

BEIHEFTE ZU SIMPLICIANA

In Verbindung mit dem Vorstand der
Grimmelshausen-Gesellschaft
herausgegeben von
Peter Heßelmann

Beiheft 10



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Jansenisms and Literature in Central Europe

Jansenismen und Literatur in Mitteleuropa

Jansénismes et littérature en Europe centrale

Edited by / Herausgegeben von / Publié par
Gábor Tüskés & Christoph Schmitt-Maaß

in collaboration with / in Verbindung mit / en coopération avec
Michel Marty



Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de>
abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung
und der Grimmelshausen-Gesellschaft.

Unterstützt von / Supported by



Alexander von Humboldt
Stiftung / Foundation

Abbildungsnachweis (Umschlagvorderseite):

Anonyme, Comparaison des vrais croyants et des hérétiques, gravure sur cuivre
sur la page avant la page de titre dans GRÉCOURT, Jean-Baptiste Willart de –
JOUIN, Nicolas – BONNAIRE, Louis de: Poesies sur la constitution
Unigenitus. Recueillies par le Chevalier de G... Officier du Regiment de
Champagne. A Villefranche, Philaete Belhumeur, 1724. Bibliothèque de
l'Académie Hongroise des Sciences, Franc.Ir.O.7/h/1-2

ISSN 1660-9298

ISBN 978-3-0343-4625-2 (Print)

E-ISBN 978-3-0343-4688-7 (E-Book)

DOI 10.3726/b20544

E-ISBN 978-3-0343-4689-4 (EPUB)

© Peter Lang Group AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern
2023 www.peterlang.com

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Contents

<i>GÁBOR TÜSKÉS/CHRISTOPH SCHMITT-MAASS (BUDAPEST/OXFORD)</i>	
Introduction: Jansenisms and Literature in Central Europe – A Research Task	9
<i>I Regional Scope and Continuity of the Jansenist Discourse / Regionale Reichweiten und Kontinuitäten des jansenistischen Diskurses / Portée régionale et continuité du discours janséniste</i>	
<i>DIETER BREUER (AACHEN)</i>	
Des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels kritische Würdigung der Jansenisten in seinem Werk <i>Discreter Catholischer</i> (1666)	39
<i>CHRISTOPH SCHMITT-MAASS (OXFORD)</i>	
Der Jansenismus in Schlesien und die schlesische Dichterschule	55
<i>JULIETTE GUILBAUD (PARIS)</i>	
Die <i>Réflexions morales</i> Quesnels auf Deutsch: Bedeutung und Kritik eines „jansenistischen“ Werkes zu Beginn des 18. Jahrhunderts	75
<i>WILHELM KÜHLMANN (HEIDELBERG)</i>	
Rückblicke: Ignaz Aurelius Feßlers Auseinandersetzungen mit dem Jansenismus	95
<i>WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN (BERLIN)</i>	
Jansenismus, Febronianismus, Aufklärung. Der Fall Wessenberg ..	115

<i>Ivo CERMAN (ČESKÉ BUDĚJOVICE)</i>	
Jansenism and Natural Law: Amandus Bauwens in Louvain	153
<i>EMESE EGYED (CLUJ)</i>	
À la recherche de la loi perdue. Exemples d'une réception simultanée	179
<i>FERENC TÓTH (BUDAPEST)</i>	
L'influence du jansénisme tardif en Hongrie occidentale. La traduction hongroise <i>l'Instruction pastorale</i> d'Antoine Malvin de Montazet à Szombathely	207
<i>KATALIN BÓDI (DEBRECEN)</i>	
La traduction des <i>Maximes</i> de La Rochefoucauld en hongrois par Ferenc Kazinczy en 1810	225
<i>II Ferenc Rákóczi II Jansenist? / Ferenc Rákóczi II. Jansenist? / François II Rákóczi janséniste ?</i>	
<i>MICHEL MARTY (PARIS)</i>	
Exils et jansénisme en Europe centrale au début du XVIII ^e siècle : les itinéraires diplomatiques et spirituels de François II Rákóczi ...	245
<i>JEAN GARAPON (NANTES)</i>	
François II Rákóczi, prince mélancolique. De la <i>Confession</i> aux <i>Mémoires</i>	259
<i>BARBARA MAHLMANN-BAUER (BERN)</i>	
Augustinus in der <i>Confessio peccatoris</i> und den <i>Mémoires</i> des Fürsten Ferenc Rákóczi II.	273
<i>ILONA KOVÁCS (SZEGBED)</i>	
Rákóczi, autobiographe janséniste ?	331

CSENGE ARADI (SZEGED)

- Les espaces mentaux et la reconstruction de l'identité dans la
Confession d'un pécheur de François Rákóczi II : Les mémoires
 d'enfance 351

ÉVA KNAPP (BUDAPEST)

- Der Diskurs der *Veritas* im Werk von Ferenc Rákóczi II. 373

GÁBOR TÜSKÉS (BUDAPEST)

- Cupiditas* und *concupiscentia* im Werk des Fürsten Ferenc
 Rákóczi II. 405

JÓZSEF SIMON (SZEGED)

- Das Thema des *amour-propre* bei Ferenc Rákóczi II. und Miklós
 Bethlen 477

LÁSZLÓ TAKÁCS (BUDAPEST)

- Some Important Corrections in the Manuscript of Rákóczi's
Confessio Peccatoris before and after Accusation of Jansenism 495

III Jansenist Book Holdings / Jansenistische Buchbestände /
Collections de livres

ANNA TÜSKÉS (BUDAPEST)

- Livres jansénistes à la Bibliothèque universitaire à Budapest,
 à la Bibliothèque nationale Széchényi et à la Bibliothèque de
 l'Académie hongroise des Sciences 507

ANNA TÜSKÉS (BUDAPEST)

- Livres jansénistes et liés au jansénisme dans la bibliothèque du
 monastère prémontré de Jasov 553

MAXIMILIAN BENZ (BIELEFELD)

- Augustins Rettung. Die Lehre von der doppelten
 Gnadenökonomie in Pécs 599

<i>ÁGNES BERE CZ (BUDAPEST)</i>	
Readings and Effects. Spiritual Orientations of Two Hungarian Pastors	611
Index	627
List of Contributors	643

JÓZSEF SIMON (SZEGED)

Das Thema des *amour-propre* bei Ferenc Rákóczi II. und Miklós Bethlen

C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espece de commerce d'amour-propre [...].¹ (Pierre Nicole)

Einführung

Im Jahre 1739 wurde Memoirenliteratur zur jüngsten Geschichte Ungarns beim Verlag Jean Néaulme in den Haag in französischer Sprache veröffentlicht. Die zwei Bände der *Histoire des Révolutions de Hongrie*² enthielten u.a. die Memoiren Ferenc Rákóczis (1676–1735)³ und Miklós Bethlens (1642–1716). Obwohl die *Mémoires historiques du Comte Betlem Niklos*⁴ nicht von Bethlen selbst, sondern vom Abbé Dominique Révérend (1648–1734) verfasst worden waren, belegt die

1 Pierre Nicole: *De la civilité chrétienne*, ch. 1. Comment l'amour propre produit la civilité. In: Ders., *Essais de Morale*, Vol. 2. Paris: Desprez-Desessartz 1715, S. 93.

2 *Histoire des Révolutions de Hongrie, où l'on donne une idée juste de son légitime gouvernement. Avec les mémoires du Prince François Rakoczy sur la guerre de Hongrie [...] et ceux du Comte Betlem Niklos [...]*. 2 Bde. Den Haag: Néaulme 1739.

3 Über die *Mémoires* vgl. Gábor Tuskés: Ferenc Rákóczi II: Mémoires. In: Ferenc Rákóczi II: *Memoirs*. Übers. von Bernard Adams. Budapest 2019, S. 225–240.

4 Erstausgabe: *Mémoires historiques du Comte Betlem-Niklos, contenant L'Historie des derniers Troubles de Transylvanie*. Amsterdam: Swart 1734.

gemeinsame Herausgabe dieser Texte die internationale Anerkennung und den Ruhm der beiden Persönlichkeiten.

Bethlen⁵ und Rákóczi gelten nicht nur wegen ihrer diplomatischen Tätigkeit und ihrer politischen Ämter als emblematische Figuren der Jahrhundertwende um 1700. Beide hinterließen einen bedeutenden literarischen Nachlass, dessen Auswertung die Nachwelt bis heute herausfordert. Beide entstammten dem Hochadel und zeigten eine bemerkenswerte diplomatische Leistung. Trotz dieser gemeinsamen Züge lassen sich auch wesentliche Differenzen in der kulturellen und politischen Orientierung der Persönlichkeiten feststellen, die aus ihren unterschiedlichen religiös-konfessionellen Einstellungen allein nicht erklärbar sind. Bethlen war Calvinist, seine Identität wurde vor allem durch die kulturellen Verhältnisse in den Niederlanden bestimmt; doch stellte er sich die Zukunft eines ökonomisch erfolgreichen Siebenbürgens innerhalb der Habsburgermonarchie vor. Rákóczi dagegen war Katholik und von vornherein antihabsburgisch eingestellt. Um 1704 vollzog sich eine wesentliche Veränderung in Bethlens politischer Orientierung: Er trat in das Lager der Befürworter des Rákóczi-Aufstandes (1703–1711) über und wandte sich gegen die Herrschaft der Habsburger in Ungarn und Siebenbürgen. Seine konkreten politischen Motive werden im Rahmen dieser Studie nicht untersucht. Wohl aber möchte ich auf das gemeinsame Thema der Selbstliebe aufmerksam machen, wie es sich in den verschiedenen Texten der beiden Persönlichkeiten manifestiert.

Die Hauptfigur dieses Beitrags ist Ferenc Rákóczi. Untersucht werden die verschiedenen Thematisierungen der Begriffe *amour propre* bzw. *amor proprius*⁶ in seinen sowohl auf Französisch als auch auf

5 Für eine erste Orientierung zu Bethlen vgl. *Bethlen Miklós – Válogatott bibliográfia* [Miklós Bethlen – Eine Auswahlbibliographie]. Hrsg. von Zsombor Tóth. Budapest 2016. Für allgemeine Darstellungen siehe George Gömöri: Miklós Bethlen. In: *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*. Hrsg. von Margareta Jolly. London/Chicago 2001, S. 102–103; Albert Tezla: Bethlen Miklós. In: Ders.: *Hungarian Authors. A Bibliographical Handbook*. Cambridge (MA) 1970, S. 97–99.

6 Für den jansenistischen Hintergrund der Selbstliebe siehe Edward Donald James: *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist. A Study of His Thought*. Den Haag 1972, S. 99–136.

Lateinisch verfassten drei Werken. Einige Passagen aus Bethlens im Gefängnis der Habsburger verfassten Memoiren (1708–1710) werden als eine Art Kontrolltext herangezogen. Die Thematik der Selbstliebe spielt in den hier untersuchten Texten Rákóczis eine zentrale Rolle; sein Konzept zeigt jedoch leichte Akzentverschiebungen. Während Rákóczi alle Möglichkeiten einer tugendhaften Einrichtung menschlicher Gesellschaft im Namen des *amor proprius* in der *Confessio Peccatoris*⁷ (1716–1720) verneint, behauptet er die Möglichkeit der Einrichtung einer gerechten sozialen Ordnung in den späteren *Réflexions sur les Principes de la vie civile et de la politesse d'un Chretien*⁸ (1722) und im *Tractatus de potestate*⁹ (1722–1725). Es gibt jedoch auch Unterschiede zwischen den Theorien in den beiden letztgenannten Werken. In einem ersten Schritt werde ich die Konzeption der Selbstliebe in der *Confessio peccatoris* untersuchen. Anschließend werden die Entwürfe der *Réflexions* und des *Tractatus de potestate* analysiert. Drittens werden Rákóczis Überlegungen mit Bethlens Auffassung des Ehrgeizes konfrontiert, wie sie im Vorwort seiner Autobiographie entwickelt wurde.

7 Alle Zitate und Hinweise nach Ferenc Rákóczi: *Confessio Peccatoris*. In *Principis Francisci II. Rákóczi Confessiones et Aspirationes principis Christiani*. Budapest 1876 (künftig unter der Sigle CP zitiert). Für die englische Version vgl. Ferenc Rákóczi II: *Confessio peccatoris: The Confession of a Sinner*. Übers. von Bernard Adams. Budapest 2019.

8 Alle Zitate und Hinweise nach Ferenc Rákóczi: *Réflexions sur les Principes de la vie civile et de la politesse d'un Chretien*, in: *II. Rákóczi Ferenc Politikai és erkölcsi végrendelete / Testament politique et moral du Prince François II Rákóczi*. Hrsg. von Béla Köpeczi. Budapest 1984, S. 13–97 (künftig unter der Sigle R zitiert).

9 Alle Zitate und Hinweise nach Ferenc Rákóczi: *Tractatus de potestate*. In: *II. Rákóczi Ferenc Politikai és erkölcsi végrendelete / Testament politique et moral du Prince François II Rákóczi* (wie Anm. 8), S. 99–164 (künftig unter der Sigle TDP zitiert).

Confessio Peccatoris – Gottesliebe als Selbstverachtung

Rákóczi beginnt seine *Confessio* mit dem Topos der Trennung des Äußeren vom Inneren. Mit einem expliziten Hinweis auf Augustinus wird die Erinnerung zum Bekenntnis: Der Gegenstand der Erinnerung als äußere Geschichte wird abgewertet und vor das Urteil der inneren Empfindung des Herzens gestellt. Die Fähigkeit des Herzens zur Beurteilung der erinnerten Geschichte wird durch religiöse Gesinnung gesichert: Christus als Zeuge und Garant des religiösen Geständnisses der begangenen Verirrungen ist erst im Inneren des Menschen geboren.¹⁰ Die Betonung der Rolle des Inneren bezüglich der eingestandenen vergangenen Ereignisse führt Rákóczi nicht zu einer Apologie der rationalen Kritik Cartesianischer Art. Einerseits *empfindet sich* der Verfasser als Subjekt in Christo, andererseits wird diese affektive Erfahrung durch die *göttliche Gnade*¹¹ gewährleistet. Die gnadenhafte Geburt Christi im Herzen erweist sich also als eine Art transzendentale Bedingung für jene Selbstempfindung, die im Weiteren als subjektive Bedingung der erinnerten historischen Erfahrung hervortritt.

Trotz aller religiösen Gewissheit gesteht Rákóczi die Unzuverlässigkeit seines Erinnerungsvermögens. Als Leitmotiv dieser Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses erweist sich die Abscheu vor jenen Ereignissen, die ihn die göttliche Gnade gegenwärtig abzulehnen zwingt.¹² Je größer die Liebe ist, die Rákóczi durch den Anreiz der Gnade zu Gott empfindet, desto tiefer verwandelt sich der Schmerz, den er wegen der Schuld¹³ der bisherigen Lebensführung

10 „Sentio me in te, Jesu mi, et propterea non te quaeram in Betlehem, sed in corde meo, in quo nasci dignatus es per gratiam tuam, et quia revoras mihi in mentem resolutionem aut potius cogitationes meas, quas menti meae indideras aliquot abhinc mensibus Confessiones tuas servi tui Augustini legentis.“ (CP, S. 3).

11 Zur Auffassung der Gnade bei Rákóczi vgl. Gábor Tüskés: Begriff und Theorie der Gnade in der *Confessio peccatoris* des Fürsten Ferenc Rákóczi II. In: *Simpliciana* 42 (2020), S. 335–374.

12 „horret animus recordari eorum, quae me gratia tua nunc detestari facit, et timet cogitare de iis, quae quandam me delectabant.“ (CP, S. 4).

13 Zum Thema Schuld bei Rákóczi vgl. Gábor Tüskés: Schuld und Sühne in der *Confessio peccatoris* von Fürst Ferenc Rákóczi II. In: *Simpliciana* 38 (2016), S. 379–414.

führt.¹⁴ Quälende Selbstverachtung und Gottesliebe greifen ineinander. Das Maß der durch die Gnade veranlassten Ablehnung der Erinnerungsgegenstände entspricht genau dem Maß der ebenso durch die Gnade erreichten Gottesliebe. Die religiöse Empfindung funktioniert als eine Art Filter. Sie lässt die Erinnerung an bestimmte Dinge überhaupt nicht mehr zu;¹⁵ angesichts jener Dinge aber, die sie zulässt, wird die Erinnerung zum Geständnis vor dem Hintergrund der zurückgewiesenen Gnade.¹⁶ Dieser Sachverhalt erweckt die Furcht vor der Erinnerung in Rákóczi, da die Abwertung der Erinnerungen in keine positive Möglichkeit der Gottesliebe mündet. Die Gottesliebe entsteht im Herzen ausschließlich aus der Verachtung des Vergangenen bzw. der Selbstentfremdung des Subjekts; sie ist eine Liebe, die von vornherein von Furcht durchdrungen ist. Deswegen wünscht sich Rákóczi sogar die Vermehrung des eigenen Schmerzes als die einzige Möglichkeit zur Annäherung an Gott.¹⁷

Die durch die innere religiöse Gesinnung geübte Kritik vereint alle Motivationsgründe der vergangenen Taten des Subjekts im Phänomen der *Selbstliebe*.¹⁸ Vor diesem Hintergrund erweist sich sogar die Heimatliebe als Folge sündhafter Leidenschaften.¹⁹ Die Tatsache, dass alle Werte und Intentionen vor das Tribunal der inneren religiösen Gesinnung in ein neues Licht gestellt werden, fordert auch eine Verabschiedung von säkularen Wertsetzungen. „Ich kann nicht genug weinen, und trotzdem weine ich nicht“²⁰ behauptet Rákóczi und nimmt Bezug auf seinen durch die Heimatliebe verursachten tiefen Schmerz,

14 „Verum est Domine, quod quo plus te me amare facis, plus doleo de turpitudinibus vitae meae elapsae [. . .].“ (CP, S. 4).

15 „Confiteor opus aggredi, quod vires meas excedere agnosco; egeo Domine memoria, ut revocem in mentem meam multa quae fui, quaedam quae audivi, plurima quae neglexi [. . .].“ (CP, S. 3).

16 Vgl. Anm. 12.

17 „Da mihi Domine lacrymas, ut defleam haec, quae dico; sentio enim, quod necdum satis doleam.“ (CP, S. 3).

18 „Video Domine, melius non circumdari me alio insidiatore, amore proprio multum potentiore [. . .].“ (CP, S. 4).

19 „O quoties prorupistis ex oculis meis me nolente atque detestandae lacrymae, dum temeritudines amoris in Patriam, aut erga alia objecta nefario et peccaminoso affectu contestatus sum!“ (CP, S. 4).

20 „satis deflere nequeo, et tamen necdum fleo“ (CP, S. 4).

der aber durch die göttliche Gnade ebenso keine Rechtfertigung finden kann. Selbstliebe hat auch an einer scheinbar noch so bedingungslos altruistischen Empfindung wie der Heimatliebe Anteil. Gottesliebe wird erst verinnerlicht, wenn die eigene Selbstliebe sich konsequent in Selbstverachtung verwandelt. Das Subjekt verliert sich selbst, für seine Gottesliebe muss es den Preis der Vernichtung seines Selbst bezahlen.

Réflexions – positive christliche Ethik

Ähnlich wie in der *Confessio Peccatoris* leitet Rákóczi seine *Réflexions* durch theologische Erwägungen ein. Als Ausgangspunkt wird hier ebenfalls die Lehre von der Erbsünde genommen, aber hier erfüllt sie eher die Funktion eines objektiven Bestandteils menschlicher Anthropologie und ersetzt die subjektive Empfindung der Nichtigkeit wie sie im früheren Werk entwickelt worden ist. Der Wirkung göttlicher Vorsehung zufolge leben Menschen in verschiedenen Zuständen in der Gesellschaft zusammen. Als Hauptgebot für diese graduelle Ordnung gilt die christliche Nächstenliebe.²¹ Die Normen der Nächstenliebe gestalten die vornehmsten gesellschaftlichen Tugenden: Höflichkeit (*politesse*) und Demut (*humilité*). *Politesse* und *humilité* erinnern den Menschen an seine Nichtigkeit. Man lebt keineswegs aus der eigenen Würde und wegen der Würde, sondern um die Werke Gottes auszuführen.

Differenzen im bürgerlichen Leben – gesellschaftliche Stellung, Macht und Souveränität – sind aus dieser Perspektive zu respektieren

21 „L'Ordre de la providence nous engage de vivre dans des différents états, ainsi le plus grand art d'un homme, est de savoir vivre de manière qu'il puisse être agréable à Dieu et aux hommes. Les loix du premier établissent l'amour de Dieu et du prochain, comme deux pivots sur lesquels doit rouler notre vie. Or tout amour réglé étant fondé sur la justice, exige que nous vivions avec <un> chacun comme il convient, soit par rapport à nous, soit par rapport aux autres: et c'est ce qui s'appelle politesse. Ces deux rapports font rendre ce que nous devons à notre propre état, et à sa dignité, et ce que nous devons aux autres par ces mêmes raisons, en veue des devoirs que Dieu nous a imposéz.“ (R, S. 15).

(R, S. 15–16). Gegenseitige Anerkennung sozialer Akteure und politische Autorität beruhen auf der allumfassenden *politesse* der Bürger. Das holistische Erklärungspotenzial der *politesse* angesichts horizontaler und vertikaler gesellschaftlicher Verhältnisse ergibt sich aus theologischen Gründen. Rákóczi erkennt keine säkularen Motive in seiner Idee der *politesse* an und behauptet kategorisch: „[...] das ausschließliche Interesse der *politesse* besteht in der Gerechtigkeit, die im Willen und Gebot Gottes begründet ist.“²² *Politesse* entstammt eigener Verpflichtung, die von der Gottesliebe keineswegs getrennt werden kann. Der höfliche Bürger handelt nie aus Selbstliebe, weil er immer seiner Pflicht nachkommt, und er lässt sich nicht durch seine Leidenschaften motivieren.²³

Es gibt eine gewisse theoretische Spannung zwischen dem Ideal der *politesse* in den *Réflexions* und der Interpretation der Selbstliebe in der *Confessio Peccatoris*. Die *Réflexions* gehen nämlich davon aus, dass menschlicher Bezug auf Gott *jenseits* der Verachtung der durch Selbstliebe motivierten Handlungen durchaus möglich sei. Dieser Konzeption gemäß kann die Struktur der Gesellschaft auf eine positive Weise gezeichnet werden: aus Gottesliebe wird Nächstenliebe abgeleitet, von dieser wird *politesse* deduziert. Erst aus der Perspektive der *politesse* erweist sich *amour-propre* als verachtenswerte Motivation der säkularen Gesellschaft. Der *amor proprius* der *Confessio Peccatoris* schließt hingegen alle positiven Bezugnahmen auf Gott *jenseits* der Verachtung der Selbstliebe aus. In dieser Differenz stehen nicht nur theologische Sätze auf dem Spiel. Alle gesellschaftlichen Relationen sind durch die Selbstliebe bestimmt und als solche der theologischen Kritik ausgesetzt. Dem Konzept der *Confessio Peccatoris* zufolge sollte auch das Ideal der *politesse* der *Réflexions* das Handlungsmotiv *amor proprius* bewahren.²⁴ Stimmt man der These der

22 „La *politesse* rend ainsi à un chacun, ce qui lui est dû selon les susdits regards, sans aucun autre intérêt et veue que celle de la justice, fondée dans la volonté et commandement de Dieu.“ (R, S. 16).

23 „Elle ne fait rien par l'amour propre puisqu'elle agit toujours en veue de son devoir, d'où il s'ensuit qu'elle agit sans émotion, et toujours dans l'attention de remplir ses obligations.“ (R, S. 16)

24 Wie es im Fall des Ideals eines *honnête homme* in der französischen Moralphilosophie des 17. Jahrhunderts herausgearbeitet wurde. Kurzzeitig

Forschungsliteratur²⁵ zu, wonach die jansenistische theologische Kritik zur modernen Vision vom gesellschaftsstrukturierenden Eigeninteresse beitrage, erweist sich die Auffassung der *Confessio Peccatoris* als die gegenüber dem Konzept in den *Reflexions* modernere. Rákóczis Ansichten in der *Confessio Peccatoris* zufolge hat die Überschreitung der kurzfristigen Realisation der partikularen Interessen im Namen der scheinbar altruistischen *politesse* immer noch die Richtschnur der Selbstliebe vor Auge. Das durch die Selbstliebe gesetzte Ziel der gesellschaftlichen Anerkennung der durch die Höflichkeit motivierten Handlungen wird auf einer höheren Stufe verwirklicht als auf der der Befriedigung der unmittelbaren Eigeninteressen. Rákóczis entfernt hingegen jeden Selbstbezug des *amour-propre* vom Ideal der *politesse* in den *Reflexions*.

Tractatus de potestate – Gottes unsichtbare Hand

Die gesellschaftlichen bzw. politischen Schlussfolgerungen der Konzeption von *amour-propre* in den *Reflexions* werden in dem gleichzeitig

befristete Eigeninteressen werden durch die Rücksichtnahme auf Gemeininteressen erlaubt, wohl aber unter dem Leitmotiv der Verwirklichung von langzeitigen Eigeninteressen als Bestrebung nach gesellschaftlicher Anerkennung. Vgl. Nannerl O. Keohane: *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton 1980, S. 283–311 (Kapitel ‚Self-Love and Society: Jansenism and the *Honnête Homme*‘).

25 Vor allem werden jansenistisch-rigoristische Einflüsse im Denken Bernard de Mandevilles (1670–1733) nachgewiesen. Vgl. Mikko Tolonen: *Self-Love and Self-Liking in the Moral and Political Philosophy of Bernard Mandeville and David Hume* (unveröffentlichte Dissertation an der Universität Helsinki, 2010, <https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/self-love-and-self-liking-in-the-moral-and-political-philosophy-0>; Abruf 09.11.2011), S. 93–149 (Kapitel ‚Early Mandeville and Pierre Nicole‘); Dale Van Kley: *Pierre Nicole. Jansenism and the morality of enlightened self-interest*. In: *Anticipations of the Enlightenment*. Hrsg. von Alan C. Kors, Paul Korshin. Philadelphia 1987, S. 69–85; Anne Mette Hjort: *Mandeville's Ambivalent Modernity*. In: *Modern Language Notes* 106 (1991), S. 951–966.

verfassten *Tractatus de potestate* gezogen. Rákóczi beginnt den Traktat ebenfalls mit theologisch-anthropologischen Bemerkungen. Zur Bewahrung der Möglichkeit, der Mensch sei zu altruistischen Handlungen in der Gesellschaft auf eine positive Weise fähig, muss er einige Modifizierungen aus theologischer Sicht einführen. Obwohl die Erbsünde einen allumfassenden Einfluss auf das menschliche Wesen ausgeübt hatte, blieb dem Menschen eine gewisse Rationalität auch nach dem katastrophalen Ereignis des *lapsus* erhalten.²⁶ Auf Grund dieser Rationalität kann er moralisch richtig bzw. im Einklang mit seinem Gewissen und gegen seine Selbstliebe und Habsucht handeln. Diese Anthropologie führt zur traditionellen Klassifikation der Gesetze thomistischer Prägung²⁷ – mit dem Unterschied, dass göttliche Gnade vor der theoretischen Instanz des ewigen Gesetzes positioniert sei.²⁸ *Recta ratio* durchdringt die ewigen, natürlichen, positiven und göttlichen Gesetze;²⁹ ihre Einwirkungen werden als Gemeingut genannt, indem sie sich auf die Mehrheit der Menschen ausdehnen.³⁰

Tugend und Ehre werden in öffentlichen Handlungen immer bevorzugt; in diesen wagen es Habsucht und Selbstliebe (die nach dem Ansehen und nach der Anerkennung des Gemeinwesens streben und auf dessen Urteil achten) keineswegs

26 „Hinc [scil. durch das Begehen der Erbsünde – JS] justam sententiam mortis incurrit, imaginem tamen et similitudinem Creatoris non amisit, et per consequens et rectam rationem, et liberam voluntatem, et in creaturas potestatem retinuit [...].“ (TDP, S. 101).

27 Vgl. mit den klassischen Erörterungen von Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* IaIIae q. 90–91.

28 „Quod si potestas rectae rationis, quae hominem dirigere debet in hac vita, in stricto sensu sumatur, in quantum rectitudini, supremae justitiae DEI conformari debet, ut perveniat ad verum finem suum DEUM, est effectus gratiae supernaturalis, et hanc potestatem non natura lapsa dat hominibus, sed DEI misericordia [...].“ (TDP, S. 103).

29 Für die natürlichen und positiven Gesetze vgl. „Haec inquam potestas rationis rectae (prout jam diximus) dictat *leges naturae*, et ex his derivantur *leges secundum quas exercetur justitia vicaria justitiae DEI in terris“* (TDP, S. 104); für das göttliche Gesetz vgl. „[...] qui [scil. Christus] illam legem divinam docere debuit, quae rectam rationem humanam refrenaret et regeret [...]“ (TDP, S. 117); und das ganze Kapitel „De legis divinae et humanae auctoritate“.

30 „[...] et in quantum effectus illius [scil. rectae rationis, J.S.] extenditur super pluralitatem hominum, Bonum publicum appellatur.“ (TDP, S. 104).

in ihrer bloßen Gestalt zu erscheinen, sondern sie bekleiden sich mit dem Mantel der Ehre, der Tugend und der *recta ratio*, damit die Wahrheit unfreiwillig und gegen die eigene Neigung öffentlich bezeugt wird und Gesetze etabliert werden, mit denen die Habsucht im Privaten im Widerspruch steht.³¹

Die Wirkungsweise der allgemeinen Rationalität in der menschlichen Gesellschaft zeigt eine komplexe Struktur auf. In der Regel bevorzugen Bürger Handlungen, die dem Gemeininteresse entsprechen. Der Grund dafür liegt aber keineswegs in der Überzeugung von der höheren moralischen Geltung altruistischer Verhaltensweisen, wie man das vor dem Hintergrund des theologisch abgeleiteten Ideals der *politesse* in den *Reflexions* erwarten könnte. Verzicht auf Eigeninteresse kann in der Tat durch Selbstliebe motiviert sein, die nach Anerkennung des scheinbar altruistischen Verhaltens strebt. Wenn auch das theoretische Moment der Selbstliebe auf dieser höheren Stufe bewahrt bleibt, kommt die allgemeine Rationalität ebenfalls zu ihrem Recht. Obwohl die gesellschaftlichen Akteure gerechte Gesetze für die Realisierung ihrer eigenen Interessen angesichts gesellschaftlicher Anerkennung etablieren, drücken dieselben Gesetze jenes Gemeininteresse aus, das der ultimativen göttlichen Rationalität und Weltordnung entspricht – und zwar trotz der ursprünglichen Intentionen und Neigungen der durch den *amor proprius* geleiteten Individuen. Diese Ansicht weicht sowohl von der Auffassung der *Confessio Peccatoris* als auch von der der *Reflexions* ab. Es handelt sich weder um die Unmöglichkeit der Verwirklichung des gemeinen Interesses unter säkularen Umständen noch um das positive Organisationspotential christlicher Ethik in der Gesellschaft. In Rákóczis *Tractatus de potestate* handeln Bürger aus Selbstliebe, unabhängig davon, ob Selbstliebe eine kurzfristige oder aber langfristige Realisation der Eigeninteressen fördert – die letzteren durch scheinbar altruistische Verhaltensweisen. Trotzdem werden diese egozentrischen Verhaltensstrategien unter einem rationalen Gemeingut

31 „Virtus, honestas semper praefertur in publicis actibus, in quibus ipsa cupiditas et amor proprius (siquidem Populi aestimationem amoreumque sectatur, aut judicium ejus veretur) non audet se monstrare nude, sed pallium honestatis, virtutis seu rationis rectae assumit, et sic saepe invite, contra inclinationem propriam fertur testimonium veritati in publico, legesque conduntur, quibus refragatur cupiditas in privato [. .].“ (TDP, S. 104).

vereinigt. Die „unsichtbare Hand“, die diese unbewusste Harmonisierung leistet, heißt göttliche Rationalität. In dieser Theorie werden die beiden Seiten derselben Medaille sichtbar. Der Konzeption der *Confessio Peccatoris* entsprechend sind alle menschlichen Handlungsmotive aus der Selbstliebe herzuleiten; trotzdem verwirklicht sich das Gemeingut unter säkularen Umständen, wie in den *Reflexions* behauptet wird. Göttliche Rationalität wirkt gnadenhaft als eine unsichtbare Hand und regelt die interpersonalen Verhältnisse in der Gesellschaft, ohne den Bürgern die Fähigkeit zuzuschreiben, die Perspektive des Gemeingutes verinnerlichen zu können.

Bethlen: Ehrgeiz aus der Perspektive der politischen Psychologie³²

In dem im Jahre 1708 in ungarischer Sprache verfassten Vorwort zu seiner Autobiographie baute Miklós Bethlen seine Gesellschaftstheorie auf ein massives sozialpsychologisches Fundament. Obwohl im Fokus seiner Erwägungen psychologische Elemente wie Ehrgeiz, Scham und Ambition stehen, darf man die theoretische Funktion des Ehrgeizes als Trieb zur Befolgung eigenen Interesses als Äquivalent für Selbstliebe betrachten. Im Gegensatz zu Rákóczi thematisiert Bethlen die Selbstliebe nur indirekt, und er kehrt die Richtung des Gedankenganges um.

32 Alle Referenzen und Übersetzungen ins Deutsche nach der modernen Ausgabe von Miklós Bethlen: *Élete leírása magától*. In: *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Hrsg. von Éva V. Windisch. Budapest 1980, S. 399–981. Bethlens Autobiographie steht auch in einer englischen Übersetzung zur Verfügung: *The Autobiography of Miklós Bethlen*. Übers. von Bernard Adams. London 2004. Zur Idee der politischen Psychologie Bethlens vgl. József Simon: *Shame, Common Wealth and Religion in the Thought of Miklós Bethlen (1642–1714)*. In: *Personal Identity and Self-Interpretation & Natural Right and Natural Emotions*. Hrsg. von Gábor Boros, Judit Szalai, István Olivér Tóth. Budapest 2020, S. 167–179; Ders.: *Szégyen és semmi. Politikai pszichológia Bethlen Miklós filozófiájában* [Scham und Nichts. Politische Psychologie in Miklós Bethlens Philosophie]. Budapest 2022.

Während Rákóczi von der *inneren* religiösen Gesinnung zu jenen inter-subjektiven Verhältnissen kommt, die durch die Selbstliebe beherrscht werden, dient bei Bethlen das *äußere* soziale Verhalten der gesellschaftlichen Person als Ausgangspunkt für die Beschreibung individueller Moralphychologie.

Die ganze Argumentation Bethlens in der Vorrede seiner Memoiren setzt eine explizite Kritik an René Descartes' (1596–1650) Überzeugung von der reflexiven Transparenz der Sprechakte voraus. Dem fünften Teil des *Discours de la méthode*³³ zufolge bietet die Annahme der Existenz eines intentionell ausgerichteten immateriellen Verstandes eine plausiblere Erklärung für die während der Sprechakte entstehenden verbalen Signalkörper als die Hypothese, diese seien bloß zufällige Konstellationen der mechanistischen Wirkung natürlicher Gesetze der Ausdehnung. Bethlen leugnet die universelle Gültigkeit dieser Lehre: Gesellschaftliche Kommunikation verwirklicht sich paradigmatisch entweder auf einem sehr niedrigen Niveau des Bewusstseins oder aber im völligen Mangel an Reflexivität. Nach Bethlen verfügt sogar die einfältigste Person über die introspektive Einsicht, dass sprachliche Reaktionen auf die Reize der Außenwelt ohne die Mitwirkung des Verstandes entwickelt werden. Einerseits ist soziales Verhalten durchaus vom kommunikativen Sprachgebrauch bedingt, andererseits erweisen sich Sprechakte als durch Routinen und unreflektierte Gewohnheiten geprägt. Bethlen veranschaulicht seine These durch das Beispiel des betenden Automaten.

Bethlen dehnt seine Kritik an der mentalen Transparenz der Sprechakte auf die gesellschaftlichen Verhaltensweisen überhaupt aus. Gesellschaft wird durch individuelle Ehrsucht strukturiert. Ehrsucht hat zwei Gesichter: die Ambition nach einem sozialen Verhalten, das von der Gesellschaft anerkannt und belohnt wird, und der Scham vor sozialem Verhalten, das von der Gesellschaft verachtet bzw. sanktioniert wird. All diese affirmativen und sanktionierenden Phänomene gehören zur Dynamik der politischen Psychologie menschlichen Zusammenlebens. Bethlen verzichtet auf eine naturrechtliche Begründung der gesellschaftlichen Verpflichtung zur Normenbefolgung – und

33 René Descartes: *Discours de la méthode*. In: *Oeuvre de Descartes*. Vol. VI. Hrsg. von Charles Adam-Paul Tannery. Paris 1902, S. 56–57.

sein Verzicht scheint durchaus aus einer theoretischen Entscheidung zu folgen.

Da öffentlicher Sprachgebrauch und politische Psychologie un trennbar miteinander verflochten sind, erweist sich der *Ruhm* als das wichtigste Strukturelement der Vergesellschaftung in Bethlens Konzeption. Das ungarische Äquivalent für *Ruhm*, *Ruf* (lat. *fama*, *nomen* oder sogar *existimatio*) ist *hírnév*, ein aus *hír* (Nachricht) und *név* (Name) zusammengesetztes Wort. Nach einer Erörterung der Elemente des Kompositums behandelt Bethlen die möglichen Wirkungsmechanismen des Ruhms.

Wenn aber die Sprache sie [d. h. die Kommunikation unter vier Augen, J. S.] überschreitet [...], beginnt die Person, um die es geht, unter dem [d. h. dem Ruhm, J. S.] zu leiden, indem die Sprechenden von ihr Gutes oder Schlechtes äußern. Dementsprechend wird der Person in ihrem von Gott gegebenen Zustand entweder geholfen oder sie wird behindert. Daher kamen diese Wörter in die Welt hinein: *die moralischen oder zivilen Qualitäten* der Menschen, guter oder schlechter Ruf, Schande, üble Nachrede, Tadel, Anklage oder Lob, Ehre, Würde sowie gutes oder schlechtes Erinnern während des Lebens und nach dem Tod.³⁴

Die Schlüsselbegriffe dieses Zitates, „die moralischen oder zivilen Qualitäten der Menschen“ spiegeln im Wesentlichen die Terminologie Samuel von Pufendorfs (1632–1694) wider.³⁵ Im Jahre 1661 hatte Bethlen Pufendorfs Vorlesungen besucht, als der damals noch junge Professor über Hugo Grotius' (1583–1645) Werk *De Jure belli ac pacis* vortrug.³⁶ Ohne auf Bethlens Ansichten über Pufendorfs komplexe naturrechtliche Begründung sozialer Normenbefolgung näher einzugehen, kann man behaupten, dass das oben dargestellte reduktionistische

34 „De mikor osztán azon túl mégyen a nyelv, [...] bezseg már akkor kezd szenvedni, megillettni az, akitől a szó vagyon, amint a szólók őről jól avagy rosszszul szólanak, és ő azáltal az ő Istentől adatott állapotjában vagy segítetik, vagy akadályozzat. És így innét jöttek már a világba békések a szók és az embereknek morális vagy civilis qualitasi: jó vagy rossz hírnév, gyalázat, rágalmazás, szidás, vádlás vagy dicséret, becsület, méltóság, és életekben is, holtok után is jó vagy rossz emlékezet.“ (Bethlen, *Élete leírása* [wie Anm. 32], S. 410–411).

35 Vgl. vor allem: Samuel Pufendorf: *De jure naturae et gentium libri octo*. Lund 1672, S. 15–18 (I, 1, 18–21).

36 Bethlen, *Élete leírása* (wie Anm. 32), S. 573.

Verfahren in offenem Widerspruch zum Ansatz Pufendorfs steht.³⁷ Bethlen scheint dieser Widerspruch bewusst zu sein; seine Entfernung von seinem ehemaligen Professor soll wichtige theoretische Gründe gehabt haben. Bethlen hat kein Vertrauen in die abstrakte Idee einer natürlichen Verpflichtung, welche die Vergesellschaftung der isolierten Individuen im natürlichen Zustand sichern könnte. Politische Psychologie ist in der Lage, Rechenschaft über beliebige intersubjektiv-soziale Verhältnisse abzulegen. Die moralischen und zivilen Qualitäten sind keine den physischen Objekten hinzugefügten Normen, die Pufendorfs aprioristischem Verfahren entstammen, sondern Phänomene der irrational-psychischen Realität der Gesellschaft, die sehr stark unter dem Einfluss des unreflektierten öffentlichen Sprachgebrauchs steht. Für Bethlen erweisen sich Selbstliebe und Ehrsucht als höchststrangige Strukturelemente der menschlichen Sozietät.

Zusammenfassung: Selbstliebe und Ehrgeiz bei Rákóczi und Bethlen

Bei Rákóczi und Bethlen haben wir es also mit zwei verschiedenen Konzepten der individuellen Lebensstrategie zu tun. Beiden Auffassungen ist ihr holistischer Anspruch angesichts der Selbstliebe und des individuellen Ehrgeizes gemeinsam. In letzter Instanz wird die Gesellschaft durch sündhafte Selbstliebe und amoralischen Ehrgeiz strukturiert – mit der Ausnahme des *politesse*-Ideals der *Réflexions* bei Rákóczi. Für Rákóczi und Bethlen durchdringen die Selbstliebe und der Ehrgeiz alle gesellschaftlichen Ebenen, von den individuellen

37 Trotz aller Unterschiede zu Pufendorfs Theorie scheint Bethlens Wortwahl eher die Terminologie des *De jure naturae et gentium* statt der *Elementa jurisprudentiae universalis* vor Auge zu haben. Während die *Elementa* Pufendorfs noch wohl unter dem Einfluss der quantifizierenden Methode Erhard Weigels (1625–1699) standen, herrschten die moralischen Qualitäten das Argument der späteren *De jure*. Vgl. Thomas Behme: Einleitung, In: Samuel Pufendorf: *Elementa jurisprudentiae universalis*. Berlin 1999, S. XIV.

Lebensstrategien bis zur rechtlichen Regelung bürgerlicher Aktivitäten in Bezug auf das Gemeingut. Weder für Rákóczi noch für Bethlen können altruistische Handlungen durch andere soziale Faktoren gerechtfertigt werden. Die von Rákóczi sowie von Bethlen abgelehnte Ansicht, Gemeingut als Handlungsmotiv gegenüber dem Eigeninteresse hervorzuheben, forderte beide aus jeweils verschiedenen Perspektiven heraus.

In der augustinisch geprägten *Confessio peccatoris* musste sich Rákóczi die Frage stellen, ob sein Patriotismus der jansenistischen Kritik an weltlichen Wertsetzungen widerstehen kann. Das Problem ist kein bloßes Gedankenexperiment: Rákóczi betrachtet den Patriotismus als Haupttugend seiner politischen Karriere, besonders im Kontext des von ihm geführten Aufstandes gegen die Habsburgerherrschaft in Ungarn (1703–1711). Patriotismus mag ihm als eine Art republikanische Idee erscheinen, der die jansenistische Kritik an säkularer Moral herausfordern konnte, indem er als weltliche Tugend altruistische Handlungsmotive in den Dienst der individuellen Tugend stellt. Rákóczis jansenistische Grundeinstellung lässt keine solche Versöhnung der allgemeinen mit den eigenen Interessen zu. In der Tiefe seines Patriotismus wird jede Art von Altruismus durch die sündhafte Selbstliebe vernichtet. Trotz aller persönlichen Größe und trotz aller Neigungen zur Gerechtigkeit bleibt die Bewertung der eigenen politischen Tätigkeit innerhalb der durch die Selbstliebe gezeichneten Rahmenbedingungen.

Republikanische Ideen stellen für Bethlen keine Herausforderung im Sinne des Gemeininteresses dar. Für ihn wurde das Interesse des Gemeinguts durch eine andere, aber gleichwohl bedeutende Tradition vertreten. Diese Tradition war das frühmoderne naturrechtliche Denken, wie es ihm in den Schriften von Grotius, Thomas Hobbes (1588–1679) und Pufendorf begegnete. Vor allem muss man den Schriften Pufendorfs Aufmerksamkeit schenken: Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Bethlen als Kanzler Siebenbürgens (1691–1704) die politische Legitimation Wiens über die Provinz innerhalb der Habsburgerländer aufgrund Pufendorfs Theorie akzeptiert – und er tat dies jedenfalls bis 1704.³⁸ Er war davon überzeugt, dass dem Menschen die

38 Von Bethlens Überzeugung einer naturrechtlichen Begründung der politischen Verpflichtung legt sein Brief an Franz Ulrich Kinsky (1634–1699), dem

Idee einer natürlichen Verpflichtung zugänglich sei, die ihn zum politischen Gehorsam zwingt, und zwar unabhängig von den jeweiligen positiv-legal-konfessionellen Staatseinrichtungen. Im Jahre 1704 verabschiedete sich Bethlen von dieser Lehre. Obwohl die Vorrede zu seiner Autobiographie einiges von Pufendorfs naturrechtlicher Terminologie beibehielt, erfährt die ganze theoretische Grundlage eine enorme Verschiebung in Richtung der politischen Psychologie. Ehrgeiz, Ambition und Scham – diese psychischen Faktoren waren es, durch die eine alternative Erklärung für jene Strukturelemente der Gesellschaft entwickelt werden konnte, die für Bethlen vor 1704 auf Grund der naturrechtlichen Theorie Pufendorfs zu interpretieren gewesen waren. Dies implizierte die Annahme einer pessimistischen Anthropologie: Der Mensch erweist sich von Natur aus als unfähig zur Kenntnis natürlicher Normen der Vergesellschaftung. Gesellschaft kommt dank der Befolgung von Eigeninteressen in einem mechanischen Prozess zustande. Selbstliebe steht im Hintergrund aller scheinbar altruistischen Handlungen. Die Normativität der gesellschaftlichen Regelung durch Gesetze stammt aus den contingent-psychischen Erwartungen der Akteure in Bezug auf soziale Anerkennung oder Beleidigung.

Das gemeinsame Thema der Selbstliebe und des Ehrgeizes entstammt also verschiedenen intellektuellen Hintergründen. Die neuere Forschung schreibt jener Entwicklung eine herausragende modernisierende Rolle zu, der zufolge die Selbstliebe zu ihrem vollen Recht gelangte als allüberschreitendes und alldurchdringendes theoretisches Element in der Interpretation der Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert. Meistens wird diese Entwicklung als die negative Seite der jansenistischen Kritik angesehen; der Einfluss der Jansenisten kulminierte in den höchst profanen Werken von Bernard de Mandeville. Die Formulierung „*Private vices, publick benefits*“³⁹ drücke nichts anderes aus,

Referenten der ungarischen und siebenbürgischen Angelegenheiten im Geheimen Konferenzzrat von Kaiser Leopold I. (1640–1705), ein deutliches Zeugnis ab. Zur moderne Ausgabe der durch Bethlen selbst autorisierten Kopie vgl. József Jankovics, László Szörényi: Bethlen Miklós ismeretlen „nyílt levele“ Franz Ulrich Kinskyhez (1691). In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 117 (2013), S. 692–721.

39 Bernard de Mandeville: *The Fable of the Bees: or, Private Vices Publick Benefits*. London: Roberts 1714.

als die Befreiung gesellschaftlicher Akteure vom moralischen Zügel der individuellen Berücksichtigung des Gemeininteresses – sei es der Zügel der republikanischen Tugenden oder der der naturrechtlichen Normerwartungen. Hinter der jansenistischen Verachtung der säkularen Motivationsgründe wird eine neue Perspektive sichtbar, die vorwiegend durch die Interaktionen eigeninteressierter Individuen gestaltet war. Die Gesellschaft wandelte sich zu einer großangelegten Szene der kommerziellen Transaktionen der Selbstliebe.⁴⁰ In der ungarischen Ideengeschichte sind Bethlen und Rákóczi vielleicht die bedeutendsten Kronzeugen für diesen Wandel am Beginn des 18. Jahrhunderts.⁴¹

40 Zu dieser durch Pierre Nicole (1625–1695) geprägten Formulierung vgl. Keohane, *Philosophy and the State* (wie Anm. 24), S. 292.

41 Dieser Beitrag wurde durch das Forschungsprojekt ‚History of Hungarian Philosophy in Early Modernity (1570–1710)‘ (NKFIH-OTKA 137963) gefördert.