



Philosophie als Einübung des Perspektivenwechsels am Beispiel von Platon und Nietzsche

Christoph J. Schmidt-Lellek, Frankfurt a.M.

Professionelle psychosoziale Beratung in ihren verschiedenen Formaten (Psychotherapie, Supervision, Coaching usw.) hat als vorrangiges Ziel, den Rat Suchenden zu unterstützen, dass er seine Probleme und Konflikte selbstständig zu lösen lernt. Die Aufgabe besteht also nicht vor allem darin, ihm eine „Wahrheit“, also die „richtige Antwort“ auf seine Frage zu übermitteln, sondern die eigenen Suchbewegungen nach Antworten bzw. Lösungen zu fördern. Mit diesem Ziel sollen in der Beratung veränderte Perspektiven im Hinblick auf Wahrnehmungen, Bewertungen und Handlungen aufgezeigt oder entwickelt werden. Denn häufig zeigt sich, dass ein Problem seine Ursache darin hat, dass ein Mensch (oder auch eine Gruppe von Menschen) in der Einschätzung einer Situation, einer zwischenmenschlichen Beziehung oder der eigenen Person festgefahren ist, sich aus Gewohnheit, aus Angst oder aus Hilflosigkeit immer wieder in denselben Denkmustern verhakt und deshalb auch in seinen Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt ist.

So verlangt die Eröffnung von erweiterten Handlungsoptionen zunächst eine Veränderung der Möglichkeit, eine Situation oder einen Konflikt wahrzunehmen und zu beurteilen, um damit einen veränderten Verstehenshorizont eröffnen zu können. In anderen Worten, ein *Perspektivenwechsel* soll dazu dienen, Gefühle der Ausweglosigkeit zu überwinden und sich von gewohnten, einschränkenden Sichtweisen zu befreien; oder dazu, eine Fixierung auf Defizite (also auf das, was *nicht* da ist) durch einen Blick auf die Ressourcen (also auf das, was da ist, aber noch nicht entdeckt oder noch nicht aktiviert ist) zu ersetzen. Ein solcher Perspektivenwechsel wird aber nicht beliebig sein können, sondern er soll dazu dienen, in seinen Denk- und Handlungsmöglichkeiten der jeweiligen Situation besser gerecht werden zu können.

Ein klassisches Beispiel für einen solchen Perspektivenwechsel: In der Rahmenerzählung des frühen platonischen Dialogs „Charmides“, die auf das in diesem Dialog behandelte Thema hinführt, wird Sokrates als ein lebenserfahrener Weiser dargestellt, der von Anderen um Rat gefragt wird: Der junge Mann Charmides leidet unter chronischen Kopfschmerzen und fragt Sokrates, ob er ein Mittel dagegen wisse. Aber statt dem Rat Suchenden nun ein Rezept zu sagen, verwickelt er ihn in ein Gespräch darüber, was Besonnenheit ist und wie man sie erlangen kann, denn „wo diese vorhanden sei, sei es etwas Leichtes, dem Kopfe wie auch dem übrigen Körper die Gesundheit zu

bewirken“ (St. 156 E). So empfiehlt Sokrates dem Charmides, sich zunächst mit seiner Seele zu befassen. Darauf meint dessen Begleiter Kritias: „Da wäre ja für den jungen Mann sein Kopfweh ein wahres Glück geworden, wenn er dadurch genötigt würde, seinem Kopf zuliebe nun auch in seinem Geiste besser zu werden“ (157 C).

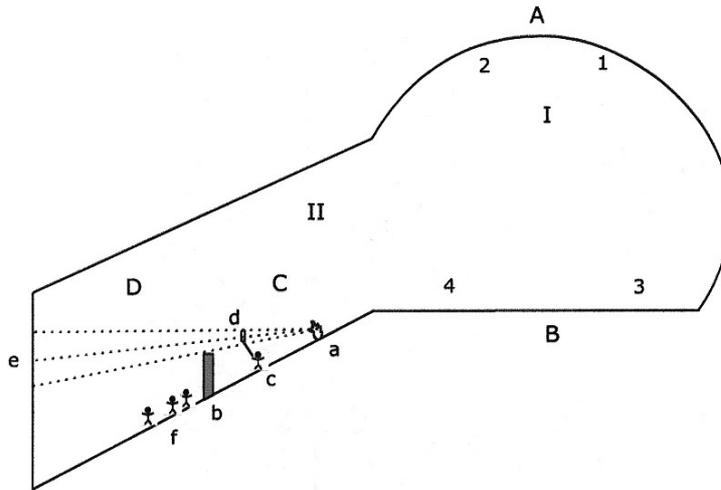
Ich möchte in diesem Beitrag verdeutlichen, dass die Veränderung der Perspektive seit den Anfängen der abendländischen Philosophie vor ca. 2500 Jahren ein zentrales Anliegen philosophischer Bemühungen war und bis heute ist und dass dies kein abstraktes, rein intellektuelles Vergnügen ist, sondern immer existenziell und für die Lebenspraxis relevant ist. Dies möchte ich an zwei exponierten Beispielen der Philosophiegeschichte darstellen, an *Platon* mit seinem „Höhlengleichnis“ und an *Friedrich Nietzsche* mit seiner „Umwertung aller Werte“. Dabei möchte ich sowohl die Bezogenheit als auch den Gegensatz zwischen beiden Philosophen deutlich machen – und damit selbst einen wichtigen Perspektivenwechsel darstellen.

1. Platons „Höhlengleichnis“: Die Befreiung aus der Sinnestäuschung

Das Höhlengleichnis hat in der Philosophie Platons eine zentrale Bedeutung, und entsprechend häufig wird im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte darauf Bezug genommen; ja, man kann es geradezu als Grundmodell metaphysischen Denkens ansehen. Mich interessiert es hier jedoch in erster Linie als Darstellung eines *Prozesses*, mit der einige Aspekte im Hinblick auf Veränderung, Befreiung sowie auf die Interaktion zwischen Beratern und Rat Suchenden verdeutlicht werden können. Im Folgenden werde ich zunächst diesen Text mit einigen interpretatorischen Hinweisen nacherzählen, um dann daraus einige Aspekte abzuleiten, die für eine Beraterische Tätigkeit von Belang sein können.

1.1 Darstellung des Höhlengleichnisses

Das „Höhlengleichnis“ (St. 514 A- 521 B) steht in einem der Hauptwerke Platons, „*Politeia*“ (Der Staat), in dem Platon seine Gesellschaftsutopie und darin auch seine Erziehungsutopie entfaltet. In diesem Kontext, genauer gesagt, unter der Frage nach der richtigen Erziehung der „Staatslenker“, welche die „Philosophen“ sein sollen, findet sich dieser Text, der zusammen mit dem „Sonnengleichnis“ (506 D-509 C) und dem „Liniengleichnis“ (509 D-511 E) Platons Erkenntnistheorie erläutert. Thema ist der Vorgang der Bildung. Das Gleichnis beginnt mit dem Satz: „Vergleiche die Natur des Menschen hinsichtlich seiner Bildung und Bildungslosigkeit mit folgendem Widerfahrnis“ (griech. *páthos*: Widerfahrnis, Leiden; 514 A). Hier wird also ein Geschehen, eine Entwicklung erzählt, die anhand der folgenden Graphik (nach *Wyller* 1970, 25) nachgezeichnet werden soll:



(1) *Die Situation:* Zunächst gibt es eine Situationsbeschreibung: Wir befinden uns in einer unterirdischen Höhle, schräg nach unten verlaufend (II) und zum Tageslicht (I) hin geöffnet. In der Höhle sitzen die gefangenen Menschen (f.), die am Hals und an den Beinen gefesselt sind; d.h. sie können nicht fortlaufen und sich nicht umsehen, schauen also immer auf die Wand (e). Ferne hinter den Menschen befindet sich ein Feuer (a); davor ist eine Mauer (b), hinter der wie bei den Jahrmarktsbühnen die Gaukler (c) ihre Kunststücke vorführen. Die „Gaukler“ (griech. *thaumatopoioi*, d.h. wörtl.: Leute, die wunderliche bzw. wunderbare Dinge machen; heute sagt man zutreffend „Illusionskünstler“) gehen auf einem Weg hinter der Mauer hin und her und tragen wie Marionettenspieler allerhand Gerätschaften (d) über sich, deren Schattenrisse durch das Feuer an die Wand (e) projiziert werden. Wenn nun die Menschen die Stimmen der Gaukler hören, so schreiben sie diese den Schattenbildern zu (also etwa wie im Kino). Diese Menschen („uns ähnlich“) halten das, was sie da sehen, für die „Wahrheit“: Die Schattenrisse erscheinen ihnen als das „unverborgene“ Sein (griech. *alétheia*: wörtl. „Unverborgenheit“ bzw. Wahrheit).

Zum Verständnis dieser Situation: Die Höhle ist eine Metapher für die sensible Welt, die Welt der „Erscheinungen“ (in der Sprache der mittelalterlichen Scholastik *mundus sensibilis*), das Tageslicht außerhalb der Höhle für die noetische Welt, bei Platon die Welt der „Ideen“ (lat. *mundus intelligibilis*). Die gefesselten Menschen sind die Menschen ohne Erkenntnis. Das Feuer hinter den Menschen bedeutet das Licht der Sonne, während die Sonne als Metapher die Idee des Guten selbst bezeichnet. Die Gaukler („Illusionskünstler“) sind diejenigen, welche die Perspektive der Projektionen bestimmen: zu Platons Zeiten die Sophisten und die „Dichter“, die die herrschenden religiösen Vorstellungen verbreiten. In den Schattenrissen an der Wand sehen wir nur die Projektionen der Dinge, nicht die Dinge selbst. Wir sehen die Dinge also nicht in ihrem eigentlichen Sein, sondern nur so, wie wir sie zu sehen gewohnt sind und wie sie uns entsprechend unseren Interessen nützlich sind.¹ (Um dies aktualisiert auszudrücken: wir

¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf den häufig zitierten und häufig missverstandenen Satz des *Protagoras*: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Dieser Satz ist eigentlich kein Ausdruck der Hybris des Menschen, sich über den Rest der Welt zu erhe-

sehen und verstehen die Natur nicht so, wie sie in sich ist, sondern nur als Rohstoff, den wir zur Verwirklichung unserer Konsum-Interessen nutzen können; die damit verbundene Gefahr der Zerstörung der Natur, deren Teil wir sind, tritt uns heute zunehmend ins Bewusstsein.) Deshalb müssen die Gefesselten sich so heftig wehren, wenn einer kommt und ihre Gewohnheiten und Gebrauchs-Interessen durcheinanderbringen will, indem er ihnen das wirkliche Sein der Dinge zu zeigen versucht.

Die Aufteilung in die beiden Welten der Höhle und des Tageslichts auf der Bildseite des Gleichnisses entspricht auf der „Sachseite“ die Aufteilung in die sinnliche, phänomenale Welt bzw. die Welt des *Scheins* und die noetische Welt der Ideen bzw. die Welt des *Seins*. Diese „Zwei-Welten-Theorie“ (Wyller 1970, 12) ist eine Grundlage der platonischen Philosophie, die das abendländische Denken und nicht zuletzt auch die Entwicklung des Christentums maßgeblich geprägt hat. Allerdings sind diese beiden Welten von Platon als nicht völlig getrennt gedacht: Wie in anderen Dialogen (z.B. im „Phaidon“) ausgeführt wird, haben die Dinge der phänomenalen Welt ihre Wirklichkeit, indem sie an den Ideen „teilhaben“. Die Qualität ihrer Wirklichkeit bemisst sich also nach dem Maße der Teilhabe (griech. *méthexis*) an der Welt der Ideen, die als absolut gut und vollkommen gedacht sind und die ihrerseits in dem höchsten Guten (lat. *sum-mum bonum*), in dem Gleichnis in der Sonne, ihren Grund und Ursprung (griech. *arché*) haben. Etwas Minderwertiges oder moralisch Schlechtes ist danach als eine mangelhafte Teilhabe an dem absolut Guten zu verstehen (lat. *privatio boni*). Daraus ließe sich andererseits schließen, dass die Phänomene auch in ihrer Entfernung von dem Vollkommenen, in ihrer Deformation immer noch einen Abglanz davon in sich tragen.²

Dies wird in den beiden anderen Gleichnissen (Sonnengleichnis und Liniengleichnis) zum Ausdruck gebracht. Wenn man nun das Liniengleichnis, das eine Verhältnisbestimmung der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche darstellt, auf das Höhlengleichnis überträgt, so lässt sich das Verhältnis der beiden Welten folgendermaßen beschreiben: Auf der Bildseite verhält sich die Welt des Feuers in der Höhle zur Welt des Sonnenlichts draußen wie auf der Sachseite die Welt des Sonnenlichts zur noetischen Welt. Daraus lässt sich folgern: Die Welt des Scheins (Feuer auf der Bildseite und Sonnenlicht auf der Sachseite) verbindet das Nicht-Sein mit dem Sein (das „Zwischenproportionalglied“, vgl. Wyller 1970, 27).

(2) *Das Ereignis*: Nun kann es passieren, dass Menschen „plötzlich“ befreit werden, dass ihnen „Lösung und Heilung von den Fesseln und von ihrer Besinnungslosigkeit widerfährt“ (515 C), nämlich durch die Hinlenkung auf die wirklichen Dinge, und zwar durch die entscheidende Frage: *Was ist es?* Bei dieser Umlenkung empfindet einer zunächst Schmerzen (wegen der gelösten Fesseln und der unbewegten Haltung) und kann wegen des helleren Lichts die Dinge gar nicht sehen – und so läuft er Gefahr, die Schattenrisse für wirklicher zu halten als die Gegenstände selbst und wieder zurückzu-

ben, sondern meint gerade das Gegenteil: Es ist – nach *Picht* (mündl. Mitteilung 1978) – „ein resignativer Satz“, der besagt, dass wir Menschen kein besseres Maß als unser begrenztes Erkenntnisvermögen besitzen und uns damit zufrieden geben müssen. Die „Dinge“ sind die Gebrauchsgegenstände, wie sie den Menschen in der Höhle erscheinen, also die Dinge als Projektion der eigenen Bedürfnisse (griech. *tà chrémata*), nicht aber nach ihrem eigenen Wesen (griech. *tà ónta*).

- 2 In diesem Zusammenhang steht auch die Vorstellung vom „Leib als Gefängnis der Seele“, d.h. dass die leiblichen Bedingungen das Erkenntnisvermögen der Seele einschränken oder deformieren. Erst die „Befreiung“ vom Leibe ermöglicht der (unsterblichen) Seele die reine Erkenntnis des Guten und der Ideen. Dies wird z.B. in Platons Dialog „Phaidon“ dargestellt.

gehen. Denn der Weg des Erkennens und daraus folgender Veränderungen ist mühsam und schmerzhaft: Er bedeutet einen Verlust von Sicherheit bietenden Gewohnheiten. Daraus folgt vielleicht ein *Widerstand* gegen die „Verführer“ zum Erkennen und gegen die Aufforderung, das Gewohnte zu verlassen. Wenn dann aber ein Vertrauen in die „Führer“ entsteht, dass es das „Licht“ draußen tatsächlich gibt und dass der Weg dorthin sich lohnt, lässt sich der „Widerstand“ überwinden.

Die Plötzlichkeit der „Umwendung“ (*metabolé*), die der Ausgangspunkt des Aufstiegs (*anábasis*) zur Erkenntnis ist, muss demnach durch eine allmähliche „Gewöhnung“ an das Licht gemildert werden (das ist die Aufgabe der *Paideia*, der Erziehung bzw. Bildung), damit der Befreite die Dinge auch außerhalb der Höhle (I) erkennen kann. Dort sieht er nun zuerst die „Schatten ... und danach in den Gewässern die Spiegelbilder von den Menschen und von den übrigen Dingen, später aber sie selbst“ (B), sodann die am Himmel (A), den Nachthimmel (Mond und Sterne) und schließlich am Tage die Sonne selbst „an ihrem eigenen Ort“ und nicht nur ihre Spiegelbilder (516 B; in der Graphik repräsentiert durch die Ziffern 4 bis 1).

Wenn er dort angelangt ist, wird er die Einsicht gewinnen, dass die Sonne (d.h. die Idee des Guten) die Ursache (*arché*) der Jahreszeiten und Kreisläufe und überhaupt von allem Sichtbaren ist. Und er wird sich selbst wegen dieser Umkehr glücklich preisen und die Gefangenen bedauern und ihre Ehrungen und Anerkennungen missachten. Und hier wird der Vers von *Homer* zitiert, wo der tote Achilles dem Odysseus sein Schicksal in der Unterwelt beklagt und sagt, er würde lieber als Tagelöhner einem armen Bauern dienen als Herrscher im Hades zu sein (*Odyssee* XI, 488-491). Damit wird angedeutet, dass die Höhle als die Welt der „Schatten“ analog zur mythologischen Vorstellung von der Unterwelt, dem Totenreich gedacht ist; m.a.W., die Welt der Phänomene wird in diesem Gleichnis mit der Unterwelt gleichgesetzt.³ Es handelt sich also um eine völlige Umkehrung der herkömmlichen Wertigkeit.

Wenn der Befreite nun wieder in die Höhle hinuntersteigt (*katábasis*) und wiederum „plötzlich“ von der Sonne und vom Tageslicht ins Dunkle kommt, dann wird er „die Augen voll Dunkel haben“ (516 E), und er wird die Schattenrisse gar nicht erkennen können, sodass er nur Gelächter verursachen würde, wenn er mit den anderen im Beurteilen jener Schatten wettstreiten wollte; und die anderen würden über ihn sagen, dass er sich vom Aufstieg nach oben wohl die Augen verdorben hätte und dass es sich nicht lohnt, auch nur zu versuchen, nach oben zu gehen. Wenn er dann aber auch noch versuchen wollte, sie zu befreien und hinauszuführen, dann würden sie ihn töten (wie sie Sokrates getötet haben).

(3) Als *Folgerung für die Bildung* des Menschen nennt Platon nun die „Kunst der Umlenkung“ (518 D) als wesentlich: Das Vermögen des Erkennens ist schon in der Seele vorhanden, muss also nicht „erst hineingepflanzt werden, so als wenn man blinden Augen das Sehvermögen erst geben müsste“ (518 C). Es muss dem Sehen nur eine *neue Richtung* gegeben werden, sodass der Mensch nicht auf die Projektionen, auf die Schatten schaut, sondern auf die „wirklichen Dinge“, d.h. auf das, was die Dinge in Wirklichkeit sind. Diese „Umwendung“ ist die entscheidende Befreiung des Menschen;

3 Eine ähnliche Umkehrung der Wertigkeit von Leben und Tod kann man auch im NT bei Paulus finden, wenn er z.B. im Römerbrief vom „Leibe des Todes“ (Röm. 7,24) schreibt. „Wenn ihr nach dem Fleische lebt, müsst ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben“ (Röm. 8,13). Vgl. auch Anm. 2.

die übrigen Seelenfähigkeiten und Tugenden müssen aber sodann „durch Gewöhnung und Übung“ herangebildet werden (518 E).⁴

Im Weiteren wird nun dargelegt, wer als Herrscher zur Lenkung der Politeia herangezogen werden soll: nämlich weder die Ungebildeten, weil sie die Wahrheit nicht kennen und somit kein festes Ziel im Leben haben, noch auch solche, die sich immer nur mit den Wissenschaften beschäftigen wollen, weil sie sich zu schade sind, sich mit den alltäglichen Geschäften zu befassen, und meinen, sie wären schon zu Lebzeiten auf die „Insel der Seligen“ versetzt. Vielmehr müssen die Erkennenden zu den Gefangenen zurückkehren und an ihren Mühseligkeiten und Ehrenbezeugungen teilnehmen. Aufgabe des Philosophen sind also sowohl „Aufstieg“ als auch „Abstieg“ (*Anabasis* und *Katabasis*). In der platonischen und neuplatonischen, wohl überhaupt in der abendländischen Tradition wird die *Katabasis* jedoch eher vergessen: Es sei hier erinnert an das Wort von *Karl Marx*, die Philosophen hätten die Welt nur zu erklären versucht, statt sie zu verändern (11. These über Feuerbach).

Dies wird von Platon nun ausdrücklich betont: „Ihr müsst also nun wieder herabsteigen, jeder in seiner Ordnung, zu der Wohnung der übrigen und euch mit ihnen gewöhnen, das Dunkle zu scheuen. Denn gewöhnt ihr euch hinein, so werdet ihr tausend mal besser als die dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was und wovon es ist, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selber in der Wahrheit gesehen habt. – Und so wird uns und euch der Staat wachend verwaltet werden und nicht träumend“ (520 C). Aus demselben Grunde wird schließlich gefordert, dass solche, die am wenigsten Lust zum Regieren haben, dazu herangezogen werden, denn sie haben ihr Glück schon gefunden und werden es nicht erst darin suchen wollen (etwa durch eigene Bereicherung).

1.2 Relevante Aspekte für beratende Praxis

(1) Der Prozess der Erkenntnis bzw. der Veränderung lässt sich nach dem Höhengleichnis als eine *Abfolge von drei Stufen* beschreiben: (1) die Situation der Gefesselten in der Höhle, (2) die Loslösung von den Fesseln und der Übergang in die Freiheit der wahren Erkenntnis, (3) der Aufstieg in das Licht der unverhüllten Sonne außerhalb der Höhle. Die entscheidende Stufe ist dabei die „Umwendung“ durch die Lösung der Fesseln. Analog dazu lässt sich ein Beratungsprozess folgendermaßen beschreiben: (1) die *Wahrnehmung* der Gebundenheit in der bisherigen Lebenssituation, (2) die *Veränderung der Perspektive* durch die Kritik des Bisherigen und der Übergang zu einem Überschreiten („Transzendieren“) des Bisherigen, (3) die *Neuorientierung*, das Wahrnehmen und Annehmen des Neuen. Wenn man diese drei Stufen als analog zur „Anabasis“ begreift, könnte man als 4. Stufe die „Katabasis“ nennen, nämlich den *Transfer* der neuen Erkenntnis in die alten Lebensbezüge.

(2) Die *Veränderung der Perspektive* ist die Schlüsselsituation: Hier ist der Schmerz am größten und entsprechend auch der Widerstand. So ist die „*Kunst der Umlenkung*“ als Schlüsselqualifikation eines professionellen Beraters anzusehen. Blockierungen im Denken und Handeln werden u.a. durch fixierte Wahrnehmungen und Beurteilungen erzeugt, die für unabänderlich gehalten werden. Aber die Wahrneh-

4 Der Gedanke der „Umwendung“ stammt aus den Mysterienkulten: Der entscheidende Vorgang dabei bestand darin, dass der Einzuweihende (der Initiand) in einer dunklen Höhle zu verweilen hatte, aus der er dann von einem „Mystagogen“ herausgeführt wurde, sodass er plötzlich in ein blendendes Licht gelangte, wo ihm gezeigt wurde, worin die Initiation besteht.

mungsgewohnheiten bieten Sicherheit, sozusagen „Krücken“, mit deren Hilfe man sich in der Unsicherheit und Unübersichtlichkeit des Daseins bewegen kann. Dem Höhlengleichnis zufolge sind alle Wahrnehmungen Täuschung, solange nicht erkannt wird, dass sie Projektionen eigener Wünsche implizieren, in modernen Begriffen gesagt, solange sie nicht als „Konstrukte“ verstanden werden, die über die Dinge gelegt werden. Das Bewusstsein, dass es Konstrukte sind, ermöglicht es, den „Absolutismus“ der fixierten Wahrnehmungen zu überwinden und die Perspektive zu verändern, sich also zu öffnen für das Fremde und Unverfügbare im Anderen. Die „Kunst der Umlenkung“ ist das behutsame und einfühlsame Konfrontieren im Rahmen einer Sicherheit bietenden dialogischen Beziehung, ohne dass der Klient durch ein vorzeitiges „Wegstoßen der Krücken“ zu Fall kommt.

(3) Um den Prozess der Veränderung anzustoßen, ist eine *Führung oder Begleitung* erforderlich, um aus der „Höhle“ hinauszugelangen. Der Mensch braucht den Anstoß „von außen“, um seine „Befangenheit“ oder „Gefangenheit“ zu überwinden; er braucht einen Dialogpartner, der ihn zu fragen ermuntert, der mit ihm gemeinsam das Fragen auf der Suche nach dem, was der Fall ist, praktiziert und ggf. voreilige Antworten nicht gelten lässt. Der Berater bringt mit seiner Sichtweise die andere Ebene, die „*Meta-Ebene*“ ins Spiel, die erst eine Entmachtung oder Relativierung des Gewohnten ermöglicht.

(4) Der *Widerstand eines Klienten gegen Veränderungen und/oder gegen die Person des Beraters* ist ein zu erwartender Bestandteil des Veränderungsprozesses. Es ist allerdings ein zweideutiges Konzept, insofern es ein *Machtgefälle* impliziert, welches auf eine Entmündigung des „Geführten“ hinauslaufen kann. Der Widerstand eines Klienten kann aber die Qualität eines sinnvollen Selbstschutzes haben; er kann auch dazu dienen, den Berater in die dialogische Situation zurückzurufen und ihn an die Eigenständigkeit seines Gegenübers zu erinnern.

(5) *Anabasis und Katabasis* müssen aufeinander bezogen sein. Allerdings soll der Zusammenhang von „Anabasis“ und „Katabasis“, von eigenem Weg und dem Antrieb, andere auf den Weg zu bringen, nicht nur als eine zeitliche Abfolge verstanden werden; denn der eigene Weg des Erkennens ist nicht abschließbar und muss immer wieder neu angegangen werden. Der Zusammenhang von „Anabasis“ und „Katabasis“ ist unauflöslich – man kann auch sagen, der Zusammenhang von Theorie und Praxis. Sich mit ersterer zufrieden zu geben (also eine praxislose Theorie), würde der Verantwortung für das Geschehen in der Welt ausweichen; eine Beschränkung auf letztere (also eine theorieleiose Praxis) würde die Gefahr einer orientierungslosen Funktionalisierung, eines inneren Leerlaufs und auf die Dauer eines „Burnout“ mit sich bringen.

(6) Die Vorstellung von einer „*Teilhabe*“ der Phänomene am absoluten Sein lässt eine völlige Trennung oder Spaltung in „wahr“ vs. „falsch“ oder „gesund“ vs. „krank“ nicht zu. Sie lässt sich als ein Hinweis begreifen, dass z.B. auch in psychischen Deformationen eine „Wahrheit“ zu erkennen ist, ein wenn auch verborgener Sinn oder authentischer Lebensantrieb. Diesen zu erkennen, kann einen wichtigen Schlüssel zur Veränderung darstellen.

(7) *Rationales und emotionales Wahrnehmen und Erkennen* sind für den Veränderungsprozess gleichermaßen bedeutsam. „Logos“ und „Mythos“ sind bei Platon ein Gegensatz und ein Zusammenhang zugleich: Das vernunftmäßige Erkennen (*Logos*) reicht nicht aus, es ist angewiesen auf den Mythos, die bildhafte, sinnliche, gefühlsmäßige Vermittlung des Logos, damit das Verstehen ganzheitlich wird. So findet sich in vielen Dialogen Platons am Ende ein „Mythos“ (wörtl. „Erzählung“), mit dem das zuvor Erarbeitete veranschaulicht wird. Z.B. wird im Dialog „Phaidros“ (253 Cff.) der Verstand als ein Wagenlenker beschrieben, der ein weißes und ein schwarzes Ross (d.h. die ver-

schiedenen Seelenteile, die auseinanderstreben) zusammenhalten und zügeln muss, damit der Wagen (d.h. der Mensch in seiner Ganzheit) nicht stürzt. – In Beratungssituationen reichen die Analyse und eine nur theoretische Einsicht oft nicht aus, um zu einer „*metánoia*“, einer Sinneswandlung bzw. Neuorientierung zu gelangen; ein sinnhaftes „Erleben“ muss hinzukommen, um dauerhafte Veränderungen erwirken zu können.

1.3 Kritische Anmerkungen

Bei Platon wird den Philosophen eine Machtposition zugeordnet, die sie über die anderen Menschen erhebt. Die Wissenden (die Philosophen bzw. die qua Amt oder qua Ausbildungskompetenz befugten Sozialarbeiter, die „durchanalysierten“ Psychotherapeuten oder die nach neuesten Entwicklungen trainierten Organisationsberater usw.) haben dann den Anspruch und das Recht, andere zu abhängigen „Klienten“ zu machen, sich also aus der zwischenmenschlichen, dialogischen Situation, aus der Gleichberechtigung bzw. aus der prinzipiellen Gleichheit der Dialogpartner herauszuheben. Dem entspricht auch, dass Platon die autoritär-aristokratische Verfassung Spargas und nicht die demokratische Verfassung Athens als Vorbild für seine Staats-Utopie „*Politeia*“ genommen hat. Auch hierin dürfte er eine enorme Auswirkung auf die europäische Geschichte gehabt haben. Platons Kunstgriff, zu verlangen, dass nur diejenigen regieren sollen, die dazu keine Lust haben, ist eine ebenso elegante wie untaugliche Umgehung des Machtthemas bzw. des Machtdilemmas.

Auch die platonische Leib-Seele-Dichotomie, die eine unterschiedliche Wertigkeit der beiden Bereiche impliziert, hat bis heute einen prägenden Einfluss auf unser Menschenbild. Seit Platons „*Politeia*“ bis hin zu dem Behavioristen *Skinner* kann diesem Konzept zufolge jegliche Pädagogik, Therapie oder Personalführung letztlich nur durch Zwang und Kontrolle oder Manipulation erfolgreich sein, also die geordnete Wertorientierung der Vernunft, vertreten von den jeweils Mächtigen (also den Philosophen, Lehrern, Therapeuten, Ärzten oder Managern), gegen die chaotische Natur des Menschen, verkörpert von allen anderen, die diesen Mächtigen unterworfen sind. Die Macht legitimiert sich bei den Philosophen Platons durch die „Wesensschau“, heute durch die jeweilige wissenschaftliche Ausbildung.

Eine autoritäre Wahrheitskonzeption in dieser Tradition führt in der psychosozialen Arbeit zwangsläufig zu dogmatischen Verfestigungen. So finden wir etwa bei *Freud* die Vorstellung einer „Elite“ von „wissenden“ Psychoanalytikern, der dabei explizit auf Platons *Politeia* Bezug nimmt (in einem Brief an Putnam); und auch *Ferenczi* verlangte, dass die „psychoanalytische Auffassung nicht zu demokratischer Gleichmacherei führe; es sollte vielmehr eine ‚Elite‘ geben nach Art der Platonischen Herrschaft der Philosophen“ (*Jones* 1955, 90). Ein konkretes Beispiel für eine dogmatisierte Haltung stellt der Streit um die „richtige“ Gehörlosenpädagogik dar (*Lane* 1994), der sich an dem folgenden Fall verdeutlichen lässt: Eine alleinerziehende Frau hatte ihren von Geburt an gehörlosen Sohn auf einer Schule, in der die Gebärdensprache, welche für die Gehörlosen eine eigene „Kultur“ darstellt, verboten wurde, mit dem Argument, die Kinder müssten die gesprochene Sprache von den Lippen der Gesunden abzulesen lernen – was einen besonderen Stress für die Kinder bedeutet. Es blieb der Frau nichts anderes übrig, als in eine andere Großstadt zu ziehen, wo es eine Schule mit einer anderen Orientierung gibt. Helfen hieß hier also, den Kindern und damit auch den betroffenen Familien eine „richtige“ Haltung aufzuzwingen, mit Werten, die zu Recht als „Kulturkolonialismus“ bezeichnet werden (ebd.).

Bei Platon ist also die Widersprüchlichkeit festzustellen, dass er mit der Idee des Guten einerseits eine „nachkonventionelle Ethik“ begründet (nach *Kohlbergs* Stufen der

Moralentwicklung, vgl. Kohlberg 1974) und seinen Lehrer Sokrates als Repräsentanten einer „autonomen Moral“ beschreibt, dass aber andererseits „durch die Delegation der moralischen Urteilskompetenz auf eine Herrschaftselite ... eine absolute Normenverpflichtung erfolgt“, also eine Entmündigung der Menschen (Böhler 1980, 113). Für diese Widersprüchlichkeit finden wir in der abendländischen Geschichte allerdings vielfältige Beispiele: Ein ursprünglich emanzipatorischer Impetus schlägt in eine dogmatische Haltung um, mit der Folge, dass dann eine neue in ihren Wirkungen anti-emanzipatorische und unterdrückende Ideologie bzw. Geisteshaltung entsteht.

Horkheimer & Adorno zeigen in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ (1944), dass Aufklärung als Befreiung von mythischen Gebundenheiten selbst der Gefahr unterliegt, zu einem Mythos zu werden. Die Aufklärungsbewegungen in der Geschichte tragen die Zweideutigkeit in sich, dass sie sich selbst wieder absolut zu setzen Gefahr laufen. In der Meinung, mit einem (wie auch immer beschaffenen) Prinzip den Schlüssel der rationalen Erkenntnis in der Hand zu haben, kann/darf es dann nichts mehr geben, das sich diesem Prinzip widersetzt: Es gibt prinzipiell nichts Fremdes mehr, nichts Unverfügbares; das „aufgeklärte“ Bewusstsein lebt in der Überzeugung, alles im Griff haben zu können. So scheint es eine innere Logik zu enthalten, wenn die Aufklärungsbewegungen der Neuzeit in einen Totalitarismus mündeten (z.B. die Französische Revolution oder die Russische Revolution, aber auch der „freie Markt“), in dem alles, was sich dem Prinzip nicht beugt, eliminiert werden muss oder schlicht aus der eigenen Wahrnehmung ausgeklammert und übergangen wird.

Gegenüber einem solchen Dogmatismus ist das sokratische Prinzip immer wieder zu bemühen: Wer sich auf den Weg der Erkenntnis begibt, muss sich vor allem über die Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens bewusst werden. Der Weg der Erkenntnis heißt vor allem, sich von seinen vorgefassten „Meinungen“ zu befreien, d.h. von der Anmaßung des sicheren Wissens über die Dinge. Diese bleiben letztlich ein Fremdes, Unverfügbares, sie beugen sich nicht den Prinzipien. Aufgeklärtes Bewusstsein bedeutet heute, dass es kein geschlossenes Weltbild mehr geben kann, dass „Wahrheit“ immer wieder neu errungen werden muss.

Dies hat insbesondere für beratende Berufe eine hohe Relevanz: Der andere Mensch ist und bleibt unverfügbar und in einem gewissen Maße fremd. Die differenziertesten psychologischen Theorien oder Diagnose-Kataloge können keinen Menschen und keine Teamstruktur vollständig erfassen. Eine maßgebliche Fähigkeit von Professionellen ist also darin zu sehen, das Fremde im jeweils Anderen als solches anzuerkennen, es nicht durch kluge Erklärungen oder schließlich durch latente oder offene Gewalt eliminieren zu wollen. Das Fremde bleibt bedrohlich, es macht Angst, da es sich der eigenen Verfügungsgewalt entzieht und da es einen an die Begrenztheit seiner Fähigkeiten, zu denken, zu handeln und durch sein Handeln etwas zu bewirken, erinnert. Die Anerkennung dieser Begrenztheit ist aber zugleich die Möglichkeit der Freiheit: Ich muss nicht alles begreifen und mit meinen Erkenntnisrastern einordnen können, und ich muss auch nicht alle Probleme lösen können. Hier ist es sinnvoll, sich an das sokratische „Wissen des Nichtwissens“ zu erinnern; dies bedeutet z.B. die Anerkennung der Tatsache, dass Erkennen immer perspektivisch ist und dass dialogische Erkenntnisprozesse am ehesten geeignet sind, sich einer Problemlösung anzunähern (vgl. meinen Beitrag über den „Sokratischen Dialog“ in dieser Zeitschrift; Schmidt-Lellek 2001).

Das „Sich-Wundern“ ist nicht nur der „Anfang der Philosophie“ (Platon, Theaitet 155 D), sondern auch jeder wirklichen Begegnung zwischen Menschen.

2. Nietzsche: „die Umwertung aller Werte“

Mit diesen kritischen Anmerkungen habe ich bereits einige Anliegen von *Friedrich Nietzsche* (1844-1900) vorweggenommen, dem ich mich nun zuwende. Nietzsche zu lesen, ist nicht leicht, vor allem wegen der Vielschichtigkeit seines Denkens, das „sich nicht durch handliche Formeln erklären“ lässt (*Salaquarda* 1980, 4), vielleicht auch wegen der in allen Schriften präsenten Aufforderung an den Leser, seine Gewohnheiten im Wahrnehmen und Bewerten zu hinterfragen. Dabei kann man zuweilen so etwas wie eine Schockwirkung erleben, was manchen Leser abstoßen mag. Ich möchte mit diesem Beitrag zu einer Begegnung mit Nietzsche einladen, denn er ist ein Meister des Perspektivenwechsels. Dies zeigt sich bereits in seiner Sprache, indem er z.B. häufig mehrdeutige Aussagen macht oder mit Anspielungen und Zitaten aus der gesamten Philosophie- und Literaturgeschichte zu deren Umdeutung auffordert. Damit wird bereits ein Grundthema Nietzsches deutlich: „Die Welt ist uns (...) noch einmal ‚unendlich‘ geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schließt“ (*Die Fröhliche Wissenschaft*, Aph. 374, KSA 3, 627).

Im Folgenden beschränke ich mich auf einige wenige Motive in Nietzsches Philosophie. Anhand von seiner Auseinandersetzung mit Platon will ich einen grundlegenden von Nietzsche vollzogenen Perspektivenwechsel darstellen, von dem sich viele Umwertungen, z.B. in seinen moralkritischen Beobachtungen, ableiten lassen. Zwar hat manches davon Eingang in unser Alltagsbewusstsein gefunden, aber eine bewusste Reflexion der jeweiligen Werte und ihrer möglichen Umwertung scheint mir für Beratungsprozesse hilfreich. Dazu bietet eine Nietzsche-Lektüre vielfältige Anregungen.⁵

2.1 Nietzsche als Antipode zu Platon

Nietzsche hat sich zeitlebens mit Sokrates und Platon auseinandergesetzt, und in seinen Texten lassen sich zahlreiche Bezüge auf Platon mit expliziten oder versteckten Anspielungen finden. Man kann Nietzsche zwar als Antipoden zu Platon begreifen; wenn man Platon und Nietzsche parallel liest, wird jedoch deutlich, dass Nietzsche gerade in der radikalen Polemik gegen Platons Metaphysik an ihm orientiert geblieben ist. *Picht* (1988, 225) behauptet, „dass es in der Philosophie von Nietzsche keinen Gedanken gibt, für den sich nicht die Entsprechung im Werke Platons aufweisen ließe.“

Insgesamt ist nach Nietzsche ebenso wie nach Platon die *radikale Umwendung des Denkens gegen die Gewohnheiten* das eigentliche Anliegen des Philosophierens. Die „Umwertung“ Nietzsches ist „das, was auch Sokrates getan hat“ (*Kaufmann* 1882, 129), nämlich „den Tugenden der Zeit das Messer vivisektorisches auf die Brust“ zu setzen und aufzudecken, „wie viel Heuchelei, Bequemlichkeit, Sich-gehen-lassen und Sich-fallen-lassen, wie viel Lüge unter dem bestgeehrten Typus ihrer zeitgenössischen Moralität versteckt, wie viel Tugend überlebt sei“ (*Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 212, KSA 5,

5 Schließlich geht es mir auch um einen Perspektivenwechsel im Hinblick auf manche noch immer verbreiteten schulmäßigen Deutungen Nietzsches, die u.a. auf editorischen Fälschungen basieren. Diese wurden erst durch die von den Italienern *Giorgio Colli* und *Mazzino Montinari* herausgegebene Gesamtausgabe der Schriften Nietzsches bereinigt (ich zitiere sie nach der „Kritischen Studienausgabe“, KSA).

147f.). Bezogen auf den hiesigen Kontext seien Entsprechung und Entgegensetzung anhand einiger Beispiele verdeutlicht.

Zunächst gilt: Erkenntnis ist ein „transzendentaler“ Vorgang, nämlich das „Überschreiten“ der gewohnten Einschränkungen und Selbsttäuschungen, indem der eigene Erkenntnisprozess, die eigenen Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen selbst erkannt werden. Dazu bedarf es des unablässigen Fragens. Und damit kann man Nietzsche als konsequenten, radikalen Vertreter des sokratischen Prinzips ansehen. Kaufmann (1982) legt dar, dass Sokrates für Nietzsche eine zentrale Vorbildfunktion hatte und dass dieser sich gerade deswegen gegen ihn wehren musste, um seine „Unabhängigkeit der Seele aufrechtzuerhalten“ (a.a.O., 463). Sokrates ist „die Verkörperung von Nietzsches Ideal: der leidenschaftliche Mensch, der seine Leidenschaften unter Kontrolle halten kann“ (464). Und während Nietzsche Schopenhauer und Kant vorwirft, „dass sie keine wirkliche Integration von Leben und Wissen erreicht hätten“, bewundert er Sokrates „wegen seiner Integration des Theoretischen und des Praktischen“ (465). „Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in allem, was er tat, sagte – und nicht sagte“ (Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, Aph. 340, KSA 3, 569). Dies schließt allerdings Kritik nicht aus, aber gerade darin ist er ihm treu, denn: „Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt“ (Zarathustra I, 22/3, KSA 4, 101).

Nietzsche trifft eine Unterscheidung zwischen (1) verehrten Menschen, (2) den Ideen, für die sie stehen, und (3) ihren Anhängern, – wie z.B. zwischen der Person Jesus, dem Christentum als Lehre und der Christenheit als Kirche. Dies gilt auch für seine Haltung gegenüber Schopenhauer: Er bewunderte ihn, achtete und kritisierte seine Philosophie und verachtete seine Anhänger, die seine „Ausschweifungen und Laster ... zur Sache des Glaubens gemacht“ haben (Die Fröhliche Wissenschaft, Aph. 99, KSA 3, 454; vgl. Kaufmann 1982, 464). Diese „glaubende“ Haltung gegenüber verehrten Menschen wird von Nietzsche angegriffen; er lässt Zarathustra seine Schüler fortschicken und zu ihnen sagen: „Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So tun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.“ Und: „Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage“ (Zarathustra I, 22/3, KSA 4, 101).

Anhand des Höhlengleichnisses lassen sich nun sowohl die Parallelität als auch der Gegensatz zu Platon aufzeigen: In einem Fragment aus dem Nachlass (1884, 26/47; KSA 11, 159f.) beschreibt Nietzsche den „Weg zur Weisheit“ in drei Stufen:

- 1 „Der erste Gang. ... Alles Verehrensweite in sich sammeln. ... Alles Schwere tragen“; es ist der „gebundene Geist“, der „seine Stellung nicht aus Gründen, ... sondern aus Gewöhnung“ einnimmt (Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 226, KSA 2, 190). Dem entspricht bei Platon die Situation der Gefesselten in der Höhle.
- 2 Die Befreiung von den Fesseln ist „der zweite Gang. Das verehrende Herz zerbrechen (als man am festesten gebunden ist). Der freie Geist. ... Versuch umgekehrter Schätzungen.“ Es ist die Stufe der Negation alles Bisherigen. Im Höhlengleichnis ist dies die Phase der „Umwendung“.
- 3 Zur Überwindung dieser Stufe ist schließlich der „dritte Gang“ notwendig: „Große Entscheidung, ob tauglich zur positiven Stellung, zum Bejahen. ... Der Instinkt des Schaffenden, der weiß, wo er die Hand anlegt. Die große Verantwortung und die Unschuld.“ Anderenorts (Zarathustra I, 22/3, KSA 4, 102) wird diese letzte Stufe als der „große Mittag“ beschrieben, wo dem Erkennenden „die Sonne seiner Erkenntnis“ am nächsten ist. Hierin ist unschwer eine Entsprechung zum Aufstieg zur „Sonne“ im Höhlengleichnis erkennbar.

In dichterischer Form wird diese Entwicklung im „Zarathustra“ (I, 1, KSA 4, 29f.) als die „drei Verwandlungen des Geistes“ dargestellt:

- 1 *Das Kamel*, der tragsame Geist, der die Last der Tradition in Ehrfurcht mit sich trägt;
- 2 *der Löwe*, der Geist der Freiheit, der Negation, des Nihilismus, der gegen jedes „Du sollst“ das „Ich will“ setzt;
- 3 *das Kind*, das Ja-sagen, die Unschuld, das „Spiel des Schaffens“, „ein aus sich rollendes Rad“.⁶

In dieser Parallelität der Stufen wird aber zugleich der grundlegende Gegensatz deutlich: Während Platon mit der Höhlensituation die „Natur des Menschen“ beschreibt und die Transzendenz (das „Überschreiten“) als Befreiung „vom Schein der Zeitlichkeit in die Wahrheit des ewigen Seins“, so geht es bei Nietzsche um eine „Transzendenz in die unerschlossenen Möglichkeiten der geschichtlichen Zukunft“ (Picht 1988, 374): Am „großen Mittag“ ist der Erkennende „ein Hinübergehender“ auf seinem Weg zum Abend und „zu einem neuen Morgen“ (Nietzsche, a.a.O., 22/3, KSA 4, 102). „Nietzsches Umkehrung der Metaphysik projiziert das Grundschema von Platons Höhlengleichnis in die Geschichte“ (Picht, ebd.). Der Gegenstand des philosophischen Fragens ist für Nietzsche das geschichtliche Werden und Vergehen und nicht ein übergeschichtliches, unvergängliches „Wesen“, das „absolut“ und ewig gültig wäre. Verstehen von etwas, was ist, heißt demnach, seine *Geschichtlichkeit*, das *Prozesshafte* zu erfassen, es aufgrund seiner Geschichte zu rekonstruieren sowie seine Zukunftspotenziale zu erkennen. Der grundlegende Gegensatz Nietzsches zu Platon liegt in der Polemik gegen die metaphysische „Jenseits-Welt“ und gegen die damit verbundene Entwertung des irdischen Daseins, da dieses zum uneigentlichen Dasein wird. Er zeigt, „dass die zu Ende gedachte Logik der Metaphysik in den Nihilismus führen muss“ (Picht 1988, S. XVIII). Nietzsche ist daher nicht als ein „Verkünder“ des Nihilismus zu verstehen, wie es oft geschieht, sondern er sieht sich selbst als dessen Diagnostiker und Überwinder.

In seiner Polemik gegen die Metaphysik findet sich aber dieselbe Struktur wieder, die wir von Platon kennen: Es geht um die Befreiung von der Verblendung, wie im Höhlengleichnis dargestellt, nur mit umgekehrtem Vorzeichen: Die Täuschung stellt das „Ding an sich“ (Kant), die „Idee“ (Platon) dar, von der der Erkennende sich befreien muss; der Weg der Befreiung ist schmerzhaft, die Menschen haben starke Widerstände dagegen, und für den Erkennenden ist er schwer zu ertragen. Es ist der Mut, sich von den ausgetretenen Wegen, den vorgestanzten Erkenntnis-Schablonen zu entfernen und sich selbst für das zu Erkennende zu öffnen. – In Anspielung an Goethe: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ (Faust, 2. Teil, Schlussverse) kontert Nietzsche:

„Alles Unvergängliche – das ist nur ein Gleichnis! Und die Dichter lügen zuviel.

Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit! Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber tut Leid not und viel Verwandlung.

Ja, viel bitteres Sterben muss in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit.“ (Zarathustra II, 2, KSA 4, 110)

Während Platon mit seiner Polemik gegen die „Dichter“ die Repräsentanten des herkömmlichen mythischen Weltbildes angreift, so sind bei Nietzsche damit die Repräsentanten des metaphysischen Weltbildes gemeint. Die „Umkehrung“ lautet nun also folgendermaßen: Das „Eigentliche“ ist nicht das Unvergängliche, die abstrakte und absolute Idee, sondern das konkrete, vergängliche Leben in seinen Widersprüchen (vgl. Menschi-

6 Vielleicht eine Anspielung an die Aufforderung Jesu: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Reich der Himmel kommen“ als Reaktion auf den Rangstreit unter seinen Jüngern, wer der Größte unter ihnen sei (Matth. 18,3).

ches, Allzumenschliches, Aph. 16, KSA 2, 36ff.). Dies gilt es zu erkennen und auszuhalten. So ist die maßgebende Wissenschaft der Zukunft für Nietzsche die Psychologie als Wissenschaft vom Gewordensein und vom beständigen Werden des Menschen. Er verlangte, „dass die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, ... denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen“ (Jenseits von Gut und Böse, Aph. 23, KSA 5, 39). „Wahrheit“ kann also nicht als etwas Festes, Abgeschlossenes, Ewiges, sondern nur als Prozess, als etwas zu Schaffendes verstanden werden:

„Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozess abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewusstwerden von etwas, das ‚an sich‘ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘.“ (Nachlass Herbst 1887, 9/91, KSA 12, 384f.)

Daraus folgt sein Misstrauen gegen die herkömmliche Form metaphysischen Denkens, nämlich gegen die Form des *Systems* und damit gegen jegliche Dogmatik: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (Götzen-Dämmerung I, Aph. 26; KSA 6, 63). Dem entsprechend hat Nietzsche die meisten Schriften in der literarischen Form des *Aphorismus* als Gegensatz zur systematischen Abhandlung verfasst, und zwar mit Bezug auf die französischen „Moralisten“, auf *Lichtenberg* und vor allem auf den von ihm besonders „geliebten“ *Blaise Pascals*: „Wie Pascal gegen die Scholastik, so kämpft Nietzsche gegen die große Erneuerung der systematischen Form der Philosophie durch Hegel“ (Picht 1988, 35). Der Aphorismus repräsentiert „die Offenheit des Horizonts der Philosophie der Zukunft und ihren essayistischen Charakter“ (Picht 1988, S. XXIV).

Dieses „Schaffen“ von Wahrheit ist allerdings nicht willkürlich; denn ihm ist das Leben vorgegeben: Die geschaffenen Werte „sind nur Werte, sofern sie das Leben zu erhalten, zu fördern und zu steigern vermögen“ (Picht 1988, 243). In den Worten Nietzsches: „Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt“ (Nachlass 1885, 34/253, KSA 11, 506). Der Weg zu diesem „Schaffen“ verläuft bei Nietzsche vor allem über eine Kritik der vorfindlichen moralischen Haltungen: Als Moralkritiker legt Nietzsche den Finger in die wunden Stellen, die ungelösten Konflikte und Widersprüche der abendländischen und speziell der christlichen Tradition. Es geht um das Aufdecken von übersehenen, unbewussten Motiven, die hinter scheinbar moralischen Haltungen und Handlungen verborgen sind und die das Gegenteil des Gezeigten darstellen können. Ein prägnantes Beispiel: „Lukas 18,14 verbessert. – Wer sich selbst erniedrigt, *will* erhöht werden“ (Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 87, KSA 2, 87). Nach Nietzsche ist eine solche Kritik und Selbstkritik, also „die kritische Reflexion des Menschen auf seine eigenen Absichten und Handlungen, ... der Kern einer jeden Moral“ (Kaufmann 1982, 248).⁷

7 So kann ich der Darstellung Nietzsches durch *Baum* nicht folgen, der in seinem Lehrbuch „Ethik sozialer Berufe“ (1996) zu dem Schluss kommt, dass Nietzsches Ethik „mit den Prinzipien sozialen Helfens nicht in Einklang zu bringen“ sei (S. 93). *Baums* Darstellung Nietzsches, den er z.B. als Verkünder des Nihilismus statt als dessen Diagnostiker präsentiert, ist jedoch eher eine Karikatur, in der das kritische, aufklärerische und damit humanistische Anliegen Nietzsches kaum noch erkennbar ist. Insofern ist diese Darstellung geeignet, einen unbequemen Kritiker so hinzustellen, dass man ihn leicht abschießen kann. Vermieden wird damit die fortwährend notwendige Selbstkritik als Voraussetzung moralisch guten Handelns. Wenn Nietzsche z.B. statt nur Mitleid mit anderen die „Mitfreude“ lehren will, so meint *Baum*, ihm gehe es um eine „Lebensfreude, die nur der Starke kennt“, der sich vom Leid der Schwachen abwende

Wenn man nach der Ethik Nietzsches fragt, ist der Begriff der *Sublimierung* der Affekte bzw. Triebe des Menschen zentral, ein Begriff, den Nietzsche also schon vor *Freud* in diesem Sinne verwandt hat. *Kaufmann* (1982, 274ff.) zeigt, dass „Sublimierung“ ebenso wie das „Aufheben“ bei *Hegel* (also die deutsche Übersetzung von lat. *sublimare*) in einem dreifachen Sinne zu verstehen sei: (1) als Bewahren, (2) als Verneinen, (3) als Hinaufheben – was den oben genannten „drei Verwandlungen des Geistes“ genau entspricht. Dies verlangt aber die „Anerkennung und Bejahung des Werts von scheinbar Negativem“ (*Kaufmann* 1982, 294; vgl. Nietzsches „Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen“; *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 23, KSA 5, 38) und sodann eine „Vergeistigung der Sinnlichkeit“ (*Götzen-Dämmerung* V, Aph. 3, KSA 6, 84) und nicht deren Verleugnung oder Vernichtung. Letzteres wirft Nietzsche der christlichen Moral vor, die er als „Kastratismus“ bezeichnet, also das Abschneiden der Triebe und Affekte, um moralisch gut sein zu können (*Kaufmann* 1982, 261, 270). Er redet also keineswegs einer un-sublimierten, animalischen Leidenschaft das Wort:

„Überwindung der Affekte? – Nein, wenn es Schwächung und Vernichtung derselben bedeuten soll. Sondern in Dienst nehmen: wozu gehören mag, sie lange zu tyrannisieren. ... Endlich gibt man ihnen eine vertrauensvolle Freiheit wieder: Sie lieben uns wie gute Diener und gehen freiwillig dorthin, wo unser Bestes hin will“ (Nachlass Herbst 1885-Frühjahr 1886; 1/122, KSA 12, 39).

Es geht Nietzsche dabei um einen „dialektischen Monismus“ (*Kaufmann* 1982, 273ff.). Sein zentrales philosophisches Anliegen ist die Überwindung einer Spaltung in entgegengesetzte Welten (in die Diesseits- und die Jenseitswelt) und damit auch einer anthropologischen Spaltung: Das Leben ist nicht als Gegensatz von zwei Prinzipien (Vernunft gegen Affekte oder Geist gegen Leib) zu verstehen, wobei die Vernunft quasi die Instanz der göttlichen Jenseitswelt im Menschen wäre, die sich gegen die irdischen menschlichen Affekte durchsetzen und sie unterdrücken bzw. beseitigen müsste; sondern beides sind Ausdrucksformen und „Werkzeug“ des „Willens zur Macht“ als zentralem Lebenstrieb (auch als „Instinkt der Freiheit“ benannt; *Genealogie der Moral* II, 18, KSA 5, 326). So redet Nietzsche auch von der „Vernunft der Affekte“ oder von der „Großen Vernunft des Leibes“:

„Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.

Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.

Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.

‚Ich‘ sagst du und bist stolz auf dies Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich. (...)

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“ (*Zarathustra* I, 4, KSA 4, 39f.)

In solchen Sätzen ist unschwer eine Vorwegnahme späterer Entwicklungen von Tiefenpsychologie und Psychosomatik auszumachen. Jedenfalls liegt in dieser Betonung der Leibhaftigkeit allen Erlebens und Erkennens eine weitere zentrale Antithese Nietzsches zur platonischen sowie zur christlichen Tradition.

(S. 91). Man kann dagegen mit Nietzsche selbstkritisch fragen, ob nicht ein unreflektiertes Mitleid mit den Schwachen diese in ihrer Schwäche bestätigen kann, statt sie zu eigener Stärke zu ermutigen.

2.2 Relevante Aspekte für die beratende Praxis

(1) Zu nennen sind zunächst die *psychologischen Beobachtungen und Erkenntnisse* in allen Schriften Nietzsches, insbesondere die Leiborientierung des psychologischen Denkens. Damit verbunden ist die Moralkritik, d.h. die Bemühung, hinter den herkömmlichen moralischen Haltungen, die z.B. als altruistisch erscheinen, verdeckte selbstbezogene Motive herauszuspüren und damit die Voraussetzung zu einer *integrativen moralischen Entwicklung* zu schaffen.

(2) Ein weiterer zentraler Aspekt ist die *historische Betrachtungsweise*: Alles, was existiert, ist historisch entstanden und trägt seine Ursprünge, seine Geschichte und seine Zukunft in sich, und dementsprechend ist es auch veränderbar. Genauer gesagt, ein Mensch ist in seinem innersten Streben nach Veränderung, Entwicklung, Vervollkommnung – als „ein aus sich rollendes Rad“ – zu unterstützen. Verstehen heißt also, das geschichtliche Gewordensein rekonstruieren und die Zukunftspotenziale erkennen zu können. Dem gemäß ist „Wahrheit“ nichts Vorgegebenes, das es zu finden gälte, sondern etwas Offenes, das es je neu zu „schaffen“ gilt. Jegliche Art von Dogmatik als abgeschlossenem Denksystem ist damit ausgeschlossen. Theorien und Konzepte (z.B. zur Genese und zur Therapie von psychischen Problemen oder zur Entwicklung von Organisationen usw.) bleiben Hilfskonstruktionen; sie sind ein „Versuch“, ein „Experiment“, das sich in seinem „Wert für das Leben“ zu erweisen hat.

(3) Dem entspricht die Grundhaltung, dass *Abhängigkeiten in einer Meister-Schüler-Beziehung der Wahrheitssuche im Wege sind*. Jeder Mensch wird somit auf sich selbst, auf das eigene Erkenntnisvermögen zurückverwiesen; denn was jemand nicht selbst entdeckt, hat als Erkenntnis keinen Bestand, es ist für die Selbstwertung nicht dienlich.

(4) Des Weiteren sind die verschiedenen *Stufen des „Überschreitens“*, die „drei Verwandlungen des Geistes“ als ein relevantes Modell für Veränderungsprozesse anzusehen. Sie lassen sich am prägnantesten mit dem dreifachen Sinn des Wortes „aufheben“ zusammenfassen: (1) als *Bewahren* des Bisherigen, das die Lebensgeschichte eines Menschen ausmacht und das nicht nur die ungelösten Probleme und Konflikte, sondern auch die Ressourcen in sich trägt; (2) als *Verneinen* des Bisherigen, als Befreiung von eingepägten, einengenden Strukturen in Wahrnehmung und Bewertung und von entsprechenden Handlungsmustern; (3) als *Hinaufheben* auf eine höhere Stufe, auf der eine neue Qualität des Lebens, ein *Bejahen* von sich und der Welt möglich wird. Diese Stufen der Veränderung sind aber nicht nur als ein einliniger Prozess zu begreifen, sondern ebenso als ein Ineinander und Nebeneinander der verschiedenen Stufen. Die damit verbundenen Widersprüche auszuhalten, ist ein wesentlicher Aspekt von Weisheit.

(5) Die Wahrnehmung und Anerkennung der Möglichkeit, dass die Welt „unendliche Interpretationen in sich schließt“, impliziert die Aufforderung zu immer wieder neuen Perspektivenwechseln, zu einem Loslassen von gewohnten Problemlösungen und von traditionellen Werthaltungen, um der jeweiligen Lebenssituation neu gerecht werden zu können.

(6) Bedeutsam ist schließlich die *Herausforderung eines unablässigen Hinterfragens* von vermeintlich sicherem Wissen sowie eines unablässigen Befragens seiner Motive des Handelns. Eine Selbstreflexion, in der mögliche Ausblendungen und Schattenseiten des eigenen Handelns der bewussten Wahrnehmung zugänglich gemacht werden, ist gewiss die beste Prophylaxe von beruflicher Enttäuschung, Burnout, Machtmissbrauch und anderen Deformationen professionellen Handelns.

2.3 Kritische Anmerkungen

Damit ich nicht „von einer Bildsäule erschlagen“ werde, möchte ich auch hier einige kritische Anmerkungen ergänzen. Man trifft in Nietzsches Schriften auf vielfältige Widersprüche, die einen Leser irritieren oder zu ganz unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen lassen können. So polemisiert Nietzsche einerseits gegen „die allgemeinsten, die leersten Begriffe“ der Philosophen, von denen alles Konkrete abgeleitet wird (Götzen-Dämmerung III, Aph. 4, KSA 6, 76), und andererseits beschreibt er den „Willen zur Macht“ als ein einziges grundlegendes Prinzip, aus dem sich die Natur des Menschen und letztlich allen Lebens erklären lasse (vgl. Kaufmann 1982, 207). Oder der tiefgreifenden Ablehnung des Christentums steht eine lebenslange intensive Beschäftigung mit den biblischen Schriften und mit der Person Jesus gegenüber. Auf der einen Seite steht die Rede vom „Tod Gottes“, auf der anderen beschreibt *Lou Andreas-Salomé* (1951, 84) „die tiefe Bewegung des Gottsuchers Nietzsche, der von Religion herkam und auf Religionsprophezie zuging,“ indem er z.B. eine „letzte Synthese“ seiner Philosophie „in einer Versöhnung von Dionysos und dem Gekreuzigten sucht“ (Picht 1988, S. XXIII). Manche Widersprüche kann man deuten als Ausdruck von Nietzsches Grundhaltung, dass Philosophieren immer nur ein Versuch ist, ein fortwährendes Experimentieren, dessen Ende offen bleibt, einer Haltung, der seine Polemik gegen jegliche Systematik entspricht (s.o.). Andererseits gibt es aber doch ein zugrunde liegendes System seines Philosophierens, das z.B. in der Kritik an der Metaphysik oder in der Leiborientierung seines Denkens zum Ausdruck kommt, und viele Äußerungen lassen sich auch nur in Bezug darauf begreifen. Nietzsche ist einerseits leicht zu lesen, allein wegen seiner faszinierenden Sprache, und viele Detailbeobachtungen (z.B. in der Moralkritik) sind unmittelbar einsichtig. Andererseits ist seine Philosophie nur mit ihren vielfältigen Bezügen auf die ganze Philosophiegeschichte aufzuschlüsseln; genauer gesagt, sie ist nur zu begreifen, wenn man weiß, gegen wen seine Polemik jeweils gerichtet ist, und deshalb eine äußerst schwierige Lektüre.

Man findet allerdings in den Schriften Nietzsches auch manche provokative Äußerungen sowie „die oft irreführenden Parabeln aus Zarathustra“ (Kaufmann 1982, 8), die zu allerlei Missverständnissen einladen, wenn sie nicht im Gesamtkontext seiner Philosophie betrachtet werden. Zwar hat *Walter Kaufmann* in seiner umfassenden Rekonstruktion der Philosophie Nietzsches etliche Fälschungen (insbesondere durch dessen Schwester *Elisabeth Förster-Nietzsche*) aufgedeckt und Fehldeutungen in deren Gefolge widerlegt;⁸ aber doch bleiben manche Begrifflichkeiten problematisch. Wenn man als unbefangener Leser z.B. den „Übermensch“ und den „Willen zur Macht“ miteinander verbindet, ohne die literarischen Hintergründe und den philosophischen Kontext zu kennen, mag man schnell zu einer ablehnenden Haltung kommen (auch Kaufmann benennt hier „gravierende Mängel Nietzsches“; z.B. S. 333). Ein Beispiel: Der „Übermensch“ wird oft im Sinne des englischen „*Superman*“ verstanden, also als ein Mensch, der sich *über* alle anderen stellt; dies führt natürlich zu besonders üblen Assoziationen, wenn die „unverschämte Nietzsche-Rezeption der Nazis“ (Kaufmann 1982, 9) den „Übermenschen“ mit der deutschen Nation gleichsetzt. Demgegenüber ist das „über“ vielmehr im Sinne eines „*trans*“ zu verstehen:

8 Die amerikanische 1. Auflage seines Buches ist bereits 1950 in Princeton erschienen. Die editorischen Fälschungen insbesondere um das Buch „Der Wille zur Macht“, eine von Nietzsches Schwester herausgegebenes „Machwerk“ (so Kaufmann), das Nietzsche zwar geplant, aber schließlich verworfen hatte, sind erst mit der „Kritischen Gesamtausgabe“ (1967ff) durch *Colli* und *Montinari* bereinigt worden.

„Der Mensch ist ein Übergang“ (Zarathustra, Vorrede, 4); die „Selbstüberwindung“ als Entwicklung zu höheren Stufen des Bewusstseins ist eines der Leitmotive Nietzsches. Gemeint ist also die „*transzendente*“ Bewegung im historischen Sinne. „Der Mensch ist das Wesen, das nur existieren kann, indem es über seine Existenz hinaussteigt“ (Picht 1988, 68f.). Es ist offensichtlich eine Übertragung des in Platons „Symposion“ zentralen Begriffs der „*ékstasis*“, des „Aus-sich-Heraustretens“ (lat. *existentia*), mit dem dort das Wesen des Eros charakterisiert wird (vgl. Picht 1990, 544). Gleichmaßen ist der „Wille zur Macht“ eben nicht als eine „die Seele korrumpierende“ Herrschaft über andere zu verstehen, sondern als Selbstbeherrschung, oder anders gesagt, als Selbstaktualisierung: „ein schöpferisches Streben, das sich selber gestaltet“ (Kaufmann 1982, 329).

3. Schlussbemerkung

Auch wenn die dargestellten Gedankengänge von Platon und von Nietzsche für einen Berater nicht unmittelbar praxisrelevant sind, so können sie doch dazu anregen, die eigene Haltung zu reflektieren und ggf. zu verändern. Neben ethischen Fragestellungen ist die Haltung gegenüber den Personen und gegenüber den Themen, mit denen er professionell konfrontiert ist, jedoch ebenso wichtig wie das jeweils erforderliche inhaltliche und methodische Know-how. Supervision und Coaching ebenso wie Psychotherapie verlaufen in der Regel nicht nach dem Modell Frage (seitens der Klienten) und Antwort (durch den Berater), sondern die professionelle Kompetenz eines Beraters soll vor allem dazu dienen, Reflexionsprozesse in Gang zu bringen und zu moderieren. Dazu ist seine eigene Bereitschaft und Fähigkeit zu einer Multiperspektivität wesentlich. Zwar kann und soll er mit seinem Wissen und mit seiner Intuition zu einem Perspektivenwechsel und damit zu einer Horizonterweiterung seiner Gesprächspartner beitragen; aber die Lösung des jeweiligen Problems muss von den Rat Suchenden selbst entwickelt werden – denn „niemand erkennt, was er nicht selbst entdeckt“ (Picht 1990, 464).

Abschließend will ich die Aufgabe von Beratern mit einer weiteren Formulierung Nietzsches umreißen, wenn er die „Philosophen der Zukunft“ als „Versucher“ bezeichnet (Jenseits von Gut und Böse, Aph. 42; KSA 5, 59): Sie sind diejenigen, die „Versuche“ unternehmen, d.h. Erkenntnis ist immer ein „Experiment“. Andererseits sind sie „Versucher“ in dem Sinne, dass sie andere in „Versuchung“ führen, ihre gewohnten Perspektiven in Wahrnehmung und Bewertung zu verlassen und sich für andere zu öffnen. Lässt sich mit dieser doppelten Wortbedeutung der „Versuchens“ nicht auch das Tun von Beratern sinnvoll erfassen?

Zusammenfassung

In professioneller Beratung soll ein Perspektivenwechsel dazu dienen, bei ausweglos erscheinenden Situationen neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten zu erarbeiten. Die Philosophie bietet dazu vielfältige Konzepte und auch Prozessmodelle der Veränderung, die für Berater eine reiche Ressource darstellen können. Der Autor beschreibt anhand von Platons „Höhlengleichnis“ und von Nietzsches „Umwertung aller Werte“ eine Struktur der „Umwendung“, die jeweils in drei Stufen dargestellt wird. Für die beraterische Praxis werden daraus einige relevante Aspekte abgeleitet.

Schlüsselbegriffe: Philosophie, Platon, Nietzsche, Supervision, Coaching, Perspektivenwechsel

Abstract: Philosophy as exercising the shift of perspectives, exemplified with Plato and Nietzsche

In professional counselling a shift of perspectives is useful to develop new options of thinking and of action in the case of seemingly hopeless situations. Philosophy presents a great variety

of concepts and also of models of change processes, which may offer a resource to counsellors. With regard to Plato's "cave metaphor" and to Nietzsche's "transvaluation of all values" the author presents a structure of change in three stages. Concerning the practice of counsellors some relevant aspects are derived from these discussions.

Key words: Philosophy, Plato, Nietzsche, supervision, coaching, shift of perspectives

Literatur (mit Kommentaren)

- Andreas-Salomé, L. (1951): *Lebensrückblick*. Wiesbaden: Insel.
- Baum, H. (1996): *Ethik sozialer Berufe*. Paderborn: Schöningh.
- Böhler, D. (1980): Fragestellungen und problemgeschichtliche Hinweise auf das Curriculum. In: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Heft 0. Weinheim, Basel: Beltz, S. 105-118.
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W. (1969): *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt: S. Fischer (Orig. New York 1944).
- Jones, E. (1953, 1955, 1957): *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*. 3 Bde. Bern: Huber.
- Kaufmann, W. (1982): *Nietzsche: Philosoph, Psychologe, Antichrist* (aus dem Amerik. übers. von Jörg Salaquarda). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Orig.: Princeton University Press 1950, 4. Aufl. 1974). – Eine umfassende Rekonstruktion von Nietzsches Denken, die dessen Vielschichtigkeit gerecht zu werden sucht. Der Autor hat viele Fälschungen aufgedeckt und Fehldeutungen widerlegt. Das Buch bietet eine sehr gut lesbare Einführung in die Philosophie Nietzsches.
- Kohlberg, L. (1974): *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lane, H. (1994): *Die Maske der Barmherzigkeit. Unterdrückung von Sprache und Kultur der Gehörlosengemeinschaft*. Hamburg: Signum.
- Nietzsche, F. (1980): *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli und M. Montinari (KSA). Berlin: de Gruyter; München: dtv.
- Picht, G. (1969): *Wissen des Nichtwissens und Anamnese: Der Übergang von Sokrates zu Platon*. In: Ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*. Philosophische Studien. Stuttgart: Ernst Klett, 87-107.
- (1988): *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta. – Eine postum veröffentlichte Vorlesung von 1967, mit einer Kritik an Heideggers These, Nietzsche sei „der letzte Metaphysiker“ gewesen. Picht zufolge ist bei Nietzsche „die Geschichte zum einzigen Inhalt der Philosophie“ geworden; dennoch begreift er Nietzsches Philosophie als radikal transformierte „Transzendentalphilosophie“. Außer etlichen Seminaren meines Philosophielehrers Georg Picht in Heidelberg verdanke ich diesem Buch, das die vielschichtigen Bedeutungsebenen bei Nietzsche gut nachvollziehbar macht, entscheidende Schlüssel zum Verständnis Nietzsches.
- (1990): *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Platon (1967): *Sämtliche Werke*, 3. Bde. Köln, Olten: Jakob Hegner (5. Aufl.).
- Salaquarda, J. (Hg.) (1980): *Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Ein Überblick über die Nietzsche-Forschung nach dem 2. Weltkrieg, mit einer sehr informativen Einleitung des Herausgebers, in der die unterschiedlichen und z.T. gegensätzlichen Deutungen kritisch beleuchtet werden.
- Schmidt-Lellek, C.J. (2001): Was heißt „Dialogische Beziehung“ in berufsbezogener Beratung (Supervision und Coaching)? *Das Modell des Sokratischen Dialogs*. *OSC* 8 (3), 199-212.
- Wyller, E.A. (1970): *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965. Hamburg: Felix Meiner.

Der Autor: Christoph J. Schmidt-Lellek, geb. 1947, Studium der ev. Theologie und Philosophie sowie der Erziehungswissenschaften; Praxis für Psychotherapie, Paartherapie, Supervision und Coaching; Mitherausgeber und Redakteur dieser Zeitschrift. *Praxisanschrift:* Baumweg 19, 60316 Frankfurt a.M., E-Mail: kontakt@Schmidt-Lellek.de; Internet: www.Schmidt-Lellek.de.