perfectio* (Vervollkommenung; ein vollkommenes Erreichen des *telos*) wird in Vico unter Anführung konkreter historischer Beispiele, welche zumindest kurzfristig eine umfassende Humanität erreicht hätten (Rom unter Scipio Africanus etwa), in den Bereich des Konkreten gerückt. Kein bloßes Ideal sei vollendete Humanität demnach, stattdessen realisierbares

---

<sup>60</sup> Condorcet zeichnete Historie trotz des linearen Diskurses seiner Werke auch nicht ausschließlich als linear/progressiv – es hatte in der Geschichte sehr wohl auch Rückschritte gegeben. Unter Vorliegen adäquater, geeigneter Umstände, und das zeichnet das aufklärerische Fortschrittsverständnis aus, wäre hingegen zweifelsohne unendlicher Fortschritt möglich, denkbar und konkret umsetzbar (vgl. Condorcet 1795/1796).

Desiderat – wie die *Eudaimonia* bei Aristoteles<sup>61</sup>. Das tatsächlich Erreichbare des Endziels widerspricht dabei der (französischen) Möglichkeit unendlichen Fortschritts, lässt sich aber insgesamt als weiterer Ausdruck eines Oszillierens Vicos zwischen antiken und modernen Diskursen lesen und somit gleichzeitig als originelle, eigenständige (frühe) italienische Interpretation der rezipierten franz. Fortschrittsidee.

Motiv respektive Ausgangspunkt jedweder Entwicklung des Menschen hin zum Ziel von Humanität sei dabei gemäß Vico die Entdeckung des Göttlichen in der Einrichtung von Religion(en) zur Erklärung und zum Schutze vor bedrohlichen Naturgewalten: „[...] perchè ‘l *Mondo Civile* cominciò appo tutti i popoli con le Religioni [...] [weil die gesellschaftliche Welt bei allen Völkern mit der Religion beginnt (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725/1744, S. 7). Gott war insofern für Vico Ursprung, Sinn und Zukunft alles Seins, gleichsam jedoch auch Möglichkeit, Schablone und Ansporn seiner Entwicklung. Erst durch das Erkennen und die Interpretation des Göttlichen in der Ausformulierung spezifischer Religion(en) würde der Mensch vom willenlosen, tierisch-instinktiv handelnden, zum wollenden, moralischen Wesen. Erst ab diesem Zeitpunkt richtete er sich, so lässt sich schließen, nach einem ewig unveränderlichen, unvergänglichen, unfehlbaren ethischen Kompass eines vollendeten Schöpfers.

Zivilisation und erster Fortschritt können insofern gemäß Vico nur unter göttlicher Führung einsetzen und gelingen; und da jedwede Erkenntnis bzw. Wahrheit bei Vico notwendigerweise an Handlung/Factum, einen Willen und demnach an Zivilisation gebunden ist, ist das Göttliche letztlich nicht ‚bloß‘ transzendental für die Ausbildung des Sittlichen, sondern auch von Wissen und Wissen(-schaft) per se. Während es bei Rousseau, später auch bei Humboldt<sup>62</sup> und Condorcet auch der Einflüsse der empirischen Umwelt benötigte, um den Menschen zur Vervollkommenung respektive Perfektionierung anzuregen, wurde die Auslösung des menschlichen Entwicklungsprozesses bei Vico hauptsächlich auf geistliche bzw. metaphysische Aspekte rückgebunden. Diese Beobachtung weist auf den dominanten humanwissenschaftlichen, vor allem aber religiösen Diskurs hin, vor dessen Hintergrund Vico lebte, dachte und schrieb.

Eine solche enge Rückbindung seiner Ideen nicht lediglich auf einen ‚allgemein‘ religiösen Diskurs, sondern dezidiert auf die christlich-katholische Religion, lässt sich an vielen weiteren

---

<sup>61</sup> Siehe hierzu besonders Aristoteles Werk *Nikomachische Ethik*. Ähnlich wie das aristotelische Konzept der *Eudaimonia* versteht Vico schließlich auch seinen eigenen Begriff von Humanität: als vollkommen ausgebildete Menschlichkeit/Tugendhaftigkeit durch konkrete vorgelagerte Handlungen. Diese Beobachtung deutet letztlich auf einen weiterhin starken Einfluss griechisch-antiker Diskurse auf die (frühe) italienische Fortschrittskonzeption hin – doch mehr hierzu im abschließenden vierten Teil der Arbeit und nach der Analyse weiterer Schriften.

<sup>62</sup> „Da jedoch die bloße Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die bloße Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort dauern könnte, so bedarf auch der Mensch einer Welt außer sich“ (Humboldt 1809/2019, S. 6).

Passagen seines Werkes explizit nachvollziehen. So wies er diese wiederholt als pursten, tugendhaftesten und wahrhaftigsten Ausdruck einer feststellbaren *Göttlichkeit* aus: „E ne risulta una pruova più luminosa per la **Verità della Cristiana Religione** [eig. Hervorheb.], che Pittagora, che Platone in forza di umana sublimissima scienza si fussero alquanto alzati alla cognizione delle divine verità; delle quali gli Ebrei erano stati addottrinati dal **vero Dio** [eig. Hervor.] [...] [Und daraus folgt ein deutlichster Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion; dass Pythagoras, dass Platon Kraft der erhabensten Weisheit sich in gewissem Maße der Erkenntnis göttlicher Wahrheiten genähert haben; in diese [Wahrheiten] waren die Hebräer durch den wahren Gott indoktriniert worden (Über. d. Verf.)]“ (Vico 1725/1744, S. 60-61). Vico zeigte sich insofern davon überzeugt, dass die christliche Religion die treffendste, wahrhaftigste Interpretation des *wahren* Gottes sei, weil sie sowohl den Schöpfer selbst als auch dessen vorgegebene göttliche Ordnung am treffendsten/reinsten zum Ausdruck bringe: „Ma in Europa, dove dappertutto si celebra la Religione Cristiana, ch’insegna un’idea di Dio infinitamente pura, e perfetta, e comanda la carità inverso tutto il Gener’Umano [...] [Aber in Europa, wo überall die christliche Religion zelebriert wird, welche eine unendlich reine, perfekte Idee von Gott lehrt und zur Barmherzigkeit gegenüber jedem Menschengeschlecht auffordert (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 512). Der Vorzug, den Vico hier explizit der christlichen Religion einräumte, kann dabei als direkter Ausdruck seiner jesuitischen Vorbildung als auch des im Neapel des 18. Jahrhunderts weiterhin dominant-zirkulierenden christlich-katholischen Diskurses verstanden werden. Eine solche christlich-katholische Aufladung der Fortschrittstheorie fehlte vergleichsweise bei Rousseau<sup>63</sup> oder Condorcet, welche sich mit ihren Schriften vermehrt eher in antiklerikalen, ‚weltlichen‘ Diskursen bewegten, besonders Condorcet.

Abschließend scheint nun noch die Verwendung des Wortstammes *perfett-* im Werk von Interesse – in Anbetracht einer Arbeit, die sich dezidiert mit Theorie(n) von Perfektionierung auseinandersetzt. Was/Wer kann und soll sich demnach bei Vico perfektionieren? Was ist vielleicht bereits perfekt? Was ist unperfekt? etc.

Wie aus der hierzu durchgeführten Schlagwortanalyse hervorgeht, verwendete Vico diesen Wortstamm, trotz seiner Prominenz bei anderen zeitgenössischen Autoren, erstaunlicherweise sehr sparsam. So ist lediglich an fünf Stellen einer insgesamt etwas über 500 Seiten umfassenden Schrift von Perfektion in adjektivischer und/oder adverbialer Form (demnach in Form von *perfetto/a/e/î* bzw. *perfettamente*) die Rede. Eine dieser Passagen wurde dabei bereits

---

<sup>63</sup> Obgleich auch Rousseau etwa im *Contrat Social* oder dem *Émile* von der großen Relevanz einer natürlichen Religion schrieb; die er hingegen, im Unterschied zu Vico, nicht doktrinär im Sinne einer Einzelreligion auslegte, sondern einerseits als tief empfundene Liebe zum Heimatland und, andererseits, als selbstverständlichen, ursprünglichen‘ Glauben an einen Gott ohne jegliche Offenbarungsnarration.

zitiert, wo Vico von einer *idea di Dio infinitamente pura, e perfetta* schrieb. Perfekt sei hier nicht etwa eine wissenschaftliche, wirtschaftliche, politische, menschliche oder moralische Entität, sondern die Idee Gottes, wodurch das Adjektiv und Perfektion als solche gleichsam eine primär christlich-religiöse Aufladung erhält. In einem politischeren und sarkastischen Sinne wird *perfetta* im *Libro Secondo* in Bezug auf die Naturrechtslehren bzw. daraus resultierende Verständnisse von Gerechtigkeit verwendet:

[...] Ugone Grozio, Giovanni Seldeno, e Samuello Pufendorfo: i quali in ciò tutti e tre errarono di concerto, incominciandola dalla metà in giù, cioè dagli ultimi tempi delle nazioni ingentilite, e quindi degli uomini illuminati dalla Ragion naturale tutta spiegata; dalle quali son' usciti i Filosofi, che s'alzarono a meditare una perfetta Idea di Giustizia [Hugo Grotius, John Selden, und Samuel Pufendorf: welche sich alle drei irrten in dieser Hinsicht, indem sie in der Mitte begannen, nämlich bei den kultivierten Nationen letzter Zeit und somit bei den Menschen, welche von der vollständig erklärten natürlichen Vernunft erleuchtet waren; aus dieser Zeit stammen die Philosophen, die sich erhoben, um über perfekte Ideen von Gerechtigkeit nachzusinnen (Über. d. Verf.)]. (Vico 1725/1744, S. 150)

Was an der zitierten Passage interessanter erscheint als die Verwendung des Adjektivs *perfetta*, ist der Kurzverweis auf die Naturrechtsphilosophen Grotius, Selden und Pufendorf, deren Theorien und den Wahrheitsanspruch, den sie darauf erhoben, Vico an dieser Stelle dezidiert widersprach. Wie aus dem Zitat hervorgeht, warf er ihnen vor, die Geschichtlichkeit des Rechts zu übersehen und unzutreffend (unbewusst) angenommen zu haben, auch die Menschen früherer Zeitalter hätten bereits nach denselben Vernunftprinzipien gehandelt wie jene der Aufklärung – und damit wie sie selbst. Vico insistierte vor diesem Hintergrund, den Aspekt der historischen *Gewordenheit* von Recht zu berücksichtigen, ebenso wie den Umstand, dass dieses im ersten Zeitalter weniger von rationalen als vielmehr poetischen/mythischen Annahmen abgeleitet wurde. Für das Fortschrittsverständnis Vicos folgt daraus, dass auch die Vernunft bei ihm als Entität betrachtet wurde, welche sich erst entwickeln müsse, und nicht von Anfang an funktional gewesen sei, wie es die Naturrechtstheoretiker deutscher Tradition glauben zu machen wollen. Mit der Beobachtung einer tief empfundenen Skepsis Vicos gegenüber Pufendorfs Naturrechtstheorie<sup>64</sup> soll dieser Abschnitt auch gleichzeitig beschlossen werden, zumal die drei weiteren Beispiele der Wortverwendung *perfett-* für das Forschungsinteresse kaum relevant erscheinen<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> Mit eventueller entsprechender Implikationen auch für Vicos Haltung gegenüber dem Perfektionsverständnis Pufendorfs Schüler Christian Wolffs. Diesem Aspekt gälte es in weiteren Arbeiten bzw. im Abschnitt vier noch näher nachzugehen.

<sup>65</sup> Zur näheren Veranschaulichung sollen diese hingegen zumindest in einer Fußnote zitiert werden: „[...] e i Filosofi il [il vero Dio] ragionano più perfetto di quello, che 'l costumano le Genti [...] [und die Philosophen argumentieren, dass er [der wahre Gott] perfekter sei als der, den die Menschen gewöhnlich annehmen (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 109). „[...] per quella proprietà, c'ha ogni Scienza Perfetta nella sua Idea; la quale ci è da Seneca spiegata con quella vasta espressione; *pusilla res hic Mundus est, nisi id, quod quaerit, omnis Mundus habeat* [denn jede vollkommene Wissenschaft enthält diese Eigenschaft in ihrer Idee; was uns Seneca mit jenem weitreichenden Ausdruck lehrte: *Diese Welt ist klein, es sei denn, die ganze Welt hat, was sie sucht*“ (Über. d.

### 3.2.2 La Scienza della legislazione (1780)

Eine Auseinandersetzung mit dem Leben und den Werken Giambattista Vicos erschien dabei nicht nur aufgrund dessen Fortschrittsidee interessant, sondern auch hinsichtlich der vermuteten theoretischen Wirkkraft, welche vor allen Dingen die *Scienza Nuova* auf weitere Denker der neapolitanischen Aufklärung ausgeübt hätte. So betrachtet Paolo Becchi (1985) – in einer der wenigen theoretischen Auseinandersetzungen mit dem *Illuminismo napoletano* – Vicos Schriften etwa als grundlegend für die Theorien eines Antonio Genovesi<sup>66</sup> (1712-1769), welcher in seiner Funktion als Professor der Politischen Ökonomie an der Universität Neapel die Werke Vicos gewissermaßen auch für die zweite Phase der italienischen Aufklärung salonfähig machte. Gaetano Filangieri war Genovesis Student und kam über die Vorlesungen seines Professors demnach auch zwangsläufig mit den Theorien Giambattista Vicos in Berührung, wobei einschlägige Literatur die Frage des tatsächlichen ‚Einflusses‘ Vicos auf das Denken Filangieris sehr kontrovers diskutiert. So ist vor allem bezogen auf sein wohl populärstes Werk, der *Scienza della legislazione* (1780), umstritten, inwiefern sich der Autor hier im Sinne einer historischen Auslegung von Recht, Gesetz und Mensch qua Vico bewegte oder doch eher in der Tradition von (häufig als ahistorisch-rationalistisch befundenen) Naturrechtstheoretikern wie Grotius, Selden und Pufendorf (vgl. Becchi 1985, S. 213). Zwar betrachtete Filangieri in seiner *Scienza della legislazione* die Entwicklung des Rechts, wie Vico, in engem Zusammenhang mit jener der Menschheit und legte dem Rechtsbegriff damit nicht selbstverständlich eine Universalität durch Raum und Zeit zugrunde, doch nahm er im weiteren Verlauf seiner Schrift wiederum explizit auf eine der wohl klassischsten Figuren von Naturrechtstheoretikern Bezug: den Gesellschaftsvertrag. Ob und inwiefern sich Filangieri nun tatsächlich in die Denktradition eines Giambattista Vicos stellte soll in der hier vorliegenden Arbeit hingegen ausschließlich in Bezug auf dessen Vorstellungen von Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität interessieren.

---

Verf.))“ (ebd., S. 515). „[...] e sì da una libertà le fecero cadere sotto una perfetta Tirannide; la qual'è peggiore di tutte, ch'è l'Anarchia [und so stürzten sie sie von der Freiheit in eine vollkommene Tyrannei; und diese ist die schlimmste von allen, nämlich die Anarchie (Über. d. Verf.))“ (ebd., S. 520).

<sup>66</sup> Genovesi war ein geweihter Priester, Philosoph und Ökonom, welcher sich wie viele andere seiner Zeitgenossen zu Mitte des 18. Jahrhunderts für eine Reform des Königreiches Neapel engagierte (vgl. Giannola 2012). Ähnlich wie Vico, versuchte er zeitlebens humanistische Ideen mit der christlich-katholischen Doktrin und der Metaphysik zu vereinbaren. Bekannt wurde Genovesi vor allen Dingen durch seine merkantilistischen Betrachtungen zur Ökonomie und Agrarkultur (vgl. ebd.).

### 3.2.2.1 Gaetano Filangieri – Leben und frühe Schriften<sup>67</sup>

Filangieri wurde 1752 – und demnach zeitlich betrachtet bereits in der zweiten Phase der italienischen Aufklärung – nahe Neapel geboren. Als Sohn einer Aristokratenfamilie erfuhr er bereits in jungen Jahren eine umfassende Ausbildung unter dem jansenistischen Lehrmeister Luca Nicola De Luca (1734-1826), der ihm etwa die Vorrangstellung des Allgemeinwohls über private Interessen nahelegte und in avantgardistischer Manier eine Unabhängigkeit des Zivilrechts vom Kanonischen Recht<sup>68</sup> einforderte. Prägend für das Denken und Wirken Filangieris war sicherlich auch dessen Aufenthalt 1773 bei seinem Onkel Serafino Filangieri in Palermo, wo er sich in reformorientierten, kritischen Zirkeln bewegte und sich intensiv mit französischsprachigen Aufklärungsschriften, wie jene von Rousseau oder Gabriel Bonnot de Mably<sup>69</sup> (1709-1785), auseinandersetzte. Während dabei der Erste Discours Rousseaus sowohl von Filangieris intellektuellem Umfeld als auch von ihm selbst aufgrund der darin geäußerten Wissenschaftsskepsis dezidiert abgelehnt wurde<sup>70</sup>, fand der Zweite Discours, über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, wiederum großen Zuspruch. Durch Gabriel Bonnot de Mably lernte Filangieri schließlich um die Möglichkeit und Relevanz einer Verflechtung von Moral und Politik und entdeckte seine Liebe zur Antike, und hier vor allen Dingen zu Sparta und dessen patriotische Bürger\*innen<sup>71</sup>.

Zurück in der Heimatstadt Neapel machte er politisch/öffentlich durch die Publikation der *Riflessioni politiche sull'ultima legge del sovrano* [Politische Reflexionen über das letzte Gesetz des Souveräns] (1774) erstmals auf sich aufmerksam, worin er klar affirmativ für die jüngsten Reformvorhaben Bernardo Tanuccis in Bezug auf das korrupte Gerichtswesen Position bezog und sich damit gleichzeitig die Gunst Ferdinand IV. sicherte. Genauer diskutierte Filangieri in dieser Schrift u.a. die Notwendigkeit einer Trennung von Legislative und Judikative wie auch die Einführung einer richterlichen Begründungspflicht erlassener Urteile. Letztere wird von Filangieri dezidiert deshalb befürwortet, zumal eine solche

---

<sup>67</sup> Die biographischen Eckpunkte aus Gaetano Filangieris Leben beziehen sich, sofern nicht anders ausgewiesen, auf Angaben der online Einträge aus *Treccani.it* [https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia)/) und dem *Istituto italiano per gli studi filosofici* <https://www.iisf.it/scuola/filangieri/filangieri.htm>.

<sup>68</sup> Das Recht der Katholischen Kirche.

<sup>69</sup> Gabriel Bonnot de Mably war der Bruder des französischen Sensualisten Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) und wurde vor allen Dingen durch seine radikal-kommunistischen Überlegungen populär, wonach in einem gerechten Staat alle Mittel exakt gleich unter allen Staatsangehörigen verteilt sein müssten und das Privateigentum der eigentliche Ursprung allen Übels sei (vgl. Treccani o. J. <https://www.treccani.it/enciclopedia/gabriel-bonnot-de-mably/>).

<sup>70</sup> Das positive Verhältnis Filangieris zu Wissenschaft und Technologie, und die Bedeutung, die er diesen für möglichen Fortschritt einräumte, soll in 3.2.2.3 noch ausführlich diskutiert werden.

<sup>71</sup> Gerade die unerschütterliche Liebe zum Heimatland und die Bereitschaft, für dieses selbstlos als Soldat in den Krieg zu ziehen, kritisierte Filangieri scharf am damaligen Königreich Neapel als nicht (mehr) vorhanden.

Begründungspflicht insgesamt den Rechtfertigungszwang und die Transparenz gerichtlicher Entscheidungen gegenüber der Öffentlichkeit erhöhe und dadurch simultan zu einer verstärkten Orientierung an geltenden Gesetzen, anstatt geltender Autoritäten, beitrage.

Aus einer vorwiegend rechtlichen Perspektive diskutierte Filangieri auch das Konzept und die Sicherstellung von *felicità pubblica*, welche in Abschnitt 2.3.1.2 bereits als grundlegende Thematik respektive Zielvorstellung der italienischen Aufklärung erörtert wurde. Anders als Antonio Muratori, der in seiner Interpretation von *felicità* noch stark in christlich-katholischen, absolutistischen Diskursen verhaftet war, definierte Filangieri diese nicht als Resultat des Einzelwillens eines wohlwollenden Fürsten, sondern als Zielvorstellung, die vom *volonté générale* [Gemeinwillen] abgeleitet würde (vgl. Dierse 2000, S. 19). Die Auslegung dessen, was öffentliches Glück sei und was es zur Erreichung desselben benötige, wurde insofern in der zweiten Phase der italienischen Aufklärung in Neapel Großteils an der Öffentlichkeit bemessen, während der Regierung die rechtliche und ökonomische Ausgestaltung, die Umsetzung, Steuerung und letztlich die Gewährleistung von *felicità pubblica* überantwortet wurde. So benötigte die Erhöhung öffentlichen Glücks vernünftigerweise etwa entsprechende juristische Rahmenbedingungen, woran Filangieri in seiner *Scienza della legislazione* keinen Zweifel ließ: „[...] le buone leggi sono l’unico sostegno della felicità nazionale [...] [gute Gesetze sind der einzige Grundpfeiler nationaler Glückseligkeit] (Übers. d. Verf.)“ (Filangieri 1780, S. 3). Daraus folgt: „[s]i sarebbe senza dubbio dato un gran passo nello spazio della felicità de’popoli, dimostrando solo a’ Sovrani, che la legislazione merita una riforma [es wäre zweifelsohne ein großer Schritt hin zur Glückseligkeit der Völker, den Souveränen vor Augen zu führen, dass ihre Gesetzgebung eine Reform benötigt] (Übers. d. Verf.)“ (ebd., S. 4). Mit seiner Schrift *Scienza della legislazione* beabsichtigte Filangieri nun eben selbiges: ein umfassendes Programm zur Reformierung der neapolitanischen Gesetzgebung vorzulegen; dem er auch in sehr umfangreichem Maße nachkam. Genauer leitete der neapolitanische Jurist und Philosoph in nicht weniger als fünf Bänden und insgesamt acht Büchern<sup>72</sup> anhand einer eingehenden Beschäftigung mit verschiedenen gesellschaftlichen Feldern (Wissenschaft, Politik, Wirtschaft, Justiz, Religion, Besitz, Erziehung/Bildung) in einem ersten Schritt allgemeine Prinzipien ab, die jedem positiven Gesetz (das in einem zweiten Schritt von ihm entworfen wurde) theoretisch wie auch praktisch das Fundament legen sollten, um zur Hebung der *felicità pubblica* beizutragen (vgl. Filangieri 1780). Im heutigen Wortgebrauch formulierte Filangieri in dessen

---

<sup>72</sup> Der intendierte sechste und siebente Band blieb aufgrund seines frühzeitigen Todes bloße Absicht.

*Scienza* nichts Geringeres als allgemeingültige Menschen- respektive Bürgerrechte<sup>73</sup>, welche dem Einfluss der Autoritäten die Grenzen abstecken und jedem Subjekt des Staates etwa die Sicherung bürgerlicher Freiheit, den Schutz des Eigentums und das Anrecht auf grundlegende Bildung garantieren sollten. Diese Menschenrechte leiten sich dabei, dem Namen entsprechend, aus der Natur des Menschen höchst selbst her<sup>74</sup>, seien insofern bereits im Menschen angelegt<sup>75</sup> und erweisen sich daher als derart fundamental und unumstößlich, sodass sie immer wahr seien, unabhängig von Raum und Zeit. Derartige universelle Prinzipien zu abstrahieren, verfolgte nicht zuletzt das Ziel, der Legislation ähnliche allgemeingültige, notwendig wahre, grundlegende Axiome an die Hand zu geben, wie der Naturwissenschaft – der Gesetzgebung sollte insofern eine Wissenschaftlichkeit zugesprochen werden.

### 3.2.2.2 *Inhaltliche Schlüsselaspekte*

Wie bereits einleitend vorweggenommen, gliedert sich das Gesamtwerk in fünf Bände zu je acht Büchern, welche jeweils diverse Teilbereiche der Gesellschaft in Bezug auf geltende bzw. anzustrebende Rechte in den Blick nehmen. Das erste Buch dient dabei als Annäherung an Ziel und Zweck der *Scienza della legislazione*, wobei in diesem Sinne sogleich die rigorose Opposition zwischen Ancien Régime und der gewünschten neuen Gesellschaftsordnung nach den entsprechenden Reformen aufgemacht wird. Ersteres – das Ancien Régime – mit all seinen konservativen, schwerfälligen, korrupten Autoritäten habe maßgeblich zur desolaten wirtschafts-politischen, sozialen Situation vieler europäischer Länder (auch des Königreichs Neapel) beigetragen, die sich nur durch folgenreiche praktische<sup>76</sup> Reformen, allen voran im Bereich der Gesetzgebung, mildern ließe (vgl. Filangieri 1780 Buch I, u.a. S. 1-16, 75-84). Eine angemessene Legislative müsse/solle sich in ihren Fundamenten dabei an den grundlegenden Rechten des Menschen orientieren, die es nach dem Vorbild und dem Wortlaut der amerikanischen Kolonien – genauer Pennsylvanias –, innerhalb einer Verfassung zu Grundgesetzen festzuschreiben gälte, um damit die Privilegien des Ancien Régime systematisch in die Grenzen zu weisen (vgl. ebd., S. 194-199). Der Skizzierung und Problematisierung grundlegender Sujets/Zielsetzungen der *Scienza* folgt im zweiten Band/zweiten Buch die Diskussion der aktuellen Gesetzeslage im Bereich der Politik und

---

<sup>73</sup> Vgl. u.a. Trampus (2014, S. 122). Inspiriert wurde Filangieri hierbei von der politischen Situation in den Vereinigten Staaten von Amerika, an dessen Definition von ‚Konstitution‘ er sich auch explizit anlehnte (vgl. u.a. Gargano o. J.).

<sup>74</sup> Hier wird Filangieris Bezug auf die Naturrechtslehre deutlich, welche Vico bekanntlich dezidiert ablehnte.

<sup>75</sup> Weswegen sie nur durch den reinen Verstand erschlossen werden können.

<sup>76</sup> Der adjektivische Zusatz *praktisch* sei an dieser Stelle bewusst gewählt, zumal Filangieri, wie viele seiner Zeitgenossen der zweiten Phase der italienischen Aufklärung, explizit zur Tat aufforderte; zu einer Übertragung der Theorie auf die Praxis.

Ökonomie in zahlreichen europäischen Staaten – und somit auch in Neapel. Genauer wird etwa auf den relevanten Zusammenhang zwischen Bevölkerungswachstum und wirtschaftlicher Entwicklung eingegangen (vgl. ebd. Buch II, u.a. S. 1-32), die Problematik unausgeglichener Besitzverhältnisse (wenige Großgrundbesitzer und viele Besitzlose) thematisiert (vgl. ebd., u.a. S. 46-56), auf eine gerechtere Verteilung von Reichtümern gedrängt (vgl. ebd.), die Hauptquellen des Reichtums eines Staates benannt (vgl. ebd., u.a. S. 109), die Landwirtschaft als treibende Kraft und Grundlage der Wirtschaftsentwicklung identifiziert (vgl. ebd., u.a. S. 113-170) und die Relevanz und empfohlene Struktur einer funktionierenden Industrie und eines florierenden Handels besprochen (vgl. ebd., u.a. S. 198-279). Im dritten Band/dritten Buch beschäftigte sich Filangieri mit dem Prozessrecht, welches in vielen Facetten noch entscheidend von (überkommenen) römischen, kirchlichen und feudalen Grundsätzen beeinflusst sei und demnach insgesamt ungeeignet, um die Rechte und Freiheit jedes Einzelnen/jeder Einzelnen zu berücksichtigen. Im Sinne einer Reform desselben plädierte Filangieri etwa für eine Vorrangstellung des Gesetzes vor jeglichen privaten Interessen, für die Freiheit in der Anklage, einen Anklage- statt Inquisitionsprozess, für die (leibliche) Sicherheit des/der Angeklagten und die Abschaffung gesonderter Gerichte/Rechte für Adel und Klerus (vgl. ebd. Buch III, S. 57-116). Zudem wird in diesem dritten Band in einem vierten Buch die damalige Strafpraxis untersucht und dafür eingetreten, auch in der Sanktionierung von (vermeintlichen) Gesetzesbrecher\*innen geltende, unveräußerliche Menschenrechte zu berücksichtigen und daher etwa die Folter und Todesstrafen auf das zwingende Minimum zu reduzieren (vgl. ebd. Buch IV, u.a. S. 18-35). An die Stelle der Peinigung und Marter solle eine moralische Erziehung des Straftäters/der Straftäterin treten, wie es in dieser Form etwa auch in Foucaults *Überwachen und Strafen* (1976) historisch nachzuvollziehen ist – von der Marter hin zur Disziplinierung. Im vierten Band/d.h. im fünften und sechsten Buch widmete sich Filangieri daher der Erziehungs- und Bildungspraxis in Neapel und bekräftigte bereits zu Anfang, wonach der öffentlichen ‚Bildung zum Bürger/zur Bürgerin‘ gegenüber der privaten ‚Bildung zum Menschen‘ wieder erhöhte Relevanz beigemessen werden solle<sup>77</sup>, unter Betonung der Notwendigkeit einer umfangreichen moralischen Unterweisung der Schüler\*innen entlang geltender Normen/Werte, um delinquentem Verhalten bereits früh vorzubeugen (vgl. ebd. Buch V, S. 16-30). In einem weniger demokratischen und vielmehr platonischen und aristotelischen Sinne argumentierte er hingegen, wonach zwar alle Staatsangehörigen ein Anrecht auf grundlegende Bildung hätten, diese hingegen je sozialer Klasse andere Vorzeichen haben müsse, zumal ein Handwerkersohn

---

<sup>77</sup> Etwa aus Gründen der Effizienz, der verbesserten staatlichen Kontrolle in den Lehrinhalten und der Gemeinwohlorientierung öffentlicher Bildung.

nicht etwa dasselbe zu wissen brauche, wie der Sohn des örtlichen Juristen (vgl. ebd., S. 30-38). Eine adäquate Gesetzeslage wirke dabei in doppelter Hinsicht positiv auf die Erziehungs-Bildungspraxis ein, indem sie einerseits zur Hebung der Unterrichtsqualität durch verpflichtende Richtlinien führe und, andererseits, das gute Gesetz schon allein durch dessen intrinsisches Gut-Sein moralisch erziehe (vgl. ebd.). Den fünften und letzten vollendeten Band/das siebente und achte Buch widmete Filangieri schlussendlich der Religion, der er eine große Bedeutsamkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben beimaß, hier jedoch eher eine zivile/patriotische Religion im Sinne Rousseaus meinte, nicht eine spezifisch religiöse Doktrin (vgl. ebd. Buch VII, u.a. S. 39-50). So brauche es, wovon sich schon Rousseau überzeugt zeigte, endlich wieder Bürger\*innen, welche sich ähnlich leidenschaftlich und aufopferungsvoll der Heimat widmeten wie die antiken Spartaner\*innen – eine bedingungslose Liebe und unhinterfragte Solidarität, wie sie eben an eine religiöse Bindung/Verehrung erinnere.

### 3.2.2.3 Theorie(n) um Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität im Werk

Wie aus dem Ausgeführten zum Inhalt der *Scienza della legislazione* hervorgeht, nimmt die Theorie bzw. die Aspiration nach Fortschritt einen zentralen Stellenwert im Werk ein. So sollten bessere Gesetze, welche sich in ihren Fundamenten an den grundlegenden Rechten des Menschen orientieren, letztlich zu größerem Wohlstand, der Läuterung der Moral und insgesamt zur Hebung der *felicità pubblica* beitragen. Letztere stellt im Werk Filangieris das zentrale Sujet dar und markiert die ultimative Zielvorstellung, wohin sich aller Fortschritt bewegen solle: „[...] in quest’opera, l’oggetto della quale è di analizzare distintamente tutti gli anelli, che compongono quella misteriosa catena, colla quale la legislazione deve condurre gli uomini alla felicità [in diesem Werk, dessen Ziel es ist, alle Glieder einzeln zu analysieren, welche diese mysteriöse Kette bilden, auf welcher die Gesetzgebung die Menschen zur Glückseligkeit führen soll (Über. d. Verf.)]“ (Filangieri 1780, S. 46). Der Drang nach *felicità pubblica*<sup>78</sup> ist interessanterweise bei Vico (noch) nicht zu beobachten gewesen, welcher stattdessen *vollendete Humanität* als Zielvorstellung gesellschaftlichen Fortschrittes betrachtete. Jene drücke sich in Gleichheit, gesellschaftlicher Partizipation, Freiheit, Tugend und Vernunft aus<sup>79</sup> – Aspekte welche jedoch auch bei Filangieri als voraussetzungsfull für (öffentliches) Glück befunden wurden. Ausgehend von den beiden angenommenen

---

<sup>78</sup> Ein Drang, der qua Dierse (2000) im 18. Jahrhundert nicht bloß in Italien, sondern auch in anderen europäischen Ländern große Resonanz erfuhr. Siehe u.a. *Die Grundfeste der Macht und Glückseligkeit der Staaten* (1760/61) von Johann Heinrich Gottlieb oder *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l’histoire* [Vom öffentlichen Glück oder Betrachtungen über das Schicksal der Menschen in den verschiedenen Epochen der Geschichte] (1772) von François-Jean de Chastellux.

<sup>79</sup> Ohne an dieser Stelle den Anspruch auf Vollständigkeit der vico’schen Charakteristika von Humanität zu stellen.

menschlichen Grundbedürfnissen nach *conservazione* [Selbsterhalt] und *tranquillità* [Ruhe], benötige der Mensch für sein (individuelles) Glück entsprechender Weise ebenfalls ein gewisses Maß an Sicherheit seiner Person, Gleichheit (vor dem Gesetz), politische Partizipationsmöglichkeiten (im Sinne einer Durchsetzung des *volonté générale*) und auch ausreichend Tugend, um die Rechte des anderen nicht zu beschneiden und das größtmögliche Wohl aller aus einer intrinsischen Motivation heraus zu wollen (vgl. Filangieri 1780 Buch I, S. 17-18). Dieses größtmögliche Wohl bzw. Glück aller – wie an dieser Stelle noch erklärend hinzugefügt werden soll – ist vom individuellen Glück zwar durchaus verschieden und teils auch konterkarierend zu diesem, doch muss das grundlegende Fundament des Glücks des Einzelnen vernünftigerweise auch jenes des öffentlichen sein. So scheint es auch ohne eine konkrete Definition Filangieris zu *felicità pubblica* berechtigt, anzunehmen, wonach er die sich aus dem Drang nach *conservazione* und *tranquillità* ergebenden Voraussetzungen für privates Glück auch als grundlegend für das Öffentliche dachte, setzt sich zweiteres doch aus dem verbindenden Gemeinsamen über alle privaten Interessen hinweg zusammen (im Sinne des *volonté générale*).

Im Unterschied zu Vico und dessen Konzept von *Humanität*, betrachtete Filangieri geistige, moralische, soziale Kapazitäten/Faktoren jedoch noch nicht als hinreichend, um *felicità pubblica* sicherzustellen. Neben diesen brauche es, wie es der Anspruch auf Selbsterhaltung bereits impliziert, auch eine ausreichende materielle Grundlage: „La conservazione riguarda l’esistenza [...] I mezzi dell’esistenza si riducono a due classi. A quelli, che riguardano i bisogni indispensabili della vita, ed a quelli, che mettono il cittadino in istato di gustare una certa specie di felicità inseparabile da una certa quantità d’agio, e di comodo pubblico [Die Selbsterhaltung betrifft die Existenz [...] Die Mittel zur Existenz belaufen sich auf zwei Klassen. Auf jene, welche die unabdinglichen Bedürfnisse des Lebens meinen, und auf jene, die den Bürger/die Bürgerin in die Lage versetzen, eine gewisse Art von Glück zu genießen, die untrennbar verbunden ist mit einem bestimmten Maß an Wohlstand und öffentlichem Wohlbehagen (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 69). Für ein solches öffentliches Wohlbehagen benötige es laut Filangieri vor allen Dingen eine ausreichende finanzielle Sicherheit (der Allgemeinheit) u.a. durch eine gerechtere Verteilung der Reichtümer des Staates unter seinen Bürger\*innen (vgl. ebd., S. 70).

Der aufgeklärte absolutistische *Staat*<sup>80</sup> als solcher wurde in seiner Funktion als gesetzgebende und -überwachende Instanz für angestrebten Fortschritt hin zur Zielbestimmung

---

<sup>80</sup> Ein Begriff, der nahelegen soll, dass Filangieri Absolutismus bzw. das damalige politische System Neapels bereits weniger als Regentschaft des willkürlichen, absoluten Willens einer Einzelperson (dem Herrscher) begriff,

*öffentlichen Glücks* dabei hauptverantwortet – ganz im Sinne eines Wohlfahrtsstaates – was unter den bislang diskutierten Fortschrittskonzeptionen einzigartig ist. So spielten umweltliche Rahmenbedingungen (wie der politische Bereich) bei Condorcet und Humboldt zwar eine gewichtige Rolle in deren Fortschrittskonzeptionen, doch kam letztlich vor allen Dingen den Einzelmenschen die Aufgabe zu, zu kollektivem oder individuellem Fortschritt (im Falle Humboldts) durch *eigenständigen* Beitrag anzustoßen. Auch bei Vico waren es vordergründig spezifische Individuen, welche Progression (wie auch Regression) einleiteten und garantierten, weniger ein abstrakter Akteur *Staat*. Diesen im Sinne einer adäquaten rechtlichen Ausgestaltung des öffentlichen Lebens in die besondere Verantwortung/Verpflichtung für die Sicherstellung von Fortschritt und *felicità pubblica* zu nehmen, lässt sich dabei wohl als Verquickung des moral-politischen Diskurses eines Mably mit jenem kontraktualistischen eines Rousseau lesen.

Damit der Staat seiner Pflicht angemessen nachkommen könne, sei es voraussetzungsvoll, dass er, zum einem, auch über die notwendigen Mittel verfüge, um eine würdevolle Selbsterhaltung seiner Bürger\*innen zu gewährleisten: „Lo stato bisogna dunque, che sia ricco, e che le ricchezze vi sieno bene distribuite; ecco quello, che riguarda la conservazione [Der Staat muss also reich sein und diese Reichtümer seien gut verteilt; das nur zu dem, was die Selbsterhaltung anlangt (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 70). Zum anderen, und gleichsam zuallererst, brauche es eben einen adäquaten Gesetzesrahmen, der auf den grundlegenden Menschenrechten fuße und nicht bloß die Wirtschaft und den Wohlstand ankurbele, sondern auch zu einer verbesserten Moral führe, wirkten doch wahrhaft gute Gesetze auch ohne Lehrmeister\*in bereits erziehend (siehe hierzu Abschnitt 3.2.2.2.).

Fortschritt, wie aus den bisherigen Abschnitten resümiert/rekapituliert werden kann, hatte bei Filangieri demnach *felicità pubblica* zum Ziele und würde hauptsächlich durch das Erkennen und die Inkraftsetzung geeigneter Gesetze durch den Staat in Gang gesetzt. Anders als bei Vico, nahm Gott in der Fortschrittserzählung Filangieris insofern keine derart essenzielle Funktion für die Realisierung von Progression ein – erst recht nicht in einer christlich-katholischen Interpretation. Nichtsdestoweniger führte auch Filangieri die Imagination eines allmächtigen Schöpfers der Natur und des Menschen weiter:

Queste [le leggi universali] sono i dettami di quel principio di ragione universale, di quel senso morale del cuore, che l'Autore della natura ha impresso in tutti gli individui della nostra specie, come la misura vivente della giustizia, e dell'onestà; che parla a tutti gli uomini il medesimo linguaggio e prescrive in tutti i tempi le medesime leggi [...] [Diese sind Diktate des Prinzips der universellen Vernunft, dieses moralischen Sinnes

---

sondern eher als ein abstraktes, vielgliedrigeres, rational-denkendes Gemeinwesen (als einen Staat eben) – vor dem Hintergrund eines *aufgeklärten Absolutismus*; jedoch letztlich, interessanterweise, in einer ‚gemäßigeren‘ bzw. ‚demokratischeren‘ Interpretation desselben als in Mailand, wie noch anhand von Gorani deutlich werden wird.

des Herzens, welchen der Autor der Natur in alle Individuen unserer Spezies eingeprägt hat, wie ein lebender Maßstab der Gerechtigkeit, der Ehrlichkeit; dass er zu allen Menschen in derselben Sprache spricht und ihnen in allen Zeiten dieselben Gesetze vorschreibt (Über. d. Verf.)). (ebd., S. 84)

Ursprung alles Menschlichen und Natürlichen war auch bei Filangieri weiterhin ein allmächtiger Schöpfer, doch wird der Moment des Einsetzens von Fortschritt weniger von einer ‚bloßen‘ Erkenntnis desselben abhängig gemacht als vielmehr von der Einsicht in die universellen Prinzipien der Moral, welche dieser Schöpfer in die Herzen der Menschen eingeschrieben hätte. Nebst dem Umstand, dass der juristische Diskurs durch den Gesetzesbegriff (*le leggi*) in die Imagination Gottes und der Natur des Menschen bei Filangieri augenscheinlich intensiv hineinwirkte, ist relevant, wonach die Bedingung der Möglichkeit von Progression nicht – wie bei Condorcet – ausschließlich von einem anthropologischen Potential (eben von Perfektibilität<sup>81</sup>) und geeigneten Umweltbedingungen abhängig gemacht wurde, sondern von metaphysischen moralischen Richtlinien, welche es dem Menschen überhaupt erst ermöglichten, zu einer guten Gesetzgebung zu gelangen. An dieser Stelle zeigte sich Filangieri demnach durchaus auf der Höhe seiner neapolitanischen Zeit, indem er der Moral den Primat in der Mensch- und Gesellschaftswerdung zuwies, diese Moral in einer religiösen Art und Weise auslegte und mit dem juristischen Diskurs einer reformorientierten Intellektuellenschicht ‚verheiratete‘.

Wie es bereits Antonio Gargano (o. J.) dem Denken Filangieris attestierte, zeigte sich dieser überzeugt und begeistert vom Fortschritt in den Wissenschaften, den Künsten und in der Technologie<sup>82</sup>, was ihn letztlich, in der Tradition seines Gelehrtenkreises in Palermo, auch zur dezidierten Ablehnung des ersten Discourses Rousseaus verleitete:

L'industria, il commercio, il lusso, e le arti, tutti questi mezzi, che altre volte contribuivano ad indebolire gli Stati [...] sono oggi divenuti i più fermi appoggi della prosperità de' popoli [...] non sono più il frutto della conquista, ma il premio di un lavoro assiduo, e d'una vita interamente occupata [...] [Die Industrie, der Handel, der Luxus, die Handwerke, alle diese sind Mittel, welche früher dazu beitrugen, die Staaten zu schwächen [...] heute sind sie die festesten Stützen des Wohlstandes des Volkes [...] sie sind nicht mehr Frucht der Eroberung, sondern Auszeichnung emsiger Arbeit, und eines völlig geschäftigen Lebens (Über. d. Verf.)). (ebd. Buch I, S. 28-29)

---

<sup>81</sup> Ein Begriff, den Filangieri zwar ebenfalls in seiner Arbeit verwendete – weshalb er dem Menschen dieses Potential augenscheinlich nicht absprach, dieses jedoch nicht derart zentral für Entwicklung/Fortschritt befand wie eben ein Condorcet (ansonsten hätte er diesen Ausdruck sicherlich zahlreicher in seinen Werken verwendet).

<sup>82</sup> „Filangieri respinge il dialogo sulle scienze e sulle arti [di Roussau], che denuncia i guasti che sarebbero provocati dalla tecnica, dalla scienza e dai Lumi, torna a Napoli convinto del fatto che senza i Lumi, senza la scienza e senza i filosofi non c'è progresso possibile: Rousseau ha sbagliato nell'ipotizzare un danno che venga dalla scienza e dalla cultura che sono invece i motori della trasformazione sociale [Filangieri weist den Diskurs Rousseaus über die Wissenschaften und Künste zurück, welcher den Schaden beklagt, der von der Technik, der Wissenschaft und der Aufklärung verursacht würde, er kehrt nach Neapel zurück, überzeugt vom Umstand, wonach ohne die Aufklärung, ohne die Wissenschaft und ohne die Philosophen kein Fortschritt möglich wäre: Rousseau hatte sich geirrt, einen Schaden ausgehend von der Wissenschaft und der Kultur zu vermuten, welche stattdessen die Antriebskräfte gesellschaftlichen Wandels sind (Über. d. Verf.)]“ (Gargano o. J.).

Industrie, Handel und finanzieller Wohlstand, wie Filangieri in dieser Passage historisch orientiert zu argumentieren versuchte, korrumpierten in der damaligen Staatenwelt nicht länger die Seele – anders als noch in der Kolonialzeit und damit verbundener übersteigter Machtambitionen und Ausbeutungspraktiken. Ein gewisses Maß an Industrie, Handel und Wohlstand wäre der *felicità* insofern nicht abträglich, sondern, im Gegenteil, für deren Sicherstellung unabdinglich. – Eine Beobachtung, mit welcher Filangieri sich gleichsam deutlich weltlicher, materieller und insgesamt pragmatischer zeigte als noch ein Giambattista Vico und wodurch noch deutlicher wird, wonach die *Scienza* kaum (noch) von einem streng christlich-katholischen Diskurs geleitet war. Stattdessen dachte und schrieb Filangieri vordergründig vor dem Hintergrund ökonomischer und juristischer Theorien/Begrifflichkeiten – die Wirtschaft und eine reformleitende Justiz scheinen, wie bereits an anderer Stelle konstatiert – in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Neapel die diskursleitende Funktion übernommen zu haben.

Finanzieller Wohlstand fuße schließlich laut Filangieri auf drei Säulen: auf der *agricoltura* [Landwirtschaft], den *arti* [Handwerken] und dem *commercio* [Handel]. Diese Säulen gälte es durch einen weisen, effizienten, gerechten Gesetzesrahmen, ohne einen der drei Teilbereiche dabei zu vernachlässigen oder Korruption zu begünstigen, entsprechend zu schützen und anzukurbeln (vgl. ebd., S. 29). Ebenso wenig wie es eine Form (Handwerk) oder einen Motor (Handel) ohne Materie (Landwirtschaft bzw. Anbau) gäbe – letztere sei demnach für den Wohlstand am grundlegendsten<sup>83</sup> –, gäbe es auch keine Wissenschaften oder Industrie ohne das Handwerk: „Tutti i rami dell’albero genealogico delle scienze si sono distesi co’ progressi delle arti, e de’ mestieri [Alle Zweige des Stammbaumes der Wissenschaft treiben von den Fortschritten in den Künsten und Gewerben her (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 196). Obgleich wissenschaftliche Arbeit und Kenntnisse (*cognizioni*) demzufolge nicht die erste Grundlage öffentlichen Glückes seien, tragen sie durch deren nutzbringende Daten, Erfindungen und, überhaupt, durch Steigerung des ‚vernünftigen Geistes‘ (*spirito umano*) doch wesentlich zum Reichtum des Staates bei und bestärken dadurch nicht bloß den wirtschaftlichen, sondern den gesamtgesellschaftlichen Fortschritt (vgl. u.a. ebd. Buch VIII, S. 170).

„Fortschritt“ sei an dieser Stelle auch sogleich das Stichwort, um auf die Ergebnisse der Schlagwortanalyse überzuleiten und noch ein wenig evidenter zu machen, was Filangieri als im

---

<sup>83</sup> „Ogni prosperità, che non è fondata sulla agricoltura, è dunque precaria; ogni ricchezza, che non viene dal suolo, è dunque incerta [Jeder Wohlstand, welcher nicht auf der Landwirtschaft gründet, ist folglich ein prekärer; jeder Reichtum, der nicht vom Boden kommt, ist demnach unsicher (Über. d. Verf.)]“ (ebd. Buch II, S. 110). Eine Annahme, welche auch von den französischen Physiokraten beansprucht wurde, in dessen diskursiver Tradition sich Filangieri hier offenbar bewegte.

Fortschritt begriffen wahrnahm und was sich vor diesem Hintergrund – ausgehend von einer gerechten Gesetzgebung – wahrlich perfektionieren könne und auch müsse, um zum Ziele der *felicità pubblica* beizutragen. Hier schrieb der Autor, um nur wenige Beispiele zu nennen, von bereits zu beobachtenden bzw. noch anzustrebenden *progressi de' lumi e delle cognizioni* [Fortschritten in der Aufklärung und des Wissens] (vgl. ebd. Buch I, S. 6), *progressi dell'industria* [Fortschritte in der Industrie] (vgl. ebd., u.a. S. 80), *progressi della filosofia* [Fortschritte in der Philosophie] (vgl. ebd., u.a. S. 100), *progressi della popolazione* [Fortschritte in der Population/Populationszuwachs] (vgl. ebd. Buch II, S. 3), *progressi dell'agricoltura* [Fortschritte in der Landwirtschaft] (vgl. ebd. Buch I, S. 212) oder den *progressi* „[...] delle arti, delle manifatture, dell'istruzione pubblica [der Handwerke, der Fabriken, der öffentlichen Bildung (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 245). Wie bereits anhand des prägnanten Überblickes über die inhaltlichen Schlüsselaspekte des Werkes deutlich wurde, setzte sich Filangieri mit kaum einem gesellschaftlichen Feld nicht auseinander, zumal jeder Teilbereich des öffentlichen Lebens<sup>84</sup> gleichermaßen zur Hebung der *felicità pubblica* beitrage und daher gesetzlich geregelt und zum Fortschritt angeregt werden müsse. Das Konzept *progresso/i* weist beim Neapolitaner demnach eine durchaus große Anwendungsspannweite auf und bezog sich sowohl auf abstrakte Institutionen bzw. Praktiken (etwa Wirtschaft, Politik, Justiz, Wissenschaft, (Berufs-)Bildung, Religion) als auch auf den Menschen als solchen (etwa dessen Tugend und Wissenszuwachs).

In Bezug auf die Verwendung des Wortstammes *perfett-*, zeigte sich auf Ebene der parole ein ebenso vielfältiges Bild wie schon im Falle von *progresso/i*. Neben einer zahlreichen Verwendung des Ausdruckes *perfezione*, was sogleich noch ein wenig näher thematisiert werden soll, fand sich bei Filangieri auch der explizite Verweis auf den Begriff *perfettibilità*, gleichwohl bloß an zwei Stellen. Die erste Nennung erfolgte dabei im Zuge des zweiten Buches in einem Unterkapitel, welches debattierte, wie die Wirtschaft – die heimische Ökonomie – nach Beseitigung bisheriger hinderlicher wirtschafts-politischer Strukturen erfolgreich angekurbelt werden könne (vgl. ebd. Buch II, S. 279). Diesbezüglich wird auch von einer notwendigen erfolgreichen ‚Aktivierung‘ der Menschen gesprochen – sie sollten in und durch die Gemeinschaft *industriosi* [industriell] werden:

---

<sup>84</sup>Oggleich Filangieri im Spiegel seines Reformvorhabens sinngemäß vor allen Dingen am Öffentlichen, Allgemeinen als am Privaten, Partikularen interessiert war – zielte seine Schrift doch explizit auf die Hebung des Glückes aller und nicht bloß einzelner ab – referierte er doch auch, natürlich, immer wieder auf den Einzelmenschen und das Einzelglück (siehe seine Ausführungen zur *conservazione* und *tranquillità* oder den nicht realisierten Band zur Familie). Ist doch das Einzelne notwendiger Teil des Ganzen und mit diesem aufs Engste verbunden. Insgesamt aber, wie an dieser Stelle festgehalten werden darf, meinte und dachte Filangieri Fortschritt eher in einem kollektiven als im individuellen Sinne.

Avvicinate gli uomini, e voi li renderete industriosi, ed attivi: separateli, e voi li renderete tanti selvaggi incapaci d'avere l'idea istessa della loro perfettibilità [Nähert die Menschen aneinander an und ihr werdet sie industriell machen, und aktiv: trennt sie, und ihr werdet sie zu Wilden machen, unfähig dieselbige Idee ihrer Perfektibilität zu erkennen (Über. d. Verf.)]. (ebd., S. 279-280)

Mit der angesprochenen ‚Näherbringung der Menschen‘ bezog sich Filangieri dabei weniger auf einen sozialen Aspekt als vielmehr auf den Wunsch, den Handel, und damit den Warenaustausch – durch eine verbesserte Infrastruktur (Straßenbau oder auch Transportwege zu Wasser) und Kommunikation – innerhalb Italiens anzuspornen. Weniger umständliche, schnellere, effizientere Handelsrouten und Austauschmöglichkeiten zwischen den Regionen des Südens und des Nordens sollten die desolate ökonomische Situation Neapels verbessern und den ‚Geschäftssinn‘, ‚die Umtriebigkeit‘ der Neapolitaner\*innen erhöhen, die historisch betrachtet hinter dem der Mailänder\*innen zurücklag<sup>85</sup>. Perfektibilität wurde dabei von Filangieri, wie bei den Franzosen, als angeborenes Potential betrachtet, welches es dem Menschen prinzipiell ermögliche, sich zu entwickeln – eine Entwicklung, die sich hingegen erst durch einen entsprechenden Gesetzesrahmen und eine effiziente ökonomische Infrastruktur vollziehen könne. Während an dieser Stelle noch offenbleibt, auf welche Ursache Filangieri eine solche Perfektibilität zurückführte (auf eher weltliche oder religiöse Motive), schrieb er im sechsten Buch des vierten Bandes:

L'autore della Natura dando agli uomini l'inestimabile dono della perfettibilità, ha nel tempo istesso provveduta la nostra anima d'alcune affezioni, che la sollecitano a profittare di questo dono, ed a corrispondere a' gran disegni, pe quali è stato loro concesso [Der Autor der Natur hat, indem er den Menschen die unschätzbare Gabe der Perfektibilität verlieh, unsere Seele gleichzeitig mit bestimmten Neigungen versorgt, welche sie anregen, von dieser Gabe zu profitieren und den großen Plänen zu entsprechen, für die sie ihnen gewährt wurde (Über. d. Verf.)]. (Buch VI, S. 219)

Gott der Schöpfer habe den Menschen mit der Fähigkeit der Perfektibilität versehen und ihm gleichzeitig *affezioni* zur Anregung/Aktivierung dieser Anlage eingeschrieben. Diese *affezioni* unterzog Filangieri nur wenige Zeilen darauf einer näheren Bestimmung. So zählte er zu diesen Neigungen etwa die *curiosità* [Neugierde bzw. Wissbegierde], welche den menschlichen Geist zur *perfezione* regelrecht ‚verführe‘ (vgl. ebd., S. 219-220). Sie ermögliche nämlich – unter den geeigneten Umständen – die einfache, unmittelbare Wahrnehmung vieler, variabler Gegenstände, wodurch der Mensch der Monotonie entgehe und sich *piacere* [Vergnügen] bei ihm einstelle; als Resultat der Vielfalt und der Überraschung der Gegenstände. Gerade die Generierung von *piacere* sei dabei für die „[...] perfezione delle belle arti [Perfektionierung der schönen Künste (Über d. Verf.)]“ (ebd., S. 221) von besonderer Bedeutung, bemesse sich doch

---

<sup>85</sup> Wo sich spätestens ab Mitte des 18. Jahrhunderts auf Basis handelstechnischer, landwirtschaftlicher und industrieller Erfolge auch eine Mittelschicht bzw. ein Bürgertum herausbildete, welches in Neapel kaum vorhanden war (vgl. Gernert/Groblewski 2021).

die Originalität von Kunstwerken an deren Fähigkeit zu gefallen, insofern *piacere* auch der ausgewiesene Endzweck von Kunst sei (vgl. ebd.). Obgleich selbiges nur für den Bereich der Kunst gälte, sei die Wissbegierde (*curiosità*) jeglicher Perfektionierung allererster Anstoß. Mit anderen Worten: jedweder Fortschritt werde, noch vor einer staatlichen Gesetzgebung, von einer angeborenen *curiosità* vorbereitet, mithilfe welcher der Mensch die grundlegendsten/innersten Regelungen/Gesetze<sup>86</sup> spezifischer Gegenstände/Felder – an welchen sich die anschließenden positiven Gesetze orientieren sollen – überhaupt erst erkennen würde und dahingehend passgenau Fortschritt ein- und anleiten könne. Die ersten Prinzipien aller Gesellschaftsfelder insgesamt wären dabei, wie bereits in wiederholter Weise konstatiert, die natürlichen Rechte und Pflichten des Menschen.

Nachdem nun diskutiert wurde, welche Zielvorstellung Filangieri mit seinem Fortschrittskonzept verband, was die Voraussetzungen, die ersten Anstöße und hauptverantwortlichen Instanzen von Fortschritt seien, ist noch klärungsbedürftig, welchen Mechanismus bzw. welches Verhalten Filangieri diesem attribuierte. Nahm er Fortschritt wie antike Philosophen als definitiv endlich und wiederkehrend wahr, in einem Hybrid zwischen zyklischem Verhalten und Linearität wie Vico oder als linear unendlich wie Condorcet? Zur Beantwortung dieser Frage bietet sich etwa folgende Textstelle an: „Con quest’urto [della morale] finalmente, con questa forza ben diritta dalle leggi la società si muove acquistando sempre maggior vigore, la società si avvicina sempre più alla sua perfezione [Mit dieser Stoßrichtung [der Moral] endlich, mit dieser Kraft, gut angeleitet durch Gesetze, bewegt sich die Gesellschaft dem Erwerb immer größerer Kraft zu, die Gesellschaft nähert sich immer weiter ihrer Perfektion an (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 205). Fortschritt sei insofern – unter einem geeigneten Gesetzesrahmen – prinzipiell unendlich, kontinuierlich-linear und nicht-regressiv. Die Unendlichkeit der Perfektionierung, von der Filangieri hier ausging, erklärt sich vor allen Dingen durch dessen Annahme, dass Ideale (wie jenes vollendeter *felicità pubblica*) letztlich real nicht zu erreichen seien: „Mostrando loro [gli alunni] le figure della linea retta, della superficie rettilinea, e del cerchio, farei loro vedere, che non esiste in natura, nè una linea perfettamente retta, nè una superficie perfettamente rettilinea, nè un cerchio perfetto [...] [Indem man ihnen (den Schüler\*innen) die Gestalt gerader Linien, der geradlinigen Oberflächen, und des Kreises näherbringt, soll man ihnen zeigen, dass es diese nicht in der Natur gäbe, weder eine perfekte gerade Linie noch eine perfekt geradlinige Oberfläche, noch einen perfekten Kreis

---

<sup>86</sup> Im Bereich der *belle arti* wären dies die *regole del gusto* [Regeln des Geschmacks], welche zum Innersten des anzustrebenden *piacere* vordringen sollen, um präzise Anleitungen zur Perfektionierung eben dieses *piacere* geben zu können.

(Über. d. Verf.)“ (ebd., S. 119). Zwar bezog sich Filangieri an dieser Stelle dezidiert auf das Gebiet der Geometrie, in welcher es die Schüler\*innen zu unterweisen gälte, doch lässt sich davon ausgehend annehmen, wonach er auch alle weiteren abstrakten und weniger abstrakten Entitäten des gesellschaftlichen Lebens als bloße Annäherungen an ein ihnen übergeordnetes Ideal bzw. eine absolute Idee dachte – was auch auf Basis dessen platonischer Vorbildung, bis hin zu regelrechter Griechenverehrung auch plausibel erscheint.

Vor dem Hintergrund der ausgeführten Aspekte lässt sich Filangieris Fortschritts- und Perfektionsverständnis insgesamt als progressiv teleologisch verstehen, welchem der aufklärerische Diskurs um Linearität durch Nicht-Annahme eines Rückfalles in der Entwicklung und durch die potenzielle Unendlichkeit der Perfektionierung deutlich zugrunde liegt. Anders als etwa bei einem späteren Condorcet wurde eine solche Unendlichkeit des Fortschrittes bei Filangieri hingegen weniger durch eine Historisierung absoluter Zielbestimmungen (wie jene der *felicità pubblica*) stilisiert und legitimiert als vielmehr durch die Argumentation einer prinzipiellen Unerreichbarkeit von Idealen in der Tradition Platons.

### 3.2.3 Discorso/Meditazioni sulla economia politica (1770/1781)

Nachdem in den vorhergehenden Passagen Schriften aus dem neapolitanischen Kontext analysiert wurden, soll nun der Blick in den Norden Italiens – genauer nach Mailand verlagert werden. Aus Kapazitätsgründen mussten dabei, wie schon im neapolitanischen Case, Einschränkungen bezüglich des Textsamples vorgenommen werden, wobei anhand der durchgeführten Schlagwortanalyse schließlich die beiden Werke *Discorsi/Meditazioni sulla economia politica* (1770/1781) von Pietro Verri und *Il vero dispotismo* (1770) von Giuseppe Gorani zur näheren Analyse ausgewählt wurden.

#### 3.2.3.1 Pietro Verri – Leben und frühe Schriften<sup>87</sup>

Der Ökonom, Journalist, Politiker und Schriftsteller Pietro Verri wurde 1728 in Mailand als Sohn einer wohlhabenden, einflussreichen Familie geboren und erfuhr aufgrund seines sozioökonomischen Ursprungs eine entsprechend umfassende, auch religiöse, Vorbildung. Das schwierige Verhältnis zu seiner Familie und insbesondere zum Vater, welcher Jurist gewesen war und ihn darum in Jurisprudenz unterrichtete, bedingten bereits früh eine Abneigung gegenüber diesem Fach, in welchem er – anders als viele seiner Zeitgenossen – nie promovierte. Insgesamt zeigte sich Verri in seiner Jugend an sehr wenigem ernstlich dauerhaft interessiert, was sich jedoch durch seinen Aufenthalt in Wien (1759) ändern sollte. Hier machte der

---

<sup>87</sup> Die hier folgenden biografischen Ausführungen beziehen sich, sofern nicht anders ausgewiesen, auf einschlägige Beiträge aus dem online Lexikon *Britannica* (<https://www.britannica.com/biography/Pietro-Verri>) und *Treccani.it*. ([https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-verri\\_\(Dizionario-Biografico\)/?search=VERRI%2C%20Pietro%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-verri_(Dizionario-Biografico)/?search=VERRI%2C%20Pietro%2F)).

Lombarde u.a. Bekanntschaft mit Henry Lloyd (1720-1783)<sup>88</sup>, der ihn ihm das Interesse für politische und wirtschaftliche Belange weckte, mit denen er sich fortan durch intensive Lektüre auseinanderzusetzen begann. Die Faszination bzw. der daraus resultierende Drang nach Veränderung und notweniger ökonomischer und politischer Neuordnung auch in Norditalien, veranlassten Verri nach seiner Rückkehr in Mailand zur Gründung der *Accademia dei Pugni* (1764) und ihrem Periodikum *Il Caffè*. Beide Institutionen bzw. Medien sollten dabei in entscheidender Weise zur Distribution aufklärerischer Maxime, Lehren, Konzepte beitragen und die Mailänder\*innen dadurch aus der gefährlichen, weil Stillstand implizierenden, bisherigen Lethargie befreien (vgl. Rother 2005, S. 32-33). Noch vor Gründung der *Accademia* und des *Caffè* veröffentlichte Verri hingegen den Essay *Discorso/Meditazioni sulla felicità* (1763), worin er sich mit dem in der italienischen Aufklärung so bedeutsamen Begriff des Glücks beschäftigte und damit auch den theoretischen Grundstein legte für viele seiner weiteren Gedankenspiele und Schriften – insbesondere für die *Meditazioni sulla economia politica* (1770) und den *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773). Genauer versuchte Verri in diesem ersten breiter rezipierten Aufsatz, (öffentliches) Glück einer näheren Bestimmung zuzuführen, nach welchem alle Menschen in scheinbar natürlicher Weise strebten und für dessen Beförderung er die Gesetzgebung und Politik aus einer vertraglichen Verpflichtung<sup>89</sup> heraus hauptverantwortete (vgl. Verri 1763/1781). Indem er dabei die Güte (politischer) Handlungen, ähnlich wie der schottische Ökonom Hutcheson<sup>90</sup>, anhand des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl ‚errechnete‘, schrieb er der Moral eine utilitaristische/zweckrationale Dimension ein (vgl. Dierse 2000, S. 15-16), die sich so weder bei Vico noch bei Filangieri findet und den Moralbegriff in Italien wohl insgesamt neu auslegte und für die mailändische Situation stilgebend machte.

Eine weitere zentrale Schrift Verris, die zwar zeitlich jener der *Meditazioni sulla felicità* nachgereiht ist, ihr jedoch theoretisch in entscheidender Weise vorausgeht, ist der *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773/1781). In diesem Werk wird das Wesenhafte des Glücks, seine Genese, Eigenart und Dynamik noch um einiges tiefergehend als in den *Meditazioni sulla felicità* analysiert<sup>91</sup> und ausgehend von den titelgebenden Empfindungen *Schmerz* und *Lust* nachvollzogen. Jene stellen zwei grundlegende anthropologische Axiome

---

<sup>88</sup> Ein Militärschriftsteller und Soldat aus Wales, welcher sich vor dem Hintergrund seiner Profession vor allen Dingen mit Kriegführung und -taktik auseinandersetzte.

<sup>89</sup> Wohl im Sinne eines in Abschnitt 2.3.2 skizzierten modifizierten rousseau'schen Kontraktualismus.

<sup>90</sup> Obgleich zwischen diesen beiden Autoren keine direkte persönliche Verbindung (im Sinne von Treffen oder Briefwechseln) bestand, wird etwa in Dipper (2014, S. 26) ein beobachtbarer Einfluss vor allen Dingen Hutchesons wirtschaftlichen Denkens auf Pietro Verri und dessen *Accademia* hervorgehoben.

<sup>91</sup> Wo der Glücksbegriff im Eigentlichen bloß aufgegriffen und dem politischen Handeln zugrunde gelegt wird.

bzw. Zustände des Menschen dar und lassen sich je in eine körperliche und moralische<sup>92</sup> Kategorie unterteilen, wobei sich erstere aus einer sensorischen/leiblichen Einwirkung heraus generiere, zweite vorwiegend aus dem Prinzip Hoffnung (vgl. Verri 1773/1781, S. 1, 15). So erzeuge die Aussicht auf das künftige Verschwinden bzw. die Absenz eines Übels moralisches Vergnügen – Lust. Der *dolore* [Schmerz] sei dem *piacere* dabei notwendig vorgelagert, sowohl in moralischer als auch körperlicher Hinsicht<sup>93</sup>, scheine vor diesem Hintergrund die tatsächliche Grundverfassung des Menschen zu sein, von welcher er sich bloß kurzweilig durch Antizipation besserer Umstände erholen, dem er hingegen nie gänzlich entgehen könne. Dem Menschen sei vor diesem Hintergrund ein dauerhaftes *malessere* [Unwohlsein] beschieden<sup>94</sup>, welches wohl – ähnlich wie in Rousseaus *Émile* (1762 Buch 2 und 3)<sup>95</sup> – durch den dauerhaften, unvermeidbaren Überschuss an Bedürfnissen über die Mittel, diese zu befriedigen, zumindest teilerklärt werden kann<sup>96</sup>.

Für Hoffnung – und damit prekäres moralisches Vergnügen respektive *felicità* – sei jedenfalls ein durch Erziehung und Bildung ausreichend geformter *senso morale* voraussetzungsvoll, welcher den moralischen Schmerz<sup>97</sup> einerseits überhaupt erst empfinden lasse und, andererseits, die Antizipation eines weniger üblen Zustandes ermögliche. Zwar sei allumfassendes, ewiges Vergnügen/Glück eine Illusion, doch gebe es sehr wohl Mittel und Wege, letzteren – einen ‚weniger üblen Zustand‘ nämlich – mehr oder weniger konstant herbeizuführen. Zu diesem Zwecke sei es, um nun die Querverbindung zum bereits Ausgeführten zu Verris Glückskonzeption zu schlagen, insgesamt betrachtet notwendig, den Exzess an Wünschen und Begierden über die zur Verfügung stehende Kraft, jene Wünsche und

---

<sup>92</sup> *Moralisch* meint dabei, wie aus der Lektüre des Werkes geschlossen werden kann, bei Verri nicht bloß die Dimension des genuin Moralischen, sondern bezieht sich hier auf das insgesamt Geistige – eben auf alles, was nicht unmittelbar leiblich ist. Dieser Hinweis erscheint deshalb sinnvoll, zumal die Konzepte *dolori e piaceri morali* ansonsten irreführend sein könnten und auch in ausgewählter Sekundärliteratur zuweilen nicht konsequent und treffsicher von den *dolori e piaceri fisici* differenziert werden. Siehe hierzu u.a. Rothers Auseinandersetzung mit Verri (2005, S. 125), in welcher das Körperliche plötzlich mit dem Seelischen vermenget und dem rein Moralischen in Form des moralischen Wohlbefindens oppositionell gegenübergestellt wird. Dies evoziert jedoch fälschlicherweise eine Aufgabe/Zurückweisung des Geist-Körper-Dualismus, die sich in den Schriften Verris nicht beobachten lässt. Geist und Körper sind hier weiterhin strikt getrennte Entitäten (vgl. Verri 1773/1781, S. 5).

<sup>93</sup> Schmerze bzw. drücke doch auch der menschliche Körper stetig an irgendeiner Stelle, da er für das vollkommene, langfristige Vergnügen ebenso wenig geschaffen scheint wie der Geist.

<sup>94</sup> „[...] sempre la somma delle Sensazioni dolorose che avrà sofferte sarà maggiore della somma della Sensazioni piacevoli [Immer wird die Summe der schmerzhaften Empfindungen, die er durchlebt haben wird, größer sein als die Summe der freudvollen Empfindungen (Über. d. Ver.)]“ (Verri 1763/1781, S. 101).

<sup>95</sup> Rousseau diagnostizierte einen solchen Exzess an Bedürfnis über Kraft besonders deutlich. Impliziter und weniger eindeutig findet sich diese Beobachtung hingegen auch etwa in Claude Adrien Helvétius *De l'esprit* [Vom Geist] (1759) oder in Paul Henri Thiry d'Holbachs *Système de la nature* [System der Natur] (1770) wieder.

<sup>96</sup> Teilweise handle es sich laut Verri hingegen auch schlicht um *dolori innominati* [unbenennbare und unerklärbare Schmerzen].

<sup>97</sup> Etwa Gewissensbisse, Mitleid für andere ‚Unglückliche‘ wie man selbst, Gefühl fehlender Anerkennung (etwa durch fehlenden Besitz, fehlende Freiheit oder Gleichheit) etc.

Begierden auch zu befriedigen, zu reduzieren; ob nun durch Steigerung des *potere* [Kraft], Schrumpfen der *desideri* [Wünsche] oder im Hybrid<sup>98</sup>.

Grundlegend für jegliche Operation sei dabei aber die Vernunft: „[...] cercheremo di rendere più piccola la nostra infelicità coll’industrioso maneggio della ragione [wir werden versuchen, unser Unglück mittels des emsigen Gebrauchs der Vernunft zu verkleinern (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1763/1781, S. 102). Zentral sei dabei ihre Funktion, zwischen den bloß vermeintlichen und den tatsächlichen Bedürfnissen zu differenzieren und durch die Enttarnung ersterer gleichzeitig deren Sinnlosigkeit herauszustellen und sie gegenüber den *bisogni reali* abzubauen (vgl. ebd., S. 106-107). Neben dem Einsatz der Vernunft gälte es im Sinne der Reduktion des Schmerzes ebenfalls das moralische Wohlbefinden des Menschen zu erhöhen, anhand der „conformità delle azioni nostre colla giustizia [in der Konformität unserer Handlungen mit der Gerechtigkeit (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 132), wobei diese wiederum in der „fedele obbedienza alle leggi [in der vertrauensvollen Befolgung der Gesetze (Über. d. Ver.)]“ (ebd.) bestünde. Wie bei Filangieri drängt sich auch bei Verri in Form des Gesetzesbegriffes ein juristischer Diskurs in die Bestimmung von Glück und wie der Neapolitaner referiert auch der Lombarde mit *le leggi* nicht bloß auf positive Gesetze, sondern auch auf natürliche, d.h. solche, welche sich aus der Natur der Dinge ergeben und insofern universal seien.

Das Vorliegen und den Ursprung solcher unveränderlichen Rechte und Pflichten des Menschen erklärte/legitimierte Verri dabei, wie vor ihm auch schon Filangieri, durch die Figur eines allmächtigen Schöpfers: „Le leggi fissate dall’Autore dell’Universo sono semplici e invariabili [...] [Die Gesetze des Schöpfers der Natur sind einfach und unveränderlich (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 132). Die Befolgung dieser göttlichen Gesetze, die für Verri die ersten, grundlegenden moralischen Rechte und Pflichten markierten, setzte Verri mit *Tugend* gleich, welche den Menschen insgesamt zu größerem Glück führe. Bezüglich Verris Tugendbegriff gilt es dabei noch zwei Beobachtungen Rothers (2005) anzuführen, die sich beide auf die augenscheinlich sehr theologische Auslegung desselben beziehen. So hält Rother einerseits fest, dass sich Verri trotz der Berufung auf eine abstrakte, göttliche Instanz dennoch in einer sehr utilitaristischen Deutung von Tugend bewegte, indem die Konformität mit den universellen Gesetzen weniger aus einem reinen, guten Willen heraus angestrebt würde – aus einer bloßen Liebe zum Guten heraus – als vielmehr deshalb, um damit den eigenen Schmerz zu lindern (vgl.

---

<sup>98</sup> „Le operazioni adunque da farsi per allontanarsi dalla infelicità sono o diminuire i desideri, o accrescere il potere, o l’uno e l’altro insieme [Die Mittel demnach, um sich vom eigenen Unglück zu entfernen, liegen entweder in der Reduktion der Wünsche oder in der Steigerung der Kraft oder in beidem gleichzeitig (Übers. d. Verf.)]“ (ebd., S. 103).

ebd., S. 128). Andererseits lege Gott zwar grundlegende Prinzipien fest, welche es zu befolgen gälte, doch bemesse sich Tugend bei Verri in weiterer Instanz nicht etwa an religiösen Handlungen, sondern drücke sich in jeder beliebigen Handlung aus, die das universale Gesetz zur Grundlage habe (vgl. ebd.).

Tugend, Gerechtigkeit, Vernunft – sie alle würden ihren Anteil an der Reduktion des individuellen moralischen Schmerzes leisten. Abstrahiert auf die gesamtgesellschaftliche Ebene und die *felicità pubblica*, müsse der Staat durch eine entsprechende Gesetzgebung und Ökonomie nun dafür Sorge tragen, dass die Menschen einer solchen Schmerzlinderung auch angemessen nachkommen könnten (durch entsprechende abgesicherte Eigentums- und Freiheitsverhältnisse, mehr Rechte und Partizipationsmöglichkeit, größeren staatlichen Reichtum oder entsprechende Erziehungs- und Bildungspraxen zu erhöhter Tugendhaftigkeit etwa) (vgl. Verri 1770/1781).

Während sich die *Discorsi sull'indole del piacere e del dolore* und *sulla felicità* mit dem Wesen des Glücks als solchem und mit dem davon ausgehend angemessenen moralischen Handeln beschäftigten, übertrug, systematisierte und verdichtete Verri diese theoretischen Grundpfeiler in seinem/seinen *Discorso/Meditazioni sulla economia politica* (1770/1781).

### 3.2.3.2 Inhaltliche Schlüsselaspekte

In diesem Werk setzte sich der Autor, wie es der Titel der Schrift bereits indiziert, in umfassender Weise mit *Politischer Ökonomie* auseinander. Dieses Forschungsfeld, welches im 18. Jahrhundert vor dem Hintergrund des utilitaristischen Glücksdiskurses zur Wissenschaft erhoben wurde (vgl. Rother 2005, S. 71), kommt im heutigen Wortlaut wohl der *Volkswirtschaftslehre* am nächsten.

Das Werk beginnt mit einer Reflexion über den Tauschhandel, über dessen Motivationen und Mechanismus und geht dann zu einer Betrachtung des Geldes als impulsgebend für Handel und ‚Überschuss‘ – berechnet anhand der Differenz von Produktion und Konsum – über, der die Voraussetzung für Fortschritt und Reichtum darstelle (vgl. Verri 1770/1781, S. 185-198). Es folgt eine Skizzierung der grundlegenden Prinzipien, nach welchen Wirtschaft gemeinhin funktioniere (Marktaustausch, Monopolstellung, Wettbewerb etc.) und entlang derer – unter Ankurbelung des Außen- und Binnenhandels – sich die jährliche (Re-)Produktion erhöhen solle (vgl. ebd., S. 198-214). Für eine verbesserte Wirtschaftsleistung sei es zudem erforderlich, dass der Reichtum im Land besser verteilt würde, Gesetze exportfreundlicher formuliert wären, der Staat freieren Getreidehandel ermögliche und alte, überkommene Privilegien des Ancien Régime abbaue (vgl. ebd., S.214-219).

Im Anschluss daran, stellte Verri Beobachtungen zum Zinssatz an, zum Bank- und Kreditsystem, zum Warenverkehr, der Münzprägung, der Handelsbilanz, zu Wechselkursen, zur Bevölkerungsentwicklung, zum sozialen Klassenbegriff und schließlich zum Konzept von *Eigentum* (vgl. ebd., S. 219-313). Letzteres stehe jeder/jedem unabhängig von dessen Klassenzugehörigkeit notwendigerweise in ausreichendem Maße zu und sei Ziel/Bedingung eines freien Staates (vgl. ebd.). Ebenfalls zentral sind Verris Ausführungen zum Agrarbereich (vgl. ebd., S. 319-330), welcher im Norden Italiens zu Mitte des 18. Jahrhunderts stärker prosperierte als im Süden und dem im Sinne weiterer Progression folglich ein gewichtiger Stellenwert beigemessen wurde – mehr Produktion solle dabei vernünftigerweise zu mehr Gewinn führen.

In den letzten zwölf Abschnitten seiner *Meditazioni* bespricht Verri den Mechanismus und diverse Formen von Steuern, weist auf die enge Verflechtung von diesen mit dem Reproduktionssektor (und demnach mit dem Wirtschaftswachstum) hin, schildert, was es im Sinne eines effektiven, ausgewogenen Steuerwesens zu vermeiden und was es umzusetzen gälte und beschreibt die wesentlichen Eigenschaften eines geeigneten Finanz- und Wirtschaftsministers. Beide sollten idealerweise unparteiisch sein, statt privater Interessen bloß jene des Staates im Auge haben, ihr Handeln einem moralischen Pflichtgefühl und der vernünftigen Suche nach der Wahrheit des Nutzens unterstellen, ausreichende Fachkenntnisse besitzen und eine tiefsitzende Liebe für den Menschen (*filantropia*) und dessen allgemeines Wohl aufweisen (vgl. ebd., S. 390-394). In Bezug auf letzteren – den Wirtschaftsminister – wird zudem betont, wonach gerade dieser in der besonderen Verpflichtung stehen würde, die *libertà civile* zu erhöhen, indem er durch gute Gesetze u.a. die Rechte des Landwirts/der Landwirtin, und demnach der Reproduktion, vor Übergriffen der Reichen verteidige (vgl. ebd. S. 393).

### 3.2.3.3 Theorie(n) um Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität im Werk

Wie bereits zu einem früheren Zeitpunkt angemerkt, gehen die theoretischen Grundlagen – gelegt und ausformuliert in den beiden *Discorsi sull'indole del dolore e del piacere* und *sulla felicità* – in der 1781 erschienenen, überarbeiteten Auflage der *Meditazioni sulla economia politica* eine harmonische Synthese ein und finden darin ihre politische und ökonomische Zuspitzung gleichermaßen. Jegliche wirtschafts-politischen Überlegungen, Strategien und Maßnahmen, welche Verri in diesem Werk skizzierte, fußen insofern maßgeblich auf Konzepten, Überlegungen und Annahmen, die er bereits an anderer Stelle und zu einem anderen Zeitpunkt umfangreich entwarf und explizierte. Dementsprechend ist – selbst wenn Verri es kaum in ausgiebiger Weise bespricht – auch in diesem Werk das Streben nach vergrößerter *felicità pubblica* (mittels der Reduktion des angeborenen Schmerzes) ausgewiesenes Ziel und

theoretisches Fundament jeglicher Reformvorschläge und jeglichen Fortschrittes. Exemplarisch lässt sich die nicht näher ausgeführte, für seine weiteren Überlegungen zur Politischen Ökonomie jedoch essenzielle Fusion vorgängiger theoretischer Annahmen an der folgenden Textpassage nachvollziehen:

L'eccesso dei bisogni sopra il potere è la misura della infelicità dell'uomo (come esposi nel secondo Discorso) e lo è non meno della infelicità d'uno Stato. I selvaggi sono poco infelici perchè hanno pochissimi bisogni; ma le nazioni che ne hanno acquistati in gran numero coll'incivilirsi, debbono di necessità cercare l'accrescimento della potenza per accostarsi alla felicità. Non è ora mio scopo l'indicare i mezzi de' quali può un legislatore utilmente far uso per rendere i desideri degli uomini più cospiranti ad un solo fine, nel che consiste la massima azione d'un popolo verso la felicità; dirò soltanto per quali mezzi l'Economia Politica ben diretta accrescerà la potenza d'uno Stato [Der Überschuss an Bedürfnis über die Kraft ist das Maß des Unglücks des Menschen (wie im zweiten Diskurs ausgebreitet), und ist es nicht weniger für das Unglück eines Staates. Die Wilden sind wenig unglücklich weil sie sehr wenige Bedürfnisse haben; aber die Nationen haben von diesen eine große Zahl angehäuft im Zuge der Zivilisierung und müssen nun notwendigerweise nach einer Erhöhung ihrer Kraft suchen, um an die Glückseligkeit heranzurücken. Es ist nun nicht mein Ziel, die Mittel dessen aufzuzeigen, welche der Gesetzgeber gebrauchen kann, um die Wünsche der Menschen auf dieses einzige Ziel, bestehend aus der maximalen Bewegung hin zur Glückseligkeit, konformer zu gestalten; ich will nur sagen durch welche Mittel die Politische Ökonomie die Kraft des Staates erhöhe (Über. d. Verf.)]. (Verri 1770/1781, S. 186-187)

Nur flüchtig wird hier auf die Theorien des Schmerzes und des Glückes eingegangen und doch sind sie für Verri offenbar zentral, um davon ausgehend die Intention der *Meditazioni* und den Zweck einer gerechten, funktionstüchtigen Politischen Ökonomie zu argumentieren und zu legitimieren. Dient letztere doch, wie im Zitat ausgewiesen, der Stärkung der allgemeinen Kraft, sodass sich die Bedürfnisse – der Allgemeinheit wiederum – besser befriedigen ließen und sich der naturbedingte Überschuss von *desideri* über *potere*, der die meisten Schmerzen bereite, reduziere. Eine funktionierende Volkswirtschaft und, in diesem Sinne, notwendige Reformen derselben in den unterschiedlichsten Bereichen (des Steuer- und Finanzwesens, des Handels, der Reproduktionsbedingungen, der Bankinstitute etc.) würden insofern maßgeblich zur Hebung der *felicità pubblica* beitragen, selbst wenn diese, wie Verri unmissverständlich herausstellte, nie vollständig und immerwährend zu erreichen sei. Stets würde das Ausmaß des *dolore* jenes des *piacere* übersteigen<sup>99</sup>, immer würde die *felicità* bzw. die Hoffnung auf einen verbesserten Zustand eine prekäre bleiben.

Insgesamt lässt sich dem Fortschrittsdenken Verris demnach eine *telos*-Struktur zugrunde legen – alles zielt ab auf *felicità pubblica* – doch bleibt dieses Ziel letztlich ein *Ideal*, dessen Erreichen dem Menschen aufgrund seiner *conditio humana* versagt ist. Nichtsdestotrotz strebe der Mensch in natürlicher Weise nach (allgemeinem) Glück, insofern jede\*r vernünftigerweise an der größtmöglichen Reduktion seines/ihrer (moralischen und körperlichen) Schmerzes

---

<sup>99</sup> „[...] sempre la somma delle Sensazioni dolorose che avrà sofferte sarà maggiore della somma della Sensazioni piacevoli [Immer wird die Summe der schmerzhaften Empfindungen, die er durchlebt haben wird, größer sein als die Summe der freudvollen Empfindungen (Über. d. Ver.)]“ (Verri 1763/1781, S. 101).

interessiert sei. Da jedoch ‚die Wilden‘, d.h. die Menschen des *vorzivilisierten* Zustands<sup>100</sup>, weder einen sonderlich großen Überschuss von Bedürfnis über Kraft verzeichnet hätten noch über einen ausgebildeten *senso morale* verfügten (vgl. ebd. 1773/1781, S. 14), schienen diese weder sonderlich großen Schmerz noch Vergnügen ge- und erkannt zu haben, moralisch/körperlich mehr oder minder abgestumpft gewesen zu sein und insofern auch nicht nach einer ihnen fremden, gleichgültigen *felicità* gestrebt zu haben (vgl. ebd. 1770/1781, S. 186-187). Daraus folgt weiters, wonach sich gemäß Verri ein Drang nach *felicità (pubblica)* konsequenterweise lediglich vor dem Hintergrund bereits stattgefundener Zivilisationsprozesse<sup>101</sup> einstellen könne, die den Menschen durch die sprunghafte Erhöhung seiner Bedürfnisse, dem vergrößerten Überschuss von Leid über Freud, aus dessen Zustand emotionaler/körperlicher Indifferenz geholt und ihn mit dem Schmerz, u.a. auch durch Verfeinerung des moralischen Sinnes, bekannt gemacht habe. Erst die Empfindung und die Kenntnis des Schmerzes also ließe den Menschen auf zukunftsnahe *piacere* hoffen und nach Linderungsstrategien des *dolore* streben, unter der Anleitung von Vernunft und Tugend. Der primäre Anstoß bzw. Wunsch zum Fortschritt liegt bei Verri demnach nicht etwa in der ‚bloßen‘ Erkenntnis Gottes und der Religion wie bei Vico, auch nicht in einer angeborenen *curiosità* wie bei Filangieri, sondern in der Intensität und der Differenziertheit der Wahrnehmung von Schmerz. Diesen gälte es entweder durch Stärkung der Kraft, Schwächung der Bedürfnisse oder aber im Hybrid beider Stoßrichtungen zu mildern (vgl. ebd. 1763/1781, S. 103).

Mit den *Meditazioni sulla economia politica* intendierte Verri hauptsächlich, wie im angeführten Zitat auch derart ausgewiesen, eine Stärkung der (allgemeinen) Kräfte, durch Reformierung und Einrichtung einer funktionierenden und effizienten Volkswirtschaft. Damit maß der Lombarde gerade dieser unmissverständlich einen besonderen Stellenwert im Rahmen der Erhöhung von *felicità pubblica* zu, gleichwohl ihm Tugend, Vernunft und ein adäquater Gesetzesrahmen, welcher ökonomische Verhältnisse/Reformaspekte vertrauensvoll absichere, für eine gelingende Politische Ökonomie grundlegend waren. So müsse etwa ein idealer Finanz- und Wirtschaftsminister nicht nur fachlich kompetent sein, sondern zugleich auch entsprechende moralische Qualitäten aufweisen<sup>102</sup> – eben tugendhaft sein, um eine gerechte,

<sup>100</sup> Es sei an dieser Stelle dahingestellt, ob Verri einen solchen vorzivilisierten Zustand als historische Tatsache oder aber eher als hypothetischen Zustand betrachtete, wie etwa Rousseau in seinem Zweiten Diskurs (1754).

<sup>101</sup> Was auch immer Verri unter *Zivilisation* in Abgrenzung zur *Wildheit* verstanden haben mag.

<sup>102</sup> „[...] avere ogni particolare sentimento di disposizione di annientarsi tosto che s’ascolti la sacra voce del dovere; [...] amare sinceramente il buon esito della commissione senza rivalità, [...] amare con uno spirito di vera filantropia il bene degli uomini [jedes besondere Gefühl der Bereitschaft haben, sich unmittelbar zu opfern, sobald man die heilige Stimme der Pflicht vernimmt; [...] aufrichtig die gute Ausführung des Auftrages zu lieben ohne Rivalität, [...] mit einem Geist wahrer Menschenfreunde das Wohle der Menschen zu lieben (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1770/1781, S. 390-391).

gemeinwohlorientierte, gesetzeskonforme Ausübung seines Amtes und entwerfener Reformvorhaben zu gewährleisten und damit zur Hebung des moralischen Wohlbefindens aller beizutragen. Vor jeglicher Ausübung von Reformen und von (Wirtschafts-)Gesetzen, benötigte es sinngemäß jedoch zuallererst die Ausformulierung derselben durch die Hand und den Intellekt aufgeklärter Philosophen (wie Verri) und eines absolutistischen, dabei aber aufgeklärten Herrschers<sup>103</sup> beziehungsweise *legislatore*. Die Erkenntnis und Formulierung angemessener, gerechter, guter Reformen wie auch die anschließende Anwendung und bereits der Wille, nach diesen Reformen überhaupt zu streben – das Allgemeinwohl überhaupt zu wollen – setzt wiederum ‚vernünftigerweise‘ (das Wortspiel sei an dieser Stelle erlaubt) Intellektuelle/Politiker voraus, welche nicht bloß vernünftig, sondern eben auch tugendhaft sind.

Fortschritt zu *felicità pubblica* wird so bei Verri zwar in besonderer Weise an ökonomische Parameter und Reformen geknüpft – was sich als Konsequenz des verstärkten wirtschaftlichen Diskurses im Norden Italiens lesen lässt – aber deshalb nicht losgelöst von einer moralischen Dimension betrachtet, welche jedem Reformvorhaben die Grundlage (mit-)bereiten sollte. Interessant scheint, dass Verri moralisches Verhalten (Tugend insofern) dabei hauptsächlich an der Konformität mit dem göttlichen Gesetz, und nicht etwa mit dem Positiven, qualifizierte. Gut sei demnach, so Verri, was den übergeordneten, universalen Gesetzen eines allmächtigen Schöpfers entspreche, wodurch sich auch an seiner Fortschrittskonzeption ein religiöser Diskurs erkennen lässt. Ähnlich wie bei Filangieri, bleibt dieser Diskurs hingegen auch beim Mailänder frei von jeglicher dogmatischer (etwa christlich-katholischer) Aufladung und verquickt sich, anders als bei den Neapolitanern, weniger mit einem moralischen Diskurs in deontologisch-theologischer bzw. naturrechtlicher Auslegung als vielmehr in utilitaristisch-englischer Tradition. So handle der Mensch gemäß Verri letztlich nicht (allein) der Tugend willen tugendhaft – weil er etwa Gott bzw. die grundlegenden Rechte und Pflichten des Menschen erkannt hätte und entsprechend gar nicht anders könne, als diese für gut zu befinden und impulsiv danach zu handeln –, sondern um seinen eigenen Schmerz zu reduzieren (vgl. Rother 2005, S. 128). Tugendhaftes Verhalten erfülle für den Menschen, von dieser theoretischen Warte aus betrachtet, demnach stets einen spezifischen Zweck, folge einer utilitaristischen Überlegung, wie mehr oder minder Verris gesamter Glücksdiskurs.

---

<sup>103</sup> Man erinnere sich an das Ideal eines aufgeklärten Absolutismus und den positiven Begriff von *Despotie*, für welchen die Mailänder Intellektuellen zumindest anfangs leidenschaftlich eintraten. Aufklärung und Absolutismus widersprachen sich bei den Mailändern demnach nicht.

Dass Verri in Bezug auf eine Kraftsteigerung im Sinne eines ausgeglicheneren Verhältnisses zwischen Bedürfnis und Kraft dabei der Volkswirtschaft den Primaten und somit das meiste Potential einräumte, verwundert vor dem Hintergrund der skizzierten politisch-ökonomischen Situation Mailands Mitte des 18. Jahrhunderts nicht. Erwies sich doch vor allem im Norden Italiens die Wirtschaft und der daran geknüpfte Wohlstand so florierend und vielversprechend, wie in kaum einer anderen (süd-)italienischen Stadt, was vor allen Dingen auf den vergleichsweise weit entwickelten norditalienischen Agrarsektor zurückzuführen war. Letzterem maß Verri in seinen *Meditazioni* sinngemäß auch einen besonderen Stellenwert bei. So schrieb er etwa bereits zu Anfang seiner Schrift in Bezug auf seine beiden Grundbegriffe der *riproduzione* und der *cosumazione*:

[...] accrescimento di arti e di agricoltura, che sono i veri segni della prosperità e ricchezza di una nazione, e che sono effetti non della natura, madre inerte e indifferente, ma dell'opera dell'uomo animato, del buon sistema politico ed economico formato dalla mano benefica e legislatrice di un sovrano [das Wachstum der Handwerke und der Landwirtschaft, welche die wahren Zeichen des Wohlstandes und des Reichtums einer Nation sind, und die keine Effekte der Natur, leblos und gleichgültige Mutter, sind, sondern das Werk des tätigen Menschen, des guten Politik- und Wirtschaftssystems, geschaffen von der wohltätigen, gesetzgebenden Hand des Souveräns (Über. d. Verf.)]. (Verri 1770/1781, S. 190)

Die Handwerke und die Landwirtschaft wären qua Verri demnach die Grundlage und zugleich die sichersten Indikatoren des Wohlstandes eines Staates, stelle doch gerade zweitens die notwendige Nahrung für eine wachsende Bevölkerung zur Verfügung und liefere der anschwellenden Industrie notwendige Rohstoffe zur weiteren Produktverarbeitung. Nicht zuletzt sei, und das erinnert an die Lehrmeinung der französischen Physiokraten, gerade das, was unmittelbar aus dem Boden käme, der sicherste, unabhängigste und daher erste Baustein des Reichtums in einem Staat<sup>104</sup>. Die Relevanz, welche Verri der Sicherstellung und weiteren Entwicklung einer florierenden Landwirtschaft einräumte, zeigte sich nicht zuletzt an den Ergebnissen der Schlagwortanalyse, wo sich knapp die Hälfte der Treffer<sup>105</sup> zu *progresso/i* auf den Landwirtschaftssektor bezog.

---

<sup>104</sup> „Ogni spazio di terra è la materia prima dell'agricoltura, la quale produce ai popoli la ricchezza la più vera e la più indipendente d'ogni altra col variare delle opinioni [Jeder Flecken Land ist der Rohstoff der Landwirtschaft, die dem Volk den wahrsten und unabhängigsten Reichtum beschert, unabhängig von unterschiedlichen Meinungen (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1770/1781, S. 319).

<sup>105</sup> Überraschenderweise belief sich die Gesamtanzahl an Suchtreffern zu *progresso/i*, was an dieser Stelle noch relativierend hinzugefügt werden muss, jedoch lediglich auf sieben Treffer. Ein Umstand, der doch verwundert im Rahmen eines Werkes, welches sich dezidiert der Reform(en) und insofern dem ‚Fortschritt‘ verschiedenster volkswirtschaftlicher Felder widmete.

Wie es der wohlweilich gewählte Begriff *Volkswirtschaft* respektive *Economia Politica* nahelegt<sup>106</sup>, beschäftigte sich Verri in seinen *Meditazioni* nicht lediglich mit ‚klassischen‘, scheinbar ‚genuinen‘ Wirtschaftskonzepten und -aspekten, sondern mit diversen Teilbereichen des alltäglichen Lebens, wo es zu Reformen/Fortschritt kommen solle/müsse. Neben dem Agrarsektor wurden – unter Berücksichtigung der durchgeführten Schlagwortanalyse – etwa auch Fortschritte im Bereich der Kultur insgesamt, der Philosophie, der Industrie, des Steuerwesens, des (Getreide-)Handels, des Bank- und Kreditsystems, des Eigentumskonzepts etc. eingefordert. Wie schon bei Filangieri, umfasste und erforderte Gesamtfortschritt hin zu vergrößerter *felicità pubblica* daher auch bei Verri viele ‚Partikularfortschritte‘ in diversen Gesellschaftsfeldern, welche jedoch letztlich allesamt – gleich wie weit entfernt sie vom klassischen Wirtschaftsbegriff wirken mögen – maßgeblich mit diesem verknüpft sind und den Reichtum und Wohlstand des Landes mitbestimmen. Fortschritt, um es nochmals prägnant auf den Begriff zu bringen, bezog sich bei Verri insofern auf alle Bereiche, welche gemäß seiner Auffassung in irgendeine Weise mit der Volkswirtschaft des Landes in Beziehung stünden.

Zu fragen bleibt an dieser Stelle noch, welche Charakteristik (linear, repetitiv, progressiv, regressiv, endlich, unendlich etc.) Verris Fortschrittsbegriff auszeichnete. Hierfür lohnt sich eine nähere Auseinandersetzung mit dessen Verständnis von Perfektion(-ierung), welches bereits schemenhaft skizziert wurde. Was dieses Verständnis anlangt, wurde ausgehend von dessen Theorie um Schmerz und Vergnügen konstatiert, wonach absolutes, ewiges Glück für den Menschen, der anthropologisch für den Schmerz bestimmt sei, unerreichbar sei. Wenn Verri im Text den Wortstamm *perfett-* verwendete, verstand er diesen, trotz teilweise irreführender scheinbarer Verabsolutierung desselben<sup>107</sup>, stets als unvollständig und als *perfekt* lediglich in Relation zu einem vorhergehenden ‚unperfekteren‘ Zustand. Diese Unerreichbarkeit von Perfektion indiziert letztlich auch einen nie enden wollenden, eben unendlichen – unter den geeigneten rechtlichen und wirtschaftspolitischen Umständen – stets progressiven Fortschritt hin zu *felicità pubblica*. Dass Verri einen solchen kontinuierlichen, grenzenlos ansteigenden Fortschritt für möglich glaubte und seine Werke insofern vor dem Diskurs um Linearität

---

<sup>106</sup> Ein Begriff, welcher Wirtschaft in einer holistischeren Perspektive begreift als das ‚bloße‘ Konzept *economia*; eben als Ineinandergreifen/Wechselwirkung verschiedenster gesellschaftliche Felder innerhalb eines *Volkes* (vgl. Schneider/Toyka-Seid 2026).

<sup>107</sup> Zur Exemplifizierung: „[...] Tali [le invenzioni in quanto al migliore scambio interpersonale] sono la perfezione della nautica, le poste, la stampa, e, prima di queste, il denaro [Diese [Erfindungen im Sinne eines besseren persönlichen Austausches] sind die Perfektion der Seefahrt, der Post, der Presse, und, zuallererst, das Geld (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1770/1781, S. 192); „I comodi della vita nelle popolate città impiegano un gran numero d’artifici; si raffinano le arti, si riducono a perfezione le più difficili manifatture [Die Annehmlichkeiten des Lebens in den dicht besiedelten Städten benötigen eine große Zahl an Geschicken; man verfeinert die Handwerke, man reduziert zur Perfektion die schwierigsten Herstellungsprozesse (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 301-302). Oder im adverbialen Gebrauch: „[...] un perfetto uomo di finanza [Ein perfekter Finanzmann]“ (ebd., S. 391).

entwarf, erscheint auch in Anbetracht dessen regen Briefaustausches mit Condorcet<sup>108</sup> plausibel. Wie Filangieri, und anders als der französische Philosoph und Mathematiker Condorcet, argumentierte/legitimierte Verri eine solche angenommene Unendlichkeit von Fortschritt hingegen nicht vor dem Hintergrund einer historisierten Perspektive auf Zielbestimmungen, sondern durch die prinzipielle Unerreichbarkeit von Idealen, wie es an Platon erinnert. Unter schlechten Umweltbedingungen schloss Verri schließlich auch einen Rückfall bzw. eine *corruzione* gemachter Fortschritte nicht aus<sup>109</sup>.

Während die Begriffe *perfezione*, *perfezionare* und *perfetto/a/i/e* im Werk präsent sind und vor dem Diskurs um Linearität entworfen wurden, nahm Verri jedoch weder in seinen *Meditazioni* noch in seinen vorhergehenden *discorsi* auf *Perfektibilität* Bezug. Ein Umstand, der überrascht, zumal der Terminus doch einerseits sehr eng mit dem Glauben an linearen Fortschritt verknüpft ist und, andererseits, von seinem Bruder Alessandro Verri in zumindest zwei seiner publizierten Aufsätze im Periodikum *Il Caffè* durchaus verwendet wurde. So heißt es etwa in einem Beitrag, welcher sich der Betrachtung der als mangelhaft erlebten menschlichen Vernunft widmete:

Con un così vasto capitale di perfettibilità, la sempre gioconda ed ammiranda umana stirpe riemper puòté i molti piissimi luoghi di ospitali de'pazzarelli, il qual privilegio non l'ha che la stessa gioconda ed ammiranda umana stirpe, composta, come si sa, od almeno si dice, di tanti bei principini della natura [Mit einem derart großen Potential an Perfektibilität konnte die immer heitere und bewundernswerte Menschheit die vielen frommen Orte der gastfreundlichen Verrückten füllen, ein Privileg, das nur die heitere und bewundernswerte Menschheit hat, die, wie man weiß oder wie man zu sagen pflegt, aus so vielen schönen kleinen Prinzipien der Natur besteht (Über. d. Verf.)]. (A. Verri 1764-1766/1998, S. 643)

Alessandro Verri erkannte dem Menschen demnach ein angeborenes Potential von Perfektibilität zu, obgleich es seinen ironischen Unterton an dieser Stelle nicht zu übersehen gilt. So klagte A. Verri den menschlichen Verstand in seinem Aufsatz nämlich eher an als ihn zu loben, indem er kritisierte, dass dieser wiederkehrend in den Aberglauben und den Unsinn ver falle, trotz dessen Fähigkeit zur Perfektionierung, die den Menschen zumindest hypothetisch zum erhabensten Geschöpf der Natur qualifiziere.

---

<sup>108</sup> Dieser Briefwechsel geht aus den einleitenden Notizen zu Pietro Verris Sammelwerk *Opere filosofiche di economia politica del Conte Pietro Verri* [Philosophische Werke über Volkswirtschaft des Grafen Pietro Verri] hervor, ohne jedoch den konkreten Inhalt dieser Briefe näher auszuführen.

<sup>109</sup> Siehe hierzu etwa die folgende Passage aus dem *Discorso sulla felicità*: „Una società traviata dai principi costituenti la giustizia sociale, e condotta alla corruzione, lascia per l'opposto incerti i doveri e i diritti di ogni socio [Eine Gesellschaft, welche von den konstitutiven Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit abgekommen ist, und getrieben ist in die Korruption, lässt im Gegenteil die Pflichten und Rechte jedes Gesellschaftsmitgliedes in Unsicherheit (Über. d. Verf.)]“ (Verri 1763/1781, S. 124). Ist ein Staat demnach nicht ausreichend interessiert/organisiert, um zum größtmöglichen öffentlichen Glück, dem *telos*, beizutragen und konterkariert er dieses durch die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, dann befindet sich ein Staat in der Regression statt Progression.

Ohne zu ausführlich auf den Inhalt des Beitrages einzugehen, zeigte sich Alessandro Verri hier, wie auch in anderer seiner Beiträge/Schriften<sup>110</sup>, um einiges literarischer bzw. poetischer, historischer und psychologischer als sein ökonomisierender Bruder Pietro Verri. Dessen *Discorsi* und *Meditazioni* lesen sich vergleichsweise eher ahistorisch und sowohl stilistisch wie auch thematisch stark an einer mathematischen-naturwissenschaftlichen Argumentation und Theorie orientiert. Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung des analysierten Werks Filangieris drängt sich die Vermutung auf, wonach der Rückgriff auf das Konzept von Perfektibilität im italienischen Fall nebst spezifischen Diskursen auch mit der jeweiligen wissenschaftstheoretischen bzw. epistemologischen Ausrichtung<sup>111</sup> der Autoren zusammenhängt.

Dafür spricht, dass sich etwa Filangieri mit seinem besonderen Augenmerk auf die Rolle des Rechts und der Rechtssprechung<sup>112</sup> zur Sicherstellung von *felicità pubblica*, durch dessen deontologisch-theologischer Auslegung von Moral, seinem historischen Nachvollzug der Entwicklung des Rechts wie auch durch seinen dominanten Vico Bezug deutlich näher am human- als am naturwissenschaftlichen Paradigma bewegte. Anders verhält es sich hier bei Pietro Verri, welcher seine Interpretation von Politischer Ökonomie, von Moral, Tugend, des Menschen und von Glück sehr nahe an einem mathematischen, empirischen Diskurs entwarf. Zwar setzte sich P. Verri ebenfalls mit dem Innersten des Menschen auseinander – mit den anthropologischen Axiomen von Schmerz und Vergnügen –, doch tat er dies, im Unterschied zu Filangieri, wiederum aus einer vorwiegend empirisch-naturwissenschaftlichen Perspektive. So stützte er sich bereits zu Anfang seiner Ausführungen zu Schmerz und Vergnügen dezidiert weniger auf die Betrachtungen eines Descartes als vielmehr auf den Mathematiker Pierre Louis

---

<sup>110</sup> Siehe u.a. *Le avventure di Saffo poetessa di Mitilene* [Die Abenteuer von Saffo, Poetin von Mytilini] (1780), *Le notti romane al sepolcro degli Scipioni* [Romanische Nächte am Grabmal der Scipionen] (1792-1804) oder *La vita di Erostrato* [Das Leben des Herostratos] (1815).

<sup>111</sup> An dieser Stelle gilt erklärend hinzuzufügen, dass sich in Italien sowohl historisch als auch aktuell betrachtet keine derart strikte Opposition bzw. Dualismus zwischen Geistes- und Naturwissenschaften – wie im deutschsprachigen Bereich – beobachten lässt (siehe hierzu die historisch gewachsene Fakultätenlandschaft italienischer Universitäten). Zudem wurde und wird anstelle des – typisch deutschen – Begriffes *Geisteswissenschaft(en)* in Italien zumeist von den *Scienze umane* [Humanwissenschaften] oder den *lettere* [Literatur] gesprochen (siehe hierzu die entsprechenden Einträge in *leo.org* oder *pons.com* oder wiederum die Bezeichnung italienischer Fakultäten), was die theoretische/inhaltliche/historische Differenz im Wissenschaftsverständnis und der wissenschaftlichen Praxis zwischen Italien und dem deutschsprachigen Bereich weiter verdeutlicht. ‚Geisteswissenschaftlich‘ bzw. ‚humanwissenschaftlich‘ zu arbeiten, meinte und meint in Italien demnach etwas anderes als im deutschsprachigen Bereich, weswegen in dieser Arbeit – um diesen Unterschied auch terminologisch zu verdeutlichen – in Bezug auf Italien stets von den Human- anstelle den Geisteswissenschaften geschrieben wird. Die Epistemologie Italiens gilt es jedenfalls nicht mit jener des deutschsprachigen Bereiches zu verwechseln bzw. gleichzusetzen.

<sup>112</sup> Eine Disziplin, die in Italien seit jeher als humanwissenschaftliche Disziplin begriffen wurde, zumal sie sich traditionellerweise mit genuin philosophischen/menschlichen Fragen nach Gerechtigkeit, Norm und dem Sollen beschäftigt(e).

Moreau de Maupertuis (1698-1759), welcher jene Axiome als *sensazioni* [Empfindungen] begriff, die sich aufgrund ihrer Gesetzmäßigkeit auch quantifizieren und berechnen ließen (vgl. Verri 1773/1781, S. 3; 39). Diese eher empirische, naturwissenschaftliche Perspektive auf Schmerz und Vergnügen wurde von P. Verri weitergeführt, indem auch er diese beiden Axiome vordergründig als sinnliche/empirische *sensazioni* betrachtete, sie einem kausalen, gesetzmäßigen Ursache-Wirkungsverhältnis unterstellte<sup>113</sup> und insofern als prinzipiell kalkulierbare Reaktionen des Körpers/der Seele in Abhängigkeit zu den vorliegenden äußeren Umständen begriff. Basierend auf dieser Beobachtung erhärtet sich auch die These, wonach P. Verri zwar in der Ursachenausführung und Legitimierung universaler Rechte und Pflichten des Menschen eine theologische Dimension in seine Werke einbrachte, seine Theorien hingegen insgesamt nur sehr schwach auf religiöse Diskurse rekurrten.

Um die aufgestellte These einer Abhängigkeit der Verwendung des Perfektibilitätskonzepts im italienischen Kontext von der jeweiligen wissenschaftstheoretischen Verortung der Autoren zu stützen, wären jedenfalls noch weitere Schriften P. Verris und anderer *filosofi* erforderlich. Da diese Masterarbeit in ihrem Umfang hingegen begrenzt ist, muss sie sich an dieser Stelle mit der skizzierten vagen Vermutung begnügen und weitere Überlegungen auf spätere Arbeiten bzw. den abschließenden Teil Vier der Arbeit verschieben.

### 3.2.4 Il vero dispotismo (1770)

Neben den *Meditazioni sulla economia politica* wurde zur Untersuchung des Mailänder Fortschrittskonzeptes auch die Schrift *Il vero dispotismo* (1770) von Giuseppe Gorani anhand der skizzierten Schlagwortanalyse ausgewählt. Wie es der Titel dieser Abhandlung bereits indiziert, beschäftigte sich der Autor darin maßgeblich mit dem für den Norden Italiens ebenso stilgebenden wie spannenden Sujet/Verständnis von Despotie<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Siehe etwa folgende Stelle seines *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*: „Il dolore che nasce da una lacerazione o irritazione violenta del corpo nostro [...] l'annunzio della rovina della fortuna nostra e de'beni nostri ci tormentano dolorosissimamente [Der Schmerz, der aus einer Wunde oder einer gewaltvollen Reizung unseres Körpers resultiert [...]] die Bekanntgabe unseres finanziellen Ruins bewegt uns sehr schmerzlich (Über. d. Verf.)” (Verri 1773/1781, S. 5).

<sup>114</sup> Hier gilt noch anzumerken, wonach der Diskurs eines aufgeklärten Despotismus/Absolutismus zwar auch in Neapel zirkulierte (siehe Filangieris Staatskonzept), sich aber im Norden Italiens schlussendlich als um einiges dominanter, konsequenter und erfolgreicher erwies (vgl. u.a. Rother 2005). Ähnliches lässt sich wohl auf diverse Faktoren rückführen, u.a. auf eine – wie in Abschnitt 2.3.2 skizziert – insgesamt breitere öffentliche Überzeugung und Zustimmung zu aufklärerischen Ideen, zu notwendigen Reformen und zur absolutistischen Herrschaft der Habsburger. Was Letzteres angeht, erinnere man sich etwa an Procacci (1983), der annahm: „Die Mailänder [waren] unter Maria Theresia so glücklich, wie es unter einer absoluten Regierung nur möglich ist“ (ebd., S. 202).

### 3.2.4.1 *Giuseppe Gorani – Leben und frühe Schriften*<sup>115</sup>

Der Autor des Werkes – Giuseppe Gorani – wurde 1740 in Mailand als Sohn einer in der Lokalpolitik renommierten Adelsfamilie geboren. Aufgrund seiner familiären Herkunft wurde ihm auch eine entsprechend umfassende schulische Ausbildung zuteil, welche auf Wunsch seiner Eltern in einer klerikalen Position münden sollte. Gorani hingegen – wohl schon immer von einem gewissen Freigeist getragen – schloss sich entgegen den Erwartungen seiner Eltern der Armee von Andlau<sup>116</sup> an, wodurch er im Zuge des Siebenjährigen Krieges diverse Länder bereiste: darunter Böhmen, Sachsen, Österreich und Berlin. In die Hauptstadt des damaligen Preußens gelangte Gorani 1759 als Kriegsgefangener, wobei er jedoch gerade durch diesen zwangsbedingten Aufenthalt wertvolle Bekanntschaften etwa mit Jean Henri Samuel Formey<sup>117</sup> und weiteren Mitgliedern der Berliner Akademie der Wissenschaften schließen konnte. Zudem kam er durch seinen Aufenthalt in Preußen auch mit den Lehren Kants – den er in Königsberg persönlich kennenlernte – in Berührung, ebenso wie mit der deutschen Naturrechtsphilosophie, dem Protestantismus und der Gesellschaft der Freimaurer<sup>118</sup> – der er schließlich auch beitrug.

Neben seiner – aufgrund dessen Vorbildung – vorwiegend human- bzw. geisteswissenschaftlich-orientierten<sup>119</sup> Interessen und Arbeiten, beschäftigte und engagierte sich Gorani zeitlebens mit großer Überzeugung – manche Quellen sprechen gar von Radikalität (siehe hierzu u.a. Israel 2014) – für politische Belange, Problematiken und Ideale<sup>120</sup>. So bereiste er diverse Länder mit der Intention, von den dortigen politischen Gegebenheiten Elemente zu kopieren, welche sich auf die Lokalpolitik Mailands übertragen ließen und diese begünstigen könnten. Er fungierte zudem kurzfristig als Gesandter in Genua und später als Diplomat im Auftrag des Fürsten von Liechtenstein an den Höfen von München, der Pfalz, Stuttgart sowie

---

<sup>115</sup> Die Details zu Goranis Leben beziehen sich, sofern nicht anders ausgewiesen, auf die Ausführungen hierzu in der online-Enzyklopädie *Treccani.it*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-gorani\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-gorani_%28Dizionario-Biografico%29/).

<sup>116</sup> Eine Stadt, welche seit Mitte des 17. Jahrhunderts zum Französischen Kaiserreich gehörte und im Zuge des Siebenjährigen Krieges (1756-1763) eine Allianz mit dem Habsburgerreich eingegangen war.

<sup>117</sup> Ein von der französischen Glaubensgruppe der Hugenotten abstammender Theologe, Historiker, Mitautor der *Encyclopédie* und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Epistemologisch verortete sich Formey innerhalb des Humanismus und war zudem ein starker Verfechter der Philosophie Wolffs und dem Konzept einer natürlichen Religion qua Jean-Jacques Rousseau.

<sup>118</sup> Die moderne Freimaurerei kann als eine weitgehend geheime, exklusive Gesellschaft verstanden werden, welche sich in England zu Zeiten der Glaubenskriege zwischen Katholiken und Protestanten formierte, um eine Kultur der Brüderlichkeit, des Zusammenhaltes, der Freiheit und der Gleichheit wieder verstärkt zu fördern (vgl. etwa Österreichische Nationalbibliothek 2017, § 2-3). Insgesamt beschäftigten sich die Freimaurer, deren Mitglieder vorwiegend aus der bürgerlichen Schicht stammten, sehr intensiv mit politischen Belangen und spirituellen Inhalten/Symbolen vor dem Hintergrund der aufklärerischen Maxime von Vernunft, partizipativem Austausch und Mitbestimmung (vgl. ebd.).

<sup>119</sup> Aufgrund Goranis intensiver Beschäftigung mit der deutschen Theoriebildung und Wissenschaftslandschaft, scheint es an dieser Stelle, anders als bei Verri, auch zutreffend von einer spezifisch *geisteswissenschaftlichen* Vorbildung des Autors zu sprechen. Siehe hierzu die Überlegungen von Fußnote 111.

<sup>120</sup> Wohl auch als überzeugter Freimaurer.

Holland und wurde letztlich zu einem energischen Verfechter der Französischen Revolution. Seine Begeisterung und aktive Partizipation an den politischen Umbrüchen in Frankreich führten notgedrungen auch zu einer (weiteren) Entfremdung vom Wiener Hof, welche jedoch bereits zuvor, etwa durch dessen Kritik an der Habsburger Administration der Lombardei, eingesetzt hatte.

In seiner Jugend akzeptierte und befürwortete Gorani die Politik Wiens hingegen weitestgehend – zuerst in seiner Funktion als Soldat der Habsburger Armee und später, in den 60er Jahren, als Mitautor und -denker des Periodikums *Il Caffè*. Wie viele der zeitgenössischen Mailänder *filosofi* setzte er anfangs große Hoffnung in das Konzept eines aufgeklärten Absolutismus/Despotismus. Besonders eindrücklich verfocht der junge Gorani sein politisches Ideal dabei im gleichnamigen Werk *Il vero dispotismo*, in welchem er sich entsprechend mit den Gütekriterien, Vorteilen und Perspektiven eines wahren, guten Despotismus auseinandersetzte – doch Näheres hierzu in einem separaten Abschnitt.

Nach dem Tod Maria Theresias 1780 zeigte sich Gorani jedoch immer unzufriedener mit der Politik Wiens unter Joseph II, den er bezichtigte, wie ein Tyrann, nicht aber wie ein wahrer Despot zu agieren. Infolgedessen war er für die revolutionären politischen Ideen des damaligen Paris wohl besonders empfänglich, von denen er sich inspirieren ließ und an denen er sich auch interessiert beteiligte. So pflegte er nicht bloß engen Kontakt mit revolutionsnahen Intellektuellen und Politikern vor Ort – erwähnt sei hier insbesondere Honoré-Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau<sup>121</sup> (1749-1791), sondern verfasste auch selbst, unter Zusammenarbeit mit den Girondisten, kritische Artikel und Aufsätze, die in Paris unter den Anhänger\*innen der Revolution zirkulierten. In diesen Aufsätzen plädierte er u.a. für die Ausweitung des Wahlrechts, für die An- und Zuerkennung grundlegender Rechte für Frauen und die Relevanz einer nationalen, sittlichen Bildung – ein Aspekt, der für die bildungswissenschaftliche Forschung besonders interessant erscheint und zu weiteren Auseinandersetzungen mit Gorani auffordert.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Mirabeau bekleidete in den ersten Jahren der Französischen Revolution bedeutende politische Ämter in Paris. So war er etwa wortführender Vertreter der Interessen des Dritten Standes innerhalb der Generalstände und kurzfristiger Präsident des Jakobiner Clubs im Jahre 1790. Mirabeau stand den Idealen und Handlungen der revolutionären Kräfte dabei wohl nicht zuletzt aufgrund seiner familiären und politischen Vorgeschichte (etwa seine Gefangenschaft im *Château d'If* unter Ludwig XX bzw. XVI auf Anordnung des eigenen Vaters hin) nahe, obgleich er Zeit seines Lebens eher die Regierungsform einer konstitutionellen Monarchie mit geltenden grundlegenden Menschenrechten gegenüber einer Republik politisch favorisierte (vgl. Chevallier 2026). In diesem Sinne unterschied er sich kaum von Gorani, dessen politische Haltung bis zu seinem Ableben ebenfalls zwischen einem aufgeklärten Absolutismus und Republikanismus beständig oszillierte.

<sup>122</sup> In Israel (2014) wird die Pädagogik zudem als einer der zentralen Interessensgebiete Goranis vorstellig, was eine einschlägige bildungswissenschaftliche Beschäftigung noch aussichtsreicher macht.

Aufgrund Goranis politischen Engagements und seiner diplomatischen Bemühungen im Ausland wurde ihm 1792 die französische Staatsbürgerschaft verliehen. Die Radikalisierung der Revolution hin zur Terrorherrschaft dämpfte jedoch in den Folgejahren Goranis Begeisterung für die neu-etablierte politische Ordnung, aufgrund derer er 1793 aus Paris nach Genf flüchtete und sich von jeglicher Verbindung zu Frankreich lossagte. Trotz des Negativbeispiels Paris, blieb Gorani, laut dem biographischen Eintrag in *Treccani.it*, den grundlegenden Prinzipien und Vorzügen einer republikanischen Ordnung weiterhin gedanklich verpflichtet, ebenso wie dem Glauben an die Güte eines richtig eingerichteten, funktionierenden aufgeklärten Absolutismus – wie unter Maria Theresia.

#### 3.2.4.2 Inhaltliche Schlüsselaspekte

L'amor che porto all'umanità, il desiderio che mi spinge verso il pubblico bene e la conservazione dell'altrui felicità, sforzami à rompere il silenzio, ed à palesare questa mia *Opera*, colla quale ben lunghi di contribuire allo spirito di rivolta, e di ergermi contro i Principi, vò loro proporre alcune mie idee, sopra cui fondar possino la base di una benefica potenza, che giammai non potrà nè da sudditi, nè da esteri nemici essere in alcun modo distrutta [Die Liebe zur Menschheit, der Wunsch, der mich zum öffentlichen Wohl und zur Erhaltung des Glücks der anderen treibt, drängen mich dazu, die Stille zu brechen und dieses, mein Werk, kundzutun, mit welchem ich himmelweit davon entfernt bin, zum Geist der Revolte beizutragen und mich gegen die Prinzen emporzurichten, sondern ihnen stattdessen einige meiner Ideen vorschlagen möchte, auf denen sich die Grundlage einer heilsamen Macht errichten ließe, die niemals weder von den Untertanen noch von ausländischen Feinden in irgendeiner Weise zerstört werden könne (Über. d. Verf.)]. (Gorani 1770 Buch I, S. XXI)

Mit diesen Zeilen der *Prefazione* [Vorwort] verdeutlichte Gorani sogleich das übergeordnete Ziel und die Motivation hinter seinem Werk, welches dezidiert *nicht* darauf ausgerichtet war, den Sturz des Absolutismus einzufordern, sondern den Regenten Ratschläge an die Hand zu geben, wie sie ihre Macht gestalten sollten, um damit die *felicità* ihres Volkes zu heben. Nur dann nämlich, wenn die Souveräne Kraft ihrer absoluten Macht zum allgemeinen Glück ihrer Untertanen beitragen, sei ihre Herrschaft auch legitim und von langer Dauer, zumal sie dann derart gut sei, dass sie von den eigenen Untertanen nicht infrage gestellt würde, sich alle ihr bedingungslos unterwerfen und keine feindlichen Kräfte von außerhalb gegen ihre innere Stabilität ankommen können. Nur wenige Zeilen darauf führte Gorani auch bereits *den* zentralen Begriff seiner Schrift ein, welchen er zugleich als Schlüssel zu *felicità pubblica* und insofern als ideale Regierungsform in Zeiten der Aufklärung imaginierte: *il dispotismo* (vgl. Gorani 1770 Buch I, S. XXII). Diese Art von Herrschaft<sup>123</sup>, ihre grundlegenden Merkmale, die häufige Verwechslung respektive Synonym-Setzung derselben mit *Tyrannie* und *Monarchie* sowie die überwiegend negativen historischen Auslegungen des Begriffes diskutierte Gorani sogleich im Anschluss an seine *Introduzione* [Einleitung] (vgl. ebd., S. 4-9). Dabei hob er

---

<sup>123</sup> Eine Herrschaftsform, von welcher sich Gorani in seinen jungen Jahren bekanntlich noch begeistert zeigte, bevor er sich nach Regierungsantritt von Joseph II und den vorrevolutionären Ideen Frankreichs immer stärker dem Regierungsideal einer demokratischen Republik zuwandte.

insbesondere die eklatante Differenz zwischen den Regierungsformen einer *Tyrannie* und einer (guten) *Despotie* hervor und negierte damit die weit verbreitete Annahme, wonach zweitens der Tugendhaftigkeit und dem öffentlichen Glück ebenso abträglich sei wie erstere (vgl. ebd., S. 6). Stattdessen solle unter Despotie/Despotismus zuallererst und in erster Linie ein Wille verstanden werden, welcher unabhängig von allen externen Faktoren entscheiden/handeln könne, in sich die gesamte legislative und exekutive Kraft vereine und seinem Repräsentanten (dem Souverän) übertrage (vgl. ebd., S. 6-7). Wahrer Despotismus sei insofern zwar absolut und nicht demokratisch, hingegen dennoch in und an sich *gut*, zumal – anders als der falsche Despotismus oder die Tyrannie – stets von Tugend und Vernunft angeleitet (vgl. ebd.). Ein wahrer, guter Despot denke und handle insofern immer vernünftig und moralisch, indem sich sein Wille mit dem Willen seines Volkes lückenlos decke,<sup>124</sup> er sich für Gedankenfreiheit, Toleranz und Gleichheit einsetze und seine absolute, über dem Gesetz stehende Macht zur Ausübung notwendiger Reformen zum Wohle Aller nutze (vgl. ebd., S. 14-21). Wie seine Mailänder Zeitgenossen, zeigte sich demnach auch Gorani davon überzeugt, dass es zum Abbau althergebrachter Privilegien des *Ancien Régime* einen starken Despoten benötige, welcher notwendige Reformen nicht nur Kraft seiner absoluten Macht entwerfe, sondern auch umsetze und verteidige, wie in 2.3.2.2. besprochen. Was es hierbei im Sinne erhöhter *prosperità* bzw. *felicità pubblica* für den Despoten konkret zu berücksichtigen respektive zu tun gälte – und womit dieser folglich seine Güte als Souverän unter Beweis stellen könne – fächerte Gorani in jeweils separaten thematischen Kapiteln auf. Darunter finden sich etwa Einträge zu *popolazione* [Bevölkerung], *agricoltura* [Landwirtschaft], *lusso (eccessivo)* [übersteigerter Luxus], *commercio* [Handel], *industria* [Industrie], *finanza* [Finanzwesen], *economia* [Wirtschaft], *polizia civile* [städtische Polizei], *educazione dei sudditi* [Bildung der Untertanen] etc. Wie Verri setzte sich demnach auch Gorani in seinem Werk mit diversen gesellschaftlichen Feldern auseinander, welche einer Reform bzw. einer Berücksichtigung im Sinne erhöhter *felicità pubblica* benötigten.

### 3.2.4.3 Theorie(n) um Fortschritt, Perfektion und Perfektibilität im Werk

Letztgenannte – *felicità pubblica* – soll an dieser Stelle auch sogleich das Stichwort sein, um in die Analyse des Werkes überzuleiten. Wie in allen bisher untersuchten Schriften<sup>125</sup> erwies sich

<sup>124</sup> „La volontà di quel Principe, che non distinguerà i suoi privati interessi da quelli de suoi popoli [...] [Der Wille jenes Prinzen, der sich nicht unterscheiden wird von den privaten Interessen jenes, seines Volkes (Über. d. Verf.)]“ (Gorani 1770 Buch I, S. 14).

<sup>125</sup> Mit kleiner Ausnahme Vicos, obgleich auch dessen Konzept von *umanità* sich dem der Glückseligkeit zumindest verwandt zeigte.

öffentliches Glück auch bei Gorani als ultimative Zielvorstellung jeglicher Reform. Ähnliches zeigte sich etwa an folgender Textpassage aus dem ersten Buch:

Felice quel Sovrano che così governa il suo popolo! Un tal potere, si ben diretto, diviene la più nobile funzione dell'umanità, un impiego che eleva l'uomo sopra la stessa sua *natura*, per partecipargli parte di quella vera felicità, e di quel delizioso piacere che appartiene alla Divinità, consistente nel potere di render felici e fortunati i mortali [Glücklich ist jener Souverän, welcher derart sein Volk regieren kann! Eine solche Macht, wenn sie gut angewendet ist, wird die nobelste Funktion der Menschlichkeit, eine Aufgabe, welche den Menschen über die eigene Natur emporhebt, damit er Teil wird von dieser wahren Glückseligkeit, und diesem delizösen Vergnügen, die der Göttlichkeit zugehörig ist, bestehend aus der Macht, die Sterblichen glücklich zu machen (Über. d. Verf.)]. (Gorani 1770 Buch I, S. 55)

Sofern der Despot seine Macht weise einsetze, sie für die Formulierung und Promulgation notwendiger Reformen im Sinne des Wohls Aller nutze, näherte sowohl er selbst als auch sein Volk sich dem *göttlichen* Zustand von Glückseligkeit an. Auch bei Gorani spielte die Imagination einer allmächtigen Gottheit als Ausdruck und Ursprung größter Vollkommenheit und Glücks insofern eine Rolle, doch im Vergleich etwa zur *Scienza della legislazione* und den darin entworfenen universalen Menschenrechten eine deutlich unterschwellige. So fällt bei genauerer Lektüre ausgewählter Passagen auf (siehe hierzu besonders Kapitel XXII-XXV), dass Glaube bzw. Gott in einer reifen/wahren Interpretation derselben für ein gutes, d.h. tugendhaftes Regieren und das Erwachen/Vermitteln von Patriotismus im Volk<sup>126</sup> zwar relevant seien, doch bleibt der Verweis und die Auseinandersetzung mit dem Göttlichen in diesen Kapiteln dennoch einigermaßen singulär und oberflächlich. In Bezug auf die gesamte Schrift finden sich weiters kaum Bekenntnisse respektive Preisungen von Gott als ‚Autor des Universums‘, ‚Autor der Natur‘ oder als ‚Geist der Gesetze‘, wie in den zuvor analysierten, vor allen Dingen neapolitanischen Schriften. Diese Beobachtung erhärtet die These, wonach religiöse Diskurse für Gorani und dessen Denken zwar noch eine gewisse, mehr oder minder *automatisierte*<sup>127</sup> Relevanz besaßen, im Spiegel anderer zirkulierender Diskurse und erlebter Erfahrungen des Autors hingegen in den Hintergrund gedrängt wurden und in seinen Argumentationen daher nur noch eine untergeordnete Funktion erfüllten. Wenn Gorani in seinem Werk schließlich doch auf Glauben/Gott Bezug nahm, erfolgte dies – wie aus Fußnote 126 hervorgeht – vorwiegend in Verbindung mit einem patriotischen Gedanken und insofern in einer Interpretation, die an jene der *zivilen* bzw. *bürgerlichen Religion* Rousseaus erinnert. Das Konzept der zivilen Religion verdeutlichte dabei das Ideal des Wahlgenfers, wonach die

---

<sup>126</sup> „Con l'ajuto della medesima seppero ispirare à Cittadini l'amor per la Patria, à sudditi il rispetto e l'ubbidienza per il Regnante, ed ai guerrieri il valore e l'intrepidezza [Mithilfe derselben konnten sie die Bürger\*innen zur Liebe zur Heimat inspirieren, die Untertanen zum Respekt und zum Gehorsam für den Herrscher, und die Krieger zu Tapferkeit und Unerschrockenheit (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 77).

<sup>127</sup> Erklärbar wohl durch die in Italien lange unangefochtene, unhinterfragte Stärke und Dominanz religiöser Diskurse in der Erkenntnis und Erklärung von Wirklichkeit(en).

Menschen ihre Heimat (ihre Gesetze, ihre Ordnung, ihre Grundsätze) bestenfalls ebenso bedingungslos, ungebrochen und selbstlos lieben sollten wie einen übersinnlichen Schöpfergott (vgl. Rousseau 1762/1994, S. 158-168). Durch Goranis Verkehr mit Jean Henri Samuel Formey, der laut Sekundärliteratur Rousseau und dessen Konzept einer zivilen Religion interessiert rezipiert hatte, scheint es schließlich wahrscheinlich, dass auch der Mailänder an dieses gedanklich anknüpfte, obgleich kein direkter intellektueller oder privater Austausch zwischen Rousseau und Gorani bekannt ist.

Das schwache Rekurren auf religiöse Diskurse innerhalb des *Vero dispotismo* kann sicherlich auch durch Goranis offenkundige Abneigung gegenüber dem Klerus, den er für die Korruption nicht nur des Volkes, sondern auch der Souveräne verantwortlich machte, erklärt werden. „Ecco come gl’infortunati mortali divennero pagani per l’avarizia del Clero. Ecco come questo sempre si abusò della credulità dè popoli, e dei doni dè Principi che ne furono le prime vittime [So nämlich wurden die unglückseligen Sterblichen durch die Habgier des Klerus zu Heiden. So missbrauchte dieser stets die Leichtgläubigkeit der Völker, und die Gaben der Fürsten/Prinzen, die seine ersten Opfer waren (Über. d. Verf.)]“ (Gorani 1770 Buch I, S. 80.) Jeglicher Rückschritt, jede missliche Lage und Aussichtslosigkeit sprach Gorani daher den untugendhaften Verhaltensweisen und Intentionen der Geistlichkeit zu und damit ausdrücklich *nicht* bzw. *kaum* den weltlichen Regierenden, die laut dem Mailänder ebenfalls stets bloß Opfer des hinterlistigen Klerus gewesen seien (vgl. ebd.). Insgesamt positionierte sich Gorani gegenüber Religion(en) damit sicherlich auf der besonders kritischen Seite des Mailänder Kreises und blieb dem Diskurs des aufgeklärten Absolutismus streng verpflichtet, durch Herausstellung der eigentlichen Unschuld der weltlichen Souveräne an jeglichem gesellschaftlichen Missstand.

Zwar blieb die Narration eines übersinnlichen Schöpfers mehr oder minder unbewusste Grundlage seiner Konzeption von Fortschritt – da höchst relevant für Tugend und Patriotismus und vollkommener Ausdruck von *felicità* – doch wird darauf, wie bereits angedeutet, kaum ausführlicher Bezug genommen; selbst im eigenständigen Abschnitt zu *virtù* nicht. Diese, nämlich Tugendhaftigkeit, sei laut Gorani die notwendige, grundlegendste Voraussetzung öffentlichen Wohlstands bzw. Glücks: „[...] può esser l’origine la più facile della pubblica prosperità, se Colui, in cui sono riunite tante forze, viene regolato dalla *Virtù* e dalla cognizione dè veri mezzi per mantenersi [es könnte der einfachste Ursprung des öffentlichen Wohlstandes sein, wenn jene, in denen alle Kräfte vereint sind, von der Tugend regiert werden und von der Kenntnis der Mittel ihrer Erhaltung (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 7). In einer Voraussetzungsreihe, zum vereinfachten Verständnis, aufgeschlüsselt, brauche es Tugend für einen guten

Despotismus, einen guten Despotismus für notwendige Reformen und notwendige Reformen für erhöhte *felicità pubblica*.

Anders als Vico, Filangieri oder Verri, zeigte sich Gorani dabei wenig interessiert an einer weiterführenden Betrachtung respektive systematischen Untersuchung ergänzender theoretischer Grundlagen/Ausgangspunkte/Voraussetzungen für Fortschritt<sup>128</sup>. Transzendental für Progression erscheint bei ihm in erster Linie Tugendhaftigkeit, welche zuallererst der Despot selbst besitzen und unter Beweis stellen müsse, um davon ausgehend Patriotismus und Moral auch im Volk zu fördern. Hauptverantwortlich für *felicità* und *progresso* wäre qua Gorani demnach eine Einzelperson – der gutherzige, weise, liebende Despot<sup>129</sup>; was dessen Fortschritts- und Glückskonzeption im ersten Moment sehr nahe an die Auslegung eines Muratori rückt. Bekanntlich erkannte auch letzterer dem alleinigen Herrscher alle Definitions- und Ausführungsmacht im Sinne von *felicità pubblica* zu, unter selbstverständlicher Annahme, der Wille des Herrschenden würde sich aufgrund dessen (christlicher) Nächstenliebe zum Volk und seiner Tugendhaftigkeit notgedrungen mit dem *volonté générale* decken. Im diskursiven Rahmen eines aufgeklärten Despotismus sprach sich Gorani insofern, wie auch Verri, explizit dafür aus, Fortschritt nicht – in einer neapolitanischen Auslegung von aufgeklärtem Absolutismus – einem abstrakten, vielgliedrigeren Akteur *Staat* (vgl. Filangieri)<sup>130</sup> oder gar jedem Einzelnen/jeder Einzelnen in einem politischen (vgl. Condorcet) und weniger politischen Sinne (vgl. Humboldt) zu überantworten, sondern einzig und allein in die Hände eines wahren, allmächtigen, über dem Gesetz stehenden Despoten zu legen. Anders als bei Muratori, was es an dieser Stelle noch ergänzend anzumerken gilt, speiste sich der Glaube Goranis an die Tugendhaftigkeit des absolutistischen Herrschers hingegen weniger aus christlich-katholischen Motiven als vielmehr aus in 2.3.2.2. skizzierten politisch-strategischen Überlegungen.

Obleich dem Despoten insofern sämtliche Entscheidungs- und Handlungsfreiheit im Sinne von *felicità pubblica* zugesprochen wurde, bedürfte dieser dennoch einer klugen, umfangreichen Unterstützung durch aufgeklärte Philosophen und Wissenschaftler. Was die Philosophie anlangt, schrieb Gorani etwa: „O filosofia, sostegno dè troni, conservatrice della libertà, felicità delle Nazioni, corri veloce in ajuto del mio Regnante, ispiragli quel profondo disprezzo che meritansi quelle anime vili seduttrici dell’innocenza [...] [Oh Philosophie,

---

<sup>128</sup> Ob nun in eher empirisch-naturwissenschaftlicher Art und Weise, wie bei Verris Theorie um Schmerz und Vergnügen oder eher philosophisch-theologisch orientiert, wie bei Filangieri und Vico.

<sup>129</sup> Von welchem er im Laufe seines Werkes repetitiv schreibt – siehe etwa in besonders deutlicher Manier die Titulierung folgenden Kapitels XII aus dem Zweiten Buch: *Amor del Principe pe’ suoi Sudditi nelle guerre* (ebd. S. 37).

<sup>130</sup> Siehe hierzu die konstatierte größere Zustimmung und das größere Vertrauen in Mailand in eine starke, zentralisierte Macht, was auch eine konsequentere bzw. ‚despotischere‘ Interpretation vom Diskurs um aufgeklärten Absolutismus zur Folge hatte.

Unterstützerin des Throns, Bewahrerin der Freiheit, des Glücks der Nationen, eile schnell zur Hilfe meinem Herrscher, inspiriere ihn mit der tiefen Missachtung, die jene Seelen verdienen, die ihres Zeichens niederträchtige Verführerinnen der Unschuld sind (Über. d. Verf.)“ (Gorani 1770 Buch I, S. 97). Der Philosophie respektive den Philosophen attribuierte Gorani dabei bereits in seiner einleitenden historischen Aufarbeitung der ersten Gesellschaften eine tragende Rolle zu, indem diese aufgrund ihrer Kultiviertheit die ersten essenziellen Grundlagen sozialen Zusammenlebens und der Wissenschaft gelegt sowie mögliche Formen des Regierens entworfen hätten (vgl. ebd., S. VIII-X). Die Philosophie wird davon ausgehend als unabdingbare Triebfeder gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschrittes vorstellig und weiterführend als notwendige Beraterin des Souveräns bei dessen Entscheidungsprozessen. Die Relevanz, die Gorani hier der Philosophie zuerkannte, lässt sich dabei schlicht und ergreifend als Ausdruck seiner theoretischen Vorbildung wie auch als typisches Motiv eines, sehr grob verdichtet, ‚paneuropäischen Aufklärungsdiskurses‘ lesen, der länderübergreifend federführend von sich als ‚Philosophen‘ verstehenden Autoren vertreten und kommuniziert wurde. Anknüpfend an die bereits ausgeführten Beobachtungen zum Bild eines wahren Despoten nach Gorani muss insofern hinzugefügt werden, wonach der absolute Herrscher zwar, formal betrachtet, über die alleinige Deutungs- und Handlungshoheit im Sinne von *felicità pubblica* verfüge, hingegen in beidem tatkräftig von ausgesuchten Philosophen beraten würde – was Goranis Verständnis eines absolutistischen Herrschers jenem eines Muratori noch weiter entrückt.

Ein Konglomerat aus Philosophie, Tugend und absolutistischer Hegemonie brauche es daher qua Gorani für die erfolgreiche Konzeption und Inkraftsetzung notwendiger Reformen im Zeichen des Fortschrittes. Letzterer, d.h. *progresso/i*, zählte entsprechend ebenso wie *dispotismo* oder *virtù* zu den zentralen Begriffen des Werkes und wurde, wie schon bei Verri und Filangieri, dabei auf ein breites Spektrum an gesellschaftlichen Teilbereichen bezogen. Zur Veranschaulichung dieses Umstandes folgen weiterführend einige Beispiele, ohne hingegen deren kontextuellen Hintergrund zu berücksichtigen, der für den Zweck der Sache nebensächlich erschien: „[...] il progresso delle cognizioni [der Fortschritt des Denkens]“ (Gorani 1770 Buch I, S. 3), „[...] progressi della sana filosofia [Fortschritte der gesunden Philosophie]“ (ebd., S. 97), „[...] progressi dell’Agricoltura [Fortschritte in der Landwirtschaft]“ (ebd., S. 131), „[...] progressi del commercio [Fortschritte im Handel]“ (ebd., S. 153), „[...] pochi progressi che fanno alcuni Principi nelle scienze e nelle arti [die wenigen Fortschritte die einige Prinzen in den Wissenschaften und den Künsten machen]“ (ebd., S. 212) oder *progressi* „[...] dell’Agricoltura e delle Manifatture, del commercio, dei costumi, delle

Leggi, e dello stato [...] Finiti i viaggi, esaminate le ricerche ed i progressi di chiasche duno [...] [der Landwirtschaft und der Handwerke, des Handels, der Sitten, der Gesetze, und des Staates [...]] Beendet die Reisen, begutachtet die Nachforschungen und die Fortschritte in jedem von diesen]“ (ebd. Buch II, S. 20). Fortschritte sollten dementsprechend in möglichst vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens erzielt werden – mit besonderer Betonung auf das Adjektiv *gesellschaftlich*. Anstelle des Individuums und dessen partikularer Entwicklung, an welcher Humboldt in der Tradition des Neuhumanismus bekanntlich besonders interessiert gewesen ist, stand bei den Fortschrittskonzeptionen Goranis, Verris, Filangieris (und auch bei Vico) stets das Öffentliche, das Allgemeine, das Gesamte im Vordergrund, was auch in der Natur der Sache selbst lag. – War es doch ausgewiesene Zielsetzung jener Schriften, auf die Reform/Umstrukturierung ganzer *Systeme*, wenn man so will, zu drängen und damit dezidiert *politisch* zu sein und *politisch* zu wirken, was Humboldt allein durch die Maxime der *Zweckfreiheit* Allgemeiner Bildung augenscheinlich vermeiden wollte.

Doch zurück zu Gorani und dessen Fortschrittsbegriff, welcher in Bezug auf die damit adressierten Bereiche des öffentlichen Lebens erwiesenermaßen ein ebenso breitgefächelter war wie der eines Filangieri oder eines Verri. Nichtsdestotrotz divergiert das Fortschrittsverständnis im Werk *Il vero dispotismo* zumindest in dreierlei Hinsicht von jener der beiden letztgenannten Autoren. An erster Stelle sei dabei an die bereits angestellte Beobachtung erinnert, wonach sich Gorani insgesamt wenig interessiert zeigte an einer systematischen, umfangreichen Bearbeitung respektive Aufschlüsselung konkreter Grundlagen, Ursachen und Voraussetzungen von/für Progression<sup>131</sup>. Statt der Anfangs- und Ausgangspunkte, scheinen Gorani hauptsächlich die jeweils fortschrittsbedürftigen Felder und die spezifischen Mittel für Progression relevant. *Il vero dispotismo* liest sich vor diesem Hintergrund weniger als philosophisches Traktat als vielmehr als erfahrungs- und handlungsorientierte politische Strategieschrift<sup>132</sup>, was in Anbetracht Goranis großer Expertise und Nähe zur politischen *Praxis* im Eigentlichen auch kaum verwundert. So war er im Vergleich

---

<sup>131</sup> So verwies er im Zuge der *Prefazione* (S. III-VII) lediglich prägnant auf den Umstand, wonach jeder Mensch und jede geschichtliche Epoche – hier wird die für die Aufklärung populäre Parallelsetzung von Onto- und Phylogenese kenntlich (vgl. etwa Fergusons *An essay on the history of civil society* 1767) – gemäß seinem/ihrer Alter gewissen Leidenschaften/Bedürfnissen unterworfen sei. Sinn und Zweck von Kunst, Wissenschaften und schließlich Politik wäre es seit jeher gewesen, diese Leidenschaften bestmöglich zu stillen und derart insgesamt zu größerem Glück beizutragen. – Denn ein Exzess von Bedürfnis über Kraft macht zwangsläufig unglücklich, wie schon Verri konstatierte. Daraus folgt, dass das Streben nach Fortschritt und vergrößerter *felicità* primär aus dem Exzess von Leidenschaft über Kraft resultiert. Konkret und langfristig initiiert werde Progression hingegen erst unter den geeigneten Rahmenbedingungen (Despotismus, Tugend, Vernunft).

<sup>132</sup> Zwar stellten sich auch Filangieris *Scienza della legislazione* und Verris *Meditazioni sulla economia politica* dezidiert in den Dienst der Politik, doch liegen den darin vorgebrachten Reformanliegen dennoch sehr umfangreiche philosophische Vorüberlegungen bzw. Theorien zugrunde, wie in den vorhergehenden Abschnitten einigermaßen eindrücklich geworden sein sollte.

zu Vico, Filangieri oder auch Verri sicherlich der erprobteste und überzeugteste Praktiker, dem die Theorie gegenüber der konkreten Umsetzung skizzierter Reformvorhaben wohl eher nebensächlich war.

Anders als Vico, Filangieri und Verri erkannte Gorani zudem nicht in Gott, in guten Gesetzen oder einer funktionierenden Volkswirtschaft den primären Motor/Garanten für Fortschritt, sondern, wie bereits an anderer Stelle konstatiert, in einem absolut regierenden Despoten; sofern dieser angeleitet würde von beratenden Philosophen, Vernunft und wahren, guten Leidenschaften. Zu letzteren zähle eben vor allen Dingen die Tugend als solche<sup>133</sup> ebenso wie die Freiheitsliebe, der Patriotismus, das Mitleid, die Treue u.a. Indem Gorani nun eben *nicht* einen Bereich des gesellschaftlichen Lebens (Religion, Gesetze, Volkswirtschaft) als besonders relevant für Fortschritt auswies, erkannte er dem Despoten die (bereits diskutierte) absolute Deutungs- und Handlungshoheit darüber zu, was es im Sinne vergrößerter *felicità pubblica* konkret und als allererstes zu tun gälte. Zwar fächerte er im weiteren Schritt – dem Zweck der Schrift entsprechend – jene Bereiche auf, welche besonders dringend einer Reform bedürften, doch tat er dies vielmehr aus einer ‚bloß‘ unterstützenden Funktion eines Beraters heraus. Damit zeigte sich Gorani gegenüber einem Verri demütiger und radikaler zugleich, zumal er sich selbst und seine Meinung gegenüber der angenommenen Weitsicht/Tugendhaftigkeit des absoluten Souveräns zurücknahm und sich daher noch viel deutlicher auf der Linie des aufgeklärten Despotismus positionierte als sein Mailänder Zeitgenosse. Doch bereits anhand Goranis Biografie wurde deutlich, wonach dieser Zeit seines Lebens stets mit einer besonderen Entschlossenheit für seine Ideale eintrat.

In Bezug auf das Fortschrittsverständnis Goranis ist es überdies interessant, dass er sowohl die Onto- als auch Phylogenese einleitend als Sequenz der Progression und anschließender Regression skizzierte. So schrieb er in den ersten Zeilen der *Prefazione*:

E siccome l'Infanzia, l'Adolescenza, la Gioventù, la Virilità, la Vecchiaja, e la Decrepitezza gli [all'uomo] fanno sentire varie crisi di passioni proporzionate al suo particolare temperamento: Così pure i differenti periodi delle Nazioni e dei Secoli si risentono evidentemente delle stesse crisi [...] Quindi vediamo molte specie di passioni, altre buone ed altre cattive scambievolmente col volger dei lustri l'una all'altra succedere. Le vediamo nascere, crescere, fortificarsi, quindi svenire e distruggersi à grado delle età, che forman le epoche, e misurano i tempi della Grandezza e Decadenza di tutte le Genti. [Und gleichwohl wie die Kindheit, das Jünglingsalter, die Jugendzeit, das Mannesalter, der Lebensabend, und die Altersschwäche ihm [dem Menschen] verschiedene Krisen der Leidenschaft entsprechend seinem besonderen Temperament bescheren: So spüren auch die verschiedenen Epochen der Nationen und der Jahrhunderte augenscheinlich dieselben Krisen [...]] Also sehen wir viele Arten von Leidenschaften, die einen gut und die anderen böse, die im Laufe der Jahrffünfte abwechselnd auftreten. Wir sehen diese keimen, wachsen, erstarken, und schließlich

---

<sup>133</sup> Wobei der Begriff *Tugend(en)* oft als Überbegriff für alle guten Leidenschaften in Opposition zu den Lastern, den falschen Leidenschaften also, verwendet wurde. Siehe hierzu u.a. folgende Textpassage aus dem ersten Buch: „[...] gli esempi di generosità, d'intrepidezza, di fedeltà, e di altre simili virtù [...] [die Beispiele von Großzügigkeit, von Furchtlosigkeit, von Treue, und anderen ähnlichen Tugenden (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 24).

verblassen und sich zerstören je nach Grad ihres Alters, das die Epochen und die Zeit der Größe und des Niedergangs aller Völker misst (Über. d. Verf.)). (Gorani 1770 Buch I, S. III-IV)

Sowohl die Geschichte des Einzelmenschen als auch die der gesamten Menschheit wird an dieser Stelle als natürliche Aufeinanderfolge konkreter Entwicklungsabschnitte vorstellig – Kindheit, Jünglingsalter, Jugend, Altersschwäche. Ein solcher Analogieschluss zwischen Onto- und Phylogenese und die Einteilung derselben in konkrete Altersabschnitte war dabei ab dem 18. Jahrhundert eine gängige Denkfigur, die es ermöglichte, die Genese des Menschlichen anhand einer festen Ordnung und Regelmäßigkeit besser nachvollziehen und auch prognostizieren zu können<sup>134</sup>. Im Unterschied etwa zur Analogie Ernst Haeckels (1866) oder Tuiskon Zillers (1875/76), bricht die Entwicklungskette bei Gorani jedoch nicht beim scheinbar vollendeten, mündigen, aufgeklärten Menschen ab, sondern inkludiert auch das hohe Alter und insofern nicht bloß eine Zeit des Fortschrittes, sondern auch des Rückschrittes. Damit bewegte sich Gorani – zumindest an dieser Stelle seines Werkes – offensichtlich nicht im Diskurs um Linearität und seine Referenz auf den Lebenszyklus lässt auf den ersten Blick eine größere Nähe zum antiken als zum modernen Begriff von Fortschritt vermuten. Bei weiterer Lektüre der *Prefazione* und der anschließenden Kapitel entkräftigt sich dieser Eindruck hingegen kontinuierlich. So zeichnete Gorani die historische Gesellschaftsentwicklung in seinem Vorwort zwar in genau denselben aufeinanderfolgenden Altersabschnitten nach, die er bereits in den ersten Zeilen seines Werkes vorweggenommen hatte, doch beendete er seine historische Rekonstruktion nicht etwa mit einem Verweis auf einen nun einsetzenden neuen Zyklus, sondern mit der Beobachtung, dass sich die jüngere(n) neuzeitliche(n) Gesellschaft(en) im Stadium der Altersschwäche bzw. Fanatismus befände(n) (vgl. ebd., S. XVIII). Hiervon ausgehend wird deutlich, wonach Gorani die bisherige Menschheitsgeschichte weniger zyklisch – d.h. als sich beständig nach denselben Schemata wiederholend – als vielmehr als bogenförmig bzw. als konvexen Halbkreis dachte. Anders als antike Autoren schrieb Gorani demnach nicht von einer notwendigen Zurückwerfung des Menschen/der Natur an ihren Anfangspunkt, von wo aus er/sie sich wieder nach denselben Etappen entwickeln würde(n). Stattdessen verwies Gorani am Ende seines Vorwortes, bezeichnenderweise, auf das folgende Szenario:

Resi più illuminati i Popoli, e ravveduti dè loro passati errori, rischiarita sempre più la verità della Religione dalla *tolleranza*, e da un pacifico fraterno amore [...] à tanti secoli di *Barbarie* e di *Fanatismo*, ne succedette lo *Scorso* à noi prossimo [...] Col crescere, comparare, dividersi e moltiplicarsi delle idee, coll'investigar più

---

<sup>134</sup> Siehe hierzu etwa Joseph-François Lafitau's *Moeurs des Sauvages Ameriquains, Comparees aux Moeurs des Premiers Temps* [Sitten der amerikanischen Ureinwohner im Vergleich zu den Sitten der frühen Kolonialzeit] (1724), Adam Fergusons *An essay on the history of civil society* (1767), Ernst Haeckels *biogenetisches Grundgesetz* (1866) oder Tuiskon Zillers *Vorlesung über die Allgemeine Pädagogik* (1875/76)

scrupolosamente gli oggetti che dipendono dalla *Politica*, s'avanzarono le nazioni né ragionamenti i più difficili sopra la *naturale libertà*, scoprendo in parte frà di loro, un certo *spirito d'indipendenza*, il quale oggidi osservo essere la *distintiva passione* del secolo [Als die Völker aufgeklärter geworden waren und ihre früheren Fehler eingesehen hatten, nachdem die Wahrheit der Religion durch Toleranz und durch friedliche, brüderliche Liebe immer deutlicher geworden war [...] folgten auf so zahlreiche Jahre der Barbarei und des Fanatismus die uns naheliegenden vergangenen Zeiten [...] Mit dem Wachsen, dem Vergleichen, der Aufteilung und der Vermehrung der Ideen, mit der minuziöseren Untersuchung der Gegenstände, die von der Politik abhängen, schritten die Nationen voran und stellten sich die diffizilsten Überlegungen über die Natürliche Freiheit, und entdeckten dadurch teilweise unter ihnen einen gewissen Geist der Unabhängigkeit, den ich heutzutage als kennzeichnende Leidenschaft des Jahrhunderts betrachte (Über. d. Verf.)]. (ebd., S. XVIII-XIX)

Dem Zeitalter des Fanatismus (vor allen Dingen theologisch gemeint) sei kürzlich jenes der Aufklärung nachgefolgt, wie aus dieser Passage anhand des Adjektivs *illuminati* geschlussfolgert werden darf. Dieses zeitliche Umfeld ist es schließlich auch, vor dessen Hintergrund Gorani seinen *Vero dispotismo* abfasste und das qua der hier gegebenen Beschreibung besonders günstige, positive Bedingungen für Veränderung bereitstelle. Mit seiner Schrift wollte sich der Lombarde bekanntlich explizit in den Dienst derartiger Veränderungen stellen, von denen er sich – wie sein Mailändisches Umfeld – eine kontinuierliche, dauerhafte Verbesserung vorliegender Lebensumstände versprach. Dem anfänglichen, zyklisch-anmutenden Verständnis von Fortschritt tritt dadurch ein Fortschrittsbegriff gegenüber, welcher sich durch die optimistische Annahme kontinuierlicher Progression durch geeignete, aufklärerische Rahmenbedingungen wiederum eher im Diskurs um Linearität verorten lässt.

Anschließend und gleichsam abschließend an diese Überlegungen soll noch ein Blick auf das Verständnis von Perfektion bzw. Perfektionierung von Gorani auf Basis der durchgeführten Schlagwortanalyse geworfen werden. Dieses zeigt sich interessanterweise insgesamt näher am aristotelischen als platonischen Verständnis von *telos*. So erscheint, ähnlich wie bei Vico, das Ziel, auf das sich alles menschliche Denken und Handeln richten solle, auch bei Gorani als prinzipiell erreichbar. Ähnliches geht zumindest in impliziter Form aus der folgenden Textpassage hervor, wo der Autor darauf Bezug nahm, dass der Souverän durch das Vorbild seines eigenen Lebens zur Tugendhaftigkeit anregen solle: „Chi sa ispirare una sì nobile inclinazione, e condurli ad una sì perfetta felicità è il più degno dei Rè ed un ero Despota [...] [Wer zu einer so noblen Gesinnung inspirieren und zu einer so vollendeten Glückseligkeit führen kann ist der würdigste unter den Königen und ein wahrer Despot (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 26). Dieser Einwurf lässt sich derart interpretieren, dass Gorani das Erreichen vollendeter Glückseligkeit unter den geeigneten politischen Rahmenbedingungen durchaus im Bereich des Möglichen verortete. Ein Eindruck, der zusätzlich von folgender Passage, wo er auf die Einrichtung einer adäquaten öffentlichen Bildung referierte, untermauert wird: „Formato con

una elevata *educazione* nel successore, un pegno di gloria alla Nazione che l'assicuri di una perfetta e continua felicità, non farà più impossibile il perfezionare quella de' popoli, oggetto in verità vasto e difficile, ma necessario [Ein Nachfolger, der eine verbesserte Bildung durchlaufen haben wird, den Ruhm einer Nation sichert ebenso wie vollkommenes und beständiges Glück, wird es nicht mehr unmöglich machen, die Völker zu vervollkommen; ein in Wahrheit weitreichendes und schwieriges, aber notwendiges Unterfangen (Über. d. Verf.)]“ (ebd., S. 213). Anders als sein mailändischer Zeitgenosse Verri betrachtete Gorani das *telos* von *felicità pubblica* daher als potenziell erreichbar, wobei es hierzu – in der Tradition des aristotelischen Diskurses um *Eudaimonia* – zuallererst und in erster Linie tugendhaftes Verhalten und Handeln benötigte. Weshalb sich Gorani in seiner Auslegung von Perfektion(-ierung) dabei einem Aristoteles näher zeigte als einem Platon, darüber kann an dieser Stelle nur spekuliert werden, lässt sich aber vielleicht aus der Position eines besonders praxisnahen, pragmatischen, optimistischen Philosophen verstehen, welcher von vorsichtigen Idealen weniger hielt als von konkret-realisierbaren Zielen. Wie schon in Bezug auf das politische Modell bzw. den Diskurs um aufgeklärten Absolutismus zeigte sich Gorani auch hinsichtlich des Diskurses um *felicità pubblica* schlussendlich als ‚mutiger‘ und konsequenter als ein Pietro Verri. Wie bei letzterem bleibt hingegen auch bei Gorani der Begriff *perfettibilità* unerwähnt.

## 4 Abschließende vertiefende Betrachtungen und Ausblick

Ausgangspunkt der hier vorliegenden Masterarbeit war die Fragestellung, auf welche Art und Weise die modernen Begriffe respektive Theorien um *Fortschritt*, *Perfektion(-ierung)* und *Perfektibilität* in ausgewählten Zentren der italienischen Aufklärung interpretiert wurden, zumal hierzu noch kaum nennenswerte Sekundärliteratur vorlag. Der Mangel an einschlägigen Auseinandersetzungen mit der Thematik wurde dabei u.a. an der großflächigen Absenz des Begriffes *Perfektibilität* in italienischer Primärliteratur festgemacht, was in der historischen Forschung zur Annahme verführt haben könnte, wonach diese Theorie(n) samt damit verbundener Fortschrittsnarrationen in der italienischen Aufklärung nicht nennenswert zirkulierte(n) bzw. rezipiert worden wäre(n). Von eben jener Annahme wurde in dieser Arbeit nicht ausgegangen und die Präsenz dieser Theorien/Begrifflichkeiten auch in Gebieten des heutigen Italiens als gesetzt betrachtet. Die angestellten diskurssensiblen Interpretationen ausgewählter Schriften von Giambattista Vico, Gaetano Filangieri, Pietro Verri und Giuseppe

Gorani bestätigten diese Hypothese. Sie zeigten deutlich, wonach sich lineare Gedanken zu Fortschritt und Perfektion(-ierung) keinesfalls auf vereinzelte europäische Gebiete beschränkten, sondern – gemäß der regen transnationalen Austauschkultur der europäischen Aufklärung – auch in Italien rezipiert und vor dem Hintergrund des jeweiligen zeithistorischen Kontextes selbstständig konfiguriert wurden. Ohne eine umfassende Rekapitulation jeder der verfassten Kapitel anstrengen zu wollen, gilt es in den folgenden, beschließenden Absätzen angestellte Beobachtungen zu den Einzelwerken noch einmal verstärkt miteinander in Dialog zu setzen und diskursanalytisch zu reflektieren. Davon ausgehend gilt es schließlich Merkmale zu abstrahieren, welche zumindest vorläufig als ‚charakteristisch‘ für die neapolitanische, mailändische und vielleicht sogar ‚italienische‘ Aufklärung angenommen werden dürfen.

An Vicos Fortschritts- und Perfektionskonzeption fiel die starke Aufladung derselben mit religiösen, und genauer christlich-katholischen Motiven auf. Eine ähnliche Dominanz des theologischen Diskurses konnte in keinem anderen, späteren Werk der Stichprobe beobachtet werden, was sich wohl auch durch die diskutierte Verschiebung in der Diskursdominanz (von Religion zu Ökonomie) in Neapel und auch Mailand zu Mitte des 18. Jahrhunderts erklären lässt. Zwar wurde Gott bei Filangieri, Verri und auch Gorani weiterhin als (unhinterfragter) Urheber der Natur und des Menschen begriffen und somit als ursprünglichste Bedingung der Möglichkeit von Fortschritt und Perfektion(-ierung), doch traten bei genannten Autoren nach Vico jeweils noch weitere, für Fortschritt notwendige Fundamente hinzu: Bei Filangieri etwa ein adäquater Rechtsrahmen, bei Verri eine funktionierende Volkswirtschaft und bei Gorani ein absoluter aufgeklärter Despot. Man könnte insofern auch sagen, dass Gott bei Filangieri, Verri und Gorani zwar weiterhin die *notwendige*, aber *nicht mehr hinreichende* Bedingung für Fortschritt gewesen ist – anders als bei Vico.

Was die jeweiligen Autoren neben Gott für die Ermöglichung von Fortschritt als besonders relevant begriffen, war aufs Engste mit den vorherrschenden Diskursen ihres jeweiligen Umfeldes verknüpft. So lässt sich Filangieris Primat des Rechts und der Rechtsprechung<sup>135</sup> sowohl als Ausdruck des zu Anfang und Mitte des 18. Jahrhunderts in Neapel zirkulierenden Jurisdiktionalismus wie auch als Konsequenz der breiten Rezeption der deutschen und englischen Naturrechtslehren lesen, die den Rechtsbegriff jedweder gesellschaftspolitischen (Um-)Strukturierung voranstellten. Zwar zeigte sich Filangieri in seiner Schrift vor dem Hintergrund verstärkter Imperative nach wirtschaftlichen Reformen und des beobachteten diskursiven Shifts durchaus auch an ökonomischen Parametern interessiert, doch erschien ihm

---

<sup>135</sup> Ein Primat, welcher sich bereits am Titel des analysierten Werkes *Scienza della legislazione* verdeutlichte.

ein entsprechender Gesetzesrahmen für alle weiteren Überlegungen stets die unangefochtene Grundlage zu sein.

Was Filangieris Schrift ebenfalls als ‚Kind ihrer Zeit‘ bzw. als ‚Kind neapolitanischer Diskurse‘ ausweist, ist die, einerseits – verglichen mit Verri oder Gorani – weiterhin augenfällige Präsenz und Relevanz eines allmächtigen Schöpfers und, andererseits, die dahingehend erhebliche Bedeutung ‚*intrinsischer*‘ bzw. *deontologisch*-anmutender Moral. Beide Adjektive seien an dieser Stelle mit Vorsicht verwendet und auch derart zu verstehen, zumal sie jeweils bloß ansatzweise die Moralvorstellung eines Filangieri beschreiben, doch begrifflich zumindest eine gewisse Orientierung versprechen. So plädierte der Neapolitaner, vergleichbar mit einem Kant<sup>136</sup>, dafür, dass der Mensch Gutes tun solle, vor allen Dingen um des Guten selbst willen – aus der Erkenntnis übergeordneter universaler Prinzipien und Pflichten heraus<sup>137</sup>. Anders als Kant, führte Filangieri die Existenz und Erkenntnis solcher universaler moralischer Prinzipien hingegen auf eine göttliche Instanz zurück und nicht auf die Leistung der reinen Vernunft: „Queste [le leggi universali] sono i dettami di quel principio di ragione universale, di quel senso morale del cuore, che l’Autore della natura ha impresso in tutti gli individui della nostra specie, come la misura vivente della giustizia, e dell’onestà [...] [Diese sind Diktate des Prinzips der universellen Vernunft, dieses moralischen Sinnes des Herzens, welchen der Autor der Natur in alle Individuen unserer Spezies eingepägt hat, wie ein lebender Maßstab der Gerechtigkeit, der Ehrlichkeit (Über. d. Verf.)]“ (Filangieri 1780, S. 84-85). Eine solche Auslegung von Moral und moralischen Gesetzen in der *Scienza della legislazione* lässt sich wiederum auf die weiterhin dominant zirkulierenden religiösen Diskurse Neapels rückführen, ebenso wie auf den intellektuellen Einfluss Filangieris jansenistischer Lehrmeister – die ihrer Doktrin verbunden, eine entsprechend strikte Orientierung am göttlichen Gesetz einforderten.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Filangieris Moralverständnis schließlich eher als theologisch-deontologisch statt rational-deontologisch verstehen, welches sich in theoretischer Anbindung an Gabriel Bonnot de Mably und Jean-Jacques Rousseau zusätzlich mit einem

---

<sup>136</sup> Welcher naturgemäß in besonderer Weise mit deontologischer Ethik verknüpft wird – siehe hierzu besonders sein Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Ein direkter Austausch mit Kant oder aber eine Rezeption der Kantianischen Schriften ließ sich bei Filangieri hingegen nicht belegen; was es relativierend hinzuzufügen gilt.

<sup>137</sup> Obgleich Filangieri mit der Zielvorstellung von *felicità pubblica* eine teleologische und somit (strenggenommen) zweckgebundene Perspektive vertrat, war ihm die Erkenntnis und Befolgung universeller Menschenrechte dennoch in erster Linie zweckfrei und erst in zweiter oder gar dritter Linie Grundlage und Mittel zum Fortschritt. Mit seinem Moralbegriff bewegte sich Filangieri demnach, wie auch die weiteren Argumentationen im Text verdeutlichen, in einem, nennen wir es, erweiterten Verständnis deontologischer Moral. Er war der Deontologie jedoch sicherlich näher als einem Konsequentialismus respektive Utilitarismus, wie er sich später bei den Mailändern beobachten ließ.

patriotischen Tugendbegriff verbindet. Was es an dieser Stelle zusätzlich zu berücksichtigen gilt und den Moralbegriff Filangieris von dem eines Vico entfernt, ist die naturrechtliche Aufladung desselben, die sich in der *Scienza della legislazione* mühelos mit der Narration von Gott als Schöpfer verbindet. So kämen dem Menschen gemäß Filangieri allein aufgrund seiner Natur als Mensch bzw. als Kreatur Gottes bestimmte (politische) Rechte, wie auch Pflichten unabhängig von Raum und Zeit zu. Vico lehnte eine solche ahistorische Auslegung von Recht – interessanterweise *trotz* seiner großen Nähe zum christlich-religiösen Diskurs – dezidiert ab und verlieh dieser Aversion gegenüber namhaften frühneuzeitlichen und modernen Naturrechtstheoretikern in seiner *Principi di Scienza Nuova* auch expliziten Ausdruck. Die Beobachtung, dass gerade Vico den Rechtsbegriff damit weniger theologisch auslegte als ein späterer Filangieri mag auf den ersten Blick ein wenig überraschen – vor allem vor dem Hintergrund der skizzierten Diskurshistorie in Neapel – lässt sich aber wohl dadurch erklären, dass Vico seine Skepsis gegenüber universellen Naturrechten weniger auf die Existenz derselben als solche bezog als vielmehr auf das Vermögen des Menschen, diese auch von Beginn an zu erkennen. Vernunft entwickle sich laut Vicos *Principi di Scienza Nuova* bekanntlich erst über verschiedene Zeitalter hinweg, während sie bei Filangieri mehr oder minder stets als gegeben und funktional betrachtet wird.

Ausgehend von der Analyse Vicos *Principi di Scienza Nuova* und Filangieris *Scienza della Legislazione* lassen sich in Bezug auf das Fortschritts- und Perfektionskonzept der neapolitanischen Philosophen folgende Aspekte herauschälen: Insgesamt zeigte sich der religiöse Diskurs in beiden analysierten Schriften als ausgeprägt, obgleich Filangieri seine Argumente – vor dem Hintergrund eines verstärkt ökonomischen und kirchenkritischen Diskurses zu Mitte des 18. Jahrhunderts – letztlich weniger geistlich auflud als Vico und neben Gott als Schöpfer weitere, notwendige Bedingungen für Fortschritt ins Feld führte. Zu diesen Bedingungen zählte er eine angemessene Moral und einen davon ausgehend entworfenen adäquaten Gesetzesrahmen – die Grundlage für jegliche Progression in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Demzufolge präsentierte sich der Fortschritts- und Perfektionsbegriff der Neapolitaner sowohl in der frühen als auch späteren Phase der Aufklärung markant religiös, rechtlich und durch einen theologisch-deontologischen Moralbegriff (in teils naturrechtlicher Auslegung) besetzt.

Gott als Schöpfer der Natur und des Menschen war, wenig überraschend – immerhin bewegten sich die *filosofi italiani* allesamt in unmittelbarer zeitlicher und lokaler Nähe zur Katholischen Kirche –, auch in den Werken der Mailänder präsent, doch hier in markant moderaterer Form als bei Filangieri oder Vico. So rekurrierte Verri in seiner Theorie um

Schmerz und Vergnügen, die für dessen Fortschrittsverständnis grundlegend ist, nur schwach auf religiöse Argumente, zumal er sich mit seinem Moral- und Glückskonzept sehr dicht am säkularen schottischen-englischen Utilitarismus bewegte. Der Mensch handle laut Verri genauer bloß aus einem spezifischen Zweck heraus moralisch: um seinen eigenen Schmerz zu lindern. Mit anderen Worten: nicht allein dem Guten selbst willen bzw. aus bloßer Achtung gegenüber den Gesetzen eines allmächtigen Schöpfers oder aus einer tief empfundenen Liebe zu einem solchen verhalte sich der Mensch sittlich, stattdessen werde er angeleitet von primär egoistischen Motiven. Diese Auffassung reibt sich, einerseits, in recht deutlicher Form mit einigen fundamentalen christlich-katholischen Tugenden – auch als Kardinaltugenden bezeichnet –, d.h. mit der (Nächsten-)Liebe, der Mäßigung oder dem Glauben selbst. Andererseits schmälert eine solche Ausrichtung/Qualifizierung moralischen Handelns am Nutzen implizit auch die Autorität, die unhinterfragte Gültigkeit und Absolutheit der Gesetze und des Willen Gottes. Zwar lässt sich der klassische Utilitarismus an einigen Stellen sicher auch mit ausgewählten religiösen Diskursen und Doktrinen vereinbaren, doch scheint der Utilitarismus im Falle Verri die theologische Dimension im Werk eher zu schwächen bzw. zu konterkarieren. Zur (unbewussten) weiteren Zurückdrängung des religiösen Diskurses tragen bei Verri ebenfalls die zahlreichen zusätzlichen Fundamente/Bedingungen von/für Fortschritt bei (Schmerz, Vergnügen, Hoffnung, Vernunft etc.), welche letztlich eine Verschiebung von theologischen hin zu anthropologisch-biologischen Denk-Voraussetzungen implizieren.

Insgesamt zeigten sich sowohl Verri als auch Gorani in ihren Theorien weniger in theologischen Diskursen verhaftet als Vico oder Filangieri und stattdessen verstärkt an ökonomischen Parametern interessiert. Eine – bemessen am (Negativ-)Beispiel Neapel – einigermaßen prosperierende Wirtschaft und strategisch besser bzw. konsequenter implementierte wirtschafts-politische Maßnahmen<sup>138</sup> hatten in weiterer Folge auch die Zuversicht und das Vertrauen der Mailänder *filosofi* in die treibende Kraft einer funktionierenden Ökonomie (durch entsprechende Reformen) erhöht. So widmete Verri sein letztes Werk in der Reihe der *Meditazioni* nicht grundlos der Volkswirtschaft, welche darin in all ihren multiplen Feldern zum primären Motor von Fortschritt stilisiert wurde – indem mehr finanzielle Mittel den Exzess von Bedürfnis über Kraft reduzieren würden.

Um das Stichwort *finanzielle Mittel* sogleich für einen weiterführenden Gedanken zu nutzen: Sowohl Verri als auch Filangieri und Gorani erkannten ein ausreichendes Ausmaß an Eigentum und Wohlstand für *felicità (pubblica)* als notwendig. Neben Vernunft, Freiheit,

---

<sup>138</sup> Samt damit einhergehender verbesserter Lebensstandards.

Gleichheit, Tugend oder Sicherheit, brauche es eben auch ein gewisses Maß an finanziellen Mitteln, um wahrhaft glücklich zu sein; im Einzelnen wie im Kollektiv. Ähnliches ist bei Vico nicht vorzufinden, welcher im Rahmen anzustrebender Humanität hauptsächlich abstrakt-humanwissenschaftliche, ethische Konzepte/Kapazitäten (Vernunft, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit etc.) für Menschlichkeit konditional setzte. Diese Beobachtung zeugt einerseits von der erörterten starken humanwissenschaftlich-theologischen Verhaftung Vicos und, andererseits, vom bereits wiederholt diskutierten diskursiven Shift von der Religion hin zur Ökonomie ab der Zweiten Phase der italienischen Aufklärung<sup>139</sup>.

Obgleich ökonomische Konzepte und Theorien auch in Neapel verhandelt wurden, zeigten sich diese im Norden um einiges dominanter und waren etwa einem Verri besonders voraussetzungsvoll für sein Denken von Fortschritt. Ähnliches impliziert nun hingegen nicht, dass den *filosofi milanesi* ein entsprechender Gesetzesrahmen, Vernunft oder Moral im Gegenzug gleichgültig gewesen wären – diese stellten auch hier die Grundlage jeglicher Progression dar –, nur wurde der Ökonomie in Mailand schlicht ein größeres öffentliches Interesse zuteil. Dies lässt sich, neben den bereits ausreichend skizzierten wirtschafts-politischen Kontexten der beiden Aufklärungszentren, vielleicht nicht zuletzt auch auf die insgesamt praktisch-pragmatischere und eben utilitaristischere Ausrichtung der Mailänder rückführen. Was das Praktisch-Pragmatische anlangt, wurde in Abschnitt 2.3.1 problematisiert, wonach Reformideen und -vorhaben im neapolitanischen Kontext oftmals zu eindimensional, zu konservativ und schließlich schlicht zu theoretisch-ideologisch verhaftet blieben, um realpolitisch langfristig umgesetzt werden zu können. In Mailand war man dagegen um einiges entschlossener und konsequenter in der Umsetzung der Theorie in die Praxis, verstanden sich die *filosofi milanesi* doch in Abgrenzung zur akademischen Philosophie explizit als ‚antipedantisch‘. Mit ihrem verstärkten Fokus auf die Ökonomie zeigten sie sich nun, ihrer Maxime verbunden, auch gleichzeitig interessierter an jenen Faktoren, welche auf entsprechende Grundlagen (etwa ein adäquater Gesetzesrahmen) bereits aufbauten und damit bereits konkreter und praxisorientierter waren als die Skizzierung des ‚bloßen‘ theoretischen Fundaments derselben. Weiters entwarfen die *filosofi milanesi* wohl gerade aufgrund ihrer großen Nähe zur Handlung bzw. zur Praxis, ihre Konzepte und Theorien sehr stark vor dem Hintergrund des schottischen-englischen Utilitarismus. Besonders deutlich drückte sich dieser dabei in Verris Theorie um Schmerz und Vergnügen, bzw. in seinem davon ausgehend entworfenen Glückskonzept aus.

---

<sup>139</sup> Von dem auch Filangieri beeinflusst war.

So verhalte sich der Mensch letztlich nur deshalb moralisch, um dadurch seinen eigenen Schmerz zu reduzieren, nicht aber aufgrund des Guten als solchem oder aus einem unbedingten Pflichtgefühl heraus. Im Vordergrund jeder Moral und Tugend stehe insofern laut Verri immer ein bestimmter Zweck – jener der Schmerzlinderung, welche in weiterer Folge zu erhöhter (individueller/kollektiver<sup>140</sup>) Glückseligkeit führe. Damit wird Moral bei Verri – und vieler seiner Zeitgenossen des *Caffè* – augenfällig markant anders ausgelegt als bei Vico und Filangieri, gleichwohl auch den Mailändern die Figur von Gott als Schöpfer grundlegend für Moral und Tugend blieb. Was am Moralverständnis der betrachteten mailändischen Philosophen im Unterschied zu den Neapolitanern zudem auffiel, war die strategische Ablehnung demokratisch-liberal interpretierter Naturrechtstheorien (bspw. à la Grotius oder Locke), welche die (politische) Freiheit des Menschen streng verfochten. Ähnliches rieb sich nämlich unauflöslich mit der realpolitischen Situation Mailands, welches zu jener Zeit unter absolutistischer Herrschaft stand – was von den *filosofi milanesi* vor dem diskursiven Hintergrund eines aufgeklärten Absolutismus in besonders despotischer Interpretation jedoch explizit befürwortet und unterstützt wurde.

In sehr markanter Form drückte sich der Zuspruch für eine solche Art von Herrschaft dabei in Goranis titelgebender Schrift *Il vero dispotismo* (1770) aus, worin der Autor absolutistische Despoten nicht bloß akzeptierte und legitimierte, sondern mehr noch zur notwendigen Bedingung von Fortschritt deklarierte. Kraft seiner allumfassenden Macht und Tugendhaftigkeit wäre letztlich nur ein wahrer Despot dazu in der Lage, erforderliche Reformen auch erfolgreich umzusetzen und vor Verletzungen zu schützen. Eine Einzelperson wird damit zur Voraussetzung und zum Hauptverantwortlichen für Progression und erhöhte *felicità pubblica* – kein vielgliedriger Wohlfahrtsstaat, wie im Falle Filangieris, oder das Individuum selbst, wie bei Condorcet oder Humboldt. Indem Gorani sich, zumindest in seiner Jugendzeit, als einer der lautesten Verfechter eines aufgeklärten Absolutismus erwies, bewegte er sich naturgemäß auch im ‚typisch mailändischen‘ Bedeutungsfeld von ‚Freiheit‘ und ‚Despotie‘, welche sich gegenseitig eben nicht konterkarierten sondern beförderten. – Eine harmonische Verbindung dieser beiden Konzepte, die sich derart weder bei den insgesamt eher republikanisch-orientierten neapolitanischen *filosofi* finden lässt noch in englischen, protestantischen Naturrechtstheorien; die sich hingegen mit der deutschen Naturrechtslehre eines Pufendorf, Thomasius oder Wolff durchaus verträgt. – Standen doch auch letztgenannte Philosophen dem politischen Modell eines aufgeklärten Absolutismus nahe (siehe hierzu etwa

---

<sup>140</sup> Dass diese beiden Dimensionen als analog und wechselseitig voneinander abhängig betrachtet werden können/müssen, wurde bereits im Analyseteil argumentiert.

Ottmann 2006) und reflektierten die Begrifflichkeiten *Freiheit* und *Despotie* folglich in ähnlicher Weise wie der Mailänder Kreis und Gorani. Letzterer kam durch seinen Aufenthalt in Berlin bzw. durch seine Bekanntschaft mit Jean Henri Samuel Formey – wie im biografischen Teil beschrieben – auch besonders intensiv mit den Lehren Christian Wolffs und anderer deutscher Naturrechtstheoretiker in Berührung, was für dessen Verständnis von Gesellschaft und eben Freiheit sicherlich nicht unerheblich gewesen war.

Während sich Gorani in vielen Aspekten demnach als ‚Kind seiner Zeit‘ bzw. zirkulierender Diskurse erwies, legte er sein Verständnis von Moral hingegen markant anders aus als viele seiner mailändischen Zeitgenossen. Ausgehend von der skizzierten gedanklichen Nähe zu Rousseaus Konzept der *zivilen Religion*, wie auch zu Kant – zu dem er erwiesenermaßen auch persönlichen Kontakt pflegte – entwarf Gorani seinen Moralbegriff eher deontologisch-patriotisch als utilitaristisch:

Frà i Grandi, i ricchi ed i nobili, alcuni la [la virtù] esercitano per farsi strada agli onori, altri per acquistare la pubblica riputazione di onest'uomo [...] ed altri per arrivare à fini illeciti, o vituperevoli; ma quelli che la esercitano per solo dovere o inclinazione, che non ne fanno una pompa fastosa, che la nutriscono nell'oblio e nella oscurità senza l'ambiziosa mira di produrla avanti il Trono, mi sembrano ben piu degni di què uomini virtuosi, che sono gli abitatori dé superbi e deliziosi Palazzi, e delle splendide Corti [Unter den Großen, den Reichen und den Adligen, üben so manche die Tugend aus, um sich den Weg zum Ruhm zu bahnen, andere, um die öffentliche Anerkennung des ehrlichen Mannes zu erlangen [...] und andere, um zu rechtswidrigen, oder verächtlichen Zielen zu gelangen; aber jene, welche sie ausüben aus der bloßen Pflicht oder Neigung heraus, welche daraus keine prunkvolle Prahlerei machen, welche sie in Vergessenheit und Verborgenheit hegen ohne das ehrgeizige Ziel, diese vor dem Thron zu zeigen, scheinen mir weit würdiger als jene tugendhaften Männer, welche die Bewohner der erhabenen und erlesenen Paläste sind, und der hervorragenden Höfe (Über. d. Verf.)]. (Gorani 1770 Buch I, S. 23)

Lieber als alle, die tugendhaftes Verhalten nur aus einem extrinsischen Zweck heraus zeigten, wären Gorani folglich solche, welche aus einem inneren Pflichtgefühl, einem inneren selbstlosen Drang heraus handelten. Tatsächlich bewohnten derzeit jedoch, so bedauerte Gorani, vor allem extrinsisch-orientierte Bürger die Herrschaftshäuser des Souveräns und wären diesem dadurch auch sehr schlechte Ratgeber. Damit zeigte sich Gorani – an einer der wenigen Stellen seines Werkes, wo er sich explizit mit seinem eigenen Tugendbegriff auseinandersetze – gedanklich einem Kant und dessen deontologischer Ethik deutlich näher als einem Pietro Verri, obgleich sich auch Gorani letztlich naturgemäß im utilitaristischen Rahmen seiner Zeit bewegte. Das zeigte sich etwa besonders deutlich an dessen Überzeugung, wonach *pubblica armonia* bzw. *felicità pubblica* das Resultat einer Akkumulation von Handlungen sei, welche allesamt den individuellen und allgemeinen Nutzen anstrebten (vgl. ebd., S. 15). Zumal jede nutzbringende Handlung im Sinne von *felicità pubblica* jedoch grundlegend auf Tugend fußen muss – wie im Analyseteil besonders deutlich wurde –, ergibt sich hier durchaus ein gewisser Widerspruch. So solle Tugend bei Gorani einerseits möglichst zweckfrei und

andererseits möglichst zweckmäßig im Sinne der Erhöhung von allgemeinem Glück sein. In der hier vorliegenden Arbeit soll dieser Widerspruch jedoch als Ausdruck einer Oszillation des Autors zwischen geisteswissenschaftlicher Philosophie deutscher Tradition und englisch-schottischem Utilitarismus interpretiert werden – zwei durchaus unterschiedliche Theorietraditionen, die sich folglich, offensichtlich, auch nicht gänzlich reibungslos miteinander vereinbaren ließen.

Ausgehend von der Lektüre Verris *Meditazioni sulla economia politica*, verschiedener Beiträge des Periodikums *Il Caffè* und Goranis *Il vero Dispotismo* lässt sich im Falle des mailändischen Fortschrittsverständnisses folgern, dass dieses aufgrund einer prosperierenden (Land-)Wirtschaft besonders stark an ökonomischen Diskursen anschloss, wohingegen theologische und rechtliche Dimensionen zwar ebenfalls (implizit) transzendental für Progression blieben, hingegen in den Hintergrund traten. Weiters entwarfen die mailändischen *filosofi* ihre Theorien/Reformvorschläge für Fortschritt vor dem Hintergrund des schottischen-englischen Utilitarismus und dem politischen Ideal eines aufgeklärten Absolutismus, weshalb sie entsprechend (sofern eine Referenz argumentativ notwendig erschien) die deutsche Naturrechtslehre der nordeuropäischen vorzogen. Zudem zeigten sich die *filosofi milanesi* in ihren Theorien und Konzepten zu Fortschritt weniger in einer theoretisch-abstrakten Ebene verhaftet als die Neapolitaner.

Was hingegen sowohl den neapolitanischen als auch mailändischen Schriften gemeinsam war und somit bis auf weiteres als typischer Aspekt des italienischen Fortschrittsverständnisses begriffen werden darf, ist dessen teleologische Ausrichtung auf die ultimative Zielvorstellung bzw. die ultimative Perfektion in Form von *felicità pubblica*. Auf eben diese sollte sich jede Reform und jeder Fortschritt beziehen, selbst wenn ein absolutes Erreichen derselben von Filangieri und Verri als unmöglich herausgestellt wurde. Das teleologische Verständnis von Fortschritt der italienischen Philosophen zeigte sich nicht zuletzt – was bisher noch keine Erwähnung fand, doch auch relevant erscheint – am selten verwendeten Substantiv *perfezionamento* in den analysierten Schriften. Letzteres ging begrifflich, wie im Abschnitt 2.2.1. beschrieben, aus einer historisierten Auslegung von Perfektion hervor, in welcher ultimative Zielvorstellungen (bspw. allumfassende *felicità pubblica*) zugunsten bloß kurzfristiger Etappen aufgegeben und Fortschritt und ‚Perfektion‘ insofern zu einer dynamischen Bewegungskategorie wurden (von der *perfectio* zum unaufhörlichen *perfectionnement*). Durch eine solche Historisierung von Zielbestimmungen, wie sie sich vor allen Dingen im französischen Kontext – und genauer bei Condorcet – zeigte, wurde dem Konzept *Fortschritt* gleichzeitig eine noch größere, noch abstraktere, noch offenere

Unendlichkeit eingeschrieben, zumal ihm nun auch der zumindest idealisierte Endpunkt entzogen war und seine Ausrichtung völlig variabel und bloß kurzfristig wurde.

Im italienischen Fall ließ sich eine solche historisierte Auslegung von Perfektion nun eben nicht beobachten, weshalb sich das Fortschrittverständnis der *filosofi* eher als determinierter und insgesamt als – das paradoxe Wortspiel sei an dieser Stelle erlaubt – idealisiert-endlich unendlich verstehen lässt. Vor dem Hintergrund der beobachteten weiterhin starken Rezeption und Interpretation antiker Autoren und Lehren in Italien<sup>141</sup> – was in Frankreich oder etwa Nordeuropa dezidiert im Sinne eines empirischen Weltbildes nach Bacon reduziert wurde – überrascht es noch weniger, dass sich die Gelehrten Italiens in ihrem Verständnis von Fortschritt und Perfektion eher am antiken Konzept der *perfectio* als am neuzeitlichen, modernen *perfectionnement* orientierten. An ersterer – der *perfectio* – griff auch das deutsche Verständnis von Fortschritt (alleine aufgrund der Griechenverehrung der Neuhumanisten und Idealisten) an; auch hier wurde dem Fortschritt zumindest ein hypothetischer Endpunkt in Form von harmonischer vollkommener Entfaltung der individuellen Kräfte bzw. *Vervollkommnung* in Aussicht gestellt: „Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“ (Humboldt 1792/1851, S. 9). Da sich Humboldt wie auch seine neuhumanistischen Zeitgenossen mit ihrem Konzept von Fortschritt bzw. *Vervollkommnung* hingegen ausschließlich auf das Innere des Individuums bezogen und dieses somit frei von politischer Implikation entwarfen, ist deren Fortschrittsbegriff letztlich ebenso wenig mit dem ‚italienischen‘ zu vereinbaren wie das Französische oder Genfer. – Eine Beobachtung, welche die Originalität, die Eigenständigkeit und Einzigartigkeit des italienischen Fortschritts- und Perfektionsbegriffes über alle erfolgten Rezeptionsleitungen ‚ausländischer‘ Literatur hinweg umso mehr verdeutlicht.

Das telos *felicità pubblica* war dabei nicht nur einheitlicher imaginerter Endpunkt von Fortschritt bei den italienischen Philosophen, sondern wurde überdies auch mehr oder minder

---

<sup>141</sup> Was sich u.a. wohl auch darauf zurückführen lässt, wonach die Antike (und hier vor allem das antiken Rom) für italienische Philosophen schlicht eine intensivere Bedeutung und ein größeres Verbundenheitsgefühl – im Sinne eines gemeinsamen historischen Ursprungs; einer direkten Abstammung von römischen Vorfahren – implizierte. Zu einer solchen Vorstellung trug sicher auch der Artikel Gian Rinaldo Carli *Della patria degli italiani* (1765) bei, worin der Autor den Ursprung der italienischen Nation in der Ausdehnung des Römischen Reiches über die gesamte Halbinsel vermutet, weshalb alle Einwohner\*innen derselben notwendigerweise auch dasselbe (römische) Erbgut teilten (vgl. ebd., S. 422-426). Alle Italiener\*innen hätten demnach denselben Ursprung und wären einst eine große Gemeinschaft gewesen, bevor die *barbari* des Auslands ihre Einheit zwar geografisch, doch niemals ‚geistlich‘ zerstörten (vgl. ebd.). Der Artikel Carli kann dabei in seiner Relevanz für spätere Nation-building Prozesse nach eigener Meinung gar nicht überschätzt werden, zumal der Autor mit diesem Text nicht nur die Bedingung der Möglichkeit einer einheitlichen Nation explizierte/ausformulierte, sondern gleichsam implizit zu einer Rückkehr zur einstigen Einheit, welche den Italiener\*innen vom Ausland auf brutale Weise entrissen wurde, aufforderte. Doch mehr dazu im angestrebten PhD Projekt.

ähnlich/gleich definiert, zumindest was die grundlegendsten Aspekte anlangte. *Freiheit, Sicherheit, Vernunft, Tugend* und – in einer späteren Phase der italienischen Aufklärung – auch ein angemessener *finanzieller Wohlstand* fanden sich entsprechend in allen rezipierten Schriften als fundamentale Konditionen öffentlicher Glückseligkeit wieder.

Charakteristisch für das ‚italienische‘ Fortschrittsverständnis – mit Ausnahme Filangieris – schien zudem die großflächige Absenz des Begriffes *Perfektibilität*, welcher im französischen Kontext unauflöslich verknüpft war mit dem Diskurs um Linearität und Fortschrittsnarrationen. So stellte dieses anthropologische Potential doch die Bedingung der Möglichkeit für Perfektionierung und Progression unendlicher Art dar, nebst günstigen Umweltfaktoren. Das beobachtete Fehlen bzw. der großteilige Verzicht auf eben jenen Begriff in italienischer Literatur, lässt lediglich Spekulationen zu, welchen es anhand der Analyse zusätzlicher Schriften und Aufsätze aus der italienischen Aufklärung weiter nachzugehen gälte. An anderer Stelle wurde dabei die vorsichtige Vermutung geäußert, wonach der Rückgriff auf das Konzept *Perfektibilität* möglicherweise mit der wissenschaftstheoretischen Ausrichtung der betreffenden Autoren zusammenhängen könnte, wobei eine humanwissenschaftlichere Orientierung auch eine Berücksichtigung von Perfektibilität evozierte. Dieser erste Eindruck erwies sich hingegen nicht zuletzt anhand der Lektüre und Beschäftigung mit dem Leben und Werken Goranis als weniger schlüssig als ursprünglich angenommen. So schrieb und dachte Gorani in der ersten Phase seines Lebens durchaus vor dem Hintergrund des humanwissenschaftlichen Paradigmas, sparte den Begriff *Perfektibilität* dabei jedoch ebenso aus wie ein naturwissenschaftlich-orientierter Verri. Was zudem nicht ganz ins Bild passt: Perfektibilität als solche – da als ein anthropologisches Potential begriffen und von vorwiegend Empirie-nahen französischen Autoren verfochten – steht doch genuin eher dem naturwissenschaftlichen als humanwissenschaftlichen Paradigma näher. Insofern erscheint es im eigentlichen wenig plausibel, weshalb nun gerade eher den Humanwissenschaften nahestehende Autoren den betreffenden Begriff breiter rezipiert und verwendet haben sollen als ein Pietro Verri, welcher sich unter den vier ausgesuchten Autoren sicherlich als am nächsten zur empirischen Naturwissenschaft präsentierte. Stattdessen erscheint es an dieser Stelle plausibler anzunehmen, dass der fehlende bzw. mangelnde Rückgriff auf Perfektibilität mit dem teleologischen Verständnis von Fortschritt in Italien zusammenhängen könnte. Zumal Perfektibilität als solche ursprünglich eher mit einer historisierten Auslegung von Progression verknüpft ist, könnte das großflächige Fehlen des Begriffes folglich eventuell auch durch die italienische Nähe zum ‚althergebrachten‘ Konzept der *perfectio* erklärt werden, wobei es auch für diese Annahme jedenfalls weiterer Lektürearbeit benötigte.

Somit sind auch sogleich einige Punkte bzw. Aspekte abgesteckt, welchen sich weitere Auseinandersetzungen mit dem italienischen Fortschritts- und Perfektibilitätsverständnis künftig widmen könnten. Neben Neapel und Mailand scheint es zudem interessant, sich in weiterführenden Arbeiten auch anderen Regionen des heutigen Italiens zuzuwenden, in diesem Rahmen vielleicht auch neue, wenig, bis nicht bekannte Denker der italienischen Aufklärung zu entdecken und bisherige Beobachtungen um neue Aspekte zu ergänzen/verdichten. Überhaupt stellt die italienische Aufklärung, wie auch spätere Prozesse von nation-building im Zuge der Risorgimento-Bewegungen ein noch weitgehend neues, unbeforschtes Feld dar – zumindest in ‚außeritalienischer‘ Literatur. Ähnliches wurde anhand der Durchsicht einschlägiger Arbeiten zum italienischen Fortschritts- und Perfektibilitätsverständnis und zu nation-building Prozessen (siehe hierzu Jocham 2025) deutlich. Gerade aufgrund der bisherigen Vernachlässigung Italiens in der historischen (bildungswissenschaftlichen) Forschung, erscheint dieser Case besonders spannend und voller Aspekte, Fragestellungen und Gedanken, die es noch zu entdecken gilt und uns helfen werden, neue, ergänzende Blickwinkel auf Diskurse der Aufklärung oder etwa nation-building Prozesse einzunehmen. Was letzteres, und damit das noch relativ junge bildungswissenschaftliche Forschungsfeld von nation-building anlangt, erweist sich Italien als Case geradezu prädestiniert, zumal gerade hier realhistorische eklatante regionale Unterschiede (in sprachlicher, kultureller, politischer, wirtschaftlicher etc. Perspektive) wohl einen besonders diffizilen, anspruchsvollen und vielschichtigen Prozess von Nation-building impliziert haben müssen. Ähnliches soll entsprechend in einer späteren Dissertation bearbeitet werden. Mit diesem Ausblick und Anregung auf weitere Arbeiten soll die hier vorliegende Masterarbeit an dieser Stelle auch gleichsam beschlossen werden.

# Literaturverzeichnis

Bacon, Francis (1620/1650): *Novum Organum Scientiarum*. Leiden: Adriani Wyngaerden.

Baron, Konstanze/Soboth, Christian (Hrsg.) (2018): *Perfektionismus und Perfektibilität: Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Aufklärung und Pietismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Battistini, Andrea (2012): Vico, Giambattista. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/#google\\_vignette](https://www.treccani.it/enciclopedia/giambattista-vico_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/#google_vignette) [20.04.2026].

Bauer, Cordula (2022): *Das Jahrhundert Ludwigs des Großen* von Charles Perrault (1687). In: Hengerer, Mark/Mollenhauer, Daniel (Hrsg.): *Beiträge zur Geschichte und Kultur Westeuropas*, Band 2. Hildesheim: Georg Olms Verlag, S. 115-140.

Beccaria, Cesare (1764/1781): *Die delitti e delle pene*. Venezia: Rinaldo Benvenuti.

Becchi, Paolo (1985): Gaetano Filangieri und die neapolitanische Schule: Ein Beitrag zu den Anfängen der Wirkungsgeschichte einer Gesetzgebungslehre in der europäischen Aufklärung. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Heft 71, Nummer 2, S. 199-217.

Behler, Ernst (1989): *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.

Binoche, Bertrand (2018): Rousseau: Perfektibilität ohne Perfektion. In: Baron, Konstanze/Soboth, Christian (Hrsg.): *Perfektionismus und Perfektibilität: Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Aufklärung und Pietismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 99-116.

Blanning, Tim (2008): *The pursuit of glory: Europe 1648-1815*. London: Penguin books.

Bollenbeck, Georg (1996): *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main/Leipzig: Suhrkamp Taschenbuch.

Britannica (2026): Pietro Verri. In: <https://www.britannica.com/biography/Pietro-Verri> [20.04.2026].

Capra, Carlo (2020): VERRI, Pietro. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-verri\\_\(Dizionario-Biografico\)/?search=VERRI%2C%20Pietro%2F](https://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-verri_(Dizionario-Biografico)/?search=VERRI%2C%20Pietro%2F) [20.04.2026].

Carli, Gian Rinaldo (1765): *Della patria degli italiani*. In: *Il Caffè* 1764-1766, S. 422-427.

Cassirer, Ernst (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr.

Chevallier, Jean-Jacques (2026): Honoré-Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau. In: <https://www.britannica.com/biography/Honore-Gabriel-Riqueti-comte-de-Mirabeau> [21.04.2026].

Chiocchi, Antonio (2020): *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto: saggio sulla 'scienza nuova' di Giambattista Vico*, seconda edizione. Biella: Lavoro di ricerca.

- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de (1785/1994): Foundations of social choice and political theory, translated and edited by McLean, Iain/Hewitt, Fiona. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de (1795/1796): Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, übersetzt von Posselt, Ernst Ludwig. Tübingen.
- Contarini, Silvia (2011): Eine Kartographie der Sinnlichkeit: Pietro Verri und die Debatte über LUST und SCHMERZ im 18. Jahrhundert. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Band 53, S. 71-95.
- Costelloe, Timothy (2022): Giambattista Vico. In: <https://plato.stanford.edu/entries/vico/> [20.04.2026].
- Coward, Harold (2008): The perfectibility of human nature in eastern and western thought. Albany: State University of New York Press.
- Cowen, Robert (2009): The transfer, translation and transformation of educational processes: and their shape-shifting? In: Comparative Education, Heft 45, Nummer 3, S. 315-327. DOI: 10.1080/03050060903184916
- Czejkowska, Agnieszka (2018): Bildungsphilosophie und Gesellschaft: Eine Einführung. Wien: Löcker.
- Descartes, René (1637/2001): Bericht über die Methode, übersetzt und herausgegeben von Ostwald, Holger. Ditzingen: Reclam.
- Descartes, René (1641/2009): Meditationen über die erste Philosophie, übersetzt und herausgegeben von Wohlers, Christian. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Diaz, Furio (1981): Toscana e Lombardia nell'età di Maria Teresa: modelli di sviluppo del riformismo asburgico in Italia. In: Studi settecenteschi, Nummer 1, S. 7-34.
- Diderot, Denis/D'Alembert, Jean Baptiste le Rond (Hrsg.) (1751): L'Encyclopédie, Band 5, Paris.
- Dierse, Ulrich (2000): *Öffentliches Glück* und anderes: Beobachtungen an einigen politisch-sozialen Begriffen der italienischen Aufklärung. In: Jacobs, Helmut C./Schlüter, Gisela (Hrsg.): Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext. Frankfurt a.M.: Peter Lang GmbH, S. 9-22.
- Dipper, Christoph (2000): *Despotie und Verfassung*. Zwei Freiheitskonzepte der Mailänder Aufklärung. In: Jacobs, Helmut C./Schlüter, Gisela (Hrsg.): Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext. Frankfurt a.M.: Peter Lang GmbH, S. 23-58.
- Dipper, Christoph (2014): Die Mailänder Aufklärung und der Reformstaat. Ein Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über das Verhältnis der politischen Theorie zum

- administrativen Handeln. In: Jung, Frank/Kroll, Thomas (Hrsg.): Italien in Europa: Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 15-36.
- Fichte, Johann Gottlieb (1808/2008): Reden an die deutsche Nation, herausgegeben von Aichele, Alexander. DOI: <https://meiner-elibrary.de/book/490/reden-an-die-deutsche-nation>
- Filangieri, Gaetano (1774): riflessioni politiche su l'ultima legge del sovrano. Napoli: Stamperia di Michele Morelli.
- Filangieri, Gaetano (1780): La Scienza della Legislazione. Napoli: Stamperia Raimondiana.
- Finzi, Gilberto (1960): Beccaria e lo stile. In: Belfagor, Heft 15, Nummer 3, S. 324-332.
- Fontenelle, Bernard le Bovier de (1688): Digression sur les anciens et les modernes. In: [https://www.theatre-classique.fr/pages/theorie/FONTENELLE\\_ANCIENSMODERNES.htm](https://www.theatre-classique.fr/pages/theorie/FONTENELLE_ANCIENSMODERNES.htm) [24.11.2025].
- Foucault, Michel (1973/1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1976/2020): Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gargano, Antonio (o.J.): La Scienza della legislazione di Gaetano Filangieri. In: <https://www.iisf.it/scuola/filangieri/filangieri.htm> [20.04.2026].
- Geier, Manfred (2012): Wilhelm von Humboldts "Bildungstrieb". Über die organische Natur der Bildung menschlicher Kräfte zu einem Ganzen. In: Trabant, Jürgen/Tintemann, Ute (Hrsg.): Wilhelm von Humboldt: Universalität und Individualität. München: Wilhelm Fink, S. 55-66.
- Gernert, Angelica/Groblewski, Michael (2021): Von den italienischen Staaten zum ersten *Regno d'Italia*: Italienische Geschichte zwischen Renaissance und Risorgimento (1559-1814). In: Altgeld, Wolfgang/Frenz, Thomas/Gernert, Angelica/Groblewski, Michael/Lill, Rudolf (Hrsg.): Geschichte Italiens. Ditzingen: Philipp Reclam Verlag, S. 219-297.
- Giannola, Adriano (2012): Filangieri, Gaetano. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia)/) [20.04.2026].
- Giannone, Pietro (1723/1823): Istoria civile del regno di Napoli. Milano: Società Tipog. De' Classici Italiani.
- Godwin, William (1793/1798): Enquiry concerning political justice, and its influence on morals and happiness. London: Robinson.
- Gorani, Giuseppe (1770): Il vero Dispotismo. London.

- Haeckel, Ernst (1866): *Generelle Morphologie der Organismen: allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*; 2. Berlin: Reimer.
- Harcourt, Bernard E. (2014): Beccaria's *On Crimes and Punishments*: A Mirror on the History of the Foundations of Modern Criminal Law. In: Dubber, Markus D. (Hrsg.): *Foundational Texts in Modern Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartley, David (1749/1834): *Observations on man, his duty, and his expectations*: In two parts, sixth edition. London: R. Clay Printer, bread-street-hill.
- Heite, Catrin/Henning, Christoph/Magyar-Haas, Veronika (Hrsg.) (2023): *Perfektionierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Herder, Johann Gottfried (1784): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Riga/Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch.
- Hobbes, Thomas (1651/1984): *Leviathan*. In: Fetscher, Iring (Hrsg.). Frankfurt am Main.
- Humboldt, Wilhelm von (1809/2019): *Schriften zur Bildung*, herausgegeben von Lauer, Gerhard. Stuttgart: Reclam.
- Humboldt, Wilhelm von (1792/1851): *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen [sic!] der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt.
- Israel, Jonathan (2014): Die radikale Aufklärung Italiens: der Einfluss von Helvétius, Diderot und d'Holbach in Italien (1750-1800). In: Jung, Frank/Kroll, Thomas (Hrsg.): *Italien in Europa: Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 59-76.
- Jacobs, Helmut C./Schlüter, Gisela (Hrsg.) (2000): *Beiträge zur Begriffsgeschichte der italienischen Aufklärung im europäischen Kontext*. Frankfurt a.M: Peter Lang GmbH.
- Jocham, Julia Elisabeth (2025): *Nation-building Prozesse in Italien: Die Herstellung von Italiener\*innen an Turiner Elementarschulen*. Wien: Unver. Forschungsprojekt.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de (1795): *Informe sobre la ley agraria*. In: [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/informe-sobre-la-ley-agraria--0/html/fedbbe9c-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_6.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/informe-sobre-la-ley-agraria--0/html/fedbbe9c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_6.html) [19.04.2026].
- Jung, Frank/Kroll, Thomas (2014): Die Zirkulation der Ideen und der transnationale Kulturtransfer im Europa der Aufklärung. Ein Vorwort. In: ders.: *Italien in Europa: Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 7-14.
- Kant, Immanuel (1793): *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Neuwied.
- Kant, Immanuel (1783/1967): *Was ist Aufklärung? Aufsätze und Geschichte zur Philosophie*. Eingeleitet und herausgegeben von Zehbe, Jürgen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kapp, Volker (1994): *Italienische Literaturgeschichte*. Stuttgart: J.B. Metzler.

- Killinger, Charles L. III (2025): The history of Italy, second edition. New York: Bloomsbury Publishing.
- Koselleck, Reinhardt (2006): Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lévi-Strauss, Claude/Hans Naumann (1967): Strukturelle Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ludwig, Bernd (2016): Immanuel Kant: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie und Politik. In: Rohbeck, Johannes (Hrsg.): Kindler Kompakt Philosophie 18. Jahrhundert. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 159-167.
- Menzel, Wolfgang Walter (1996): Vernakuläres Wissen: Christian Wollfs Bedeutung für die Herausbildung und Durchsetzung des Deutschen als Wissenschaftssprache. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Moebius, Stephan (2013): Strukturalismus/Poststrukturalismus. In: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hrsg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 419-444.
- Muratori, Lodovico Antonio (1749/1964): Della pubblica felicità, oggetto de'buoni principi. In: Falco, Giorgio/Forti, Fiorenzo (Hrsg.): Opere. Mailand/Neapel: Ricciardi.
- Niethammer, Friedrich Immanuel (1808): Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit. Jena: Friedrich Frommann.
- Niiniluoto, Ilkka (2011): Progress by Enlightenment: Fact or Fiction? In: The finnish society of Religion, Heft 47, Nummer 1, S. 97-110.
- Nisbet, Robert (1980): The idea of progress. In: Literature of Liberty: A review of contemporary liberal thought, Heft 2, Nummer 1, S. 7-37.
- Ottmann, Henning (2006): Geschichte des politischen Denkens: Die Neuzeit: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Pascal, Blaise (1647/1956): Traité du vide. In: Oeuvres complètes. Paris: Gallimard.
- Passmore, John Arthur (2000): The perfectibility of man. Indianapolis: Liberty Fund.
- Pasta, Renato (2018): Carlo Capra, La felicità per tutti. Figure e temi dell'illuminismo Lombardo. In: Archivio storico Italiano, Heft 176, Nummer 3, S. 578-582.
- Pocock, John G.A. (1975/2016): The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press.
- Porret, Michel (2020): Dei delitti e delle pene: il modello del patibolo nel dubbio beccariano. In: Quaderno di storia del penale e della giustizia, Nummer 2, S. 41-51.
- Procacci, Giulio (1983): Geschichte Italiens und der Italiener, übersetzt und herausgegeben von Hausmann, Friederike. München: Verlag C.H. Beck.

- Puccinelli, Elena (2002): Gorani, Giuseppe. In: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-gorani\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-gorani_%28Dizionario-Biografico%29/) [20.04.2026].
- Pufendorf, Samuel von (1672): *De jure naturae et gentium, libri octo*. London.
- Radishchev, Alexander (1790/1876): *Reise von St. Petersburg nach Moskau*. Leipzig: Kasprowicz
- Reinalter, Helmut (2018): Rationalismus und Aufklärung. In: Salzborn, Samuel (Hrsg.): *Handbuch Politische Ideengeschichte: Zugänge – Methoden – Strömungen*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 131-140.
- Rother, Wolfgang (2005): *La maggiore felicità possibile: Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien*. Basel: Schwabe Verlag.
- Rousseau, Jean-Jacques (1750/1997): *Discourse on the Science and Arts or First Discourse*. In: Guess, Raymond/Skinner, Quentin (Hrsg.): *Cambridge texts in the history of political thought: Rousseau: The Discourses and other early political writings*. Cambridge University Press, S. 1-28.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755/1994): *Political Economy ('Discourse on Political Economy')*. In: *Oxford world's classics: Jean-Jacques Rousseau: Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Oxford University Press, S. 1-25.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755/1997): *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among men or Second Discourse*. In: Guess, Raymond/Skinner, Quentin (Hrsg.): *Cambridge texts in the history of political thought: Rousseau: The Discourses and other early political writings*. Cambridge University Press, S. 111-160.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/1994): *The Social Contract*. In: *Oxford world's classics: Jean-Jacques Rousseau: Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Oxford University Press, S. 45-168.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/2017): *Emile oder über die Erziehung*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques (1771/1981): *Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform*. In: Jean-Jacques Rousseau. *Sozialphilosophische und politische Schriften* (S. 563-655). München: Winkler Verlag.
- Rother, Wolfgang (2005): *La maggiore felicità possibile: Untersuchungen zur Philosophie der Aufklärung in Nord- und Mittelitalien*. Basel: Schwabe Verlag.
- Saussure, Ferdinand de/Bally, Charles/Sechehaye, Albert (1931/2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*: Vol. 3. Aufl. mit einem Nachwort von Peter Ernst. De Gruyter.
- Schiller, Friedrich (1795/1875): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Leipzig: Teuber.

- Schneider, Gerd/Toyka-Seid, Christiane (2026): Volkswirtschaft. In: ders.: Das junge Politik-Lexikon von [www.hanisauland.de](http://www.hanisauland.de), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. In: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-junge-politik-lexikon/321359/volkswirtschaft/> [20.03.2026].
- Scott, John (2024): The paradoxical perfection of *perfectibilité*: from Rousseau to Condorcet. In: History of European ideas, Heft 50, Nummer 2, S. 211-227. DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2023.2198544>
- Sonenscher, Michael (2015): Sociability, Perfectibility and the Intellectual Legacy of Jean-Jacques Rousseau. In: History of European ideas, Heft 41, Nummer 5, S. 683-698. DOI: <https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080/01916599.2014.987563>
- Trampus, Antonio (2014): Verfassung und Rechte: Filangieri und die europäische Rezeption der *Scienza della legislazione*. In: Jung, Frank/Kroll, Thomas (Hrsg.): Italien in Europa: Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 119-142.
- Treccani.it (o. J.): Mably, Gabriel Bonnot de. In: <https://www.treccani.it/enciclopedia/gabriel-bonnot-de-mably/> [20.04.2026].
- Tröhler, Daniel (2014): Self-Reflection, or the intellectual's virtues: The Culture-Epoch Theory as a system of reasoning. In: Pereyra, Miguel A./Franklin, Barry M. (Hrsg.): Systems of reason and the politics of schooling: School reform and Sciences of education in the tradition of Thomas S. Popkewitz. New York/London: Routledge, S. 299-318.
- Tröhler, Daniel (2017): Progressivism. In: George W. Noblit (Hrsg.): Oxford Research Encyclopedias: Education. Oxford: Oxford University Press, S. 1–36.
- Tröhler, Daniel/Fox, Stephanie (2019): Der ‚linguistic turn‘ und die historische Bildungsforschung. In: Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online (EEO), S. 1-34.
- Tröhler, Daniel (2020): Introduction: Learning, progress, and the taming of change: the educational aspirations of the age of enlightenment. In: Tröhler, Daniel (Hrsg.): A cultural history of education in the age of enlightenment, Volume 4. London/New York: Bloomsbury Publishing, S. 1-23.
- Turgot, Anne Robert Jacques (1750/2016): Sur les progrès successifs de l'Esprit humain, prononcé le 11 décembre 1750. In: <https://www.institutcoppet.org/turgot-discours-sur-les-progres-successifs-de-lesprit-humain-1750/> [24.11.2025].
- Österreichische Nationalbibliothek (2017): Pressemeldung: 300 Jahre Freimaurer: Das wahre Geheimnis. In: <https://arc.onb.ac.at/ueber-uns/presse/pressemeldungen/300-jahre-freimaurer-das-wahre-geheimnis> [21.04.2026].
- Verri, Alessandro (1764-1766/1998): Comentarolo di un galantuomo di mal umore che ha ragione, sulla definizione: L'uomo è un animale ragionevole, in cui si vedrà di che si

- tratta. In: Francioni, Gianni/Romagnoli, Sergio (Hrsg.): *Il Caffè 176-1766*, tomo secondo. Torino: Bollati Boringhieri, S. 624-653.
- Verri, Pietro (1763/1781): *Discorso sulla Felicità*. In: *Discorsi del conte Pietro Verri dell'Istituto delle Scienze di Bologna: Sull'indole del Piacere e del Dolore; Sulla Felicità; e sulla Economia Politica, riveduti e accresciuti dall'Autore*. Mailand: Giuseppe Marelli, S. 102-184.
- Verri, Pietro (1770/1781): *Discorso sulla Economia Politica*. In: *Discorsi del conte Pietro Verri dell'Istituto delle Scienze di Bologna: Sull'indole del Piacere e del Dolore; Sulla Felicità; e sulla Economia Politica, riveduti e accresciuti dall'Autore*. Mailand: Giuseppe Marelli, S. 185-394.
- Verri, Pietro (1773/1781): *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*. In: *Discorsi del conte Pietro Verri dell'Istituto delle Scienze di Bologna: Sull'indole del Piacere e del Dolore; Sulla Felicità; e sulla Economia Politica, riveduti e accresciuti dall'Autore*. Mailand: Giuseppe Marelli, S. 1-101.
- Verri, Pietro (1769/1804): *Riflessioni sulle leggi vincolanti principalmente nel commercio de'grani*. In: Custodi, Pietro (Hrsg.): *Scrittori classici di economia politica. Parte moderna*, Band 16. Mailand: De Stefanis.
- Vico, Giambattista (1710): *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda libri tres*. Neapoli: Mosca.
- Vico, Giambattista (1725/1744): *Principi di Scienza Nuova*. Napoli: Stamperia Muziana.
- Vico, Giambattista (1725-1731/1834): *Vita dell'autore*. In: *Opere di Giambattista Vico: Precedute da un discorso di Giulio Michelet sue sistema dell'autore*. Napoli: Tip. Della Sibilla, S. 27-110.
- Vietta, Silvio (o. J.): Vico, Giovanni Battista (Giambattista). In: <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophen/vico-giovanni-battista-giambattista/343> [20.04.2026].
- Voßkamp, Wilhelm (2012): "Un Livre Paradoxal": J.-J. Rousseaus 'Émile' in der deutschen Diskussion um 1800. In: Jaumann, Herbert (Hrsg.): *Rousseau in Deutschland: Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 101-113.
- Wager, Peter (2016): *Fortschritt: Zur Erneuerung einer Idee*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wolff, Christian (1740/1766): *Jus naturae methodo scientifica per tractatum*. Venedig.
- Woolf, Stuart J. (1973): *Storia d'Italia*, volume terzo: Dal primo Settecento all'Unità. Torino: Giulio Einaudi.
- Zacevini, Gianni (2021): L'Accademia dei Pugni. In: [https://www.divinamilano.it/laccademia-dei-pugni/?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.divinamilano.it/laccademia-dei-pugni/?utm_source=chatgpt.com) [25.11.2025].

- Zdarzil, Herbert (2009): Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Böhm, Winfried/Fuchs, Birgitta/Seichter, Sabine (Hrsg.): Hauptwerke der Pädagogik. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdin.
- Ziller, Tuiskon (1876): Vorlesungen über die allgemeine Pädagogik. Leipzig: Verlag von Heinrich Matthes.