Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 36 (1976)

Artikel: La fonction heuristique de la tradition en philosophie

Autor: Voelke, André-Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883210

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ein philosophisches Verständnis der Geschichte, das sich des mit dieser Unterstellung zur Anwendung gebrachten hermeneutischen Prinzips auf methodische Weise bedient, soll *konstruktiv-hermeneutisch* heißen. Im Rahmen eines solchen Verständnisses dient auch das Rekonstruktionsinteresse dem Aufbau begründeter Orientierungen. Deshalb darf in diesem Falle von einem *begründeten* Interesse (an einer philosophischen Geschichte) gesprochen werden.

LA FONCTION HEURISTIQUE DE LA TRADITION EN PHILOSOPHIE

par André-Jean Voelke

Les rapports entre la philosophie en train de se faire aujourd'hui et la tradition philosophique héritée du passé soulèvent toutes sortes de questions. En général ces questions présupposent la reconnaissance de rapports historiques préexistant à l'interrogation portant sur eux.

Dans cet exposé, j'envisagerai au contraire un rapport naissant de cette interrogation même. Mon attention se portera non pas sur des connexions historiques attestées ou présumées, mais sur une mise en rapport procédant de l'initiative de celui qui actuellement fait de la philosophie, que ce soit au niveau de la création d'un discours nouveau ou, plus modestement, de sa réception et de sa compréhension.

Le discours philosophique peut constituer un document historique, sociologique, psychologique, etc. Mais il sera considéré ici dans sa spécificité de discours philosophique. A ce titre il procède, me semble-t-il, d'une démarche autonome de la raison engagée dans un problème qui lui importe et cherchant à satisfaire, selon une expression kantienne, son propre intérêt[1].

Je partirai d'une observation sur la manière dont nous accueillons un discours philosophique nouveau. Qu'il ait la forme d'un exposé oral ou d'un texte écrit, les dimensions d'un article de revue ou d'un livre épais, nous l'interrogeons. C'est en posant des questions beaucoup

---

[1] L'expression se trouve p. ex. dans la préface des *Prolégomènes* de Kant (Akad. Ausg., IV, p. 257. – Trad. Gibelin, p. 9). L'importance de l'idée d'*intérêt de la raison* dans la pensée kantienne est bien mise en lumière dans l'exposé de J. Mittelstrass, *Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte* (voir p. 12 de ce volume).

plus qu'en affirmant notre accord ou notre désaccord que nous témoignons d'un véritable intérêt, et c'est par là que nous pouvons contribuer au progrès de ce discours. Mais, dans la mesure où il est nouveau, le discours philosophique surprend et déconcerte, sans qu'on voie toujours quelles questions lui poser. Comment éviter les propos futiles ou incongrus? Comment trouver les questions pertinentes, capables de faire voir à quel intérêt de la raison il répond et comment il y parvient, puis de susciter peut-être une meilleure réponse?

Dans l'antiquité, les théoriciens de la rhétorique avaient souligné l'utilité de la *topique*, c'est-à-dire d'une discipline permettant à l'orateur de trouver ce qu'il convient de dire selon la situation où il se trouve et le but qu'il se propose. La topique fournissait en particulier un répertoire de points de vue, ou *lieux*, susceptibles de fonder diverses formes d'argumentation. Elle avait donc à la fois une fonction heuristique et une fonction argumentative, comme en témoigne la définition de Cicéron: «... disciplina inveniendorum argumentorum» (*Top.*, I, 2)[1bis]. Mettant ici l'accent sur la fonction heuristique, je me demanderai si la philosophie, à l'instar de la rhétorique, dispose d'une topique permettant, sinon d'inventer un nouveau discours, du moins de trouver les questions qu'il convient de poser, lorsqu'un tel discours paraît[2].

En proposant d'élargir ainsi le champ d'application de la topique, je m'inspirerai librement d'un texte de Leibniz. Selon les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (IV, 1, § 2), «les *topiques* ou les lieux d'invention» servent entre autres à «expliquer» et «éclaircir», et cette explication peut porter sur une «thèse» ou «proposition», «pour en bien faire connaître le sens et la force». A titre d'exemple, Leibniz mentionne l'explication des textes sacrés ou juridiques. Mais ce passage exprime une visée qui devrait se retrouver dans l'inter-

---

[1bis] La fonction heuristique et la fonction argumentative de la topique étaient déjà étroitement liées dans la rhétorique aristotélicienne. Cf. l'étude de J. Sprute, «Topos und Enthymem in der aristotelischen Rhetorik», *Hermes*, 1975, I, p. 68–90.

[2] Cette question s'inspire des réflexions très pénétrantes de P. Veyne sur le rôle de la topique en histoire, dans *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971, p. 253 ss. Cf. aussi le recueil collectif *Faire de l'histoire*, I, Paris, 1974, où le même auteur écrit (p. 92, n. 28): «Il y a lieu à topique partout où les choses ne s'organisent pas *more geometrico*.» Le passage de Leibniz utilisé ci-dessous est signalé à cet endroit.

rogation de tout discours philosophique, pris en tant que tel. Il convient toutefois d'en étendre la portée. En effet la structure d'un discours philosophique et les concepts qu'il met en œuvre comptent autant que les thèses ou propositions qu'il défend. Il ne faut donc pas considérer uniquement le sens des propositions, mais aussi celui des concepts et, plus globalement, celui du discours envisagé dans sa structure totale. Au *sens* Leibniz associe la *force*, qu'il distingue très nettement de la vérité, objet de preuve. Il nous invite ainsi à situer le sens dans une perspective dynamique et à le lier à un acte. Tel est aussi le point de vue que défend Mlle Sylvie Bonzon, dans une étude qui s'inspire d'Austin et de Searle[2bis]: elle soutient que tout discours est porteur d'un acte qui lui donne une certaine force, et voit dans le sens un effet de cet acte. Sans approfondir ces notions comme elles le mériteraient, et en suivant l'usage courant qui identifie sens et signification, je parlerai de force pour désigner le pouvoir d'agir propre au discours philosophique, c'est-à-dire son pouvoir d'intéresser la raison par les significations qu'il produit et met en œuvre, et je distinguerai comme Leibniz cette force du discours de sa vérité: même si la raison ne reconnaît pas la vérité d'un discours, elle peut en percevoir la force.

L'interrogation du discours philosophique se proposera précisément de faire apparaître cette force des significations et de l'amener à mieux s'affirmer. Elle devra s'inscrire dans une visée qui reconnaisse l'existence de significations spécifiquement philosophiques. Telle est la visée que pourront fournir d'autres discours philosophiques, et particulièrement ceux qui constituent la *tradition*. En un mot, la tradition constituera la topique dont nous avons besoin et exercera dans notre perspective la fonction heuristique dévolue, dans l'ancienne rhétorique, aux lieux.

Mais, pour comprendre le sens que je donne à cette fonction heuristique, il faut se garder de réduire l'ensemble des lieux fournis par la tradition à des lieux communs, c'est-à-dire à des points de vue d'une extrême généralité permettant d'interroger indifféremment n'importe quel discours philosophique. Certes il arrive souvent que l'on se place dans une perspective très générale pour considérer une philosophie, surtout lorsqu'elle nous est peu familière, et la tradition peut

---

[2bis] S. Bonzon, «Force des textes et interprétation», *Studia Philosophica*, XXX/XXXI (1970/71), p. 98–125.

procurer cette perspective. On se demandera par exemple si l'on a affaire à un réalisme ou à un nominalisme. Mais rapidement la question se précisera: quelle espèce de réalisme ou de nominalisme? En cours d'examen on prendra donc conscience progressivement de la singularité irréductible d'un discours qui paraissait au premier abord entrer facilement dans un cadre général. Au cours de cet effort de précision, des lieux de plus en plus spéciaux se substitueront aux lieux communs initiaux. La démarche proposée n'aboutit donc pas à faire de la tradition un répertoire de questions générales permettant de réduire commodément les discours tenus aujourd'hui à des types connus depuis longtemps. Elle devrait au contraire contribuer à mettre en lumière l'originalité propre de chacun de ces discours. Par une interrogation partant des significations léguées par la tradition, elle fera ressortir non seulement des similitudes, mais aussi des différences interdisant de ramener purement et simplement ces discours à la tradition. Dans cette démarche, la tradition interviendra donc comme un révélateur de l'actualité.

Mais les confrontations surgissant sans cesse dans le cadre de la philosophie actuelle ne fournissent-elles pas aux philosophes maintes occasions de s'interroger mutuellement et de manifester chacun la spécificité de son discours? Que gagne-t-on à faire entrer la tradition dans le débat? – En fait le débat a sans cesse tendance à se figer autour de certains points d'accrochage, à s'épuiser en redites qui l'empêchent de progresser. Pour lui permettre de rebondir et de s'engager dans de nouvelles voies, il faut l'ouvrir à des points de vue inattendus, voire même inactuels.

Tels sont bien souvent les points de vue que nous tirerons de la tradition, à condition que nous prêtions une attention suffisante aux problèmes qu'elle a posés, aux structures, aux concepts, aux propositions qu'elle a élaborés. Ces significations ont peut-être sombré dans un oubli que favorisent les déplacements progressifs d'intérêt ou les coupures soudaines marquant le passage d'une période à une autre, les simplifications dues à des nécessités pédagogiques ou notre manque de curiosité. Toutefois les significations oubliées ne sont pas forcément des significations périmées. Lorsque nous les retrouvons, elles nous paraissent étranges ou inactuelles. Mais cette étrangeté peut nous amener à nous distancer de paysages devenus trop familiers, cette inactualité peut nous aider à dépasser les bornes trop étroites de ce que nous considérons comme l'actualité.

Lorsque nous nous retournons vers la tradition, nous avons certes l'espoir d'y retrouver nos propres préoccupations, nos propres valeurs. Mais ce retour en arrière aboutit alors à travestir la tradition pour l'habiller au goût du jour et peut même prendre la forme d'une rétrospection qui la transformera en miroir destiné à nous renvoyer notre propre image. Le philosophe doit éviter de tomber dans le piège de Narcisse. Il doit certes prendre conscience des points où les perspectives actuelles convergent avec celles de la tradition. Toutefois son rapport avec cette dernière ne s'épuise pas dans la simple reconnaissance de ces points de convergence, il comporte le repérage lucide des significations divergentes. C'est dans le cadre de ce rapport complexe que la tradition pourra exercer d'une manière féconde sa fonction de topique. En d'autres termes, c'est par l'appréciation correcte du même et de l'autre que la philosophie actuelle peut élever la tradition au rang d'interlocuteur capable de la faire progresser en lui posant des questions pertinentes.

Pour illustrer cette démarche, je vais rapidement essayer de montrer comment on peut interroger à partir de la tradition antique un philosophe contemporain qui n'a eu que très peu de contacts directs avec les textes traditionnels, anciens ou récents: Wittgenstein. Je ne choisis pas cet exemple par goût du paradoxe, mais parce qu'il me permet de reprendre des questions auxquelles j'étais arrivé dans une recherche indépendante de cet exposé.

En découvrant, dans les *Investigations philosophiques*, que Wittgenstein prête à la philosophie une fonction thérapeutique, le lecteur peut être fort surpris, car la philosophie moderne ne le prépare guère à cette idée. Mais un ancien n'aurait pas été étonné qu'on lui présentât la philosophie comme une thérapie. N'était-ce pas une conception défendue dans la plupart des écoles? Pour mieux comprendre, dans sa force et son originalité, la signification des textes où Wittgenstein caractérise la philosophie de cette manière, il pourrait être intéressant de partir de la tradition antique. C'est ce que je vais faire, en me limitant ici à la tradition sceptique, telle qu'on peut la saisir chez Enésidème et surtout dans l'œuvre de Sextus Empiricus.

Les dogmatiques, selon Enésidème, ignorent qu'ils «s'usent et se consument en vain dans des tourments continuels» (Photius, *Myriobiblon*, 169 b 23). Les difficultés philosophiques, déclare Wittgenstein, «aussi longtemps qu'elles sont considérées comme des problèmes, sont torturantes et paraissent insolubles» (*The Blue and Brown Books*,

Oxford, 1958, p. 46)[3]. Dans les deux cas, le mal qu'il s'agit de guérir est donc la philosophie elle-même. – Et d'autre part dans les deux cas, c'est à la philosophie, mue par une exigence obstinée d'intelligibilité, qu'il incombe de trouver la thérapie et de l'appliquer : « Le sceptique... veut guérir par le raisonnement la présomption et la précipitation des dogmatiques... » (Sextus, *Pyrrh. Hypot.*, III, 280). « Le philosophe traite une question; comme une maladie » (Wittgenstein, *Philos. Unters.*, § 255). – Enfin la santé qu'il importe de recouvrer est définie en termes similaires : pour le sceptique, c'est l'ataraxie (Sextus, *Pyrrh. Hypot.*, I, 26) ; pour Wittgenstein le repos, l'apaisement (*Philos. Unters.*, § 133).

La confrontation esquissée ci-dessus ne sera féconde que si l'on dispose d'une topique précise, fondée sur une connaissance préalable des textes sceptiques.

Ma première question partira d'un terme qui vient d'être cité : la *précipitation (propéteia)*. Les dogmatiques, nous dit Sextus, ont d'autant plus besoin d'être soignés qu'ils sont plus violemment atteints de précipitation (*Pyrrh. Hypot.*, III, 280–1). Cette tendance les pousse à se prononcer à l'aventure, non pas sur les problèmes posés par la vie quotidienne, mais sur les problèmes philosophiques. Elle est étroitement liée à la présomption, c'est-à-dire à la prétention de résoudre ces problèmes par le raisonnement. C'est donc un vice plus profond que la simple hâte de parvenir à une conclusion et elle joue un rôle déterminant dans la genèse des maux dont souffrent les dogmatiques. Trouve-t-on chez Wittgenstein un facteur similaire? – La réponse pourrait se fonder sur un passage des *Investigations* (§ 109) qui rattache la résolution des problèmes philosophiques à l'examen du travail de notre langue, « de manière que celui-ci soit reconnu, *contre* une tendance *(Trieb)* à le méconnaître »[4]. Ce passage en évoque beaucoup d'autres, où il est question d'une inclination *(Neigung)* ou d'une tentation *(Versuchung)* qui nous poussent à nous exprimer d'une certaine manière (p. ex. §§ 254, 299, 345). C'est à cette manière de nous exprimer que s'applique la thérapie philosophique. « Tendance », « inclination », « tentation » : il semble que ces termes désignent un facteur

[3] Passage cité par J. Bouveresse, dans « Wittgenstein et la philosophie », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 67, 3 (1973), p. 98. Ce passage se trouve à la p. 93 de la traduction de G. Durand, *Le cahier bleu...*, Paris, 1965.

[4] Cf. à ce propos les remarques de B. Brülisauer, dans une étude sur « John Wisdom », *Studia Philosophica*, XXXIII (1973), p. 9.

qui se fait jour lorsque nous manquons de lucidité à l'égard de notre propre langage, lorsque nous laissons le langage «tourner à vide» (§ 132). En établissant ce qui rapproche et ce qui distingue cette tendance de la précipitation, au sens sceptique, on apercevrait peut-être mieux le sens de la thèse selon laquelle les problèmes philosophiques sont susceptibles d'une solution grammaticale[5].

En première approximation, on pourra dire que la méconnaissance résultant de la précipitation porte sur le travail de la pensée et non sur le travail de la langue. D'où il résulte que le sceptique soignera les dogmatiques en argumentant et en réfutant, alors que Wittgenstein se bornera à décrire l'usage effectif de la langue (§ 124). Un exemple rapide fera mieux voir la différence. Sextus multiplie les arguments tendant à réfuter les conceptions dogmatiques du temps. Wittgenstein note qu'on se représente le temps comme un «médium étrange» (§ 196). Il ne se met pas à argumenter, mais suggère de recourir à une méthode montrant que cette étrangeté provient de ce que l'emploi du mot n'est pas compris. Cette méthode considérera, à la manière de saint Augustin, les énoncés que l'on fait couramment sur la durée des événements, leur passé, leur présent ou leur avenir, afin d'éliminer des malentendus (§ 90): «Nous voulons *comprendre* quelque chose qui est déjà ouvertement sous nos yeux. Car *cela* nous avons l'air en un certain sens de ne pas le comprendre» (§ 89).

Mais cette remarque très générale ne suffit pas. En effet, le sceptique se préoccupe aussi du travail de la langue. Il distingue par exemple le sens propre et exact des mots de leur sens large et impropre. Il note que dans la vie courante nous les employons souvent au sens impropre et pratiquons la *catachrèse*[6]. Il reproche aux dogmatiques de confondre les cas où la catachrèse est légitime, et ceux où l'emploi du sens propre s'impose (*Adv. Log.*, II, 128–9). Tournons-nous maintenant vers les *Investigations*: l'analyse de l'expression «arrête-toi à peu près ici», au § 88, fait penser à une remarque de Sextus notant que le mot *lieu (topos)* peut être employé par catachrèse, pour désigner non

---

[5] Il y aurait aussi lieu de considérer la notion cartésienne de *précipitation*, telle qu'elle apparaît dans la 1re règle de la méthode.

[6] Les traités de rhétorique antique mentionnent à plusieurs reprises la *catachrèse*. Reprenant une définition d'Aristote, Cicéron (*Orator*, 27, 94) la définit comme le fait d'utiliser les mots en les détournant de leur sens propre pour leur donner une signification qui n'en est qu'une approximation (... *abutimur verbis propinquis*). Cf. aussi Quintilien, VIII, 6, 34–35.

pas l'emplacement exact où nous sommes enclos, mais par exemple la ville où nous habitons (*Pyrrh. Hypot.*, III, 119). D'où la question suivante: dans quelle mesure la reconnaissance par Wittgenstein d'une multiplicité de jeux de langage, contre notre tendance à les confondre, a-t-elle le même caractère et vise-t-elle le même but que la reconnaissance par les sceptiques d'un emploi légitime de la catachrèse, contre la précipitation des dogmatiques qui le confondent avec son emploi illégitime?

Un examen plus attentif de cette question conduit à en poser plusieurs autres. Les sceptiques semblent admettre plusieurs emplois légitimes de la catachrèse, parmi lesquels figure celui de la catachrèse s'appliquant aux formules mêmes qu'ils emploient pour combattre les dogmatiques[7]. Une fois qu'elles ont rempli leur office, le sceptique, qui ne les a jamais prises au pied de la lettre comme l'expression de la vérité, mais dans un sens impropre et «si l'on veut, par catachrèse», les retourne contre elles-mêmes en les incluant parmi les assertions qu'elles ont servi à éliminer. Elles agissent comme les remèdes cathartiques – c'est-à-dire purgatifs – qui «non seulement éliminent les humeurs du corps, mais s'éliminent eux-mêmes avec ces humeurs» (*Pyrrh. Hypot.*, I, 206–7). Cette comparaison médicale revient trois fois dans l'œuvre de Sextus et, à la fin du traité *Contre les logiciens*, II, 480–1, elle est suivie d'une autre comparaison, celle-là même que Wittgenstein utilise lorsqu'il caractérise les propositions du *Tractatus* comme une échelle qui doit être rejetée, une fois qu'on est monté sur elle (6.54)[8]. Chez Sextus, les deux comparaisons répondent manifestement à la même intention. Pourrait-on aussi appliquer la première aux propositions du *Tractatus*, ce qui reviendrait à projeter dans cette œuvre une visée thérapeutique? Peut-on tout au moins appliquer cette comparaison à la thérapie que proposent les *Investigations?*

Peut-on, plus généralement, caractériser cette thérapie comme une *catharsis?* Les sceptiques non seulement suggèrent la question, mais aident à la préciser en fournissant un autre terme encore: *lysis*, désignant l'action de délier, de dissoudre les «apories» dans lesquelles nous sommes «impliqués» (Sextus, *Adv. Phys.*, II, 103). Ce terme

---

[7] Tel est par exemple le cas de la fameuse formule «Pas plus» (Sextus Emp., *Pyrrh. Hypot.*, I, 191).

[8] Cette coïncidence est signalée par M. Black, *A companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, 1971, p. 377.

s'applique fort bien à des aspects fondamentaux de l'analyse du langage pratiquée dans les *Investigations*, et l'on est conduit à se demander dans quelle mesure la *lysis* ou dissolution des problèmes philosophiques qu'elle opère est en même temps une *catharsis*. J'ai commencé par penser, avec J. Bouveresse[9], que ce dernier terme pouvait désigner le travail philosophique accompli dans les *Investigations*. Viser une «clarté complète» conçue comme une «disparition complète» des problèmes philosophiques (§ 133), n'est-ce pas là une entreprise que l'on peut légitimement qualifier de purgation? Mais M. J.-P. Leyvraz m'a rendu attentif au fait que «clarté» n'est pas ici synonyme de «pureté». Et, en effet, la description des jeux de langage montre que les propositions de la langue quotidienne n'ont pas à être purifiées en fonction des exigences d'une langue idéale, elle conduit à écarter le «préjugé de la pureté cristalline» (§ 108). Peut-être pourrait-on dire que la dissolution des problèmes philosophiques, la *lysis*, est *catharsis* dans la mesure où elle fait voir que le langage, considéré comme forme de vie, ne comporte pas les impuretés dont la philosophie le croit entaché.

Ne pouvant m'engager maintenant dans de nouveaux développements[10], j'interromps ici ma série de questions, en espérant que la discussion fera surgir non seulement d'autres questions, mais des questions meilleures. La topique dont je cherche à partir ne doit en effet pas prendre la forme d'un questionnaire établi une fois pour toutes, elle doit rester ouverte.

La démarche qui vient d'être esquissée présuppose une conception de la tradition dont je voudrais, pour finir, souligner un aspect marquant. La raison qui se tourne vers le passé ne sait pas au départ ce qui, dans ce passé, vaudra pour elle comme tradition. Selon le problème qui l'intéresse, elle peut soit ériger en tradition l'enseignement d'une «école» déterminée, soit se donner une tradition qui regroupe des significations provenant d'horizons fort divers. En tout état de cause, la tradition se constitue au fur et à mesure que progresse l'interrogation. Elle comprend toutes les significations anciennes que cette interrogation fait entrer en rapport vivant avec les significations actuellement mises en œuvre dans tel ou tel discours philosophique.

---

[9] J. Bouveresse, *art. cit.*, p. 103.

[10] Ces développements nous amèneraient à considérer les méthodes mises en œuvre dans d'autres écoles philosophiques de l'antiquité, en vue de procurer un apaisement conçu sur le modèle d'une guérison.

Est-il besoin d'ajouter qu'en posant au départ l'exigence de mettre la tradition au service de la philosophie d'aujourd'hui, cette démarche ne réduit pas la tradition au rôle de simple instrument? Est-il nécessaire de préciser qu'elle débouche sur une exigence complémentaire, celle de vivifier la tradition en faisant resurgir dans toute leur force les significations dont celle-ci est porteuse? N'est-ce pas en effet cette force qui leur donne le pouvoir de poser des questions intéressant la raison?

PHILOSOPHISCHE EPIGONALITÄT

Ein abbrechendes Plädoyer in einer neu zu beurteilenden Sache

von Helmut Holzhey

Mit ihren Gedanken in ein Überlieferungsgeschehen einzurücken[1], gewollt oder ungewollt, ist eine alte Erfahrung der Philosophen. Die moderne Reflexion des Verstehens hat diese Erfahrung im Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins festgehalten[2] und mit einem universalen Geltungsanspruch verknüpft. Auch der eigensinnigste Selbstdenker soll sich als geschichtlich bestimmt wissen, nicht frei von Tradition und nicht frei ihr gegenüber, Selbstdenker vielmehr erst im Wissen um diese seine geschichtliche Abhängigkeit. Es würde nicht einleuchten, wollte man «Epigonalität» so weit fassen, daß ihr Begriff mit dem des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins zusammenfiele. Denn das epigonale Verhältnis zur Tradition ist primär durch Botmäßigkeit charakterisiert, sei diese nun bewußt oder auch nicht bewußt; der Epigone ist der Überlieferung gegenüber willfährig, unterzieht sich ihr und tut das teils mit der Klage über die eigene Schwäche, nicht anders zu können, teils bewußtlos, von der Tradition gewissermaßen «angesteckt»[3], die so als vis a tergo ihre Wirkung hat. Aneignung, Bewältigung, Distanzierung, ja Zersetzung der Tradition – diese Stufen eines selbstbewußten wirkungsgeschichtlichen Be-

---

[1] Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen, 1960) S. 275.

[2] Vgl. Hans-Georg Gadamer: Kleine Schriften I Philosophie Hermeneutik (Tübingen, 1967) S. 158.

[3] Max Scheler: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Gesammelte Werke 3 (Bern, 1955) S. 284f.; vgl. Alice Kohli-Kunz: Erinnern und Vergessen. Das Gegenwärtigsein des Vergangenen als Grundproblem historischer Wissenschaft (Berlin, 1973) S. 55ff.