

## EPIKUREISCHE AUFKLÄRUNG IN DEUTSCHLAND

Johann George Sulzers Gespräch  
mit Friedrich II. von Preußen  
am 31.12.1777

Eine Momentaufnahme des Aufeinanderprallens von Epikureismus und Anti-Epikureismus in der deutschen Aufklärung<sup>1</sup> gibt eine Unterredung, die Friedrich II. am Silvesterabend des Jahres 1777 mit Johann George Sulzer (1720–1779) führte. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die nicht lange nach seinem Tode im Freundeskreis zirkulierten (bevor sie 1809 publiziert wurden), hat Sulzer selber davon berichtet.<sup>2</sup> Seit 1747 außerordentliches, 1750 dann ordentliches Mitglied der Philosophischen Klasse der Königlichen Akademie in Berlin, war Sulzer eine ihrer einflußreichsten Persönlichkeiten, mochte er auch gegenüber den Leibniz-Kritikern Maupertius und Euler häufig einen schwachen Stand haben. 1774 hatte er eine monumentale Enzyklopädie und Summe des ästhetischen Denkens der Aufklärung abschließen können, seine „Allgemeine Theorie der Schönen Künste“.<sup>3</sup> Quer durch alle Lager genoß er Wertschätzung, bis ihn die Stürmer

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Begriff der epikureischen Aufklärung Dorothee Kimmich: *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge* (Darmstadt 1993) bes. 122 ff.; weiterhin: G. Sauder, *Der reisende Epikureer, Studien zu Moritz August von Thümmels Roman "Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich"* (Heidelberg 1968) 181–218. – Der folgende Text ist Bruchstück einer größeren Studie zur „epikureischen Aufklärung“ im Umkreis von Friedrich II. und in Deutschland. Ohne die Gespräche mit Alexander Gavrilo in Berlin und Sankt Petersburg wäre ich auf dieses Thema nicht gestoßen. Und ohne seine Erinnerungen an den gelebten Epikureismus seines Lehrers Borovskij sowie bibliographische Recherchen in der Bibliotheca Classica zu Epikur und Lukrez im Sommer 2002 hätte ich daran nicht festgehalten. Alexander Gavrilovs Sinn steht gewiß mehr nach Marc Aurel, mit dem sich der preußische König selber öffentlich zu vergleichen pflegte. Doch gibt es einen von der Wirkungsgeschichte verdrängten, ja unkenntlich gemachten Epikureismus des Königs, der zum Verständnis von dessen Denken, ja zum Verständnis wesentlicher Konfliktlinien der deutschen Aufklärung zwischen 1740–1786 von nicht geringerer Bedeutung ist.

<sup>2</sup> *Johann George Sulzers Lebensbeschreibung*, von ihm selbst aufgesetzt. Aus der Handschrift abgedruckt mit Anmerkungen von J. B. Merian und F. Nicolai (Berlin – Stettin 1809).

<sup>3</sup> Vgl.: Anna Tumarkin, *Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer* (Frauenfeld – Leipzig 1933); A. Nivelle, *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik* (Berlin 1960) 47–55; J. Dobai, *Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Seine "Allgemeine Theorie der Schönen Künste"* (Winterthur 1978); C. Zelle, „Ange-

und Dränger, allen voran Goethe und seine Frankfurter Genossen, zum alten Eisen warfen. Herder rühmte in seinem Nachruf vor allem den Pädagogen und praktischen Philosophen, der zur Reform der Kindererziehung wesentliche Beiträge geleistet habe, im übrigen sei Sulzer aber “ein Philosoph des gesunden Verstandes, der planen nicht spitzfündigen Vernunft” gewesen<sup>4</sup> – ein Urteil, das den ganzen Abstand der Generationen aufreißt.

Der König vertraute Sulzer u. a. die Erziehung des Thronfolgers und Leitung und Reform des Berliner Joachimsthaler Gymnasiums an. Als es ihn in seine Heimat, in die Schweiz, zog, hat Friedrich mit Erfolg versucht, ihn in Berlin zu halten.<sup>5</sup> Ein “treuer preussischer und deutscher Patriot”,<sup>6</sup> hatte Sulzer den König allerdings noch nie persönlich gesprochen. So war es eine späte Genugtuung für ihn, als er am Silvesterabend des Jahres 1777 gegen 5 Uhr zu einem Gespräch ins Schloß einberufen wurde. Trotz seiner gesundheitlichen Schwäche – er konnte sich wegen eines chronischen Lungenleidens kaum aufrechterhalten und litt schwer unter der winterlichen Kälte – kam er der Aufforderung unverzüglich nach.<sup>7</sup> Begleitet wurde er dabei von seinem Kollegen Johann Bernhard Merian (1723 – 1807), gleichfalls einem Schweizer Gelehrten und Mitglied der Akademie (dessen Nachfolger auf dem Stuhl für spekulative Philosophie Moses Mendelssohn fast geworden wäre, hätte der König dem Vorschlag nur zugestimmt<sup>8</sup>). Merian (“notre bon Suisse”) genoß das Vertrauen des Königs und nahm gewöhnlich

---

*nehmes Grauen*”. *Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert* (Hamburg 1987) 358–378; Th. Christensen, “Introduction”, in: *Aesthetics and the Art of Musical Composition in the German Enlightenment. Selected Writings of Johann Georg Sulzer and Heinrich Christoph Koch*, ed. by Nancy Kovaleff Baker and Th. Christensen (Cambridge 1995) 3–24.

<sup>4</sup> J. G. Herder, “[Nachruf] auf J. G. Sulzer”, in: *Werke in zehn Bände* II, hrsg. von G. E. Grimm (Frankfurt 1993) 709. – Trotz der geharnischten Kritik von Goethe und Merck in den “Frankfurter Gelehrten Anzeigen” 1771 suchte Sulzer Goethe auf einer späteren Erholungsreise in den Süden in Frankfurt auf, vgl.: J. G. Sulzer, *Tagebuch einer von Berlin nach den mittäglichen Ländern von Europa in den Jahren 1775 und 1776 gethanen Reise und Rückreise* (Leipzig 1780) 17.

<sup>5</sup> Vgl.: H. K. Hirzel, *An Gleim über Sulzer den Weltweisen 2* (Zürich – Winterthur 1779) 81–83.

<sup>6</sup> J. G. Zimmermann: *Fragmente über Friedrich den Großen zur Geschichte seines Lebens, seiner Regierung, und seines Charakters* I (Leipzig 1790) 188.

<sup>7</sup> Sulzers erster Biograph, Blanckenburg, skizziert die äußeren Umstände dieses Gesprächs, vgl.: Blanckenburg, “Einige Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn Johann George Sulzer”, in: *Johann George Sulzers vermischte Schriften* II (Leipzig 1781) 129 f.; vgl. auch: Hirzel, *An Gleim...* 254.

<sup>8</sup> Vgl. Eva J. Engel-Holland, “Lessing, Mendelssohn, Friedrich II. Das Jahr 1771”, in: *Mendelssohn-Studien* 7 (1990) 21–38.

an dessen Audienzen mit anderen Akademiemitglieder teil. Selber erinnerte er sich (in einer Anmerkung zur Publikation von Sulzers Aufzeichnungen), daß der König bei diesem zweistündigen, auf französisch geführten Gespräch “wirklich sehr aufgeräumt (war). Er setzte sich niemals nieder, sondern bald ging er das Zimmer hinauf und hinunter, bald blieb er vor uns stehen, erkundigte sich nach Sulzers Gesundheitsumständen, befragte ihn über seine Reise nach Italien”.<sup>9</sup>

Zunächst drehte sich das Gespräch um Personalfragen der Akademie. Soll man die Astronomie in einem Land fördern, das keine Marine habe, “noch jemals haben würde”, wie Friedrich kategorisch behauptete. Nachdem Akademiegeschäfte und Persönliches abgehandelt waren, lenkte sich das Gespräch auf die Philosophie. Sulzer erinnert sich – und die vorsichtige und nur andeutende Weise, wie er dies tut, macht die massiven Widerstände deutlich, die er selber gegen das philosophische Bekenntnis des Königs verspüren mußte: “Nachher sprach der König vieles über das Epikuräische System der Philosophie, dem er nicht abgeneigt schien. Er kam darauf auf die heutigen Philosophen in Frankreich, von denen er, ungeachtet seiner Verbindung mit d’Alembert, keine große Vorstellung zu haben schien. Er sagte unter andern: daß diese Leute die Menschen reformiren wollten, die sie doch gewiß nicht kannten, daß sie von dem kleinen sehr eingeschränkten Zirkel ihrer Bekanntschaft, auf die Menschen überhaupt Schlüsse machten, die nothwendig sehr einseitig seyn müßten u. s. w.”<sup>10</sup>

Bekanntlich fand der König ein besonderes Vergnügen daran, seine Besucher mit Themen zu traktieren, die ihnen unangenehm oder sogar peinlich waren. Sein mephistophelischer Witz pflegte sich vor allem an der Unbehilflichkeit deutscher Gelehrter und Geistlicher zu delectieren. Aggressivität und Spottlust fanden hier dankbare Objekte.<sup>11</sup> Wollte er Sulzer mit seinem epikureischen Glaubensbekenntnis aus der Reserve locken? Ihm, dem aufmerksamen Leser philosophischer Neuerscheinungen, konnte ja nicht verborgen geblieben sein, daß Sulzer, der verdiente Akademiker und Schulmann,<sup>12</sup> über ein Bekenntnis dieser Art nicht erbaut sein konnte. Hatte Sulzer nicht seit über 25 Jahren in Akademiereden und Schriften immer wieder gegen die modernen Epikureer polemisiert? Hatte er die Leugnung

---

<sup>9</sup> *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 62.

<sup>10</sup> *Ebd.*, 64.

<sup>11</sup> Vgl.: Zimmermann (o. Anm. 6) 174 f.

<sup>12</sup> Sulzer hatte u. a. einen *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* (Zürich 1748) publiziert; aus dem Nachlaß erschien sein Manuskript *Anweisung zu Erziehung seiner Töchter* (Zürich 1781).

der Unsterblichkeit der Seele und der Vorsehung – also die zentralen Artikel von Friedrichs Epikureismus – nicht als intellektuellen Sündenfall und schlimmste Widersinnigkeit gebrandmarkt? War er selber nicht, dieser “biedere und treue deutsche Patriot” in seinem schweizerisch-protestantischen Zuschnitt der Antipode eines höfischen Salon-Epikureers und weltmännischen Philosophen, wie sie Friedrich in seinem engsten Freundeskreis schätzte?

Sulzers Kampf gegen den Epikureismus war Leitmotiv seiner Lebensarbeit, beginnend in seiner ersten großen Abhandlung über den Ursprung der Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, die in zwei Fortsetzungen in den Jahrbüchern der “Académie royale des sciences et belles lettres” (Année 1752) erschienen war.<sup>13</sup> Sulzer bezog hier ohne Umschweife gegen die modernen Epikureer Stellung. Deren “Wissenschaft der Glückseligkeit” laufe auf eine einzige einfache Regel hinaus: “daß man sich alles nur mögliche Vergnügen, das aus der Erfahrung bekannt ist, zu verschaffen, und allen Schmerz zu vermeiden suche. Auch ist dies die Hauptmaxime in der Sittenlehre der neuern Epikureer (la Morale des Epicuriens modernes)”.<sup>14</sup> In einer Anmerkung dazu schreibt Sulzer: “Ich sage mit Fleiß, der neuern; denn Epikur selbst war von dieser Meynung so weit entfernt, daß er sehr sorgfältig die verschiedenen Arten von Vergnügen unterschied, und darunter, mit Verwerfung der übrigen, nur die anständigsten anpries. Man siehe den Dio- genes Laertius”.<sup>15</sup>

Sulzers Vorbehalt ist bezeichnend für den Stand der Diskussion um 1750: Nachdem Pierre Gassendi, Pierre Bayle und Christian Thomasius die persönliche Integrität von Epikur aus dem Streit um seine Lehre herauszunehmen und zu rehabilitieren versucht hatten, wagten es nur noch orthodoxe Konservative, wie der Kardinal Polignac (in seinem vielgelesenen und von Gottsched herausgegebenen “Anti-Lucrèce”), die alten Vorwürfe gegenüber seinem lasterhaften Lebenswandel und seiner Schule als einer *gregi porcorum Epicuri* noch einmal aufzutischen.<sup>16</sup> Daß man tugendhaft leben könne,

---

<sup>13</sup> *Recherches sur l'origine des sentiments agréables et désagréables* (Berlin 1753) 57–100; (Berlin 1754) 350–390. Sie erschienen auf deutsch in eigener Übersetzung unter dem Titel “Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen”, in: J. G. Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt* (Leipzig 1773) 1–98.

<sup>14</sup> *Ebd.*, 1 f. (fr. 57 f.).

<sup>15</sup> *Ebd.*

<sup>16</sup> Vgl. zum modernen Epikureismus: O. Bloch, “Pierre Gassendi”, in: [*Ueberwegs*] *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts II. Frankreich und Niederlande*, hrsg. von J.-P. Schobinger

ohne Christ zu sein, ja selbst ohne einen deistischen Schöpfergottes zu unterstellen, wie es P. Bayle in seinem “Dictionnaire critique” von Epikur behauptete,<sup>17</sup> das wurde inzwischen auch von liberalen Gegnern des Epikureismus zugestanden, so schwer es ihnen auch fallen mochte.

Allerdings hält dieses Entgegenkommen Sulzer nicht davon ab, die Zentralmaxime epikureischer Lebensführung – die Glückseligkeitsthese, wie sie nicht zuletzt durch Mitglieder der Königlichen Akademie aus dem engsten Umfeld von Friedrich II. vertreten wurde (etwa von La Mettrie, Marquis d’Argens und Maupertuis)<sup>18</sup> – zu bekämpfen. Er entwickelt dafür eine ganze Reihe von Argumenten, die zeigen sollen, daß die “epikureische Maxime nicht weniger als hinlänglich ist”, ja daß sie “sogar gefährlich und uns ins Unglück zu stürzen fähig ist”.<sup>19</sup> Seine Argumentation ist hier im einzelnen nicht von Interesse. Entscheidend ist seine Unterscheidung verschiedener Formen des Vergnügens und die Höherstufung des moralischen Vergnügens über das intellektuelle und des intellektuellen über das sinnliche.<sup>20</sup> “Genösse jemand auch alle sinnlichen und intellektuellen Vergnügungen, es fehlte

---

(Basel 1993) 218. Vgl. zur Wirkungsgeschichte Epikurs in der Neuzeit auch: M. Erler, “Epikur”, in: [Ueberwegs] *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, völlig neubearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie der Antike IV. Die hellenistische Philosophie*, hrsg. von H. Flashar (Basel 1994) 193 f.

<sup>17</sup> Vgl.: P. Bayle, “Epikur”, in: *Historisches und Critisches Wörterbuch*, [mit] verschiedenen andern Anmerkungen, sonderlich bey anstößigen Stellen versehen, von J. Chr. Gottsched, II (Leipzig 1742) 389–404.

<sup>18</sup> Der Präsident der Akademie, de Maupertius, hatte in seinem “Essay de Philosophie Morale”, in: *Oeuvres de Mr. De Maupertius* (Dresden 1752) 369–404 dazu aufgefodert, die “plaisirs des Sens” vorurteilslos “avec les plaisirs les plus intellectuels” zu vergleichen. “Ne nous faisons pas l’illusion de croire qu’il y ait des plaisirs d’une nature moins noble les uns que les autres; les plaisirs les plus nobles sont ceux qui sont les plus grands” (373 und 383 f.). – Der Marquis d’Argens hatte seinerseits Epikur zusammen mit Sokrates und Platon für den weisesten Philosophen des Altertums ausgegeben, in: *Des Herrn Marquis d’Argens, Königl. Preuß. Kammerherrns und Directors der Philosophischen Classe der K. Akademie der Wissenschaften, Jüdische Briefe, oder philosophischer, historischer und kritischer Briefwechsel, zwischen einem Juden, der durch verschiedene Länder von Europa reiset, und seinen Correspondenten an andern Orten*. Aus dem Französischen, mit des Herrn Verfassers handschriftlichen Vermehrungen und Verbesserungen übersetzt. 2. Theil (Berlin – Stettin [bey F. Nicolai] 21771) 37–40. – La Mettrie (1704–1751) war Verfasser eines “Système d’Epicure”, darüber hinaus eines “Anti-Senèque, ou discours sur le bonheur”, in: *Œuvres philosophiques* (Amsterdam 1752) 6: “Nos organes sont susceptibles d’un sentiment, ou d’une modification qui nous plait, & nous fait aimer la vie. Si l’impression de ce sentiment est courte, c’est le plaisir; plus longue, c’est la volupté: permanente, on a le bonheur...”

<sup>19</sup> Sulzer (o. Anm. 7) 3.

<sup>20</sup> Vgl. *ebd.*, 3 f. Vgl. dazu die ältere Darstellung von Anna Tumarkin (o. Anm. 3) 96 f.

ihm aber an den moralischen, so würde er des besten Theils der Glückseligkeit beraubt sein und gerade das Köstlichste in dem Dasein eines denkenden Wesens nicht kennen”.<sup>21</sup> Das ist die Quintessenz von Sulzers anti-epikureischer “Wissenschaft der Glückseligkeit”.

Sulzer stand mit dieser Frontstellung keineswegs allein. Vielmehr formulierte er damit eine in der deutschen Aufklärung weithin geteilte *communis opinio*. Noch Kant sollte in seiner “Kritik der praktischen Vernunft” an Sulzers Kritik anknüpfen, als er nachzuweisen versuchte, daß es ein Handeln gibt, das aus moralischen Maximen erfolgt und das, obgleich gegen mein unmittelbares sinnliches Vergnügen gerichtet, geeignet ist, mir ein viel höheres und dauerhafteres Vergnügen zu verschaffen.<sup>22</sup> Originell ist allenfalls Sulzers Theorie der Selbsttätigkeit der menschlichen Seele, die er seiner Kritik zugrunde legt. Die eine ungeteilte Grundkraft der menschlichen Seele bestehe in einer unermüdlichen Aktivität, Vorstellungen zu produzieren. Sulzer insistiert darauf, daß es in der Seele neben einer passiv empfindenen Kraft, also der Rezeptivität, diese aktiv bestimmende Kraft geben müsse, eine Spontaneität, welche sich den Empfindungen widersetzen oder sie in bestimmter Weise formen könne. Sulzer macht diese nie ermüdende Spontaneität gegenüber materialistischen Seelenlehren stark, mit der eingestandenen Absicht, Argumente für die Evidenz der Idee der Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen. Immer wieder wird er in seinen Schriften zwischen einer analytischen Philosophie à la David Hume und einer “erklärenden oder erforschenden” Philosophie unterscheiden, welche nach Vernunftgründen für das Ganze von Welt, Schöpfung und Seele fragt. Seine psychologischen Forschungen begreift Sulzer dementsprechend als Teil einer solchen erklärenden oder erforschenden Philosophie – dessen, was man seine Metaphysik nennen könnte. Nach Sulzer sind die Empfindungen nicht eine Wirkung äußerer Umstände auf unsere Sinnesorgane, sondern immer auch Produkte einer Selbsttätigkeit – ein Gedanke, der in der Frontstellung gegenüber dem Epikureismus bis in zu Friedrich Schiller lebendig bleiben wird. Dieser wird in seiner Kritik am “Epikureismus der vornehmen Welt” – nach den Erfahrungen der Französischen Revolution – den Verlust der Spontaneität und Tatkraft, weiterhin mate-

---

<sup>21</sup> *Ebd.*, 98.

<sup>22</sup> Kant wird gleichfalls die Person des Epikur in Schutz nehmen, doch polemisiert er gegen eine hedonistische Ausdeutung von Epikurs Theorien, “wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet”, vorbrächten, um ihre eigenen Ausschweifungen zu bemänteln (*Kritik der praktischen Vernunft* A 208). Vgl.: P. Aubenque, “Kant et l’épicurisme”, in: *Association Guillaume Budé. Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès* (Paris 1969) 293–304.

rialistische Sinnelust, Erschlaffung und bloßes Konsumieren ins Zentrum seiner Kritik stellen.<sup>23</sup>

Sulzer bietet dem Epikureismus noch in anderer Weise die Stirn. Er widersetzt sich der skeptischen Analyse unserer Urteile über Schöpfergott und Vorsehung, wie sie mit größter argumentativer Durchschlagskraft von David Hume vorgetragen wurde. Die Konstellation dieser intellektuellen Auseinandersetzung mit dem englischen Skeptizismus ist aufschlußreich genug für die Frage nach Epikureismus und Anti-Epikureismus in der Aufklärung und ihren europäischen Verflechtungen:

1755 erscheinen in Hamburg und Leipzig die „Philosophischen Versuche über die Menschliche Erkenntniß von David Hume, nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet“ (engl. „Philosophical essays concerning human understanding“, 1748, die seit der Auflage von 1758 „An Enquiry concerning human understanding“ hießen) – eines der Hauptwerke der Philosophie der Aufklärung, das alle nicht auf Erfahrung gestützten Grundsätze als dogmatisch abweist und in diesem Zusammenhang die verschiedenen Gottesbeweise als unhaltbar kritisiert. Man hat Hume zu Recht den „unerbittlichsten und folgerichtigsten Zerstörer der Metaphysik“ des 18. Jahrhunderts genannt: „Die von ihm ausgehende Erschütterung der Religion und des Christentums, ja überhaupt jedes Versuchs, erkennend auch nur einen Schritt über die gegebene Erfahrung hinauszutun, ist, auf die Dauer gesehen, stärker gewesen, als die der sich so wild gebärdenden gleichzeitigen französischen Philosophie“, so hat Emanuel Hirsch pointiert behauptet.<sup>24</sup> Humes Buch sollte denn auch die nachhaltigste Wirkung auf den Gang des philosophischen Denkens in Deutschland haben. Kant weckte es, nach eigenem Bekunden, aus seinem ‚dogmatischen Schlummer‘.<sup>25</sup>

Der anonyme Herausgeber der deutschen Ausgabe der „Philosophical essays“ ist kein anderer als Sulzer. Er hat die Vorrede sowie die umfangreichen „Anmerkungen“, d. i. Kommentare zu den einzelnen Kapiteln verfaßt.<sup>26</sup> Im 11. Abschnitt des Versuchs („Of a particular Providence and of a future State“) – einem religionsphilosophischen und politischen Abschnitt von höchster Brisanz – exponiert Hume seine Kritik an der Physikotheologie,

---

<sup>23</sup> Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg, in: F. Schiller, *Theoretische Schriften*, hrsg. von R.-P. Janz (Frankfurt 1992) 502 f.

<sup>24</sup> E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* III (Gütersloh 1949) 29.

<sup>25</sup> Vgl.: Tumarkin (o. Anm. 3) 98 ff.

<sup>26</sup> Der Übersetzer ist Hermann Andreas Pistorius.

also der zentralen These des Deismus, wonach aus der Vorstellung von der Wohlgeordnetheit der Welt auf die Güte ihres Schöpfers geschlossen werden könne. Auffällig ist die von Hume gewählte Darstellungsform: Er inszeniert ein verwirrendes rhetorisches Versteckspiel, das die Gewagtheit seines Beweisganges abfedern, ihn selber als Autor aber aus der Schußlinie nehmen soll. So legt er einem fiktiven Freund und Gesprächspartner eine wiederum fiktive Rede Epikurs vor der atheniensischen Volksversammlung in den Mund, zur Kritik an den überkommenen Gottes- und Vorsehungsvorstellungen und zur Verteidigung der Idee freien philosophischen Forschens. Der Ich-Erzähler macht sich hingegen zum Sprachrohr der anti-epikureischen Einwürfe der Volksversammlung. Die stärkeren Argumente liegen natürlich auf Seiten des fiktiven Epikur.

Dieser bzw. sein Fürsprecher leugnet eine "Fürscheidung, ... und einen höchsten Beherrscher der Welt, welcher den Lauf der Begebenheiten leite, die Lasterhaften mit Schande und Unglücke strafe, und die Tugendhaften mit Ehre und glücklichem Erfolge in allen ihren Unternehmungen belohne. Allein gewiß, läugne ich den Lauf der Begebenheiten selbst nicht, welcher einem jeden zur Untersuchung und Nachforschung vor Augen liegt. Ich bekenne, daß in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge die Tugend mit mehr Gemüthruhe begleitet ist, und in der Welt eine günstigere Aufnahme antrifft, als das Laster". Als eine der größten Quellen des menschlichen Irrtums erscheint Humes Epikur der Anthropomorphismus des Denkens: "Daß wir uns selbst, als an der Stelle des höchsten Wesens betrachten, und schließen, dasselbe werde bey einem jeden Anlaß eben dasselbe Verfahren beobachten, welches wir selbst, an seinem Platze, als vernünftig und wählungswürdig würden ergriffen haben".<sup>27</sup> Weiterhin streitet der Humes Epikur ab, daß wir von den Erscheinungen der Erde auf einen guten Schöpfergott, von den Wirkungen auf eine transzendente Ursache schließen können, ohne dabei die Flügel der Einbildungskraft zu betätigen oder in Schmeicheleien zu verfallen.<sup>28</sup> Aus den Wirkungen der Welt sei grundsätzlich nicht auf die Beschaffenheit ihrer Ursache, also etwa einen gütigen, gerechten und allmächtigen Gott zu schließen. Nichts weniger als der sogenannte kosmologische Gottesbeweis steht damit in Frage.

Ausdrücklich polemisiert Humes Epikur gegen jene "Weltweisen" und "eitlen Grübler", die "den ganzen Lauf der Natur in so weit umkehren, daß

---

<sup>27</sup> *Philosophische Versuche über die Menschliche Erkenntniß* von D. Hume, nach der zweyten vermehrten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen des Herausgebers begleitet (Hamburg – Leipzig 1755) 327.

<sup>28</sup> *Ebd.*, 314.



sie denselben nur zu einem Uebergange zu etwas fernern machen". Umsonst möchte unser eingeschränkter Verstand "durch diese Grenzen hindurchbrechen, welche unsern hitzigen und thörichten Einbildungen zu enge sind".<sup>29</sup> Nur auf die Erfahrung könne man sich berufen, im Krieg wie im Magistrat: "Man sollte auch in der Schule oder in dem Cabinette von nichts anders hören".<sup>30</sup>

Das Beweisziel von Humes Epikur ist demnach ein doppeltes: zum einen der Nachweis der Unhaltbarkeit der drei zentralen Beweise zu Schöpfergott, Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele, zum anderen aber der Nachweis, daß das freie philosophische Forschen über solche Fragen unschädlich für die Gemeinschaft sei. Hume möchte mit Epikurs Stimme "de facto den Beweis der Unschädlichkeit aller philosophischen Lehren" für das soziale Leben erbringen.<sup>31</sup> Während die Anti-Epikureer behaupten, daß "Frieden und die Ruhe der menschlichen Gesellschaft" in Gefahr seien, wenn man "das Daseyn der Gottheit, und folglich eine Fürscheidung und künftiges Leben leugne",<sup>32</sup> behauptet der fiktive Epikur: "In solchen verwickelten und erhabenen Vorwürfen sollte einem jeden die Freyheit der Muthmaßungen und der Schlüsse vergönnet werden".<sup>33</sup> "Politische Angelegenheiten des Staats und der Gesellschaft" hätten "mit den philosophischen Streitigkeiten über Metaphysik und Religion keine Verknüpfung".<sup>34</sup> "Ich halte dafür", so schließt Humes Epikur, "ein Staat sollte alle Grundsätze der Weltweisheit dulden; weil man kein Exempel hat, daß je eine Regierung in ihren politischen Angelegenheiten durch eine solche Gelindigkeit etwas gelitten habe, ... man kann ihren Vernunftschlüssen keinen Zwang auflegen, der nicht für die Wissenschaften, ja für den Staat selbst von gefährlicher Folge seyn müßte, weil man dadurch den Weg zur Verfolgung und Unterdrückung in solchen Stücken bahnet, welche alle Menschen und ihre Angelegenheiten überhaupt mehr und näher angehen".<sup>35</sup>

Das ist ein zentrales Petitum der europäischen Aufklärung: der Anspruch des Selbstdenkens, wonach die Menschen sich "in Religionsdingen ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedie-

---

<sup>29</sup> *Ebd.*, 318 f.

<sup>30</sup> *Ebd.*, 320.

<sup>31</sup> Vgl.: L. Kreimendahl, "Humes frühe Kritik der Physikotheologie", in: J. Kulenkampff (Hrsg.), *David Hume. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Berlin 1997) 204.

<sup>32</sup> Hume, *Philosophische Versuche*, 305 f.

<sup>33</sup> *Ebd.*, 316.

<sup>34</sup> *Ebd.*, 329.

<sup>35</sup> *Ebd.*, 330.

nen” angewöhnen, wie Kant später formulieren wird.<sup>36</sup> Es ist dies auch eine Maxime aufgeklärter Politik gewesen, wie sie Friedrich II. in Religionsfragen selber wohl als erster europäischer Monarch handhaben sollte. Eben dafür hat Kant ihn gelobt: er habe es für seine “Pflicht” gehalten, “in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen”.<sup>37</sup>

Ist es ein Zufall, daß Hume seine “Schutzrede” zur Verteidigung intellektueller Freiheit gerade mit der Stimme Epikurs vortragen läßt? Ist die “Toleranz” in Religionsdingen nicht eine der entscheidenden Errungenschaften der europäischen Aufklärung, zu der der moderne Epikureismus wesentlich beigetragen hat? Was Friedrich mit einiger Konsequenz praktizierte und was sein hellsichtigster Kritiker Lessing nicht zu Unrecht als “Indifferenz” bezeichnete, hatte Antriebe, die nicht zuletzt in der Religionskritik von Epikur und Lukrez wurzelten.

Wie brisant solche ‘epikureische Aufklärung’ (Dorothee Kimmich) um 1755 in Deutschland war und selbst noch 20 Jahre später bleiben sollte, erhellt aus Sulzers Kommentar. Zwar stimmt er in seiner Vorrede ein Lob auf “Zweifler und Freidenker” an. Diese zwingen uns, das für gewiß Gehaltene in Frage zu stellen und zu überdenken.<sup>38</sup> Dieser Zweifel sei besonders in Deutschland notwendig, wo die philosophischen “Waffen durch den langen Frieden stumpf geworden oder verrostet” seien.<sup>39</sup> Der Skeptiker und Freigeist könne zum “Wohlthäter der Philosophie” werden, wenn er Zweifel dort sähe, wo man sich im illusionären Besitz von Gewißheiten wähne.<sup>40</sup> Doch erweist sich Sulzers Ermunterung zu skeptischer Gewißheitsprüfung

---

<sup>36</sup> I. Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, IX (Darmstadt 1968) 59.

<sup>37</sup> *Ebd.*, 59 f.

<sup>38</sup> Hume, *Philosophische Versuche* (o. Anm. 27) Vorrede. – Auch nach Kant ist der skeptische Idealist ein “Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nötigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung die Augen wohl aufzutun, und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wohl erworben in unseren Besitz aufzunehmen”, *Kritik der reinen Vernunft* A 377 f.

<sup>39</sup> *Ebd.*

<sup>40</sup> Indem Sulzer ihn als Freidenker charakterisiert (was Hume selber zurückgewiesen hätte – er wollte sichere Einsichten und Ergebnisse präsentieren), wird der Anspruch von Hume von vornherein neutralisiert bzw. die Brisanz seiner Überlegungen entschärfte, so als könne Humes “Philosophischer Versuch” dazu beitragen, die traditionelle Metaphysik im Wolfischen Sinne weiter zu stabilisieren – was nicht nur nicht Humes Absicht lag, sondern was sich in der Wirkungsgeschichte auch als ein einziges Mißverständnis herausstellte. Vgl.: H. F. Klemme, “Die praktische Bedeutung metaphysischer Untersuchungen”, in: *Kulenkampff* (o. Anm. 31) 31 f.

als pure Floskel, wenn er im selben Atemzug dogmatische Töne anschlägt: “Sollte es einem Zweifler gelingen, nur die Ueberzeugung von einer weisen Einrichtung der Welt, und von der Hoffnung, daß Wahrheit und Tugend nur einen immer daurenden Fortgang zu wahrer Ruhe und Glückseligkeit versprechen, [zu nehmen], so verlange ich keinen Augenblick länger zu leben”. Selbst eine ungereimt erscheinende christliche Lehre würde er der von Hume vorziehen, die “die Welt zu einem moralischen Chaos macht, wo weder Ordnung noch Regel ist, wenn auch eine solche Lehre auf die allertiefsinnigsten Gründe der philosophischen Erforschungen sollten gebauet seyn”.<sup>41</sup>

Das ist angesichts der Radikalität und Klarheit von Humes Argumentation von kläglicher Naivität und Verstocktheit. So weit ist es also gar nicht her mit Sulzers Bereitschaft, seine religiösen Gewißheiten einer Prüfung zu unterziehen. Die durch Humes Stil vermittelte Botschaft kritischen Philosophierens ist bei ihm nicht angekommen.<sup>42</sup> Unfreiwillig komisch erscheint sein als rhetorisches Argument vorgetragener Wunsche, er möchte lieber sterben als auch nur einen Augenblick in seinem Glauben erschüttert zu sein. Und geradezu gegenaufklärerisch ist seine Beschimpfung von Humes Epikur als eines “unwissenden und dabey unverschämten Menschen ... da er sich unterstehet, in der Versammlung eines erleuchteten Volks so dreuste zu leugnen, was kein vernünftiger Mensch jemals geleugnet hat. ... Sind wir nicht geneigt nach dem Ende seiner ausschweifenden Rede zu erwarten, daß das weise Volk, dem er mit so viel Verachtung begegnet, ihn auf ewig einsam in seinen Garten verbannt, oder ihn wenigstens mit einem höhnischen Gelächter dahin zurück treibet?”<sup>43</sup>

Sulzer macht seiner Brust hier einmal Luft – was er sich später im Gespräch mit Friedrich II. wohlweislich versagt. Es ist Klartext: Diese Art von epikureischem Freigeistertum gehört vertrieben. Das von Hume angestrebte sekundäre Beweisziel – die Unschädlichkeit jeder philosophischen Untersuchung für das Gemeinwesen – erkennt er nicht an. Im Gegenteil werden die alten repressiven Maßnahmen gegen ein solches Denken herbeigerufen. Sulzer tappt damit in eben jene Falle, die Humes Epikur scharfsichtig analysiert hatte: Wenn man von seiten von Staat und Gesellschaft den “Vernunft-

---

<sup>41</sup> J. G. Sulzer, “Anmerkungen über den elften Versuch”, in: Hume, *Philosophische Versuche* (o. Anm. 27) 333.

<sup>42</sup> Sie wird erst bei Kant vollständig rezipiert, und zwar in seiner Schrift “Über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” (3. Abteilung, Ziffer 4); in der “Kritik der reinen Vernunft” (A 620–630) kommt Kant darauf zurück.

<sup>43</sup> *Ebd.*, 338 f.

schlüssen ... Zwang” auferlegt, also etwa Philosophen unter höhnischem Gelächter in ihre Gärten verbannt, so hat dies für den Staat überaus gefährliche Folgen, weil man “dadurch den Weg zur Verfolgung und Unterdrückung” jeden Denkens freimacht.<sup>44</sup>

Grenzen und unaufgeklärte Residuen der Aufklärung in Deutschland werden hier einmal mehr sichtbar. Nichts scheint dieser Generation von protestantischen Aufklärern ungeheuerlicher gewesen zu sein als die Vorstellung, daß der Mensch sein Dasein ohne irgendeine Spur auf Erden oder ohne ein Nachleben im Jenseits beenden könne. Und man bezweifelt, ob eine gesellschaftliche Ordnung ohne Furcht vor jenseitiger Vergeltung bestehen könne. Schon aus sozialen und politischen Gründen müsse es eine Fortdauer nach dem Tode geben. Der Tod als Endpunkt erscheint als das schlechthin Nichtausdenkbare. Selbst kritische Geister wie Lessing haben hier – in Frontstellung gegenüber dem englischen Skeptizismus und dem französischen Materialismus – dogmatische Grenzen gezogen.

Vermutlich hat Sulzer in jenem Gespräch mit Friedrich II. an jenem 31.12.1777 nicht das Wort ergriffen, als der König sich zur Philosophie Epikurs bekannte. Besser schweigen, als dem Monarchen ins Wort fallen und sich mit eigenen Meinungen, die ja seit fast einem Viertel Jahrhundert gedruckt vorlagen, hervortun, womöglich gar in Streit geraten. So gleitet das Gespräch über den latenten Dissens hinweg, um sich an der neueren französischen Philosophie festzumachen – einem in Deutschland seitdem periodisch aktuellem Thema. Friedrich hatte den radikalsten Exponenten der französischen Aufklärung Unterstützung und Asyl gewährt, doch als die von D’Alembert und Diderot betreute “Encyclopédie” mit ihrer Hofkritik und ihrem Freiheits- und Aufbruchspathos erschien, andererseits radikal materialistische Systementwürfe wie der des Baron D’Holbach hervortraten, da rückte er auf Distanz. Vielleicht spürte er hellseitiger als andere, welcher Art die geistigen Kräfte waren, die sich hier – zwölf Jahre vor der Französischen Revolution – gegen das französische Königtum formierten. Die Veränderung des Menschen, das erschien ihm wie eine schimärische Philosophen-Idee, und entsprechende Hoffnungen, die Sulzer selber in die ästhetische Erziehung des Menschen gesetzt hatte (in seiner “Allgemeinen Theorie der Schönen Künste und Wissenschaften”), wertete er vollends als illusorisch ab.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Ebd.*, 330.

<sup>45</sup> Sehr aufschlußreich Friedrichs Skepsis gegenüber der bessernden Wirkung des Theaters: “Montrez-moi, s’il se peut, un mortel vicieux / Que votre comédie ait rendu vertueux; / Non, cet auguste emploi ne fut point son partie, / Qui veut se corriger trouve

Mit der Frontstellung des freigeistigen Königs gegenüber der modernen französischen Philosophie wurde einmal mehr seine Position im Horizont der intellektuellen Auseinandersetzungen seiner Zeit deutlich: Sein militanter Haß auf Papst und Katholizismus wie auch sein polemischer Widerspruch gegenüber den christlich-protestantischen Grundlagen der deutschen Aufklärung, schließlich seine Verachtung gegenüber Sprache und Literatur seines eigenen Landes (wie sie sein wenige Jahre später geschriebenes Manifest "De la litterature allemande" belegt) – all dies hatte ihn um 1777 geistig isoliert. Als er auch noch mit seinen alten Verbündeten, den französischen Philosophen, brach, stand er vollends allein. Nachdem er in der "Encyclopédie" von d'Alembert und Diderot den Artikel über "Prusse" mit seinen polemischen Untertönen gelesen hatte, waren die Bücher ungelesen in die Bibliothek gewandert.<sup>46</sup> Friedrich war ein Unzeitgemäßer geworden. Die sich überstürzenden geistigen Bewegungen der Zeit gingen an ihm vorbei oder über ihn hinweg, während er selber an den Überzeugungen der glücklichen Jahre vor dem Siebenjährigen Krieg, an Epikur und dessen Vermittler Lukrez festhielt. Lediglich in der Korrespondenz mit Voltaire (der 1778 starb) fand er freundschaftlich anmutende Resonanzen.

Nach der Franzosen-Schelte nahm jenes Silvester-Gespräch allerdings eine für Sulzer dann doch noch versöhnliche Wendung, als der König auf die Religion zu sprechen kam: "Nach mancherley die Philosophie betreffenden Materien, kam die Unterredung noch auf die Religion. Als Sr. Maj. unter andern sagte: daß man in dem Unsinn soweit gegangen, d'admettre un Dieu, qui en a fait un second et que ces deux ensemble en ont produit un troisième etc. nahm ich mir die Freyheit zu sagen: daß gegenwärtig die vornehmsten Theologen, besonders einige der angesehensten Geistlichen in Berlin dergleichen abgeschmacktes Zeug nicht mehr vorbringen, daß überhaupt die christliche Lehre, so wie sie jetzt von den im größten Rufe stehenden Predigern in Berlin vorgetragen werde, eine ganz andere Gestalt habe, als sie zu den Zeiten, da Sr. Maj. in der Religion unterrichtet worden, gehabt

---

un pénible ouvrage; / C'est le combat interne et la réflexion / Qui nous font approcher de la perfection" – *Œuvres* X, 173. – Ganz in diesem Sinne Friedrichs Akademie-Sekretär J. H. S. Formey dann öffentlich nach Sulzers Tod: "Tout cela est excellent dans la théorie; mais il faut ouvrir les yeux et promener ses regards autour de soi, pour voir si les hommes d'aujourd'hui sont faits pour puiser dans les Spectacles le patriotisme de l'ancienne Grèce, pour recouvrir par des exercices gymnastiques la force des héros d'Homère". Zitiert nach Dobai (o. Anm. 3) 241.

<sup>46</sup> F. Nicolai: *Anekdoten von König Friedrich dem Zweiten von Preußen, und von einigen Personen, die um Ihn waren* (Berlin 1788–1792) (Nachdruck, Bd. 7, hrsg. von B. Fabian, Marie-Luise Spieckermann [Hildesheim 1985]) 4. Heft, 28–31.

u. s. w. Unter anderem sagte ich auch: daß der Probst Spalding ein eigenes mit großem Beifall aufgenommenes Werk geschrieben habe, worin er den Geistlichen die stolze Vorstellung, daß sie unmittelbar einen göttlichen Beruf als Priester Gottes hätten, zu benehmen suche und ihnen vorstelle, daß ihr Beruf, als bloß politisch betrachtet, dem zu Folge sie das Volk über alle Pflichten unterrichten und zu Befolgung derselben ermahnen sollten, edel genug sey u. s. w. Worauf der König sagte: cela est très bien, et je suis le premier à respecter cela. Sr. Maj. setzten hinzu, die Einbildung der Geistlichen von einem unmittelbaren göttlichen Beruf sey eben so ungereimt, als das Vorgeben, womit man den Souveränen schmeichelte, daß sie das Ebenbild Gottes auf Erden seyn. Hier sagte der König etwas, das mich sehr rührte und welches ich deswegen für merkwürdig genug halte, es von Wort zu Wort hier anzuführen: Voyez-vous, sagte er in einem sehr ernsthaften und nachdrücklichen Tone: Si je réussirois à rendre tous mes sujets parfaitement heureux, je n'aurois opéré que sur une très petite partie de ce globe, lequel n'est qu'une partie infiniment petite de l'Univers. Comment oserois-je me comparer à cet Être qui gouverne et tient en ordre cet immense Univers? Ich denke daß wenig Könige eines solchen Gedankens fähig sind".<sup>47</sup>

Diese Äußerungen werfen ein Schlaglicht auf aktuelle Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Aufklärung: Während Friedrich im alten satirischen Stil Voltaires und seiner französischen Freunde die christliche Trinitätsvorstellung ridiculisiert, um damit die christliche Religion schlechthin zu treffen, widerspricht ihm Sulzer mit Entschiedenheit. Des Königs Kritik treffe nicht mehr den aktuellen Stand der Diskussion, die protestantische Theologie sei über die Positionen, die er in seiner Jugend kennengelernt habe, hinweggeschritten. Sulzer zitiert den protestantischen Aufklärungstheologen und Neologen Johann Joachim Spalding (1714 – 1804), den Friedrich selber 1764 zum Propst und Oberkonsistorialrat in Berlin berufen hatte. Spalding versuchte den Streit um die christlichen Dogmen dadurch zu neutralisieren, daß er jene Elemente des Christentums in den Vordergrund stellte, die mit der natürlichen Menschenvernunft, mit Herz und Verstand zwanglos vereinbar waren.<sup>48</sup> Die nicht-hieratische Neubestimmung des geistlichen Amtes war nur eine Folge dieser Reform – eine der tiefgreifendsten in der Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland. Allerdings war auch Spalding ein entschiedener Anti-Epikureer. Seine erstmals 1749 veröffentlichte, in zahllosen Auflagen verbreitete Schrift

---

<sup>47</sup> *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 64 f.

<sup>48</sup> Vgl.: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie...* IV (Gütersloh 1951) 15–31.

“Betrachtung über die Bestimmung des Menschen” ist eine Art von vorweggenommener Anti-“*École de la Volupté*”.<sup>49</sup> Offenbar viel früher als La Mettries Apotheose des “*Souci de soi*” und materialistische Glückseligkeitslehre konzipiert, erinnert dieser Traktat an Tugenden, Pflichten und Aufgaben des Menschen, die über den Genuß des einzelnen hinausgehen, mit der Beobachtung, “daß einige (Begierden) bloß auf mich, andere aber auf ein allgemeines Bestes, oder auf das, was an sich gut und schön ist, abzielen”.<sup>50</sup> Es ist letztlich die Lutherische Zweiweltenlehre, die hier zugrunde liegt: Der wahre Genuß ist nur im unsichtbaren Reich der Herzen und Gewissen zu realisieren, nicht in dem der sinnlich-vergänglichen Freuden<sup>51</sup> – eine Haltung, die für viele Aufklärer, darunter auch Sulzer, verbindlich war.

Friedrich II. hatte die Reform des geistlichen Lehramts selber mit seiner Berufungspolitik unterstützt. Aufgeklärte protestantische Theologen wie Spalding waren dadurch in bestimmende Positionen gerückt. Allerdings verfolgte der König die theologischen Diskussionen nicht weiter, wie seine Äußerung zum Trinitätsdogma belegt. In halb ironisch, halb ernster Weise zog er Parallelen zum Königtum und zu den überkommenen, nun schon obsolet gewordenen Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit der Könige – mit einem jener Argumente, die für seinen epikureisch-aufgeklärten Witz so bezeichnend sind. Der abwertende Vergleich des irdischen Souveräns gegenüber dem Souverän des Himmels ist rhetorisch gesehen ein Bescheidenheitsargument oder ein umgekehrtes Überbietungsargument, er hat in Friedrichs Munde eine spezifisch ironische Konnotation. Diese Mitbedeutung wäre im alten Kreise der epikureischen Freunde verstanden worden, Sulzer dagegen scheint sie geflissentlich überhört zu haben, überglücklich wie er ist, für seine staatsbürgerlich geforderte Submission gegenüber dem König nun endlich über eine zitierfähige Handhabe zu verfügen.

Aus Sulzers und Merians Erinnerungen läßt sich schließen, daß der König das Gespräch an jenem Silvesterabend weithin allein führte. Offenbar war er in besonders aufgeräumter Stimmung, was sich wie üblich vor allem in religionskritischen Spötteleien äußerte. So “erzählte (er) gelegentlich allerhand Anekdoten, insonderheit von dem [1775] verstorbenen Baron von Pöllnitz und dessen Religionsänderungen, wobey Sr. Maj. sich

---

<sup>49</sup> J. J. Spalding, *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (Berlin 1749) 6 f.

<sup>50</sup> *Ebd.*, 11–14.

<sup>51</sup> Vgl. *ebd.*, 17.

herabließen, seine Heucheleien durch Ton und Geberden auf das lebhafteste nachzuahmen”.<sup>52</sup> Aus Merians Ergänzungen wissen wir, daß der König “unter andern eine an seiner Tafel vorgefallene Unterredung (in Erinnerung rief), woran Voltaire, Maupertius, d’Argens, Algarotti Antheil hatten. Er ahmte die Geberden und die Stimmen dieser Männer, so genau nach, daß wir darüber erstaunten. Als er solches merkte, sah er mich an und sagte: vous me regardez: n’est-ce pas là à peu près le ton de Maupertius, que vous devez avoir bien connu? – Oui Sire! Antwortete ich, tellement que je l’ai cru revenir de l’autre monde de l’entendre parler lui-même”.<sup>53</sup>

Friedrich war nicht nur ein brillanter Causeur, sondern hatte offenbar auch schauspielerische Qualitäten, er konnte treffend, ja vernichtend in Stimme und Gebärde nachahmen. Wie hätte er auch ohne einen Sinn fürs Lächerliche, ohne *vis comica* Komödien und kömische Gedichte und Episteln verfassen können? Andererseits haben aufmerksame Zeitgenossen immer wieder vom persönlichen Charisma und der verführerisch-melodiösen Art seiner Konversation berichtet.<sup>54</sup> War es ein Zufall, daß er an jenem Silvesterabend mit den Namen Voltaire, Maupertius, d’Argens und Algarotti die Namen eben jener “Commensales” seiner “Salons épicuriens” in Erinnerung rief, die er in den vierziger und fünfziger Jahren vor Ausbruch des Siebenjährigen Krieges einzuberufen pflegte, um sich von seinen Regierungsmühen zu erholen? Eine “handverlesene Schar von Glücksrittern aus romanischen Ländern”, so hat man sie nicht ganz zu Unrecht genannt,<sup>55</sup> doch sollte man das intellektuelle und wissenschaftliche Kaliber dieses Kreises nicht unterschätzen. Die Neugründung der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin war mit ihm aufs engste verbunden.<sup>56</sup> Die Hochblüte dieser Gespräche lag nun schon fast ein Viertel Jahrhundert zurück: Religionskritik im Geiste von Epikur und Lukrez, die Schätzung der “Beaux Arts et lettres” und der Naturwissenschaften, schließlich eine verfeinerte, durch freundschaftlichen Umgang zivilisierte Lebenskunst waren der gemeinsame Nenner dieser Runde. Im Beisein der wackeren Schweizer

<sup>52</sup> Vgl.: M. Hanke, “Schnorrer beim Alten Fritz. Freundliche Erinnerung an Karl Ludwig von Pöllnitz, unseren ersten Reiseschriftsteller”, *Philobiblon* 40 (1996) 15–31.

<sup>53</sup> Merians Anmerkungen zu *Sulzers Lebensbeschreibung* (o. Anm. 2) 66 f.

<sup>54</sup> Vgl.: K. J. von Arendberg-Ligne, “Mémoire sur le roi de Prusse Frédéric II.”, zitiert bei Nicolai (o. Anm. 46) 124 f.

<sup>55</sup> Hanke (o. Anm. 52) 23.

<sup>56</sup> Vgl.: A. von Harnack, *Geschichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1900) 423 ff.



Gelehrten sich mehr als zwanzig Jahre später daran zu erinnern – hatte dies nicht etwas von einem fast schon nostalgischen Rückblick?

Reinhart Meyer-Kalkus  
*Wissenschaftskolleg zu Berlin*

Различные аспекты “эпикурейского Просвещения” исследуются в статье на примере беседы Фридриха II с протестантским философом-просветителем Иоганном Георгом Зульцером 31 декабря 1777 г. Почтение Фридриха к Эпикуру и Лукрецию, а также критика религии, материалистическое естествознание и аристократический гедонизм, традиционно связываемые с эпикуреизмом, встречали у таких протестантских просветителей, как Альбрехт фон Галлер, Готтшед, Зульцер, Кант и др., твердое, хотя и молчаливое осуждение. Здесь сказался один из важнейших спорных пунктов немецкого и европейского Просвещения.