

**Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik**  
Band 5 (2022): *Literatur, Philosophie, Ästhetik*  
Herausgegeben von Wolfgang G. Müller und Rainer Thiel  
Vielberg, Meinolf: Philosophie und Literatur bei Cicero.  
In: IZfK 5 (2022). 221-251.  
DOI: 10.25353/ubtr-izfk-43db-b4b5

**Meinolf Vielberg (Jena)**

## **Philosophie und Literatur bei Cicero**

### *Philosophy and Literature in Cicero*

This paper explores the relationship between philosophy and literature in the dialogues of Cicero. It argues that Cicero was a sceptic Roman philosopher who used the freedom permitted by his epistemological point of view to systematically present the doctrines of all the Hellenistic schools of thought without open polemics in an almost neutral and rather new way. In presenting the doctrines of the different Hellenistic schools of thought, Cicero, on the one hand, devaluates only the philosophy of Epicurus by means of rhetoric. On the other hand, he allows his reader, and even stimulates him, to make a rational choice between different philosophical options such as either the ethics of Stoicism or of the Peripatetic school. To this end, Cicero depicts his fellow citizens and himself in the situation or process of theoretical (and practical) decision-making between different philosophical points of view or even different ways of life.

*Keywords: Philosophy, literature, Cicero, dialogue, Rome, Hellenistic philosophy, dogmatism, scepticism, Plato, Carneades, Aristotle, sceptic Academy, Stoicism, Peripatetic school, narration, narrative reality, Narrating I, Acting I, rhetoric, ethos, pathos, pistis, rational choice, decision making.*

*Ciceros „Academica“ zwischen römischer ‚Alltagswelt‘  
und ‚narrativer Realität‘*

Als Cicero im Jahr 45 daran ging, nach einem Zeitraum von ungefähr 10 Jahren, in denen er als beinahe unablässig aktiver Politiker vornehmlich Reden gehalten, Briefe geschrieben und historische Epen gedichtet hatte, wieder philosophische



Creative Commons Attribution 4.0 International License

Dialoge zu verfassen, kam es mit seinem Freund und ‚Verleger‘ Atticus zu einer ernstesten und sich länger hinziehenden Briefkontroverse über ihre literarische Gestaltung. Die Atticusbriefe bieten so als ‚philosophische Hintertreppe‘<sup>1</sup> einen in der Antike einzigartigen Einblick in Ciceros publizistische Strategien und seinen Umgang mit literarischen Techniken bei der Gestaltung philosophischer Dialoge. Als Atticus im Frühsommer des Jahres 45 von Ciceros Schrift „Academica“ hörte und sie dann zur Beurteilung und späteren Publikation zu Gesicht bekam, kritisierte er, dass Cicero in diesem erkenntnistheoretischen Dialog römische Politiker zu Gesprächspartnern gemacht habe, die nach ihren intellektuellen Fähigkeiten kaum zur Darstellung der komplizierten Erkenntnistheorie des Hellenismus geeignet seien. In seiner Replik vom 29. Juni räumt Cicero seinem Freund jedenfalls ein, dass die subtile Erörterung epistemologischer Probleme nicht zu den Dialogfiguren Catulus, Lucullus und Hortensius passe. Die „Academica“ seien viel zu wissenschaftlich, als dass römische Leser glauben könnten, dass diese zwar nicht bildungsfernen, aber doch eher bodenständigen Römer je auch nur davon geträumt hätten.<sup>2</sup> Die Zweifel des Freundes scheinen Cicero peinlich berührt und länger beschäftigt zu haben. Daraus erklärt sich, dass er seinen literarischen Missgriff nicht nur einräumte, sondern auch wiederholt zu korrigieren suchte. Am 29. Mai (bzw. 1. Juni) berichtet Cicero, er habe neue Vorreden zu den fertigen Dialogbüchern der „Academica“ geschrieben, in denen er Catulus und Lucullus, offenbar wegen ihrer exzellenten Auffassungsgabe und ihres gehobenen Bildungsniveaus, lobte, damit es, den Bedenken des Atticus zum Trotz, wenigstens den Anschein habe oder bei weniger kundigen Rezipienten der (natürlich falsche) Eindruck erweckt werde, dass sie zu der dargestellten wissenschaftlichen Diskussion tatsächlich befähigt gewesen wären.<sup>3</sup> Am 26. Juni schreibt Cicero an Atticus, er habe die Rolle der Gesprächspartner von Catulus und Lucullus, zu denen sie nun wirklich nicht passten, auf die philosophisch kompetenteren Römer Cato und Brutus übertragen.<sup>4</sup> Drei Tage später korrigiert sich Cicero erneut. Entgegen seiner Maxime, lebende Personen nie zu literarischen Dialogpartnern zu machen, sei er nun dem Vorschlag seines Kritikers gefolgt und habe das Personal des Dialogs abermals ausgetauscht: Die Argumente, die Antiochos von Askalon gegen die Akatalepsie der akademischen Skepsis gesammelt hatte, habe er seinem Zeitgenossen Varro, dem Stoiker und größten

<sup>1</sup> Weischedel (1966).

<sup>2</sup> Cic. Att. 13,19,5 Haec Academica, ut scis, cum Catulo, Lucullo, Hortensio contuleram. sane in personas non cadebant. Erant enim λογικότερα quam ut illi de iis somniasse umquam viderentur.

<sup>3</sup> Cic. Att. 13,32,3 Catulum et Lucillum, ut opinor, antea. His libris nova prohoemia sunt addita, quibus eorum uterque laudatur. (Kasten (1976: 836-839) datiert den Brief auf den 29. Mai, Shackleton Bailey (1961: 193) auf den 1. Juni 45.)

<sup>4</sup> Cic. Att. 13,16,1 eosdem illos sermones ad Catonem Brutumque transtuli.

römischen Gelehrten, in den Mund gelegt. Die Rolle des Anwalts der akademischen Skepsis habe er selbst übernommen. Atticus, der den Stein ins Rollen gebracht hatte, wird als Dritter im Bunde mit einer Nebenrolle abgefunden und der Konflikt so beigelegt.<sup>5</sup> Diese finale Version der „Academica“, deren Text uns ebenso in fragmentarischer Form vorliegt wie die ursprüngliche Version in Gestalt des Lucullus, verschickt Cicero dann an Varro und bittet den römischen Gelehrten in einem Begleitbrief um sein Verständnis dafür, dass er ihr Gespräch frei erfunden habe (Cic. fam. 9,8,1):

Feci igitur sermonem inter nos habitum in Cumano, cum esset una Pomponius, tibi dedi partis Antiochinas, quas a te probari intellexisse mihi videbar; mihi sumpsit Philonis. puto fore ut, cum legeris, mirere nos id locutos esse inter nos, quod numquam locuti sumus; sed nosti morem dialogorum.

Ich habe also einen Dialog zwischen uns beiden verfasst, der auf dem Cumanum spielt, und bei dem Pomponius [das ist Atticus, Erg. d. Verf.] als Dritter zugegen ist. Du vertrittst die Philosophie des Antiochus, die Du, wie ich zu wissen glaube, für richtig hältst; ich habe mir Philos Anschauungen vorbehalten. Wahrscheinlich wunderst Du Dich beim Lesen, daß wir über Dinge miteinander gesprochen haben sollen, über die wir niemals gesprochen haben; aber Du weißt ja, wie es in den Dialogen zugeht. (Kasten 2004: 501-503)

Doch: Wie geht es eigentlich in philosophischen Dialogen zu? Was könnte der von Cicero gemeinte und Varro offensichtlich vertraute *mos dialogorum* sein? Worin könnte der Verstoß gegen die darin enthaltenen Regeln bestehen, der Atticus zu nachhaltiger Kritik an Ciceros Wahl ungeeigneter Gesprächspartner und Cicero zu wiederholten ‚Heilungs‘versuchen veranlasste? Zur Beantwortung dieser Fragen auf dem Grenzgebiet von Philosophie und Literatur lohnt sich ein Blick in Umberto Eco's Schrift „Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur“.<sup>6</sup>

Die Grundregel jeder Auseinandersetzung mit einem erzählenden Werk [wie hier einem philosophischen Dialog, Erg. d. Verf.] ist, daß der Leser stillschweigend einen *Fiktionsvertrag* mit dem Autor schließen muß, der das beinhaltet, was Coleridge „the willing suspension of disbelief“, die willentliche Aussetzung der Ungläubigkeit nannte. Der Leser muß wissen, daß das, was ihm erzählt wird, eine ausgedachte Geschichte ist, ohne darum zu meinen, daß der Autor ihm Lügen erzählt. Wie John Searle es ausgedrückt hat, der Autor tut *einfach so, als ob* er die Wahrheit sagt, und wir akzeptieren den Fiktionsvertrag und tun so, als wäre das, was der Autor erzählt, wirklich geschehen.<sup>7</sup>

Dieser Grundgedanke wird von Eco am Beispiel der Rezeption eines Werks der deutschen Erzählliteratur weiter expliziert:

<sup>5</sup> Cic. Att. 13,19,3 (= Kasten (1976): 862-863) in eis (sc. libris) quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho Varroni dedi: ad ea ipse respondebo, tu es tertius in sermone nostro.

<sup>6</sup> Hier das Kapitel „Mögliche Wälder“ in Eco (1994: 103-127).

<sup>7</sup> Eco (1994: 103).

Beim Eintritt in den Wald der Fiktionen wird von uns erwartet, daß wir den Fiktionspakt mit dem Autor unterschreiben und uns zum Beispiel darauf gefaßt machen, daß Wölfe sprechen können; wenn aber das Rotkäppchen dann vom bösen Wolf gefressen wird, glauben wir, daß es tot ist (und dieser Glaube ist sehr wichtig für die Katharsis am Ende und für unsere große Freude über Rotkäppchens Auferstehung). Wir glauben, daß der Wolf einen Pelz und aufrechtstehende Ohren hat, mehr oder weniger wie die Wölfe in wirklichen Wäldern, und es kommt uns ganz natürlich vor, daß Rotkäppchen sich wie ein kleines Mädchen benimmt und seine Mutter wie eine besorgte und verantwortungsbewußte Erwachsene. Warum? Weil es in der Welt unserer Erfahrung so ist, also in jener Welt, die wir fürs erste, ohne allzu große ontologische Ansprüche zu erheben, die reale oder wirkliche Welt nennen werden. Was ich hier sage, mag sehr selbstverständlich klingen, ist es aber nicht, wenn wir uns streng an das Dogma der "suspension of disbelief" halten. Wie es scheint, suspendieren wir unsere Ungläubigkeit, wenn wir fiktive Geschichten lesen, nur in Bezug auf *einige* Dinge und nicht auf andere.<sup>8</sup>

Wir müssen uns nicht weiter mit den Gebrüder Grimm und ihrem Märchen von „Rotkäppchen und dem bösen Wolf“ befassen, um zu verstehen, worum es hier geht. Als Lesern der antiken Fabel sind uns von Äsop sprechende Tiere und sogar sprechende Pflanzen vertraut und wir wundern uns nicht, dass sie wie Menschen agieren, ja wir können versuchen, aus den Pro- und Epimythien eines Phädrus Verhaltensregeln für das menschliche Zusammenleben zu gewinnen. Was gewinnen wir aber für das Verständnis von Ciceros Dialogen? Auf der einen Seite bittet Cicero die reale Referenzfigur seines fiktionalen Dialogs, Varro, in der Endversion der „Academica“ in ihrer Eigenschaft als Erst- (oder Zweit-)leser explizit um "the willing suspension of disbelief", indem er an Varros literarische Erfahrung mit fiktionalen philosophischen Dialogen appelliert. Auf der anderen Seite wird Cicero von Atticus darauf aufmerksam gemacht, dass die realen Referenzpersonen seiner fiktionalen Dialogfiguren in der Erstversion der „Academica“, d. h. die römischen Aristokraten Hortensius, Catulus und, zumal, Lucullus, hinsichtlich ihrer intellektuellen Kapazitäten gar nicht in der Lage gewesen wären, die epistemologischen Fragen der hellenistischen Philosophie sachgerecht zu erörtern, so dass sich in den Augen des Kritikers ein Widerspruch auftut zwischen der ‚narrativen Realität‘ des Dialogs und der römischen Alltagswelt und den von ihr bestimmten Erinnerungen des Atticus, ein Widerspruch, welcher, jenseits der ‚willentlichen Aussetzung des Nichtglaubens‘, nur durch die im Briefwerk dokumentierte stufenweise Angleichung der ‚narrativen Realität‘ an die wirkliche Welt des republikanischen Rom gelöst werden konnte.

Dass die diegetische Welt des ciceronischen Dialogs als mögliche Welt konstruiert ist, in der bestimmte Wahrheitswerte fiktionsintern definiert werden, ohne mit der Alltagswelt referentialisiert zu sein, erkennen wir auch daran, dass Ciceros Dialoge im Unterschied etwa zu Platons Dialogen, in denen Sokrates

<sup>8</sup> Eco (1994: 105-106).

fasst immer tonangebend ist, höchst unterschiedlich konstruiert sind, so dass es gar nicht leicht fällt, einen Querschnitt davon zu bilden. Mit dem aristotelischen und dem herakleidischen Dialog können wir immerhin zwei nicht immer ganz sauber voneinander trennbare Grundtypen erkennen. Der nach Herakleides Pontikos benannte Dialogtyp spielt in der Vergangenheit. Diesem Typus sind Ciceros Staatsschrift „De re publica“, sein „Laelius“ über die Freundschaft und sein „Cato maior“ über das Alter zuzuordnen.<sup>9</sup> Das dramatische Datum dieser Dialoge liegt um das Jahr 130 v. Chr. Mitglieder des sogenannten Scipionenkreises gehören zu den Gesprächsführern. Der andere Typ des Dialogs ist nach Aristoteles benannt. Denn in seinen exoterischen Dialogen, die in der Gegenwart spielten, nahm der Philosoph selbst am Gespräch teil. Diesem Typus sind Ciceros Werke „Academica“, „De finibus“, „De legibus“ und die naturphilosophischen Dialoge „De natura deorum“, „De divinatione“ und „De fato“ zuzuordnen. An diesen Dialogen nimmt der Autor Cicero in einer Doppelrolle teil: nämlich als *Narrating* und als *Acting I*. Cicero und seine Gesprächspartner vertreten jeweils die Lehre bestimmter Schulen der hellenistischen Philosophie. Obschon in Ciceros Dialogen die hellenistische und klassische Philosophie der Griechen dargestellt und diskutiert wird, liegt ihre Szenerie durchweg in Rom und nimmt damit, was das Personal, dessen Sprache, Lebensgewohnheiten und Umgangsformen betrifft, viele Elemente der römischen Lebenswelt in sich auf. Im Hinblick auf Ciceros Dialoge sprach man daher mit vollem Recht von Philosophie im römischen Staatsgewand, *philosophia togata*, statt im griechischen Philosophenmantel, *philosophia palliata*.<sup>10</sup>

Die grundlegende Konstellation der *philosophia palliata* könnte man sich an Raffaels ‚Schule von Athen‘ vor Augen stellen<sup>11</sup>. Philosophen verschiedener Epochen begegnen einander vor einem römischen Ambiente im Gespräch. Der Blick des aufmerksamen Betrachters steigt eine Treppe von den Vorsokratikern im Vordergrund, über hellenistische Philosophen im Mittelgrund bis zu den klassischen griechischen Philosophen Platon und Aristoteles auf dem obersten Treppenabsatz empor. In ihrer Nähe sieht man Sokrates im Gespräch mit einem behelmteten Mann. Handelte es sich bei diesem Mann um Alkibiades, läge womöglich eine Reminiszenz an Platons Symposion vor. Eine Möglichkeit, die erzähltheoretische Situation der *philosophia togata* in Ciceros Dialogen zu veranschaulichen, beruhte vielleicht auf einem biologischen Vergleich und ergäbe

<sup>9</sup> Cic. ad Q. fr. 3,5,1 und dazu Vielberg (2016: 236-237).

<sup>10</sup> Vgl. Griffin/Barnes (1989). Grundlegend zur Doxographie und zur Erforschung von Ciceros philosophischem Werk ist die Abhandlung von Gawlick/Görler (1994: 993-1017). Eine konzise Darstellung Ciceros als eines akademischen Philosophen bietet in systematischer Absicht Woolf (2015). Zur hellenistischen Philosophie im Allgemeinen vgl. Long/Sedley (2000).

<sup>11</sup> Siehe Abbildung 2, S. 226: [https://de.wikipedia.org/wiki/Raffael#/media/Datei:Raffael\\_058.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Raffael#/media/Datei:Raffael_058.jpg).

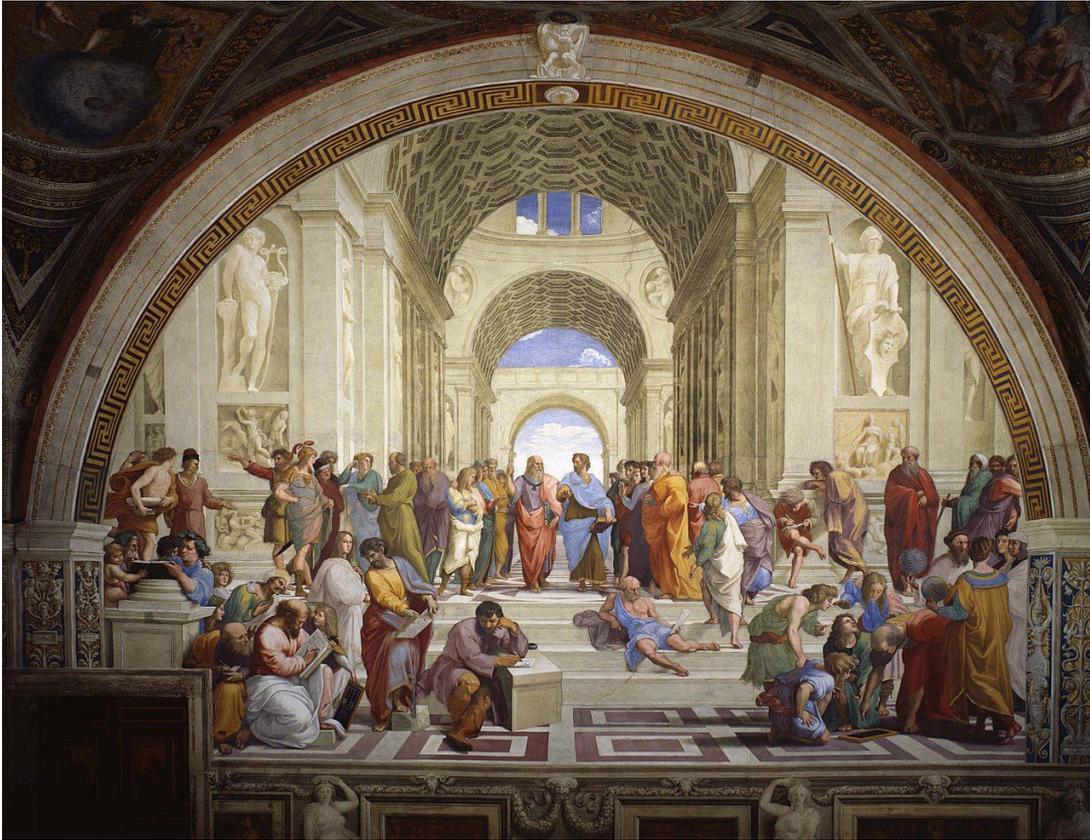


Abbildung 2: Raffaello Sanzio, «Scuola di Atene»

sich aus einem verfremdeten Screenshot eines Films, den wir seiner Herkunft wegen mit einem Augenzwinkern als Spectre-Modell bezeichnen könnten. Darin geht es um die Aufdeckung eines weltweit agierenden Verbrechersyndikats durch Genanalyse eines Rings, auf dem sich genetische Spuren der Mitglieder dieser kriminellen Vereinigung und ihres Kopfes befinden. Das Genmatch wird mit einem polypartigen Diagramm visualisiert, in dem die Tentakel eines Kraken von einer an seinem Körpermittelpunkt befindlichen Photoikone des Drahtziehers zu Photoikonen seiner Handlanger hinablaufen und damit ihre Abhängigkeit von seinen Anweisungen verdeutlichen. Ein derart verfremdeter Screenshot könnte illustrieren, wie die Handlungsfäden der philosophischen Dialoge bei dem Autor Cicero bzw. dem Alter Ego seines Ich-Erzählers zusammenlaufen, welcher römische Gesprächspartner für seine Leser die Theorien der griechischen Philosophen der klassischen und hellenistischen Periode diskutieren lässt. Aber die erste Möglichkeit wäre wohl zu kühn und sollte daher besser verworfen und durch eine zweite ersetzt werden. Die andere Möglichkeit beruht auf einem Gleichnis aus dem Theaterwesen, das Platon in den *Nomoi* zur Beschreibung des Verhältnisses von Göttern und Menschen verwendete (Plat. *Nom.* 644d7-645b1). Es ist die Vorstellung einer Drahtpuppe und, weiter gedacht, eines Marionettentheaters, in dem der oberhalb der Bühne sichtbare Puppenspieler

seine Marionetten, die mit Drähten an einem ‚Führungskreuz‘ oder ‚Rahmen‘ befestigt sind, auf einer Bühne agieren lässt und so miteinander ins Gespräch bringt. Die Marionetten, welche Porträtzüge der führenden griechischen Philosophen tragen und damit ihre Schulen repräsentieren, stehen der philosophischer Position des Regisseurs Cicero bald näher, bald sind sie weiter von ihm entfernt. Läge dies Schema zugrunde, müsste ein mittlerer Draht (oder Faden) von dem Puppenspieler zu dem Kopf des Akademikers Karneades herabführen, dessen Erkenntnistheorie sich Cicero zu Eigen gemacht hatte.<sup>12</sup> An einem Draht (Faden) unmittelbar daneben erschiene auf der einen Seite mit Zenon oder Poseidonios der Kopf eines Vertreters der älteren und mittleren Stoa. An einem auf der anderen Seite herablaufenden Draht (Faden) hinge dagegen in unmittelbarer Nähe zu Cicero eine Marionette mit der Physiognomie des Aristoteles als des Archegeten der peripatetischen Schule oder eines anderen Vertreters des Peripatos wie Kratipp. In das weitere Umfeld gehörten dann Epikur, der Kyniker Diogenes von Sinope und natürlich Platon, obgleich Cicero dem Gründer der Akademie insofern vielleicht näher stand, als er sich in der Seelenlehre von „*De re publica*“ oder in seiner Übersetzung der Kosmologie des platonischen „*Timaios*“ unmittelbar auf Platon beruft.<sup>13</sup> Ciceros Sympathie für eine philosophische Position könnte, im Bild des Marionettentheaters, also durch die räumliche Nähe von Puppen mit Porträts der Häupter der griechischen Philosophenschulen zu dem Regisseur und ‚Puppenspieler‘ Cicero ausgedrückt werden. Die Lehren der griechischen Philosophen würden allerdings nicht von den griechischen Scholarchen selbst vorgetragen, sondern, wie wir an den „*Academica*“ gesehen haben, zeitgenössischen Politikern in den Mund gelegt, die mit der *toga* das römische Staatsgewand tragen. Der Vergleich aus dem Theaterwesen veranschaulicht mit dem doppelten Transfer des Dialogs in die griechische Philosophiegeschichte und die römische Alltagswelt die grundlegende Konstruktion von Ciceros Gegenwartsdialogen, obwohl ihre Kommunikationssituation auf die Weise noch weiter verkompliziert wird, dass der Autor Cicero sich selbst als Dialogfigur in einer Doppelrolle auftreten lässt: als *Narrating I*, wie etwa in den Proömien seiner Dialoge, aber auch als *Acting I*, wenn er es, wie wir sehen werden, selbst übernimmt, die akademische Philosophie durch den Mund seiner Dialogfigur Cicero zu explizieren.

Die komplexe Erzählsituation und die reizvollen literarischen Möglichkeiten, die sich daraus bei der Vermittlung des philosophischen Gehalts ergeben, lassen sich an signifikanten Teilbereichen von Ciceros Philosophie verdeutlichen. Die hellenistische Philosophie gliedert sich in die Disziplinen Logik, Physik und Ethik und diese Gliederung wird auch von Cicero übernommen. Nachdem mit

<sup>12</sup> Lefèvre (1988: 108-132); Lévy (1992); Leonhardt (1999).

<sup>13</sup> Altmann (2016).

den „Academica“ Logik und Erkenntnistheorie gestreift wurden (I), tritt nun Ciceros Darstellung der Naturphilosophie in „De natura deorum“ und „De divinatione“ in den Vordergrund (II). Schließlich wird auf Grundlage von „De finibus“ seine praktische Philosophie behandelt (III). Ciceros naturphilosophische und ethische Schriften sind dadurch gekennzeichnet, dass sich in ihnen, von der Rhetorik vermittelt, Philosophie und Literatur in einzigartiger Weise verschränken. Bei der Betrachtung seiner Dialoge über das Wesen der Götter und die Wahrsagung wird daher gefragt, wie die Gesprächsteilnehmer bei ihrer Diskussion der griechischen Physik und speziell der Götterlehre und der Mantik mit Philosophie und Literatur umgehen, und, ob und wie das anfängliche Auftreten der aktiven (und passiven) Gesprächsteilnehmer und ihre spätere Interaktion im Dialog die Rezeption des Lesers und seine Sicht des philosophischen Gehalts zu beeinflussen vermögen. Am Ende sollen Ergebnisse festgehalten und auf dieser Grundlage ermittelt werden, ob und wie sie sich auf Ciceros ethische Dialoge übertragen lassen. Dabei wird die These vertreten, dass neben den philosophischen Ideen und den zu ihrer Verteidigung vorgebrachten Argumenten auch die literarische Dynamik der von Cicero gestalteten Dialoge dazu beitragen konnte, dass bestimmte philosophische Positionen in einem günstigeren Licht erscheinen und dass der Leser so hintergründig zu einer bestimmten Art, sich philosophische Ideen nach rationalen Kriterien anzueignen, angeleitet wird, zu einer Art, die in der Antike neu war und die Philosophie in der Moderne à la longue revolutionieren sollte.

### *Philosophie und Literatur in Ciceros naturphilosophischen Schriften*

Das Interesse von Philosophen und anderen professionellen Leser konzentrierte sich aus nicht unbegreiflichen Gründen auf das Ende von „De natura deorum“. Der berühmte, von David Hume in den „Dialogues concerning natural religion“<sup>14</sup> imitierte Schlusssatz lautet (Cic. nat. deor. 3,95):

Haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior.

Nach diesen Worten trennten wir uns, und zwar so, daß Velleius Cottas Vortrag für zutreffender hielt, während mir die Worte des Balbus der Wahrscheinlichkeit näher zu kommen schienen. (Gerlach/Bayer 1987: 462)

Wie bei einer Rochade im Schach wechseln zwei der Gesprächspartner unter dem Eindruck der Lehrvorträge ihre Positionen. Der Dogmatiker Velleius bekennt sich zum Skeptizismus, für den Cotta plädiert hatte, der Skeptiker Cicero hält dagegen die Erörterung des stoischen Dogmatismus für wahrscheinlicher,

<sup>14</sup> Hume (1799: 264) sowie dazu Gerlach/Bayer (1987: 832-835).

für den Balbus geworben hatte. Wer wagte es, wegen einer solchen Aussage, wenn sie auch von Sokrates beglaubigt wäre, nach der philosophischen Position Platons zu fragen? Doch weil Cicero hier die erste Person Singular und Plural verwendet, hatte man offenbar keine Bedenken, ihm als Urheber des Dialogs wegen seiner Bemerkung die Gretchenfrage zu stellen. Die Antworten auf diese Frage, welche man seinem Religionsdialog und anderen naturphilosophischen Schriften entnehmen wollte, fielen freilich recht unterschiedlich aus, so dass sie hier in der gebotenen Kürze dargestellt und diskutiert werden sollen, bevor eine eigene Lösung angeboten wird. Zur Differenzierung der Positionen eignet sich ein von Pease entwickeltes dreiteiliges Schema, in das sich auch die Stellungnahmen späterer Forscher einfügen lassen.<sup>15</sup> (1) Der erste Typ von Antwort auf die Frage lautet, dass Cicero, der auf der Seite des Skeptikers Cotta stehe und ihn als Sprachrohr benutze, in dem Schlusssatz seines Dialogs bewusst die Unwahrheit sage.<sup>16</sup> Es könne sich nicht um Ciceros echte Überzeugung handeln. Denn, so argumentierte man, Cicero habe Angst vor Kritik wegen Atheismus gehabt und sei auch nicht bereit gewesen, mit einer solchen Einstellung den Einfluss der Staatsreligion zu schwächen.<sup>17</sup> Es war kein geringerer als der Kirchenvater Augustinus, der die erste dieser Erklärungen bei der Darstellung der Prädestinationslehre in „*De civitate Dei*“ formulierte.<sup>18</sup> Doch könnte Cicero tatsächlich wenig Angst gehabt haben vor Atheismusvorwürfen und dass er wegen Störung der Staatsreligion angeklagt werden könnte. Wenn, so stellte man fest, diese Ängste sehr groß gewesen wären, dann hätte Cicero sein Werk ja erst gar nicht veröffentlicht.<sup>19</sup> Auch muss man sich vergegenwärtigen, dass die Verbreitung philosophischer Ideen, als es weder den Buchdruck noch andere Wege der Vermittlung gab, recht beschränkt war und die Veröffentlichung von Ciceros Religionsdialogen durch Atticus weder einen öffentlichen Aufschrei noch eine religiöse Revolution auslösen könnte. In diese Richtung weisen Bemerkungen des Pontifex maximus Cotta im ersten Buch (*Cic. nat. deor.* 1,61):

Quaeritur primum in ea quaestione, quae est de natura deorum, sintne dei necne sint. ‚Difficile est negare.‘ Credo, si in contione quaeratur, sed in huius modi sermone et in consessu <familiari> facillimum. Itaque ego ipse pontifex, qui caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror, is hoc, quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum, sed etiam ad veritatem plane velim.

Die erste Frage in dieser Untersuchung über das Wesen der Götter ist die, ob es Götter gibt oder nicht. – ‚Es wäre bedenklich, das zu leugnen.‘ – Gewiß, wenn diese Frage in einer öffentlichen Versammlung gestellt würde, aber bei einem derartigen

<sup>15</sup> Pease (1913: 25-37).

<sup>16</sup> Pease (1913: 27).

<sup>17</sup> Pease (1913: 27).

<sup>18</sup> *Aug. civ.* 5,9.

<sup>19</sup> Pease (1913: 29).

Gespräch und in unserem vertrauten Kreise ist es ganz unbedenklich. Daher möchte ich persönlich als Oberpriester, der die Meinung vertritt, man müsse die religiösen Gebräuche und die öffentliche Götterverehrung ganz gewissenhaft beachten, in dem ersten Punkt, der Existenz der Götter, nicht nur aufgrund einer bloßen Annahme, sondern der reinen Wahrheitsfindung nach überzeugt werden. (Gerlach/Bayer 1987: 73)

Hätte Cicero ernsthaft befürchtet, als römischer Sokrates zu enden, hätte er die Differenzen zwischen exoterischem und esoterischem Philosophieren in der Schule, zu der er selbst gehörte, dann in der Weise enthüllt, wie er es hier tut und in seinem nächsten Religionsdialog tun wird?<sup>20</sup> Auch dürfte Cicero nicht so naiv gewesen sein, dass er angenommen haben könnte, mit einem so dürftigen literarischem Trick zu reüssieren wie dem, die Verantwortung für die hier geäußerten Meinungen gänzlich auf die Schultern von Cotta abzuwälzen.<sup>21</sup> Dass die hier ausgedrückten Meinungen Cicero zugerechnet werden konnten und wirklich für die seinen gehalten wurden, lässt sich gut an der Art und Weise erkennen, wie Augustinus und andere Kirchenväter darauf Bezug nehmen.<sup>22</sup> Soweit die erste Einschätzung des Finales und die Argumente, die für und gegen ihre Richtigkeit angeführt werden.

Während der erste Deutungstyp die Wahrheit des Schlusssatzes bestreitet und Cicero der Lüge bezichtigt, geht der zweite Interpretationsansatz davon aus, dass Cicero grundsätzlich die Wahrheit sagt. Die Erörterung des Balbus erscheint ihm tatsächlich wahrer als die Wiederlegung Cottas.<sup>23</sup> Nach seiner äußeren Schulzugehörigkeit sei Cicero zwar ein akademischer Philosoph, im Herzen und nach seinen wirklichen Vorlieben aber ein Eklektiker, welcher der Stoa zuneigte. Auch wenn Cicero nicht jede Einzelbehauptung der stoischen Lehre akzeptiere, stimme er doch in hinreichendem Maße mit den Hauptlehrsätzen der Stoa überein, um behaupten zu können, dass die stoische Doktrin des Balbus glaubhafter sei als Cottas destruktiven Argumente.<sup>24</sup> Trotz seiner Sympathien für die stoische Götterlehre habe sich Cicero bei der Abfassung des Dialogs auf Grundlage verschiedener Quellen freilich von der skeptischen Widerlegung und Cottas Eifer bei der Argumentation gegen den mittelmeeerischen Polytheismus mitreißen lassen. Bei genauerem Hinsehen sei Cottas Argumentation aber nicht nur nicht schlüssig, sondern so löchrig wie ein Schweizer Käse, wogegen die Argumente des Balbus gestärkt werden könnten. Ob die Welt göttlich gelenkt werde, sei daher, damals wie heute, eine Frage des Glaubens und nicht der Gewissheit.

<sup>20</sup> Cic. div. 2,28.

<sup>21</sup> Pease (1913: 29).

<sup>22</sup> Vgl. Augustinus, „De civitate Dei“ 5,9; Laktanz, „Divinae Institutiones“ 1,17,4; Arnobius, „Adversus Nationes“ 3,6.

<sup>23</sup> Pease (1913: 30) mit Hinweis auf Hirzel (1895: I, 533).

<sup>24</sup> Pease (1913: 31).

Diese Erklärungen, die in der Bestimmung des Status von Glaubensaussagen auf der Linie Immanuel Kants liegen, bergen vieles in sich, was unwiderleglich wahr ist. Doch sollten wiederum Argumente nicht aus den Augen verloren werden, welche gegen diesen Erklärungsansatz ins Feld geführt wurden. Es seien nicht die Prinzipien der stoischen Doktrin, sondern deren Erörterung durch Balbus, die Cicero glaubhafter erscheine. Nicht einmal die extremsten Anhänger des zweiten Erklärungsansatzes würden behaupten, dass allen skeptischen Einwänden zureichend begegnet werden könne. Die Argumente des Balbus über die göttliche Vorsehung lägen auf der Hand, während ein beträchtlicher und wichtiger Teil der Behandlung dieser Frage durch Cotta aufgrund der ungünstigen Überlieferung verloren sei, sodass sich für Cottas Erörterung, verglichen mit der des Balbus, ein offenkundiger Nachteil ergebe.<sup>25</sup> Der Aufbau des Dialogs, in dem nicht der Stoiker, sondern der Akademiker das letzte Wort behielte, lasse auf klare Sympathien des Autors schließen, die man nicht gänzlich ignorieren könne. Wenn „*De natura deorum*“ in der Absicht geschrieben wäre, Leser für eine andere Position als die des akademischen Skeptizismus zu gewinnen, dann wäre dieser Absicht durch die Anlage des Werks nur höchst unvollkommen entsprochen worden und der Autor hätte seine Intentionen überall gut verborgen – mit der einzigen Ausnahme des Schlusssatzes.

Während die erste Erklärung emphatisch die Falschheit des Schlusssatzes behauptet, die zweite dagegen mit einem ungefähr gleichen Grad der Emphase seine Wahrheit konstatiert und dem Autor damit einmal eine polemisch-apatreptische, dann wieder eine protreptische Absicht unterstellt wird, liegt dem dritten Erklärungsansatz die Auffassung zugrunde, dass Cicero die Lehren der Philosophenschulen eher neutral darzustellen und nicht mit einer offen auf der Hand liegenden Absicht vermitteln wollte. Das entspräche Ciceros langfristigem Vorhaben, eine enzyklopädische lateinische Bibliothek zu schaffen, welche seine Landsleute mit der Essenz der griechischen Philosophie vertraut machen sollte.<sup>26</sup> Zur Erreichung dieses Ziels bediente sich Cicero verschiedener Methoden, wie der Darstellung der Gesamtheit der Lehren aller Philosophen durch Velleius im ersten Buch, wie es Aristoteles in den Anfangspartien seiner Traktate wie „*De anima*“ zu tun pflegte. Um größere Objektivität zu erzielen, habe er zuerst die dogmatischen Positionen der Epikureer und Stoiker dargestellt und dann Cotta dagegen argumentieren lassen, der so zu einer Zentralfigur werde, welche die Einheit des Dialogs gewährleiste. Zur Objektivität trage es zusätzlich bei, dass auch philosophische Lehren, welche nicht mit der römischen Religion vereinbar seien, dargestellt würden, wie die Lehren Epikurs.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Pease (1913: 32).

<sup>26</sup> Pease (1913: 33).

<sup>27</sup> Pease (1913: 34-35).

Wenngleich Cicero das Ideal der Objektivität nicht erreiche, sei jedenfalls sein Streben danach erkennbar. Es äußere sich darin, dass Cicero sich dem Leser als aufgeschlossen für andere Meinungen und so als unparteilich darstelle. Dieser Eindruck verstärke sich dadurch, dass er als stumme Person auftrete und den Leser damit nicht durch seine Autorität beeinflusse.<sup>28</sup> Ciceros Sympathien seien tatsächlich geteilt. Teile des stoischen Systems seien attraktiv für Cicero, wenn es nur von krasseren Elementen wie seinen pantheistischen Vorstellungen, seinem Fatalismus und seiner Mantik befreit sei. Die Annahme, dass Cicero die stoische Erörterung billige, sei daher falsch; was er billige, seien die positiven Überzeugungen, die hinter der stoischen Darstellung stünden. Die formale Zustimmung zu stoischen Prinzipien, die Cicero im Schlusssatz des Dialogs gebe, sei ein Beispiel für die Freiheit von dogmatischen Vorgaben, welche akademische Philosophen besäßen, und für die Möglichkeit, diese individuelle Freiheit zu nutzen, um mit der Probabilität ein praktikables Entscheidungskriterium für individuelles und kollektives Handeln zu gewinnen und so zu einer gesellschaftstauglichen Philosophie zu gelangen.

Von dieser Darstellung grundlegender Positionen gingen spätere Forscher aus, als sie, wie Lévy,<sup>29</sup> Ciceros mit Platons Timaios vergleichbare Einstellung zu ermitteln suchten, wie Leonhardt,<sup>30</sup> den Probabilitätsgrad bei der Darstellung des jeweiligen philosophischen Standpunkts feststellten oder, wie Woolf,<sup>31</sup> dessen Vorbereitung im Dialog bestimmen wollten. Die Wiedergabe der Thesen verdeutlicht jedoch, dass Pease, wenn er das Wort ‚Cicero‘ gebraucht, gar nicht zwischen Cicero als Person und Autor, Cicero als *Narrating I* und Cicero als *Acting I* unterscheidet, sondern beständig zwischen diesen drei Autorinstanzen schwankt und damit wie seine Nachfolger, die auf seinen Thesen aufbauen, aus literaturwissenschaftlicher Sicht betrachtet, narratologischen Fehlschlüssen unterliegt.

Daher könnte es sich als nützlich erweisen, bei der Untersuchung des Zusammenhangs von Philosophie und Literatur in Ciceros Religionsdialogen nicht nur die Vorgaben der antiken Rhetorik (1), sondern auch die Erkenntnisse der modernen Erzähltheorie zu berücksichtigen (2) und damit den Fragehorizont vom Autor auf den Leser zu verschieben und mit dieser Erweiterung zu fragen, wie der Leser vom Autor mit welchen literarischen Mitteln zu welchem Ziel gelenkt wird. (1) Die antike Rhetorik kennt eine Vielzahl inartifizierlicher Überzeugungsmittel, derer sich der Redner vor Gericht bedienen kann, wie Zeugenaussagen, Eide, Gesetze, Dekrete usw., sowie drei künstliche Überzeugungsmittel, die

---

<sup>28</sup> Pease (1913: 35).

<sup>29</sup> Lévy (1992: 567-581).

<sup>30</sup> Leonhardt (1999: 65).

<sup>31</sup> Woolf (2015: 61).

deshalb so heißen, weil sie von der Kunst des Redners hervorgebracht werden. Diese künstlichen Überzeugungsmittel heißen in der griechischen Rhetorik *Ethos*, *Pistis* (bzw. *Logos*) und *Pathos*.<sup>32</sup> In der römischen Rhetorik werden die entsprechenden Lenkungsmechanismen als *conciliare*, *docere* und *movere* beschrieben.<sup>33</sup> Unter *Pistis* ist die Überzeugung des Publikums mittels philosophischer bzw. rhetorischer Schlüsse zu verstehen, die, wenn sie vollständig sind, Syllogismen, wenn sie unvollständig sind, Enthymeme heißen. *Pathos* bedeutet, dass das Publikum durch Erregung heftiger Affekte von der Richtigkeit der Aussage des Redners überzeugt werden soll. Dem entspricht in der römischen Rhetorik der Begriff *movere*, der die Auslösung starker Gemütsbewegungen des Publikums bedeutet. *Ethos* ist in der griechischen Beredsamkeit die Fremdszenierung des Redners durch den sogenannten Logographen, der die Rede für seinen Klienten schreibt, der selbst vor Gericht auftritt. In Rom wird der Angeklagte vor Gericht durch einen Patron vertreten, der Politiker und ein professioneller Redner ist. *Ethos* bedeutet daher die Selbstinszenierung des Redners, der das Publikum durch Hervorrufen milderer Affekte von der Ehrlichkeit seiner Absichten zu überzeugen und so für seine Person einzunehmen sucht. Dieses Werben um das Publikum wird als *conciliare* bezeichnet und als Gewinnung der Zuhörer oder als Akt der ‚Verbrüderung‘ von Redner und Hörer bzw. Autor und Leser beschrieben. (2) Diese künstlichen Beweismittel und besonders das *Ethos* werden von Cicero nicht nur in seinen anderen naturphilosophischen Dialogen, sondern auch in seinem Werk „De natura deorum“ verwendet, bei dem es sich, erzähltechnisch betrachtet, um eine Ich-Erzählung aus der Autorenperspektive handelt. Der Ich-Erzähler ist zwar während der gesamten Unterredung anwesend, aber tritt vor allem am Anfang und am Ende in Erscheinung. Als auktorialer Ich-Erzähler und stummer Beobachter scheinen sowohl das *Narrating I* als auch das *Acting I* für eine neutrale Erzählhaltung zu stehen, die eher auf Belehrung durch gute Argumente (*Pistis*) als auf Überredung durch starke Affekte (*Pathos*) setzt und damit dem entspricht, was man als *Ethos* eines Philosophen erwarten sollte. Antike Rhetorik und moderne Erzähltheorie lassen sich somit in der Rede- bzw. Erzählform und in der Gestaltung des Redners bzw. Erzählers aufeinander abbilden, so dass es sich lohnen dürfte, an „De natura deorum“ mit Ausblicken auf „De divinatione“ und „De fato“ einmal genauer zu betrachten, wie Cicero sich bei der Gestaltung der Rede- bzw. Erzählform und der Gestaltung des Redners bzw. Erzählers der Philosophie und Literatur bedient und was sich daraus für die Vermittlung des propositionalen Gehalts der Schrift an römische Leser ergibt.

<sup>32</sup> Vgl. Schulz (2019: 557-580) mit Analysen zu den Wirkungsfunktionen der drei Überzeugungsmittel und ihrer Wechselwirkung sowie weiterführender Literatur.

<sup>33</sup> Ueding/Steinbrink (1994: 274-283).

In philosophischen Werken mit literarischem Anspruch gibt es eine Dreiecksbeziehung zwischen Autor, Werk und Leser. Diese Beziehung wird im Proömium definiert und der Leser damit auf eine bestimmte Art der Wahrnehmung des Autors und seines Werkes vorbereitet.<sup>34</sup> Der römische Politiker M. Iunius Brutus, welcher der Stoa angehört, wird von Cicero im persönlichen Vorwort angedredet und das Werk so dem späteren Caesarmörder gewidmet.<sup>35</sup> Das erzählende Ich Ciceros konfrontiert Brutus mit dem Problem, dass die Frage nach dem Wesen der Götter zwar unerlässlich sei für die Erkenntnis des menschlichen Geistes und das richtige Maß der Verehrung der Götter, es in dieser Frage aber keine Einigkeit gäbe, sondern die Philosophen heillos zerstritten seien, was für die Richtigkeit des Skeptizismus spreche.<sup>36</sup> Nachdem das erzählende Ich die divergierenden Meinungen der Philosophen bezüglich der Existenz, der Gestalt, des Aufenthaltsorts und der Lebensweise der Götter angedeutet hat,<sup>37</sup> konzentriert es sich auf das entscheidende Problem, ob sie in die Welt eingreifen oder nicht und welche gravierenden Auswirkungen die Beantwortung dieser Frage für die Frömmigkeit und das Gemeinschaftsgefühl der Menschen und damit für das politische Leben in antiken Gesellschaften haben kann, in denen es keine Trennung von Politik bzw. Staat und Religion gibt.<sup>38</sup>

Nach der Klärung von Bedeutung und Schwierigkeit des Gegenstands wendet sich das erzählende Ich den Kritikern seines philosophischen Werks und Standpunkts zu und geht nacheinander auf wirkliche oder mögliche Kritikpunkte seiner Gegner ein.<sup>39</sup> Dem Vorwurf, dass Cicero erst spät zu philosophieren begann,<sup>40</sup> hält das erzählende Ich entgegen, dass er sich schon früh und lebenslang mit der Philosophie beschäftigte,<sup>41</sup> dass er seine Mußestunden sinnvoll verwenden wollte<sup>42</sup> und nach einem familiären Schicksalsschlag Trost in der Philosophie suchte.<sup>43</sup> Wer erfahren wolle, welche Meinung der Autor Cicero persönlich zu jedem Problem habe, sei übertrieben neugierig und verkenne das Wesen der Philosophie.<sup>44</sup> Gegen den Vorwurf, Cicero vertrete mit der akademischen Skepsis eine Philosophie, die selbst in Griechenland keine Anhänger mehr

<sup>34</sup> Cic. nat. deor. 1,1-14. Zum Proömium vgl. Dyck (2003: 54-56).

<sup>35</sup> Cic. nat. deor. 1,1.

<sup>36</sup> Cic. nat. deor. 1,1.

<sup>37</sup> Cic. nat. deor. 1,2.

<sup>38</sup> Cic. nat. deor. 1,3-4.

<sup>39</sup> Cic. nat. deor. 1,5-12.

<sup>40</sup> Cic. nat. deor. 1,6.

<sup>41</sup> Cic. nat. deor. 1,6.

<sup>42</sup> Cic. nat. deor. 1,7.

<sup>43</sup> Cic. nat. deor. 1,9.

<sup>44</sup> Cic. nat. deor. 1,10.

habe, macht das erzählende Ich geltend, dass der Niedergang dieser Philosophenschule weniger ihren Vertretern als der menschlichen Trägheit geschuldet sei.<sup>45</sup> Dem Einwand, Skeptiker böten keine Richtschnur, mit der Menschen ihr tägliches Handeln regeln könnten, begegnet das erzählende Ich mit dem Hinweis, dass in der täglichen Praxis ‚Wahrscheinlichkeiten‘ an die Stelle von ‚Gewissheiten‘ träten und so zur Grundlage menschlichen Handelns würden.<sup>46</sup>

Nach dem apologetischen Zwischenspiel umreißt das erzählende Ich wieder Ziel und Zweck des Dialogs<sup>47</sup>. Es unterstreicht mit Versen aus den „Synepheben“ des Caecilius Statius, die der römische Dramatiker aus der gleichnamigen Komödie Menanders übertragen hatte und in denen Götter und Menschen bei einem nicht näher beschriebenen Vorhaben höchst eindringlich um Hilfe gebeten werden, dass mit der bevorstehenden Erörterung der Frage nach dem göttlichen Eingreifen in die Welt die gesamte römische Religion und Kultpraxis auf dem Prüfstand stehe, welche nach dem Prinzip des *do ut des* organisiert war.<sup>48</sup>

Am Ende des Prologs werden die Sprecher eingeführt und die Szenerie des Dialogs gestaltet. Es geschieht einigermaßen flüchtig, so dass zwar klar wird, dass das Gespräch im Haus des C. Aurelius Cotta stattfindet,<sup>49</sup> aber nicht, ob es sich um das Stadthaus oder um eine stadtnah gelegene Villa des mit Cicero befreundeten römischen Konsulars und Pontifex maximus handelt.<sup>50</sup> Immerhin entspricht es den Strukturen des ciceronischen Dialogs, dass sich jüngere und weniger angesehene Politiker in das Haus eines älteren und angeseheneren Konsulars begeben.<sup>51</sup> Als das handelnde Ich während des latinischen Bundesfestes der Einladung Cottas folgt, findet es den Vertreter der akademischen Skepsis, auf einer Exedra sitzend, im Gespräch mit dem Epikureer C. Velleius vor.<sup>52</sup> Auch der Stoiker Quintus Lucilius Balbus ist anwesend. Der verspätete Gast wird freundlich begrüßt und sofort in das Gespräch eingebunden. Das *Acting I* stellt fest, dass sich die führenden Vertreter dreier Philosophenschulen versammelt hätten und dass, wenn der Peripatetiker Marcus Piso noch zugegen wäre, jede Philosophenschule, die noch in Ansehen stünde, bei ihrem Treffen vertreten wäre.<sup>53</sup> Als sich Cotta daraufhin bei Balbus erkundigt, ob die Peripatetiker noch eigenständig philosophierten oder sich mit den Stoikern in der Sache einig

<sup>45</sup> Cic. nat. deor. 1,11.

<sup>46</sup> Cic. nat. deor. 1,12.

<sup>47</sup> Cic. nat. deor. 1,13.

<sup>48</sup> Cic. nat. deor. 1,14.

<sup>49</sup> Cic. nat. deor. 1,15 ... apud C. Cottam ...

<sup>50</sup> Vgl. Dyck, 2003, 5.

<sup>51</sup> Zu Cotta vgl. Dyck (2003: 7).

<sup>52</sup> Cic. nat. deor. 1,15 ... offendi eum sedentem in exedra ...

<sup>53</sup> Cic. nat. deor. 1,16.

seien und nur in den Worten voneinander abwichen, droht das Gespräch in eine terminologische Spezialdiskussion über den Unterschied zwischen stoischer und peripatetischer Ethik abzugleiten, bis Balbus an ihren ursprünglichen Gesprächsgegenstand erinnert. Daraufhin klärt Cotta den späten Gast darüber auf, dass man begonnen habe, nach dem Wesen der Götter zu fragen und Velleius dazu um die Darlegung der Meinung Epikurs gebeten hätten. Der Gastgeber bietet höflich an, den Anfang des Epikurreferats zu wiederholen, wenn Velleius es nicht selbst tun wolle. Velleius erklärt sich dazu bereit, obgleich „dieser hier“ (*hic*), womit Velleius Ciceros handelndes Ich bezeichnet, nicht ihm, sondern Cotta als Beistand erschienen sei. Denn Cotta und Cicero hätten bei demselben Philon gelernt, dass es kein sicheres Wissen gäbe.<sup>54</sup> Das lässt das handelnde Ich Ciceros nicht auf sich sitzen, sondern greift in seiner Replik den Vorwurf des Velleius mit einem auf An- und Gleichklang beruhenden Wortspiel von *adiutorem* und *auditorem* auf (Cic. nat. deor. 1,17):

Tum ego: „Quid didicerimus, Cotta viderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aecum, libero iudicio, nulla eiusmodi adstrictum necessitate, ut mihi velim nolim sit certa quaedam tuenda sententia.“

„Was wir gelernt haben“, entgegnete ich darauf, „mag Cotta sehen; du aber glaube nicht, daß ich als Beistand für ihn gekommen bin, sondern ich will nur zuhören, und zwar unparteiisch, denn mein Urteil ist frei, und ich bin in keiner Weise gezwungen, eine bestimmte Ansicht wohl oder übel zu verteidigen.“ (Gerlach/Bayer 1987: 25)

Das handelnde Ich unterstreicht nicht nur, dass es nicht als Beistand Cottas, sondern als Zuhörer gekommen sei und definiert damit seine Rolle als stumme Person im anschließenden Dialog. Es begründet seine philosophische Neutralität auch damit, dass Cicero als Skeptiker in seinem Urteil frei und im Unterschied zu dogmatischen Philosophen nicht dazu gezwungen sei, eine feste Schulmeinung zu vertreten.

Wenn also vieles dafür spricht, dass im Prolog die Charaktere der Gesprächsteilnehmer im Einklang auch mit ihrer philosophischen Schulzugehörigkeit dargestellt werden, wie stilisiert sich dann der ‚Autor‘ selbst? Wie wird das Ethos des Redners nach den Regeln der Rhetorik konstruiert? Das erzählende Ich stellt im personalen Proömium zunächst die Wichtigkeit seines Gegenstands sowie die eigene philosophische Sachkompetenz und Schulzugehörigkeit heraus, so dass ein Grundvertrauen in den Redner bzw. den philosophierenden Autor des Werks entsteht. Dieses Grundvertrauen in Ciceros Sachkompetenz wird durch die Darstellung des handelnden Ichs in doppelter Weise intensiviert, insofern einerseits angesehene römische Politiker, die über einschlägiges Sachwissen verfügen, Cicero als philosophische Autorität akzeptieren und auf der anderen Seite Cicero in ihrem Streit der Philosophenschulen trotz seines Bekenntnisses

<sup>54</sup> Cic. nat. deor. 1,17.

zur akademischen Skepsis nicht Partei ergreift, sondern strikte Neutralität bewahrt. Diese Neutralität wird im Schweigen der Dialogfigur sinnfällig, die so einen nicht weniger bescheidenen als vertrauenswürdigen Eindruck auf den Leser macht.

Wenngleich Cicero als stumme Person im ersten Buch außerhalb der Eingangspartie nicht weiter in Erscheinung tritt, verwenden auf der Linie des Prologs im ersten Buch sowohl Velleius in seiner Darstellung der epikureischen Theologie als auch Cotta bei deren Widerlegung rhetorische Überzeugungsmittel. Hierzu hatte Cicero selbst empfohlen, starke Argumente an Anfang und Schluss der Rede zu setzen, schwache und weniger starke Argumente dagegen in der Mitte zu versammeln und so durch geschickten Aufbau der Rede zu überzeugen.<sup>55</sup> An der Makrostruktur von Cottas Widerlegung wird ein derartiges Vorgehen in groben Zügen erkennbar. Sieht man den Atheismusvorwurf gegen Epikur als stärkstes Argument an,<sup>56</sup> wird dieser Hauptpunkt anfangs durch die mögliche Leugnung der Existenz von Göttern im privaten Rahmen vorbereitet,<sup>57</sup> dann vorsichtig angebracht<sup>58</sup> und durch die Nennung anderer Agnostiker und Atheisten verstärkt.<sup>59</sup> In der Mitte seines Vortrags folgt eine Vielzahl von Argumenten gegen Epikurs Atomtheorie und die menschliche Gestalt der Götter. Am Ende des Plädoyers steht die Argumentation über die Unwürdigkeit der epikureischen Götter,<sup>60</sup> die in einen nun eindrücklicher vorgebrachten Atheismusvorwurf mündet, welcher auf den Einwand eines fiktiven Interlokutors antwortet, der geltend macht, es gäbe doch eine Schrift Epikurs über das Wissen von der Verehrung der Götter (Cic. nat. deor. 1,123):

Ludimur ab homine non tam faceto quam ad scribendi licentiam libero. Quae enim potest esse sanctitas, si dii humana non curant, quae autem animans natura nihil curans? Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse.

Da treibt ja nur ein Mann seinen Spott mit uns, von dem man weniger sagen kann, daß er geistreich ist, als daß er sich erdreistet hat, das zu schreiben. Denn wie kann es überhaupt ein solches frommes Verhalten geben, wenn die Götter sich um die Angelegenheiten der Menschen nicht kümmern? Wo aber gibt es ein beseeltes Wesen, das sich um nichts kümmert? Richtiger ist demnach ohne Zweifel, was unser aller Freund Poseidonios im fünften Buche seiner Schrift „Über das Wesen der Götter“ dargelegt hat: Epikur glaube anscheinend gar nicht an eine Existenz der Götter, und

<sup>55</sup> Zu dieser Form des *probare* vgl. Cic. de orat. 2,314.

<sup>56</sup> Cic. nat. deor. 1,61.

<sup>57</sup> Cic. nat. deor. 1,61.

<sup>58</sup> Cic. nat. deor. 1,62.

<sup>59</sup> Cic. nat. deor. 1,63.

<sup>60</sup> Cic. nat. deor. 1,115; 117ff.

was er über die unsterblichen Götter gelehrt habe, habe er nur zur Abwehr gehässiger Anschuldigungen gesagt. (Gerlach/Bayer 1987: 141)

Derartige Methoden der *rhetorica forensis* wurden für das erste Buch eingehend untersucht,<sup>61</sup> so dass nicht im Detail darauf eingegangen werden muss, sondern die Aufmerksamkeit auf das zweite Buch gelenkt werden kann, wo im Kontext von Dichterzitaten die sonst stumme Person Cicero überraschend wiederbegegnet. In seiner Darstellung der stoischen Götterlehre verwendet Balbus nämlich viele Verse aus der altrömischen Dichtung. Zur Untermalung und Illustration seiner Rede lässt Balbus in einer eindrucksvollen Reihe vor dem geistigen Auge des Lesers Epiker und Dramatiker Revue passieren, die in der archaischen Literatur der Römer Rang und Namen haben: Ennius,<sup>62</sup> Terenz,<sup>63</sup> Accius<sup>64</sup> und Pacuvius.<sup>65</sup> Diese Auswahl entspricht Ciceros literarischen Vorlieben, der das archaische Drama und Epos über die Maße liebte, während er wenig Sinn für zeitgenössische Lyrik hatte, deren Verfasser er als *cantores Euphorionis* abtat.<sup>66</sup> Catulls Spottverse auf den *optimus omnium patronus* lassen erahnen, dass die Ablehnung auf Gegenseitigkeit beruhte.<sup>67</sup> Die Parade archaischer Dichter dient allerdings nur der Vorbereitung des Höhepunkts seines Vortrags, als Balbus den stummen Cicero unvermittelt anblickt (*atque hoc loco me intuens*) und ihn direkt anspricht (Cic. nat. deor. 2,104):

„Utar“, inquit, „carminibus Arateis, quae a te admodum adulescentulo conversa ita me delectant, quia Latina sunt, ut multa ex is memoria teneam.“

„Ich werde dabei [d. h. bei meiner Darstellung der Sternbilder und der Planetenbewegungen, Erg. d. Verf.] das Gedicht des Aratos benutzen, das du als ganz junger Mann übersetzt hast und das mir, weil es nun lateinisch zu lesen ist, so viel Freude macht, daß ich vieles davon auswendig weiß.“ (Gerlach/Bayer 1987: 263)

Mit diesen Worten kündigt Balbus an, dass er sich von nun an auf Ciceros „Aratea“, seine lateinische Übersetzung des astronomischen Lehrgedichts des Arat von Soloi, stützen werde,<sup>68</sup> um an den Sternbildern die Ordnung und Schönheit des himmlischen Kosmos zu veranschaulichen und nach Art eines Gottesbeweises aus den zielgerichteten Bewegungen der Planeten auf ihren geordneten Bahnen auf die Existenz eines göttlichen Wesens und sein Eingreifen in die Welt

<sup>61</sup> Vgl. Schäublin (1990: 87-101). Den rhetorischen Aufbau der ersten beiden Bücher von *De finibus* analysieren Leonhardt (1999: 89-126) und Inwood (1990: 143-164).

<sup>62</sup> Cic. nat. deor. 2,4 und 65.

<sup>63</sup> Cic. nat. deor. 2, 60.

<sup>64</sup> Cic. nat. deor. 2,89.

<sup>65</sup> Cic. nat. deor. 2,91.

<sup>66</sup> Cic. Tusc. 3,45. Zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. Tuplin (1979: 358-360). Ciceros Ablehnung der Neoteriker und Hinwendung zur Geschichtsepik beschreibt Narducci, (2012: 296-298).

<sup>67</sup> Catull. 49,7.

<sup>68</sup> Vgl. Soubiran (1972). Cicero als Dichter behandelt Gee (2013a).

zurückzuschließen. Es handelt sich hier um einen literarischen Höhepunkt, weil von Cicero mit etwa 80 Versen nicht nur um ein Vielfaches mehr Verse als von jedem anderen römischen Dichter zuvor zitiert werden, sondern der Autor in dieser literarischen Reihe insofern auch das letzte Wort behält, als Balbus nach Ciceros Versen in zweiten Buch kein weiteres Dichterzitat mehr anbringt. Wenn die Verse aus Ciceros „Aratea“ in der Rede des Balbus besonders hervorgehoben werden, muss man fragen, warum Cicero hier so stark von der eigenen Versübersetzung Gebrauch macht. Auf diese Weise die Erinnerung an seine poetischen ‚Jugendsünden‘ zu bewahren, mochte ein begreifliches Anliegen des Autors sein. Wenn Cicero sich in Vers und Prosa kanonische griechische Autoren wie Platon, Aristoteles, Demosthenes und Arat durch Übersetzung und Auswertung von Kommentaren systematisch aneignete, mochte darin auch die literarische Strategie zum Ausdruck kommen, sich selbst als kanonischen Autor zu stilisieren.<sup>69</sup> Aber es wäre wohl ein bedenklich hoher Aufwand und gedanklich zu kurz gegriffen, vermutete man hinter dieser einzigartigen Zitatenkette nur ein Spiel mit der literarischen Tradition und nicht auch ein philosophisches Anliegen, d. h. die Vermittlung einer geistigen Haltung oder eines propositionalen Gehalts. Warum es glaublich war, dass Balbus geneigt sein mochte, Ciceros Übersetzungsverse in großer Zahl aus dem Gedächtnis zu zitieren und sich so auf sie zu stützen, könnte damit zu tun haben, dass Arat von Soloi ein stoischer Dichter war und damit gut zu dem stoischen Weltbild passte, das der Autor durch seine Dialogfigur vermitteln wollte.<sup>70</sup> Aber war es in Ciceros Zeit überhaupt denkbar und praktikabel, das Werk eines Autors in dieser Weise mit seinem Leben zu verbinden, und doch wohl eher beliebige Verse als Ausfluss und Ausdruck seiner geistigen Haltung zu nehmen und damit öffentlich zu argumentieren?<sup>71</sup>

Ein schönes Beispiel für dieselbe Art von selbstreflexiver argumentatio ad hominem bietet Ciceros zweiter Religionsdialog „De divinatione“.<sup>72</sup> Darin plädiert sein Bruder Quintus Tullius Cicero im ersten Buch dafür, dass es Wahrsagung gäbe, während die Dialogfigur Marcus Tullius Cicero, das Alter Ego des Autors also, dagegen hält, dass es keine Wahrsagung gäbe und die Prophezeiungen der römischen Priester falsch seien. Cicero lässt seinen Bruder *Quintus* bei der Verteidigung der Wahrsagung im ersten Buch *den* im zweiten Buch dagegen

<sup>69</sup> Vgl. Bishop (2019: 41-84, bes. 83-84) zu Arat und zu Ciceros Aratrezeption.

<sup>70</sup> Vgl. Hübner (2005: 140-141) speziell zum stoischen Gehalt der Phainomena Arats und zu ihrer Rezeption durch Cicero. Vgl. Erren (2009); Martin (1998) sowie Gee (2013a).

<sup>71</sup> Zu Dichterzitaten bei Cicero die grundlegende Studie von Spahlinger, der bei der Untersuchung der Dichterzitate in der Balbusrede von Ciceros „De natura deorum“ (2005: 82-96) ebenfalls auf die stoische Prägung der Phainomena Arats verweist (93-94).

<sup>72</sup> Vielberg (2019: 53-55).

argumentierenden *Marcus*, d. h. sein *dichterisches Alter Ego*, mit einem poetischen Bekenntnis zur Wahrsagung gegen sein *philosophisches Alter Ego* in den *Zeugenstand* rufen, das bei der Verteidigung seiner Konsulatspolitik entstanden war, als er sein Vorgehen gegen die Catilinarier in dem Epos „*De consulatu suo*“ rechtfertigte.<sup>73</sup> In seinem Plädoyer für die Wahrsagung rekurriert Quintus nun mehrfach auf Dichtwerke seines Bruders Marcus, in denen mantische und prognostische Elemente begegnen. Cicero hatte mit den „*Phainomena*“ einen Teil des astronomischen Lehrgedichts des Dichters Arat von Soloi ins Lateinische übersetzt und sich mit der Übersetzung indirekt zur *Richtigkeit* der darin reichlich vorhandenen *prognostischen Erklärungen bekannt*.<sup>74</sup> Zur Verteidigung der Wahrsagung beruft sich Quintus daher auf Verspartien aus den „*Aratea*“ (bzw. „*Prognostica*“) seines Bruders. In den „*Aratea*“ ist von Blässhühnern die Rede, die sich vor Stürmen in Küstennähe sammeln und mit ihrem Geschrei zu *Vorzeichen* des aufziehenden Unwetters werden.<sup>75</sup> Auch Frösche, die quakend Quellen und Seen in Aufruhr versetzen, sollen eine natürliche Fähigkeit zur *Zeichengebung* haben.<sup>76</sup> Von den Wetterfröschen lässt der Autor Cicero seine Dialogfigur Quintus, etwas unvermittelt, zu den autobiographischen Dichtungen des Marcus über sein Konsulat weitergehen und gibt größere Teile aus der Rede der Muse Urania im 2. Buch des historischen Epos wider.<sup>77</sup> Der Gedankengang bedeutet eine Steigerung der *argumentatio ad hominem*, wenn die Dialogfigur erst als Übersetzer der Dichtungen des Arat und dann als Verfasser des autobiographischen Epos gegen sich selbst in den *Zeugenstand* gerufen wird. Der Dialog ist so durch eine ausgeklügelte literarische Schachtelungstechnik bestimmt.<sup>78</sup> Der Autor lässt seinen Bruder Quintus als Dialogfigur sprechen, Quintus erteilt Marcus als Dichter das Wort, der Dichter Marcus lässt die Muse Urania auftreten, die auf der vierten Mitteilungsebene das politische Geschehen während Ciceros Konsulat durch zeitliche und kausale Verknüpfung mit religiösen Ereignissen vorhersagt und erklärt. Welche Botschaft aber lässt der Autor seinen Bruder Quintus durch den Dichter Marcus aus dem Mund der Muse verkünden? Die Vorgänge, die zur Aufdeckung der Verschwörung führen, werden in der Musenrede unter Rückgriff auf mehrere prodigienhafte Ereignisse in Rom und Latium

<sup>73</sup> Cic. div. 1,17-22, hier 17: *Sed quo potius utar aut auctore aut teste quam te?*

<sup>74</sup> Cic. div. 1,13-15, hier 13: *atque his rerum praesensionibus Prognostica tua referta sunt.*

<sup>75</sup> Cic. div. 1, 14.

<sup>76</sup> Cic. div. 1, 15.

<sup>77</sup> Cic. div. 1,17-23.

<sup>78</sup> Die Aussagen sind folgendermaßen verschachtelt:

- [Autor M. Tullius Cicero [Quintus Cicero [Marcus Cicero als Übersetzer [Aratos von Soloi]]]]
- [Autor M. Tullius Cicero [Quintus Cicero [Marcus Cicero als Dichter [epischer Erzähler [Urania]]]].

Erörtert von Fox (2006: 235-236), der aber weder die neuartige Schachtelungstechnik noch die Pointe der Diskussion erfasst.

und ihr Verständnis als vorbestimmende Rechtfertigung menschlichen Tuns prophetisch gedeutet. Aus der Tatsache, dass die verspätete Wiederaufstellung der Jupiterstandbildes auf dem Kapitol, das im Jahr zuvor durch einen Blitz zerstört worden war, und die Aufdeckung der Catilinarischen Verschwörung mit der Aussage der Allobroger zeitlich zusammenfallen, wird Ciceros Durchgreifen gegen die Catilinarier gerechtfertigt (Cic. div. 1, 21):

haec tardata diu species multumque morata / consule te tandem celsa est in sede locata, / atque una fixi ac signati temporis hora / Iuppiter excelsa clarabat sceptrum columna, / et clades patriae flamma ferroque parata / vocibus Allobrogum patribus populoque patebat.

Dieses Bild, dessen Entstehung lange verzögert und vielfach aufgehalten worden war, wurde in deinem Konsulat endlich auf seinem erhabenen Sitz aufgestellt, und in ein und derselben Stunde, zur bestimmten und schicksalhaft angesetzten Zeit, ließ Jupiter von der erhabenen Säule sein Szepter leuchten und lag das Verderben der Vaterstadt, das mit Feuer und Schwert betrieben wurde, dank der Aussage der Allobroger offen vor den Augen der Väter und des Volkes. (Schäublin, 2013: 29)

Cicero legt seinem Leser in der *Musenrede* nahe, die Gleichzeitigkeit (*una fixi ac signati temporis hora*) der beiden Ereignisse kausal, wie folgt, als Ablauf von Ursache und Wirkung zu deuten: Wie an dem simultanen und daher symbolisch deutbaren Geschehensverlauf erkennbar, habe sich Jupiter als Roms oberste Schutzgottheit selbst in die Untersuchung eingeschaltet, indem er, als die Allobroger über die dem Kapitol zugewandte Seite des Forum Romanum an seiner Statue vorbeigingen, Licht in die Sache brachte, und sich so persönlich an der Aufdeckung der Catilinarischen Verschwörung beteiligt. Jupiter stand somit auf Seiten des amtierenden Konsuls, als Cicero die Aussage der Allobroger zur Aufdeckung der Verschwörung und daraus folgenden Verhaftung und Hinrichtung der Rädelsführer nutzte. Im zweiten Buch von *De divinatione* wird das Alter Ego des Autors mit mehr oder weniger großem Erfolg versuchen, sich gegen die Unterstellungen seines Bruders zu wehren, denen er sich durch metaphysische Deutungen des politischen Geschehens während seines Konsulatsjahres in seinen Dichtwerken ausgesetzt hatte, als er sein Vorgehen gegen die Catilinarier zu legitimieren und seine Leistungen als Staatsmann zu glorifizieren suchte.

Während in dem dritten naturphilosophischen Werk „*De fato*“, in dem die Dialogfigur Cicero im Gespräch mit dem designierten Konsul Hirtius gegen Formen des physikalischen und sonstigen Determinismus und für die menschliche Freiheit eintritt, zwar Verse aus der „*Medea*“ des Ennius und dem Drama „*Philoktet*“<sup>79</sup> zur Illustration bestimmter Argumentformen, aber nicht zur Bestimmung des propositionalen Gehalts der Schrift eingesetzt werden, ist den beiden anderen Religionsdialogen gemeinsam, dass mit eingelegten Versen aus Ciceros Werken philosophische Inhalte nicht nur unterstrichen und dem Leser

<sup>79</sup> Cic. fat. 35; 37.

in ihrer Relevanz bewusst gemacht werden, sondern auch die philosophische Position der Dialogfigur Cicero und damit indirekt, auch wenn diese Gleichsetzung immer mit größter Vorsicht zu betrachten ist, des Autors selbst diskutiert beziehungsweise markiert wird. Darüber hinaus lässt Ciceros Regiebemerkung *sed exeamus e theatro, veniamus ad forum* darauf schließen,<sup>80</sup> dass Cicero nicht nur einzelne Verse und Verspartien aus dem römischen Epos und Drama, sondern ganz gezielt auch andere literarische Gattungen wie die forensische Rede in seinem philosophischen Werk einsetzt.

Aber was mochte er in „De natura deorum“ mit der langen Zitatenskette des zweiten Buches konkret bezwecken? Die von Cicero übersetzten Verse betonen einerseits bestimmte Sachverhalte, die der Stoiker Balbus unterstreichen möchte, wie die göttlich gelenkte Ordnung der Erde und des Himmels und damit des gesamten Kosmos, und dienen so der Veranschaulichung der stoischen Philosophie und Weltansicht. Seine Verse modifizieren aber auch die Position des *Acting I*, das der Ich-Erzähler in der Eingangspartie so inszeniert hatte, als sei es auf strikte Neutralität und Äquidistanz gegenüber allen Philosophenschulen bedacht. Denn in der Handlung des Dialogs wird so eine Vorliebe des *Acting I* für die stoische Philosophie aufgedeckt, die sich während seiner Jugend in der Übersetzung des Lehrgedichts von Arat ausgedrückt hatte. Auch wenn es nicht expliziert wird, wie in „De divinatione“, dürfte die durch Betonung der philosophischen Offenheit des *Acting I* bereits im Prolog vorbereitete Konversion, hier durch die offenkundige Sympathie für das stoizisierende Lehrgedicht weiter erklärt und legitimiert werden. Setzt man voraus, dass sich der Leser mit dem handelnden und dem erzählenden Ich des Autors ein Stück weit identifiziert, wird der Dialog, wenn das erzählende Ich am Ende erklärt, dass dem Dogmatiker Velleius zwar Cottas Argumentation ‚wahrer‘ (*verior*), ihm selbst, dem Skeptiker Cicero, aber Balbus‘ Erörterung ‚eher der Ähnlichkeit mit der Wahrheit‘ (d. h. der Wahrscheinlichkeit) ‚zugeneigt‘ erscheint, somit durch subtile Lenkung des Lesers, wenngleich sich Cicero im Proömium gegen ein derartiges Vorgehen ausgesprochen hatte, zu einer Art von Anleitung für mögliche Rezipienten, unter Anhörung und Abwägung aller philosophischen Positionen und Argumente nach dem akademischen Modell auf klar definierten Teilgebieten zu einem eigenen Urteil über den Grad der Probabilität einer philosophischen Behauptung zu kommen und damit eine eigene Patchwork-Philosophie zu kreieren. Die dem *Acting I* vom *Narrating I* zugeschriebene Urteilsfindung erweist sich, mit anderen Worten, so im Kern als Modellfall eklektischen Philosophierens.

<sup>80</sup> Cic. nat. deor. 3,74.

*Literarische Strategien in Ciceros ethischen Schriften*

Im nächsten Schritt ist zu fragen, ob uns die Methode, philosophische Systeme und ihre Teile nicht zu verabsolutieren, sondern im Gespräch den Probabilitätsgrad verschiedener Philosophien vergleichend herauszuarbeiten und damit ein eklektisches Vorgehen einzuüben, auch in Ciceros ethischen Schriften begegnet. Die moralphilosophischen Schriften machen den Großteil von Ciceros Werk aus und sind daher zwar schwerer auf einen Nenner zu bringen, aber haben insofern auch Gemeinsamkeiten mit seiner Naturphilosophie, als philosophische Positionen miteinander verglichen und im Dialog ein Ergebnis ausgehandelt wird, das den höchsten Grad der Probabilität besitzt. Ein gutes Beispiel dafür ist das Werk „De finibus bonorum et malorum“, das im Hinblick auf die sachliche, räumliche und zeitliche Distanz des philosophischen Geschehens und der verhandelten Philosopheme vom Autor bzw. auf die Nähe zu ihm durch gegenläufige Bewegungen und sich kreuzende Linien gekennzeichnet ist.<sup>81</sup> So gibt es diverse Formen des Abstands der Gespräche von Ciceros Gegenwart und der seines *Narrating I*, während sein *Acting I* jeweils im Zentrum des Geschehens verbleibt. In den Büchern 1 und 2 geht es um die praktische Philosophie Epikurs. Im ersten Buch stellt der Epikureer Torquatus die Grundlagen der epikureischen Ethik dar, im zweiten Buch argumentiert Cicero aus skeptischer Perspektive dagegen. Das Gespräch soll im Jahre 50 in Ciceros Villa in Cumae stattgefunden haben. Im dritten Buch stellt der Stoiker Cato die praktische Philosophie seiner Schule dar, im vierten Buch hält Cicero vom Standpunkt der akademischen Skepsis dagegen. Die Unterredung mit Cato soll im Jahr 52 in der Luxusvilla des Lucullus in Tuskulum stattgefunden haben, in der sich eine exquisite zweisprachige Bibliothek befand.<sup>82</sup> Im fünften Buch sind Marcus Piso und wieder Cicero die beiden Hauptunterredner. Piso stellt zunächst die peripatetische Ethik des Antiochos von Askalon dar. Cicero kritisiert die peripatetische Position erneut vom Standpunkt der akademischen Skepsis. Das Gespräch soll im Jahre 79 in Athen stattgefunden haben. Es hat eine ausführliche Einleitung, in der genau beschrieben wird, wie sich die Unterredner in einer Gruppe gleichgesinnter Philosophenschüler bei einem Nachmittagsspaziergang von Athen in Richtung Eleusis an den Gärten Epikurs vorbei zum Hain des Akademos, d. h. zur Schule Platons, begeben, um sich dort an dem Gründungs- und Erinnerungsort von

<sup>81</sup> Grundlegend Giancotti (1971: 389-391. Mit ähnlicher Akzentuierung Gawlick/Görler (1994: 1041) „Die logische Struktur des Werkes ist progressiv: der Gedankengang schreitet von den schlechter begründeten Thesen zu den besser begründeten fort. Der zeitliche Aufbau ist dagegen regressiv; die besser begründeten Thesen sind die älteren.“

<sup>82</sup> Cic. fin. 3,7. Zu seiner bibliophilen Ader vgl. Plutarch, „Lucullus“ 42.

Ciceros philosophischer Wahlheimat ungestört der philosophischen Diskussion zu widmen (Cic. fin. 5,1-2):

Cum audissem Antiochum, Brute, ut solebam, cum M. Pisone in eo gymnasio, quod Ptolomaeum vocatur, unaque nobiscum Q. frater et T. Pomponius Luciusque Cicero, frater noster cognatione patruelis, amore germanus, constituimus inter nos ut ambulationem postmeridianam conficeremus in Academia, maxime quod is locus ab omni turba id temporis vacuus esset. Itaque ad tempus ad Pisonem omnes. Inde sermone vario sex illa a Dipylo stadia confecimus. Cum autem venissemus in Academiae non sine causa nobilitata spatia, solitudo erat ea, quam volueramus. Tum Piso: Naturane nobis hoc, inquit, datum dicam an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem acceperimus primum hic disputare solitum; cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo, cuius illa ipsa sessio fuit, quam videmus.

Es war im Gymnasium des Ptolemaeus in Athen, wo ich, [mein lieber Brutus, Erg. d. Verf.], wie gewöhnlich, zusammen mit Marcus Piso die Vorlesungen des Antiochus hörte. In unserer Begleitung befanden sich mein Bruder Quintus, Titus Pomponius und Lucius Cicero, mein Vetter väterlicherseits nach dem Grad der Verwandtschaft, den ich aber wie meinen leiblichen Bruder liebte. Wir vereinbarten für den Nachmittag einen gemeinsamen Rundgang in der Akademie, besonders weil man sich zu der Zeit dort frei weiß von dem sonstigen Gedränge. Zur verabredeten Stunde trafen wir uns alle bei Piso. Unter mancherlei Gesprächen legten wir den vom Doppeltor sechs Stadien weiten Weg zurück. In den mit Recht vielgerühmten Wandelgängen angekommen, fanden wir die gewünschte Einsamkeit. Da begann nun Piso: „Soll ich es für ein Geschenk der Natur an uns halten, oder ist es eine Art Illusion, dass wir uns beim Anblick einer Stätte, wo nach der Überlieferung einst Männer oft weilten, deren Andenken verdient, in Ehren gehalten zu werden, tiefer ergriffen fühlen, als wenn wir von ihren Taten erzählen hören oder eine ihrer Schriften lesen? So geht es mir im Augenblick. Denn Plato tritt mir vor die Seele, der hier seine Philosophie vortrug, und jene Gärten dort in der Nähe wecken in mir nicht nur Erinnerung an ihn, nein, es ist, als sähe ich ihn leibhaftig mir vor Augen. Hier weilte Speusippus, hier Xenokrates, hier sein Schüler Polemo – schaut, dort <im Halbrund der Säulen> sehen wir noch seinen Lehrstuhl, auf dem er zu sitzen pflegte. (Atzert 1964: 373)

Wie „De natura deorum“ ist „De finibus“ so aufgebaut, dass Cicero mit der Debatte über die epikureische Philosophie beginnt, die ihm am fernsten steht, und dann ein Streitgespräch über die stoische Lehre inszeniert, mit der er stärker sympathisiert. Dieselben Sympathien bringt Cicero auch der ‚peripatetischen‘ Ethik entgegen, wenngleich er sein Alter Ego auch vom Standpunkt der akademischen Skepsis Einwände gegen Piso vorbringen lässt. Während sich Autor und Ich-Erzähler, von ihren Antipathien zu ihren Sympathien fortschreitend, dem Zielpunkt des Gesprächs immer weiter annähern, rückt der Zeitpunkt des Gesprächs immer weiter von der Gegenwart des Autors im Jahre 45 weg. Ciceros Dialogpartner sind eingeschworene Gegner Caesars und, teilweise auch durch dessen Zutun in den Bürgerkriegen, bereits verstorben: Torquatus 49, Cato 46,

Piso vor 47. Im Gegensatz zu „De natura deorum“ finden die Unterredungen nicht an einem Tag statt, sondern das dramatische Datum der drei Teildialoge reicht vom Jahr 50 v. Chr. für das erste, über 52 für das zweite bis 79 für das dritte Gespräch. Der wachsenden zeitlichen Distanz korrespondiert die räumliche Entfernung. Die beiden ersten Dialoge sind ‚Villendialoge‘ und in Cumae in Kampanien und in Tusculum bei Rom situiert. Der dritte Dialog spielt dagegen während Ciceros year abroad in Athen. Mit der Erinnerung seines Studienaufenthalts in Athen steht Cicero unwillkürlich im Mittelpunkt auch des fünften und letzten Buchs von „De finibus“ und drückt der fortschreitenden Diskussion und graduellen Evaluation der ethischen Positionen, indem er am Ende selbst zu Pisos Darlegung der peripatetischen Position Stellung nimmt, und damit wie in „De natura deorum“ dem ganzen Werk seinen persönlichen Stempel auf. Denn wie die augusteischen Dichter Horaz<sup>83</sup> und Ovid<sup>84</sup> in der Sphragis ihre Dichtwerke (und vor ihnen schon in Ansätzen Lukrez und Vergil) besiegeln, so beglaubigt Cicero mit der eigenen Person, der fiktionalen Darstellung eigenen Erlebens und der eigenen Beteiligung an früheren philosophischen Diskussionen, bzw. mit dem Sichtbarmachen der fraglichen Abwägung und des festgestellten Probabilitätsgrades einer Proposition, am Ende eines Dialogs das in der philosophischen Erörterung jeweils erzielte Ergebnis.

Welche Position vertritt Cicero aber bei seinem Studienaufenthalt in Athen, als er sich mit der platonischen Akademie an seinem bevorzugten Erinnerungsort befindet? Cicero hält mit der ihm eigenen Vorsicht offenbar hier und in anderen Dialogen an der skeptischen Epoché als erkenntnistheoretischer Grundlage seines akademischen Philosophierens fest. Daher gilt es nur seine ethische Position zu bestimmen, welche nach Burkerts Einschätzung zwischen der genuin stoischen bzw. altakademischen Lehre des Antiochos (die aber fälschlich als ‚peripatetisch‘ bezeichnet wird)<sup>85</sup>, dass die Tugend allein zur Glückseligkeit genüge, und der (genuin peripatetischen) Position liege, dass die Tugend allein nicht ausreiche, sondern zur Glückseligkeit auch äußere und körperliche Güter erforderlich seien.<sup>86</sup> Cicero betont, dass ihre Meinungsverschiedenheit eigentlich nur marginal sei.<sup>87</sup> Der Kompromiss liegt auf einem schmalen Grat zwischen Pisos Eintreten für die These des Antiochos, dass die Tugend für die

<sup>83</sup> Hor. *carm.* 3,30.

<sup>84</sup> Ov. *Trist.* 4,10.

<sup>85</sup> Zur Eudaimonielehre des Aristoteles, deren Kern in der Definition gipfelt, ‚Glückseligkeit‘ sei die Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend, wenn es aber mehrere Tugenden gebe, gemäß der besten und vollendetsten Tugend, und dazu in einem vollendeten Leben, vgl. Arist. *EN* α 6, 1098a16-18.

<sup>86</sup> Burkert (1965: 175-200) und dazu Leonhardt (1998: 54).

<sup>87</sup> Cic. *fin.* 5,76.

Glückseligkeit auch ohne äußere oder körperliche Güter ausreiche,<sup>88</sup> und Ciceros Einwand,<sup>89</sup> dass die ‚Peripatetiker‘ „inkonsequent seien, wenn sie einerseits äussere Dinge zu den Gütern zählten, andererseits aber den Weisen ohne Rücksicht auf äussere Güter für glücklich hielten.“<sup>90</sup> Piso verteidigt die (stoisch-altakademischen) ‚Peripatetiker‘ gegen Ciceros Vorwurf mit dem Argument,<sup>91</sup> „der Begriff der Glückseligkeit lasse eine quantitative Abstufung zu: der Weise sei zwar glücklich, aber falls es ihm an äusseren Gütern mangle, sei er nicht im höchsten Masse glücklich.“<sup>92</sup> Aristoteles hätte diesem Argument wahrscheinlich nicht zustimmen können, da die Eudaimonie, handlungstheoretisch betrachtet, für ihn im mehrfachen Sinne ἀρχή ist: Prinzip ist sie erstens als Anfangspunkt und Auslöser der Bewegung, da die Menschen um der Eudaimonie willen alles tun.<sup>93</sup> Prinzip ist sie als Endpunkt und Grenze der Bewegung, da menschliches Streben ohne diesen Platzhalter des höchsten Gutes ziellos bliebe und umsonst ins Leere liefe.<sup>94</sup> Prinzip ist sie drittens als Axiom der politischen bzw. ethischen Wissenschaften, aus der sich das System der Ethik nach ethischen und dianoetischen Tugenden entfaltet. Im Sinne des Aristoteles, der die Eudaimonie aufgrund ihres Status als ἀρχή für einen wohl nicht mehr abstufbaren Grenzbegriff gehalten haben dürfte, erklärt sich Cicero mit dieser Antwort Pisos zunächst nicht einverstanden,<sup>95</sup> aber stimmt Piso am Ende doch vorsichtig zu,<sup>96</sup> nachdem sein Gegenüber ihm mit plausiblen Beispielen verdeutlicht hat,<sup>97</sup> „dass wegen des starken Übergewichts der Tugend das Vorhandensein oder Fehlen der äusseren und körperlichen Güter nur einen ganz geringen Unterschied im ‚Glück‘ bewirken könne ...“<sup>98</sup>

Wird die Aporie ihres Gesprächs auch mit einer philosophisch nicht ganz tragfähigen Lösung überwunden, so wird Ciceros Grundgedanke, dass der Einzelne für sich unter vernünftiger Abwägung aller Argumente eine Wahl zwischen den Optionen der hellenistischen Philosophenschulen zu treffen habe, nicht nur stillschweigend mit dem Bestehen der Meinungsverschiedenheiten offengehalten, sondern Ciceros Neffe Lucius wird vom *Narrating I*, das Piso fragen lässt, mit

---

<sup>88</sup> Cic. fin. 5,71.

<sup>89</sup> Cic. fin. 5,75-85; bes. 77; 84.

<sup>90</sup> Gawlick/Görler (1994: 1040).

<sup>91</sup> Cic. fin. 5,95.

<sup>92</sup> Gawlick/Görler (1994: 1040).

<sup>93</sup> Arist. EN α 12, 1102a2-4.

<sup>94</sup> Arist. EN α 1, 1094a18-22.

<sup>95</sup> Cic. fin. 5,85-86.

<sup>96</sup> Cic. fin. 5,95.

<sup>97</sup> Cic. fin. 5,90-91.

<sup>98</sup> Gawlick/Görler (1994: 1040).

der Frage nach seinen Präferenzen konfrontiert und damit mehr oder weniger zu einer Entscheidung gedrängt (Cic. fin. 5,76):

Tum Lucius: Mihi vero ista valde probata sunt, quod item fratri puto. Tum mihi Piso: Quid ergo? inquit, dasne adolescenti veniam? an eum discere ea mavis, quae cum plane perdidicerit nihil sciat? Ego vero isti, inquam, permitto.

Darauf sagte dieser Lucius: „Mir hat alles wirklich gut gefallen, und ich glaube, auch meinem Vetter.“ Nun wandte sich Piso an mich: „Nun? Was sagst du? Bist du bereit, unserem jungen Freunde freie Wahl zu lassen? Oder willst du ihn lieber das lernen lassen, was, wenn er’s noch so gründlich lernt, ihm doch kein richtiges Wissen gibt? „Ich stelle es ihm ganz anheim.“ (Atzert 1964: 455)

Der letzte Teil des Wortwechsels verdeutlicht, dass Cicero als *Acting I* Lucius die Freiheit lässt, zwischen seiner Philosophie der akademischen Skepsis, welche nur ‚Wahrscheinlichkeiten‘ bereithält und „kein richtiges Wissen gibt“, und Pisos dogmatischer Position des Antiochos von Askalon zu wählen, die mit der φαντασία καταληπτική die Möglichkeit des Wissens einräumt. Damit wird der Gedanke der Eingangsszenerie in Erinnerung gerufen, wo Lucius bekennt, dass er sich von verschiedenen Geistesmächten und auch von den Reizen der Literatur und der Rhetorik angezogen fühle und daher in der Hauptstadt der antiken Philosophie gerade den Ort am Phalerischen Hafen aufgesucht habe, wo Demosthenes bei der Meeresbrandung zu deklamieren pflegte.<sup>99</sup> Auf die Frage Pisos, ob er bereits Antiochos höre und, mit anderen Worten, zu seinem Schüler geworden sei, hatte Lucius dann eingeräumt, dass er noch zwischen dessen stoischer Doktrin und der skeptischen Lehre des Karneades schwanke, und war damit zum Modell des philosophischen Adepten geworden, der in seiner Unentschlossenheit vielleicht die Situation und Vormeinung von Lesern spiegelt.

Fassen wir zusammen: Im Dialog „De finibus“ finden wir Grundzüge wieder, die im Allgemeinen für das Verhältnis von Philosophie und Literatur in Ciceros Werk charakteristisch sind. Diese Grundzüge werden hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit zusammengefasst, um die Interdependenzen von Philosophie und Literatur in Ciceros Œuvre besser mit dem Verhältnis von Philosophie und Literatur in Werken der griechischen Antike und europäischen Moderne vergleichen zu können.

(1) In seinem philosophischen Werk stellt Cicero die Lehren der hellenistischen Philosophenschulen nicht nur meisterhaft in ihrer Pluralität dar, sondern setzt auch Dialogfiguren in Szene, die philosophisch vor der Wahl stehen, welcher Philosophenschule sie sich anschließen oder welche Lehre sie sich als die ‚richtige‘ zu Eigen machen sollen. Bei diesen Dialogfiguren handelt es sich

<sup>99</sup> Cic. fin. 1,5. Zur Eingangsszenerie der Bücher 1, 3 und 5 von „De finibus“ vgl. Becker (1938: 52-53).

entweder um Cicero selbst, der, hier verkürzt gesprochen, seine skeptische Auffassung wie in „De divinatione“ im Gespräch verteidigt oder seinen Standpunkt in der Götterlehre wie in „De natura deorum“ erst am Ende des Gesprächs zu finden oder doch zu offenbaren scheint. Oder es handelt sich um jüngere, daher vielleicht offenere und noch leichter form- und beeinflussbare Menschen wie seinen Neffen Lucius Cicero, der am Ende von „De finibus“ nicht nur zwischen verschiedenen Philosophenschulen schwankt, sondern sich noch grundsätzlicher fragt, ob er sich, nach Art einer Lebenswahl, der Philosophie, Rhetorik oder Dichtung zuwenden solle. (2) Cicero setzt in seinen Dialogen rhetorische Mittel auf eine subtile Art zur unmerklichen Gliederung des Gesprächs, zur Strukturierung des philosophischen Gedankengangs und subtilen Lenkung des Lesers ein und damit zur philosophischen Pro- und Apoptik. Besonders auffällig ist die Verwendung rhetorischer Strategien bei der systematischen Abwertung der epikureischen Philosophie in „De natura deorum“. (3) Cicero greift in seinen philosophischen Werken oft auf die archaische Dichtung der Römer zurück, um seine abstrakten Ausführungen mit lebensnahen Beispielen zu veranschaulichen. Zugleich bringt er mitunter längere Zitate aus seinen Dichtungen an wie den „Aratea“ oder „De consulatu suo“, um seine eigene philosophische Position mittels des propositionalen Gehalts dieser Dichtwerke unauffällig zu unterstreichen oder bei der Abwägung des Für und Wider eines philosophischen Theorems zu darstellerischen Zwecken auf einen Widerspruch in seiner eigenen Haltung aufmerksam zu machen. (4) Cicero schließt in seinem philosophischen Werk durch Übersetzungen griechischer Autoren wie Platon, Aristoteles, Demosthenes und andere Arten von Bezugnahmen auf die griechische Literatur sowie durch häufige Zitate aus der archaischen Dichtung der Römer an die literarische Tradition der Griechen und Römer an. Dabei entwickelt er nicht nur Strategien der Selbstkanonisierung, sondern stellt sich auch in ähnlicher Weise als vorläufigen Endpunkt von Roms archaischer Dichtung dar, wie er sich in seiner rhetorischen Autobiographie „Brutus“ als Überwinder des führenden römischen Redners Hortensius und damit als finalen Höhepunkt und Vollender der römischen Rhetorik dargestellt hatte. (5) Die kontrastierende Darstellung der Lehren einander widersprechender Philosophenschulen und ihre kontroverse Erörterung sind für Cicero kein Selbstzweck. Die engagierte Diskussion, ob Tugend allein zur Glückseligkeit genüge oder nicht, lässt es nicht zu, dass ein philosophischer Standpunkt vorschnell abgewertet oder absolut gesetzt wird. Damit helfen solche Diskussionen: vordergründig beim Einüben eklektischen Philosophierens, hintergründig bei der Übung von Toleranz. Zu dem allgemeinen Eindruck von Freiheit und Eigenständigkeit bei der Urteilsfindung der Gesprächspartner trägt auch bei, dass im Unterschied zu platonischen Dialogen, in denen Sokrates den Gesprächsverlauf bestimmt, bei Cicero im Typus des

aristotelischen Dialogs nicht alle Gespräche auf den Ich-Erzähler oder eine Zentralfigur zugeschnitten sind, sondern wechselnde Gesprächsführer begegnen.<sup>100</sup> In „De natura deorum“ hüllt sich Cicero nach dem Eröffnungsdialog sogar ganz in Schweigen, was ihm bei seiner notorischen Redseligkeit nicht ganz leicht gefallen sein dürfte und daher als besondere Leistung gewürdigt werden sollte.

## Literatur

- Becker, Ernst (1938): Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs. Osnabrück.
- Burkert, Walter (1965): Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der ‚Neuen Akademie‘. In: *Gymnasium*. Band 72. 175-200.
- Cappello, Orazio (2019): *The School of Doubt. Skepticism, History and Politics in Cicero’s Academica*. Leiden.
- Cicero, M. Tullius (1885): *Academica*. The text revised and explained by James S. Reid. London.
- Cicero, M. Tullius (1904): *Scripta quae manserunt omnia*. Rec. C. F. W. Müller. Pars IV. Vol. 1. *Academica, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes*. Leipzig.
- Cicero, M. Tullius (1922): *Scripta quae manserunt omnia*. Fasc 42. *Academicorum reliquiae*. Rec. O. Plasberg; Editio stereotypa editionis prioris. Leipzig.
- Cicero, M. Tullius (1933): *De natura deorum*. Ed. W. Ax. Leipzig.
- Cicero, M. Tullius (1952): *Epistulae*. Band I. Rec. L. C. Purser, Oxford.
- Cicero, M. Tullius (1955. 1958): *De natura deorum*. Ed. with comm. by Arthur Stanley Pease. Cambridge/Mass.
- Cicero, M. Tullius (1961): *Epistulae*. Band II: *Epistulae ad Atticum*. Teil 2: Bücher 9-16. Rec. D. R. Shackleton Bailey. Oxford.
- Cicero, M. Tullius (1964): *Von den Grenzen im Guten und Bösen*. Lateinisch und deutsch. Eingel. und übertr. von Karl Atzert. Zürich, Stuttgart.
- Cicero, M. Tullius (1965-70): *Epistulae ad Atticum*. Ed. by D. R. Shackleton Bailey. 6 Bände. Cambridge.
- Cicero, M. Tullius (1970): *Academica posteriora. Liber primus*. Hg. von M. Ruch. Paris.
- Cicero, M. Tullius (1972): *Aratea. Fragments poétiques*. Texte établi et trad. par Jean Soubiran. Paris.
- Cicero, M. Tullius (1976): *Atticus-Briefe*. Hg. und übers. von Helmut Kasten. 2. Aufl. Darmstadt.
- Cicero, M. Tullius (1987): *Vom Wesen der Götter*. Hg., übers. und erl. von Wolfgang Gerlach und Karl Bayer. 2. Aufl. Darmstadt.
- Cicero, M. Tullius (1990): *Hortensius, Lucullus, Academici libri*. Lateinisch-deutsch. Hg., übers. und komm. von Laila Zimmermann-Straume, F. Broemser und O. Gigon. München, Zürich.

<sup>100</sup> Zur Gesprächsführung im herakleidischen Dialog Ciceros am Beispiel des C. Laelius siehe Vielberg (2017: 261-267) und zu antiken Dialogen als Gesprächen unter Ungleichen, „in denen seit Platon eine überlegene Lehrerfigur mit dialektischen Mitteln einen Schüler oder Juniorpartner auf mitunter verschlungenen Wegen stufenweise zu einer Erkenntnis führt“, vgl. am Beispiel eines augustinischen Dialogs Tornau (2020: 16-17) mit Forschungsliteratur.

- Cicero, M. Tullius (1995): Akademische Abhandlungen. Lucullus. Lateinisch-deutsch. Text und Übers. von Christoph Schäublin. Einl. von Andreas Graeser und Christoph Schäublin. Anm. von Andreas Bächli und Andreas Graeser. Hamburg.
- Cicero, M. Tullius (2004): An seine Freunde. Lateinisch-deutsch. Hg. und übers. von Helmut Kasten. 6. Aufl. Düsseldorf, Zürich.
- Cicero, M. Tullius (2005): Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 43. De finibus bonorum et malorum. Rec. C. Moreschini. Leipzig.
- Dyck, Andrew R. (2003): Cicero: De natura deorum Liber I. Ed. by A. R. D. Cambridge. [Kommentar].
- DeFilippo, Joseph G. (2000): Cicero vs. Cotta in De natura deorum. In: Ancient Philosophy. Band 20. 169-187.
- Eco, Umberto (1994): Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur. München, Wien.
- Erren, Manfred (Hg.) (2009): Aratos. Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen. Düsseldorf.
- Fox, M. (2006): Cicero's philosophy of history. Oxford.
- Gabriel, Gottfried (2013): Logik und Rhetorik der Erkenntnis: zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung. Münster.
- Gawlick, Günther/Görler, Woldemar (1994): Cicero. In: H. Flashar (Hg.): Die Philosophie der Antike 4.2. Die hellenistische Philosophie. Basel. 993-1173.
- Gee, Emma (2013a): Cicero's poetry. In: C. Steel (Hg.): The Cambridge Companion to Cicero. Cambridge. 88-106.
- Gee, Emma (2013b): Aratus and the Astronomical Tradition. Oxford.
- Griffin, Miriam/Barnes, Jonathan (Hg.) (1989): Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society. Oxford.
- Haltenhoff, Andreas (1998): Kritik der akademischen Skepsis. Ein Kommentar zu Cicero, Lucullus 1-62. Frankfurt a. M. u. a.
- Hirzel, Rudolf (1877): Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Leipzig.
- Hirzel, Rudolf (1895): Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch. Leipzig.
- Hübner, Wolfgang (2005): Die Rezeption der Phainomena Arats in der Lateinischen Literatur. In: M. Horster/C. Reitz (Hg.): Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt. Stuttgart. 133-154.
- Hume, David (1799): Dialogues concerning Natural Religion. 2. Aufl. London.
- Lefèvre, Eckard (1988): Cicero als skeptischer Akademiker: eine Einführung in die Schrift *Academici libri*. Antikes Denken – Moderne Schule. Beiheft Gymnasium 9. 108-132.
- Leonhardt, Jürgen (1999): Ciceros Kritik der Philosophenschulen. Versuch einer Rekonstruktion. München.
- Lévy, Carlos (1992): Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne. Rom (Collection de l'École Française de Rome, 162).
- Long, A. A./Sedley, D. N. (2000): Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare. Stuttgart, Weimar.
- Martin, J. (Hg.) (1998): Aratus. Phénomènes. Paris.
- Müller, Gernot Michael/Mariani Zini, Fosca (Hg.) (2018): Philosophie in Rom – Römische Philosophie? Kultur-, literatur- und philosophiegeschichtliche Perspektiven. Berlin, Boston.
- Narducci, Emanuele (2012): Cicero. Stuttgart.
- Patzig, Günther (1979): Cicero als Philosoph. Am Beispiel der Schrift *De finibus*. Gymnasium. Band 86. 304-322.

- Pease, Arthur Stanley (1913): The conclusion of Cicero's *De natura deorum*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Band 44. 25-37.
- Plasberg, O. (Hg.) (1922): *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Leipzig.
- Powell, J. G. F. (Hg.) (1995): *Cicero the philosopher. Twelve papers*. Oxford.
- Schäublin, Christoph (1990): Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion. Zu Cicero, *De natura deorum* I. In: *Museum Helveticum*. Band 47. 87-101.
- Schulz, Verena (2019): Was ist rhetorische Wirkung? Zum Verhältnis von ‚Logos‘, ‚Pathos‘ und ‚Ethos‘. In: Michael Erler, Christian Tornau (Hg.): *Handbuch Antike Rhetorik*. Band 1. Berlin. 557-580.
- Spahlinger, Lothar (2005): *Tulliana Simplicitas. Zu Form und Funktion des Zitats in den philosophischen Dialogen Ciceros*. Göttingen.
- Tarán, Leonardo (1987): Cicero's Attitude towards Stoicism and Scepticism in the *De natura deorum*. In: Selig, Karl-Ludwig/Somerville, Robert (Hg.): *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. New York. 1-22.
- Tornau, Christian (2020): *Augustinus. De immortalitate animae. Die Unsterblichkeit der Seele*. Leiden.
- Tuplin, Christopher (1979): *Cantores Euphorionis again*. In: *The Classical Quarterly*. Band 29. 358-360.
- Ueding, Gert/Steinbrink, Bernd (1994): *Grundriss der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode*. Stuttgart, Weimar.
- Vielberg, Meinolf (2016): Ciceros Staatsschrift und die philosophische Tradition der Verfassungsdebatte bei Cassius Dio und Philostrat. In: *Wiener Studien*. Band 129. 233-256.
- Vielberg, Meinolf (2017): Alte Freunde im Gespräch: Anspruch und Wirklichkeit der *amicitia* bei Cicero. In: *Ciceroniana on line*. Band 1. Heft 2. 261-289.
- Vielberg, Meinolf (2019): Philosophie und Religion in Ciceros Schrift *De divinatione*. In: *Gymnasium*. Band 126. 47-71.
- Weischedel, Wilhelm (1966): *Die philosophische Hintertreppe*. München.
- Wynne, J. P. F. (2019): *Cicero on the Philosophy of Religion*. Cambridge.
- Woolf, Raphael (2015): *The Philosophy of a Roman Sceptic. Philosophy in the Roman World*. London.