

‚Seelenführung durch Rede‘.

Die rhetorische Psychologie des philosophischen Idealismus

Peter L. Oesterreich

Zusammenfassung: *Die rhetorische Psychologie ist ein noch weitgehend unbearbeitetes Feld innerhalb der philosophischen Psychologiegeschichte. Wie sich am Beispiel des Platonischen und Deutschen Idealismus zeigen lässt, ist ihr systematischer Ort die rhetorische Psychagogie der Philosophie. So entwickelt schon Platon in seiner Auseinandersetzung mit der Sophistik eine eigene philosophische Rhetorik, die sich als eine ‚Art Seelenleitung durch Rede‘ versteht. Ferner finden sich in der Angewandten Philosophie Fichtes und der Weltalter-Philosophie Schellings zwei weitere Psychagogiekonzepte. Sie machen die Bedeutung der rhetorischen Psychologie sowohl für die innere Selbsterfindung als auch für die öffentliche Wirksamkeit der Philosophie sichtbar.*

Abstract: *Within the philosophical history of psychology, rhetorical psychology is a field still untreated to a large extent. Its systematic place is the rhetorical psychagogy of philosophy. This is illustrated by means of Platonic and German Idealism. In the course of his controversy with the sophists, Plato developed a separate philosophical rhetoric, which can be referred to as ‘a kind of directing the soul’. Two more concepts of psychagogy can be found in the applied philosophy of Fichte and Schelling’s philosophy of aeons. This makes clear how important rhetorical psychagogy is for the inner self-invention of philosophy as well as for its public effectiveness.*

Die Frage nach dem Anfang der Psychologie als Erfahrungswissenschaft jenseits von Mythos, Metaphysik und Religion führt in die sophistische Aufklärung des 5. Jahrhunderts vor Christus zurück. Die Psychologie beginnt hier mit der methodischen Untersuchung öffentlich wahrnehmbarer Redewirkung auf die menschliche Seele. Der Ursprungsort dieser rhetorischen Psychologie in der antiken Sophistik ist – in Übereinstimmung mit ihrer heutigen Wiederentdeckung als Rhetorical Psychology (Billig, 1991) – der sozialpsychologische Bereich. Die rhetorische Psychologie der Sophisten verdeutlicht den kausalen Zusammenhang von Peitho und Psyche, von Überredung und Seelenverfassung. Als Teil der Redekunst (rhetorike techne) war die rhetorische Psychologie von Anfang an eine „Erfahrungswissenschaft“ (Ueding, 2000, S. 7), die danach strebt, die Wirkung der Rede auf die menschliche Seele nicht mehr der Natur oder dem Zufall zu

überlassen, sondern zu einem methodischen, lehr- und lernbaren Wissen zu erheben. Die geradezu ungeheure und erstaunliche Macht der Rede (deinotes legein) führt z.B. der Sophist Gorgias auf ihr Vermögen zurück, die öffentliche Stimmung zu erzeugen und zu beherrschen. Genauso wie die Medizin durch ihre Medikamente und Drogen auf die Verfassung des Körpers einwirkt, vermag auch die persuasive Rede die Seelenlage der Menschen zu verändern. So „...erregen unter den Reden die einen Leid, die andern Genuß, und dritte Furcht, und wieder andere versetzen die Hörer in zuversichtliche Stimmung, und noch andere berauschen und bezaubern die Seele mit einer üblen Bekehrung“ (Gorgias von Leontinoi, 1989, S. 11ff.).

Die von den Sophisten entdeckte rhetorische Psychologie findet in der klassischen griechischen Philosophie durchaus ihre Fortsetzung. Sie wandert untergründig in die klassische Metaphysik ein und bildet dort bis heute einen zu wenig wahrgenommenen Teil der philosophischen Psychologiegeschichte. Das vielleicht schlagendste Beispiel für die Präsenz rhetorischer Psychologie in der klassischen griechischen Philosophie findet sich bei Aristoteles. Einerseits vertritt er in *De Anima* ein ontologisches Schichtenmodell der Seelenteile, von dem die wirkungsgeschichtlich ausserordentlich erfolgreiche Division der Gesamtseele in anima vegetativa, sensitiva und intellectiva ausgeht. Auf der anderen Seite stellt die Pathologie-Lehre seiner Rhetorik, die eine redetechnische Analyse der menschlichen Grundaffekte enthält, ein Musterbeispiel rhetorischer Psychologie dar, deren untergründige Wirkungsgeschichte bis in die Existenzialphilosophie Heideggers hineinreicht. Der Prozess der unauffälligen Aneignung und Fortbildung der von den Sophisten erfundenen rhetorischen Psychologie durch die Philosophie beginnt allerdings schon vor Aristoteles. Das erste Kapitel einer Philosophiegeschichte der rhetorischen Psychologie führt in den Idealismus Platons zurück.

Die rhetorische Psychologie des Platonischen Idealismus

Platons Entwurf einer philosophischen Rhetorik findet sich, wie schon Niehues-Pröbsting (1987) eingehend zeigt, in seinem Dialog Phaidros. Im Unterschied zur Sophistik vertritt Platon hier eine ‚starke‘ Anthropologie, die den Menschen nicht als bloßes Meinungswesen, sondern als ein der Einsicht fähiges Vernunftwesen ansieht. Demgemäss hat die philosophische Rhetorik die Aufgabe, das im Menschen angelegte Vernunftpotential zu wecken und zu fördern. Sie soll jene von der philosophischen Bildung geforderte völlige ‚Umkehr‘ (periagoge) der gesamten Seele bewerkstelligen, durch die der Mensch aus dem ‚heillosen‘ Zustand seiner Gefangenschaft inmitten der gewöhnlichen Ansicht (doxa) zur philoso-

phischen Einsicht befreit werden kann. Platon greift den gorgianischen Topos von der Analogie zur Medizin auf, wenn er nun auch seine eigene neue philosophische Rhetorik in die Analogie zur ärztlichen Kunst stellt. Es habe „dieselbe Bewandnis mit der Redekunst wie mit der Heilkunst“ (Platon, 1990, 270b). Wie die Medizin den kranken Körper des Menschen kunstmäßig durch Zuführung von Medikamenten heilen kann, so soll die philosophische Rhetorik die korrumpierte Seele durch Zuführung von Reden in ihrer ursprünglichen Bestform und Tugend wieder herstellen.

Der Prozess der philosophischen Bildung soll die Menschen aus ihrer heillosen Befangenheit in den künstlichen Wort-Bild-Welten sophistischer Phantasmen befreien und sie der Einsicht in das wahrhaft Seiende und Wirkliche entgegenführen. Die neue philosophische Rhetorik im Phaidros bildet die Antwort sowohl auf das Darstellungsproblem der Ideenlehre als auch auf ihr Vermittlungsproblem, das die Differenz zwischen dem Standpunkt der gewöhnlichen Meinung und dem der philosophischen Vernunft aufwirft.

Platon macht hier deutlich, dass die dialektische Unterredungskunst kein willkürliches oder zufälliges Ansprechen der Dinge meint. Sie besteht vielmehr in einem methodisch geordneten Durch-Sprechen des zur Rede Stehenden. Die anfangs verwirrende Vielfalt der Naturphänomene wird durch die dialektische Rede auf ihre wesentlichen Gestalt- und Wirkeinheiten zurückgeführt und somit durchschaubar gemacht. Anders als in der sophistischen Antilogientechnik bringt die dialektische Rede somit die Präsenz des Seienden nicht selbst hervor. Die Dialektik Platons beansprucht daher, mehr zu sein als eine bloß künstliche oder formale Methode und darf bei ihren Definitionen und Begriffszuschnitten nicht willkürlich verfahren. Sie soll bei ihren begrifflichen Einteilungen die natürliche Gliederung des Seienden berücksichtigen und zusehen, „wie jedes gewachsen ist“. Der Natur angemessen soll auch die gesamte Disposition der Rede gestaltet sein. Nach der Weltseele-Hypothese des *Timaios*, der gemäß das Weltall insgesamt einen beseelten Organismus darstellt, ist die der Natur der Dinge angemessene Darstellungsform die organische Gliederung. Jede Rede soll daher „wie ein lebendiges Wesen gebaut sein“ (Platon, 1990, 264c). Die entsprechende organologische Bauform und Disposition verlangt, dass auch die entsprechende Rede jeweils „weder ohne Kopf ist noch ohne Fuß, sondern eine Mitte hat und Enden, die gegeneinander und gegen das Ganze in einem schicklichen Verhältnis gearbeitet“ (ebd.) sind.

Die dialektische Rede besitzt ferner nicht nur eine objektiv sachaufweisende, sondern lediglich eine subjektiv kathartische, „seelenreinigende“ Bedeutung. Sie soll die menschliche Seele von falschen Einstellungen und

verwirrenden Ansichten reinigen, um sie auf die unverstellte und unmittelbare Anschauung des Seienden selbst vorzubereiten. Dieser allgemein erklärende, dialektische Sachaufweis ist allerdings noch keine hinreichende Bedingung für die philosophische Überzeugung. Sie muss ergänzt werden durch eine rhetorische Psychologie, die nicht primär die allgemeine Relation der Rede zur Sache, sondern die spezielle Beziehung der Rede zur Seele des jeweiligen Gesprächspartners thematisiert.

Dabei beansprucht die rhetorische Psychologie Platons, die der Sophisten im Punkte der Wissenschaftlichkeit zu übertreffen. Sie soll sich erstmals nicht, wie bei den Sophisten, mit einer Anzahl zufälliger Beobachtungen zufrieden geben, sondern zielt auf eine umfänglichere, systematische Untersuchung des Kausalzusammenhangs zwischen philosophischer Rede und unterschiedlichen Seelenzuständen. Das Zufällige des sophistischen ‚Spürens und Treffens‘ soll durch ein zuverlässiges, dialektisch erzeugtes Ursachenwissen übertroffen und abgelöst werden. Platons wissenschaftliche rhetorische Psychologie beabsichtigt in systematisch geordneter Form darüber Auskunft zu geben, „was für eine Seele durch was für Reden aus welcher Ursache überredet werden oder unüberredet bleiben wird“ (Platon, 1990, 270b). Das Rätsel des Peithischen, jener schon von den Sophisten in Anspruch genommenen erstaunlichen Macht der persuasiven Rede auf die menschliche Seele, soll damit wissenschaftlich gelöst werden.

Platon entwirft im Phaidros das Programm einer von den öffentlichen Ursprungsorten der sophistischen Rhetorik abgelösten psychagogischen Universalrhetorik. Dem gemäß definiert er die Redekunst als „eine Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für öffentlichen Versammlungen, sondern dasselbe auch im gemeinen Leben und im Kleinen sowohl als großen Dingen“ (Platon, 1990, 261af.). Die neue Universalrhetorik Platons erhebt einen infiniten Kompetenzanspruch sowohl in Hinsicht auf ihre Redegegenstände („große und kleine Dinge“), wie auch hinsichtlich ihrer lebensweltlichen Aufführungsorte („öffentliches und privates Leben“). Diese psychagogische Universalrhetorik stellt auch das zentrale Werkzeug und Organon der philosophischen Bildung dar. Mit ihrer Hilfe soll es möglich sein, die Seelen der Menschen aus ihrer – im Höhlengleichnis geschilderten – doxalen Gefangenschaft zu befreien und in Richtung der Vernunftseinsicht zu führen.

Platons neomythische Schriftkritik im Phaidros weist ferner auf die Notwendigkeit mündlicher Unmittelbarkeit und rhetorischer Authentizität im philosophischen Bildungsprozess hin. Die leibhafte Konpräsenz des Lehrenden und Lernenden, sowie die Unmittelbarkeit ihrer „lebendige(n)

und beseelte(n) Rede“ (Platon, 1990, 276a) lassen sich medial nicht substituieren. Das geschriebene Wort sei lediglich ein ‚Schattenbild‘ der mündlichen Rede, das zudem der Willkür seiner Interpreten willkürlich ausgeliefert ist. Auf die naheliegende Frage, wie Platon angesichts dieses Vorzugs der Mündlichkeit seine eigene Dialogliteratur verstehe, findet sich im Phaidros folgende scherzhaft-ironische Antwort: Sie sei lediglich ein nicht mit vollem Ernst, sondern nur des Spieles wegen angelegtes ‚Schriftgärtchen‘. Wenn er schreibe, so nur, um im vergesslichen Alter einen Vorrat von Erinnerungen zu besitzen. Ansonsten besäße der Lernende der literarisierten Philosophie lediglich eine ‚Spur‘ der philosophischen Erkenntnis, der er nachgehen könnte.

Psychagogische Konzepte des Deutschen Idealismus

Die rhetorische Psychologie, die schon innerhalb des antiken Idealismus Platons im Kontext der philosophischen Psychagogik auftritt, findet sich auch im Deutschen Idealismus in modifizierter Form wieder. Ein Beispiel für ihr Auftreten auf dem äußeren Forum öffentlichen Philosophierens bietet dabei die Angewandte Philosophie Fichtes. Ihre Präsenz auf dem inneren Forum des philosophischen Selbstgespräches belegt zudem paradigmatisch die Weltalter-Philosophie Schellings.

Interpersonale Psychagogie in der Angewandten Philosophie Fichtes

Fichtes *Angewandte Philosophie* versteht sich – wie schon Traub (1992) und van Zantwijk (2002) herausgestellt haben – als die Vollendungsform der Philosophie, die eine Vernunftpraxis begründet, in der sich die Kantische Idee einer Kultur der Vernunft realisieren soll. Fichte hat sich mit dem Problem der Lehrbarkeit und Mittelbarkeit seiner Philosophie in öffentlichen Vorlesungen zur Bestimmung bzw. zum Wesen des Gelehrten wiederholt gewidmet. Demnach ist die Aufgabe des Gelehrten, durch die rhetorische Anwendung der philosophischen Ideen ihre Erkenntnis unter den Menschen zu verbreiten.

Anknüpfend an Platons Schriftkritik im Phaidros soll dies nicht nur in vermittelter, schriftlicher Form, sondern vor allem in der kommunikativen Unmittelbarkeit mündlicher Vorträge geschehen. Auch Fichtes philosophische Rhetorik versteht sich wie diejenige Platons als eine Art ‚Seelenführung durch Rede‘. Die interpersonale Psychagogie des Philosophen, der sein Publikum von seinen Ideen überzeugen will, soll demnach „in diesem Geschäft Rücksicht auf die zu bildenden Menschen, den Standpunkt ihrer Bildung und ihre Bildsamkeit überhaupt“ (Fichte, 1997,

S. 874) nehmen. Zwar kann die philosophische Psychagogie nur gelingen, wenn der Philosoph geradezu ein Virtuose des Lehrvortrags ist. Aber das eigentliche Geheimnis des Lehrerfolges liegt nicht in der einseitigen rhetorischen Gewandtheit des Lehrers, sondern in der Angemessenheit seiner Redeweise zur Seelenlage seiner Hörer. Der akademische Lehrer soll zwar geradezu über eine Unendlichkeit von Redeformen verfügen, aber es kommt ihm nicht darauf an, dass er die ästhetisch vollkommenste Form sondern die „in jedem Zusammenhange passendste“ finde (Fichte, 1997, S. 875). Das rhetorische Prinzip der Angemessenheit (*decorum*), die ‚Passung‘ und Übereinstimmung von Rede und Seele, beherrscht somit auch das philosophische Psychagogiekonzept Fichtes.

Die interpersonale Psychagogik Fichtes betont ferner die vivifizierende Energie lehrhafter Rede. Der denkende Mitvollzug der Hörer sei an den lebendigen Vortrag des philosophischen Lehrers gebunden. Fichtes Forderung nach einer ständigen Erneuerung sprachlicher Ausdrucksformen bedeutet dabei keine vom Denkvollzug abgelöste nachträgliche Stilisierung durch die rhetorische Ausdrucksgestaltung (*elocutio*). Sie entspricht vielmehr der Lebendigkeit eines genetischen Denkstils, der seinen Gegenstand nicht nur historisch aufgreift, sondern ihn immer wieder neu zu erfinden und darzustellen versucht. Die philosophische Lehre bildet derart eine Neuerfindung, eine schöpferische Re-inventio der Idee. Die Denktätigkeit des Philosophen soll daher eine variantenreiche Lebendigkeit enthalten, die sich mittels seiner Redetätigkeit auch den Hörern mitteilt.

Dass die Rede in der Lebendigkeit des Denkens gründet, bildet nach Fichte geradezu die Möglichkeitsbedingung ihrer Wirksamkeit auf andere. Fichte denkt die Lehre als einen dynamischen Vorgang, in dem sich die Energie der denkenden Seele durch die Rede vom philosophischen Lehrer auf den Hörer überträgt. Für diese rhetorische Übertragung seelischer Energie gilt die alte Regel *similia similibus*: Nur die gedankliche Energie des Lehrers kann das Denken der Hörer beleben und somit in das geschichtliche Leben eingreifen. „Nur das unmittelbar lebendige Denken belebt fremdes Denken, und greift ein in dasselbe: eine veraltete und tote Gestalt, sei sie auch vorher noch so lebendig gewesen, muß erst durch den andern und seine eigne Kraft wieder in das Leben gerufen werden“ (Fichte, 1997, S. 876).

Eine Schlüsselstelle für das Verständnis der philosophischen Rhetorik bildet zweifellos die *Zweite Vorlesung der Anweisung zum seligen Leben*. Demnach bildet der ‚natürliche Wahrheitssinn‘ die anthropologische Voraussetzung, auf die Fichtes Konzeption einer philosophischen Rhetorik

aufbaut. Er ist das intuitive Organ der Empfänglichkeit für die gemeinsame Vernunft, das jeder philosophische Redner beim Hörer voraussetzen muss. „An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun, [...] wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit [...] und rechnet auf die freiwillige Beistimmung jenes Wahrheitssinnes“ (Fichte, 1997, S. 134). Der öffentliche Vortrag führt durch seine direkte Thematisierung zur Aktualisierung der im natürlichen Wahrheitssinn potentiell angelegten Grundwahrheiten. Er baut dabei auf das vernunftgewirkte Evidenzgefühl seiner Hörer, das ihre freie Zustimmung hervorruft.

Indem die Redepraxis der Angewandten Philosophie an den natürlichen Wahrheitssinn ihres Publikums appelliert, versteht sie sich keineswegs als ein bloß technisches und äußerliches Verfahren zur Herstellung öffentlicher Zustimmung. Als erinnernder Anstoß erweckt sie geradezu ein im menschlichen Gemüt a priori angelegtes ursprüngliches Vernunftpotential. Auch in diesem mäeutischen und anamnetischen Grundzug erweist sich die Fichtesche Rhetorik der Platonischen Psychagogie verwandt.

Intrapersonale Auto-Psychagogie bei Schelling

Schellings „integrative Anthropologie“ (Oesterreich, 2002, S. 23), die er in seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* entwickelt, beschreibt die geistige Gesamtnatur des Menschen durch eine Dreifachheit von Potenzen. „Diese drei Seiten oder Potenzen des Geistes im Allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüth, durch Geist und durch Seele bezeichnet“ (Schelling, 1860, S. 465). Mit dieser expliziten Wiedereinführung der Seele in die idealistische Philosophie verbindet Schelling eine neue Wertschätzung des Intuitiven. Das Vermögen des intuitiven Wissens, durch die der Mensch die Verbindung mit der Ideenwelt aufnehmen kann, nennt Schelling in Aneignung der platonischen Psychologie ‚Seele‘.

Die Seele stellt nach Gemüt und Geist die dritte – und wie Schelling betont, die „Höchste“ (Schelling, 1860, S. 468) – Potenz der geistigen Gesamtnatur dar. Die Pointe der Schellingschen Seelenlehre besteht nun darin, dass sich diese höchste Seelenpotenz als intuitives Vermögen der diskursiven Verfügungsgewalt dem reflexiven Selbstbewusstsein entzieht und als unpersönliches, geradezu göttliches Ingenium im Menschen erscheint, so dass gesagt werden kann: „Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche“ (Schelling, 1860, S. 468). Im Unterschied zum selbstbezüglichen Bewusstsein vermag das Unpersönliche der Seele dem Menschen die Sphäre reflexionsloser, absoluter

Wissenschaft zu eröffnen. So erweist sie sich als die Inspirationsquelle für schöpferische Kunst, Religion und Philosophie. Durch die Verbindung mit dem Seelischen steigert sich der menschliche Verstand zur Vernunft. „Vernunft sey nichts anderes als der Verstand in seiner Submission unter das Höhere, die Seele“ (Schelling, 1860, S. 472). Die Vernunft ist somit der durch Verbindung mit der Seele potenzierte Verstand. Der Übergang zur Vernunft lässt sich deshalb gerade nicht durch eine weitere Steigerung der diskursiven Verstandestätigkeit erreichen. Er verlangt im Gegenteil von der ganz auf Aktivität eingestellten modernen Subjektivität eine radikale Umstellung ihres Tätigkeitsmodus zur Passivität. Völlig zu recht werde deshalb – so Schelling – allgemein angenommen: „Bei dem Verstand ist offenbar etwas mehr Aktives, Thätiges, in der Vernunft mehr etwas Leidendes, sich Hingebendes“ (Schelling, 1860, S. 472). Die Entwicklung der Vernunft setzt somit die Fähigkeit und Bereitschaft voraus, sich dem Intuitiven der Seele zuzuwenden und sich so von ihr leiten zu lassen.

So steigert sich der Verstand durch freiwillige Seelenführung selbst zur Vernunft. In der *Weltalter*-Einleitung hat Schelling diesen psychagogischen Prozess der Entstehung philosophischer Wissenschaft genauer beschrieben. Die Selbst(er)findung der Philosophie und ihre konkrete Genesis im Zusammenspiel von verständiger Reflexion und seelischer Intuition vollzieht sich im Inneren des Bewusstseins. Der inventive Geburtsort philosophischer Wissenschaft bildet nicht die äußere Unterredung mit anderen, sondern das einsame philosophische Selbstgespräch. Die Genese der Philosophie auf dem internen Forum des Bewusstseins vollzieht sich als ein Prozess inventiver philosophischer Rhetorik, indem der kritische Verstand des Philosophen versucht, sich von seinen seelischen Intuitionen zu überzeugen.

Die Selbst(er)findung der Philosophie vollzieht sich nach Schelling in der Form ‚innerer Unterredungskunst‘. Die platonische Unterredungskunst und Psychagogie wird bei Schelling somit ins Innere der philosophischen Subjektivität verlegt. Der grundlegende Kunstgriff der von Schelling hier angesprochenen Auto-Psychagogie des Philosophen ist eine bewusste und methodische innere Selbstdifferenzierung. Gemeint ist die ‚Verdoppelung unserer selbst‘ in „ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein wissendes nach Klarheit ringendes“ (Schelling, 1946, S. 5). Die suchende Potenz des fragenden Verstandes und die antwortende Potenz der seelischen Intuition müssen zuerst auseinander treten, um dann in den produktiven Prozess einer inneren Unterredung eintreten zu können. Innere Invention setzt bewusst

und methodisch induzierte Selbst-Polarisierung voraus: Nur indem der Philosoph in sich die Rolle des Fragenden und die des Antwortenden zerteilt und gleichsam ‚verdoppelt‘, entsteht jene rhetorische Differenz, die den produktiven Prozess seines inneren Findungsdialogs ermöglicht. Der rhetorische Findungsprozess stellt eine Art ‚Gespräch der Seele mit sich selbst‘ dar, das eine – von Schelling in bester platonischer Tradition vorausgesetzte – latente ‚Mitwissenschaft‘ des Menschen mit dem Göttlichen zur Erinnerung bringt. Diese Auto-Psychagogie des inneren Dialoges bilde – so Schelling – das ‚eigentliche Geheimnis des Philosophen‘, gegen das die äußere Dialektik lediglich ein ‚leerer Schein und Schatten‘ sei.

Die rhetorische Psychologie als unausgeforschter Gegenstand der Psychologiegeschichte

Die bei Platon, Fichte und Schelling anzutreffende rhetorische Psychologie entspringt einem Grundproblem idealistischer Philosophie. Wie jede philosophische Lehre hat sie nicht nur ein sachliches Darstellungsproblem, sondern auch ein interpersonales Mitteilungsproblem zu lösen, das in der Differenz zwischen der Bewusstseins- und Seelenlage des philosophischen Lehrers einerseits und seiner Hörer andererseits besteht. Gerade der Idealismus will den Menschen von Anfang an nicht nur sachlich informieren, sondern als gesamte Person geistig und seelisch transformieren. So zielt die philosophische Paideia Platons auf die ‚Umkehr‘ der gesamten Seele. Dementsprechend intendieren die deutschen Idealisten eine tiefgreifende ‚Revolution der Denkart‘. Die den Menschen transformierende ‚Seelenleitung durch Rede‘, gehört somit zum Wesen idealistischer Philosophie. Durch ihre jeweiligen Psychagogiekonzepte versuchen die Philosophen, das unabweisbare Mitteilungsproblem ihrer Lehre zu bewältigen.

Wie sich gezeigt hat, lässt sich die rhetorische Psychologie in der rhetorischen Psychagogie der Philosophie verorten. Schon bei Platon führt die Reflexion auf den Kausalzusammenhang von Rede und Seele zum Entwurf einer eigenen philosophischen Rhetorik. Fichte und Schelling entwickeln jeweils Psychagogiekonzepte, die sowohl die öffentliche Wirkksamkeit, als auch die innere Invention idealistischer Philosophie betreffen. Beide deutsche Idealisten erstreben dabei die redevermittelte Anamnese eines in jedem Menschen angelegten seelischen Grundpotentials. Fichtes philosophische Rhetorik setzt einen ‚natürlichen Wahrheitssinn‘ als Quelle intuitiver Erkenntnis voraus, während Schellings ‚innere Unterredungskunst‘ versucht, ein in der menschlichen Seele verborgenes absolutes Wissen zu Bewusstsein zu bringen.

Schließlich belegen die Hinweise auf die Präsenz einer rhetorischen Psychologie in der Tradition des Idealismus die generelle Hypothese, dass sich innerhalb der Philosophiegeschichte zwei unterschiedliche Seelenkonzepte unterscheiden lassen: ein ontologisches Seelenkonzept einerseits und ein psychagogisches andererseits. Der ontologische Seelenbegriff, der z.B. die Psyche als Lebens- oder Formprinzip des Seienden definiert und in unterschiedliche Schichten oder Teilvermögen gliedert, ist in seinen historischen Variationen weitgehend bekannt und erforscht. Dagegen könnte sich die neu entdeckte rhetorische Psychagogie für die philosophische Psychologiegeschichte noch als ertragreiches Feld weiterer Forschung erweisen.

Literatur

- Billig, M. (1991). *Ideology and opinions: Studies in rhetorical psychology*. London: Sage.
- Fichte, J. G. (1997). *Schriften zur Angewandten Philosophie*. In: P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Werke*. Band 2, Frankfurt / M: Deutscher Klassiker Verlag.
- Niehues-Pröbsting, H. (1987). *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*. Frankfurt / M: Klostermann.
- Gorgias von Leontinoi (1989). T. Buchheim (Hrsg.), Hamburg: Meiner.
- Oesterreich, P. L. (2002). *Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik*. In: J. Jantzen & P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Platon (1990). *Werke in acht Bänden*. G. Eigler (Hrsg.), 2. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schelling, F. W. J. (1860). *Sämmtliche Werke*. Band 7, Stuttgart, Augsburg: Cotta.
- Schelling, F. W. J. (1946). *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813. M. Schröter (Hrsg.), München: Beck.
- Traub, H. (1992). *Johann Gottlieb Fichtes Popularphilosophie 1804–1806*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Ueding, G. (2000). *Moderne Rhetorik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. München: Beck.
- Zantwijk, T. v. (2002). *Psychologie oder Psychagogie? Die menschliche Seele in der angewandten Philosophie Platners und Fichtes*. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 27, 49–65.

Autor:

Prof. Dr. Peter L. Oesterreich ist seit 1992 Professor für Philosophie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Ferner ist er Sekretär der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Leonberg. Forschungsschwerpunkte sind Philosophie der Rhetorik, Philosophie des deutschen Idealismus und der Antike.

Kontakt:

Augustana-Hochschule, Waldstraße 11, D-91564 Neuendettelsau,
E-Mail: Andrea.Siebert@t-online.de