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)

Rubrik: Diskussion

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: 15.07.2025

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

Diskussion

Jean-Pierre Schobinger: Meine Damen und Herren, hiermit eröffne ich die Diskussion, die ich folgendermaßen durchzuführen gedenke: Zuerst werde ich den drei Referenten Gelegenheit geben, miteinander ins Gespräch zu kommen, in das anschließend auch Sie einbezogen werden sollen. Ich werde jedem Referenten zwei Fragen stellen. Die erste erfolgt in der Absicht, ihnen die Möglichkeit zu geben, uns noch einmal kurz, in kritischem Sinne, an ihre Ausführungen zu erinnern. Mit der zweiten Frage möchte ich die in den einzelnen Vorträgen angelegten wechselseitigen Beziehungsmöglichkeiten wekken. Meine erste Frage an Sie, Herr Mittelstraß, betrifft den Status der Legitimation einer Unterscheidung, die Ihre Ausführungen in sagen wir einmal operativem Sinne beherrscht haben. Ich meine die Unterscheidung von historischer und systematischer Bildung, von historischem und systematischem Interesse. Wie läßt sich der Geltungsanspruch dieser Unterscheidung begründen und welchen Status hat diese Begründung? Ist sie selbst systematischer Natur oder historischer Herkunft. Oder ist sie etwa beides, so daß sich an ihr diese Unterscheidung nicht mehr bewähren würde? Oder ist sie vielleicht von dritter, noch ungenannter Art? In Ihrer Terminologie könnte diese Frage vielleicht auch so formuliert werden: Wie läßt sich überhaupt der Gebrauch dieser Unterscheidung erlernen, wenn – ich zitiere Sie – «das Ziel des Lernens immer ein Stück vernünftiger Autonomie» sein soll? – Die zweite Frage geht auf das Verhältnis Ihrer schematischen Aufgliederung des systematischen Interesses an der Philosophiegeschichte zu den beiden andern Vorträgen. Angenommen, diese Vorträge hätten die Bedingungen dessen, was Sie ein systematisches Interesse an der Philosophiegeschichte genannt haben, erfüllt, so stellt sich die Frage nach dem Ort der Ausführungen der Herren Voelke und Holzhey in diesem Schema. Waren diese Vorträge von einem dogmatischen oder historisch-hermeneutischen oder konstruktiv-hermeneutischen Verständnis geleitet?

Jürgen Mittelstraß: Die Unterscheidung historisch/systematisch bzw. historische Bildung/systematische Bildung ist selbst eine systematische Unterscheidung. Unter historischer Bildung verstehe ich ein Wissen um Entwicklungen, unter systematischer Bildung ein Wissen mit Gründen. Ein Wissen mit Gründen kann dabei selbst wiederum auf historische Entwicklungen rekurrieren, also seinerseits von historischer Bildung, in Begründungszusammenhängen, Gebrauch machen. In diesem Falle läßt sich dann auch sagen, daß hier systematische Bildung Teile einer historischen Bildung zur Voraussetzung hat. Der systematische Charakter der angeführten Unterscheidung wird davon nicht berührt. Wenn diese Unterscheidung gleichwohl in gewisser Weise auch als eine historische gelten kann, dann in dem Sinne, daß sie sich selbst einer historischen Entwicklung verdankt. Am Anfang von Philosophie und Wissenschaft, worunter ursprünglich ein und dieselbe Bemühung um rationale Orientierungen verstanden wurde, bestand kein Grund, zwischen «historisch» und «systematisch», bzw. «historischer Bildung» und «systematischer Bildung» zu unterscheiden. Philosophie (Wissen-

schaft) wurde (1) über die Existenz von Begründungszusammenhängen definiert und (2) über den Gegensatz zur historia, d. h. einer ursprünglich an Augenzeugenberichte geknüpften «Kenntnis». Mit anderen Worten: Als «philosophisch» (bzw. «wissenschaftlich») einerseits und «historisch» andererseits, wurden systematisch gesehen gegensätzliche Orientierungsmöglichkeiten bezeichnet. Daß aus diesem Gegensatz später ein Gegensatz innerhalb der philosophischen Orientierung wurde, ist Resultat einer philosophischen Entwicklung; die Unterscheidung zwischen einem systematischen und einem historischen Selbstverständnis der Philosophie von daher (auch) eine historische. Soviel zur ersten Frage. Die zweite ist ein wenig delikat, da in meinem Versuch, drei Typen eines Interesses der Philosophie an ihrer Geschichte zu unterscheiden, der dritte Typ deutlich ausgezeichnet ist und meine Argumentation als Plädoyer für diesen Typ verstanden werden muß. Aber ich will kein Spielverderber sein und rechne umgekehrt mit dem Wohlwollen der Beteiligten angesichts unvermeidlich nuancenarmer Einordnungen. Was zunächst die Position von Herrn Voelke betrifft, so will ich einmal trotz des Umstandes, daß hier ein methodologischer Vorschlag gemacht wurde, behaupten, daß sie sich auf dem Hintergrund meiner Unterscheidungen als tendenziell dogmatisch bezeichnen läßt. Philosophiegeschichte erscheint hier als ein topisches Arsenal, auf das ein gegenwärtiges Philosophieren (nach Belieben?) zurückgreifen kann. Es bleibt noch offen, mit welchem philosophischen Interesse ein solcher Rückgriff erfolgt, bzw. erfolgen soll. Natürlich legt dies darum auch nicht auf ein cartesisches Interesse fest. Deswegen wähle ich die vorsichtige Formulierung: tendenziell dogmatisch. – Auch die Einordnung der Position von Herrn Holzhey ist nicht ohne systematisch gesehen unbefriedigende Verkürzungen möglich. Herrn Holzheys Phänomenologie der Epigonalität und sein Plädoyer für eine bestimmte Form von Epigonalität ließe sich z. B. als Differenzierung und Ergänzung meines Typisierungsvorschlags auffassen. Ich will aber auch an dieser Stelle mitspielen und schlage vor, die hier dargestellte Position als tendenziell historistisch-hermeneutisch zu bezeichnen. Zur Begründung: Wenn es heißt, daß der Epigon einen Zusammenhang nach rückwärts stiftet und das Neue relativiert, dann bleibt wiederum offen, welches systematische Interesse dabei leitend ist, bzw. leitend sein soll. Es sei denn, man wollte bereits den Hinweis, daß der Epigon eine naive Voraussetzung (Geschichte der Philosophie als Geschichte des Zuwachses an Vernünftigkeit) in Frage stellt, als ausreichend für die Angabe eines systematischen Interesses ansehen. Aus diskussionsdienlichen Zwecken möchte ich dies bezweifeln und hier eher eine Unterstützung des historistisch-hermeneutischen Interesses diagnostizieren.

J.-P. Schobinger: Ich danke Ihnen für Ihre Antwort. Ich möchte sogleich meine Fragen an Herrn Voelke stellen, anschließend an Herrn Holzhey und zum Schluß den Herren zur Replik noch das Wort erteilen und dann die Hörer um ihre Voten bitten.

Herr Voelke, ich bitte Sie nun, zu der von Herrn Mittelstraß vorgeschlagenen Charakterisierung ihrer Ausführungen Stellung zu nehmen und, sei es im Laufe dieser Stellungnahme, sei es anschließend, auf die folgenden Fragen

einzugehen: Die erste Frage betrifft wiederum den Status einer Geltung, und zwar der der Unterscheidung, die Ihren Ausführungen zugrunde liegt und die Sie zu Beginn Ihres Referates im Satz ausgesprochen haben: «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» (S. 2). Wir können, um uns nicht in eine fachterminologische Diskussion zu verirren, vielleicht von einer Unterscheidung zwischen der Rede- oder Textstruktur einerseits und dem Thesen- oder Behauptungsbereich anderseits sprechen. Dieser Unterscheidung, so scheint mir, entsprechen die anderen, von Ihnen beigezogenen Unterscheidungen zwischen heuristischer und argumentativer Funktion der Rede sowie zwischen der Kraft der Rede (force du discours) und der Wahrheit der Rede. Fällt nun diese Unterscheidung selbst unter eines der unterschiedenen Momente oder ist sie von anderer Natur? Und hat Ihr Beispiel, der Beizug eines antiken Textes zum Verständnis eines wittgensteinschen Themas, wobei ich jetzt von der Frage nach der Überzeugungskraft dieses Beispiels absehe, nicht gerade gezeigt, daß diese, heute besonders im französischen Sprachbereich gepflegte Unterscheidung zwischen signifiant textuel und signifié textuel zwei Momente trennt, die im Verstehensprozeß des historischen Gedankengutes nie eindeutig auseinandergehalten werden können? Da aber Ihre Ausführungen die Vermutung nahelegen, daß Sie anderer Meinung sind, bitte ich Sie, die Unterscheidung, sagen wir von Redekraft und Redewahrheit, auf die Vorträge der Herren Mittelstraß und Holzhey anzuwenden.

André Voelke: Eh bien, je vais tenter de donner une réponse aux questions de M. Schobinger. Tout d'abord, M. Schobinger reprend dans mon exposé trois distinctions: la distinction entre la structure du discours et les propositions que le discours met en œuvre, puis la distinction entre la fonction argumentative et la fonction heuristique de la topique et enfin entre force et vérité du discours. Et si je comprends bien la question de M. Schobinger, il suppose que ces trois distinctions reposent sur le même fondement, expriment la même distinction fondamentale de trois manières différentes. – Je ne crois pas que ce soit le cas. Je ne crois pas qu'en distinguant une structure du discours et les propositions, ou bien un aspect argumentatif et un aspect heuristique, ou une force et une vérité du discours, je fasse trois distinctions qui finalement exprimeraient de trois manières différentes la même distinction fondamentale; pour moi, ce sont trois distinctions différentes. Par exemple, entre ce que j'appelle l'aspect argumentatif et l'aspect heuristique d'une topique, et ce que j'appelle d'autre part la force et la vérité d'un discours, je ne vois pas de correspondance rigoureuse. En effet, je peux m'interroger sur la manière de poser des questions à un discours: c'est l'aspect heuristique; je peux aussi m'interroger sur la valeur argumentative d'un discours ou m'intéresser à la manière dont je trouverai de nouveaux arguments. Je crois que c'est autre chose que de parler de la force d'un discours et de la vérité d'un discours. De même pour la distinction entre structure et proposition: il ne me semble pas qu'elle puisse recouvrir la distinction entre un aspect argumentatif et un aspect heuristique. Je vois mal comment on peut établir là une correspon-

dance. Vous me demandez de prendre position à l'égard des exposés de mes deux collègues et de dire dans quelle mesure la distinction qui est fondamentale dans mon exposé, la distinction entre force et vérité du discours, je peux la retrouver dans ces exposés. En ce qui concerne d'abord l'exposé de M. Mittelstrass, il me semble que son exposé est entièrement fondé sur l'idée d'une vérité du discours philosophique. Si je le comprends bien, quand il parle d'un intérêt systématique – appelé p. ex. ein begründbares Interesse an einer philosphischen Geschichte – il me semble que pour lui ce qui peut fonder cet intérêt c'est finalement une exigence de vérité, et il ne me semble pas que la notion de force puisse facilement apparaître dans son exposé. Quant à l'exposé de M. Holzhey, il me semble que dans une grande mesure, quand il définit le statut de l'épigone comme statut du philosophe qui a la conscience de ne pas pouvoir dire mieux que ses devanciers et qui va donc soit les citer, soit les lire, soit prolonger leur pensée en prétendant en tous les cas être leur fidèle continuateur, l'épigone se réclame aussi d'une exigence de vérité et admet que les discours de ses prédécesseurs, les discours que lui-même lit, prolonge et reprend, sont des discours vrais. Je pense donc que l'idée de vérité du discours, en tout cas, joue un grand rôle dans la manière dont vous fondez et justifiez dans votre plaidoyer le statut d'un philosophe qui serait un épigone. Mais je pense d'un autre côté qu'à un certain moment de votre exposé vous faites un pas dans ma direction. En effet, parmi les fonctions qui sont celles de l'épigone, vous distinguez d'abord deux fonctions, sur lesquelles je ne reviens pas, puis vous parlez d'une troisième fonction, et là, je vous cite: «Eine dritte mögliche Leistung des Epigonen hängt mit den eben genannten orientierenden Funktionen zusammen: er hält Texten in der epigonalen Tradierung eine Wirkungsmöglichkeit offen.» Au moment où vous mettez l'accent sur le fait que l'épigone, par le lien qu'il entretient avec certains textes traditionels, offre à ces textes le moyen d'avoir une action, leur donne ce que vous appelez une Wirkungsmöglichkeit, il me semble que vous n'êtes pas loin de ce que j'ai appelé la force du discours, c'est-à-dire le pouvoir du discours d'agir aujourd'hui encore sur celui qui le lit, sur celui qui l'interprète. Et d'autre part, j'aimerais encore dire ceci: vous essayez, et cela m'a beaucoup intéressé, de montrer qu'il y a une certaine rationalité, eine eigentümliche Vernünftigkeit, de l'épigone. Je traduirai cela dans le langage que j'ai employé en disant: vous essayez de montrer que l'épigone cherche à dégager ce qui dans des textes traditionnels, peut intéresser la raison du philosophe actuel. Donc, il me semble que d'une certaine manière on pourrait dans votre exposé retrouver, évidemment d'une manière voilée et non pas développée pour elle-même, la distinction entre une force du discours et une vérité du discours. Voilà comment je prendrais position à l'égard des exposés de mes deux collègues.

J.-P. Schobinger: Je vous demande si vous voulez encore répondre à M. Mittelstrass, qui caractérise votre discours comme dogmatique.

A. Voelke: Cela m'amuse de me sentir classé parmi ceux qui ont une tendance dogmatique. Je ne sais pas, c'est peut-être le cas. Mais, lorsque vous décrivez l'attitude dogmatique et lorsque vous la rattachez en particulier à

Descartes, moi, j'ai l'impression d'être très loin de Descartes sur ce point-là. Et je voudrais rapidement justifier ma prise de position. Je pense que toute l'attitude de Descartes à l'égard de la tradition est fondée essentiellement ou uniquement sur une exigence de vérité. Il se demande si la tradition a dit vrai ou non. Et comme, dans une grande mesure, pour lui la tradition n'a pas dit vrai, il éprouve la nécessité de constituer une nouvelle philosophie. Je pense – cela me permet de revenir sur ma distinction entre force et vérité du discours –, je pense que si l'on fonde une interrogation de la tradition uniquement sur le souci de vérité, on arrive presque inévitablement à voir dans la tradition, comme je crois que c'est le cas chez Descartes, avant tout le catalogue des erreurs humaines. On y trouvera probablement bien peu de vérité; à la limite on arrivera, en poussant à l'extrême l'attitude cartésienne, à l'attitude qu'on peut trouver chez Malebranche, disant à propos des «sectateurs» – terme que M. Holzhey avait employé – d'Aristote: «Il est inutile à ceux qui vivent présentement de savoir, s'il y a jamais eu un homme qui s'appelât Aristote; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages. Cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux, mais il est très important de savoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.» *(Recherche de la vérité*, II, 5.*)* Alors, je crois que, comme Malebranche le dit ici, on a uniquement le souci de la vérité. On se demande si les anciens ont dit vrai ou faux et puis on en vient à ne plus même se demander exactement ce qu'ils ont entendu. La raison pour laquelle j'attache une grande importance à l'idée d'une force des significations, c'est que cela me permet de justifier un intérêt pour la tradition même si j'admets peut-être que la tradition contient beaucoup d'erreurs. Donc j'aurais de la peine à me reconnaître dans le premier volet du triptyque de M. Mittelstrass.

J.-P. Schobinger: Herr Holzhey, in Ihrem Plädoyer haben Sie die Vorstellung als naiv qualifiziert, wonach sich das Philosophieren nur unter der Voraussetzung lohne, daß die Geschichte der philosophischen Denkarbeit eine Geschichte des Fortschrittes, des Zuwachses an Vernünftigkeit sei. Damit haben Sie implizit das epigonale Reden, das wohl nicht dieser Naivität bezichtigt werden will, als ein solches bestimmt, das nicht in gleichem Maße vom Fortschrittsglauben getragen sei. Schon expliziter stellten Sie dann das epigonale Reden in den Glaubensschatten an einen Gerichtshof der Vernunft. Hier will ich zu meiner Frage ansetzen: Besteht im tradierten Selbstverständnis dieser Gerichtsmetapher die Aufgabe des Gerichtshofes nicht darin, nach Maßgabe des Zuwachses an Vernünftigkeit zu urteilen? Und ist der von Ihnen beschriebene Epigone nicht gerade ein solcher, der im Zitieren, Auslegen und Wiederholen das Gültige oder – ich übernehme Ihre Terminologie – Vernünftige vor dem Untergang zu bewahren trachtet und im Weiterschreiben die ihm präsente Fülle des Vernünftigen zu erweitern sucht? Hat der so gefaßte Epigone nicht als vielleicht doch elitärer Diener des Glaubens an eine an sich vollendete Vernunft zu gelten, mit dem Auftrag, diese Vernunft auch für uns wirksam werden zu lassen, so daß wir auch in ihm einen ausgezeichneten Vermehrer der Vernünftigkeit zu begrüßen hätten? Meine

zweite Frage lautet: Da keiner Ihrer Vorredner explizit den Anspruch auf volle Originalität erhoben hat, beide somit den weiten Bezirk der Epigonalität irgendwie betreten haben, darf ich wohl die Frage aufwerfen, ob sich die Ausführungen der Herren Mittelstraß und Voelke einem der drei von Ihnen entwickelten Typen der Bewertung von Epigonalität zuordnen lassen?

Helmut Holzhey: Wenn ich Sie recht verstanden habe, dann deuten Sie mit Ihrer ersten Frage auf eine Spannung, wenn nicht sogar auf einen Widerspruch am Schluß meines Vortrags, an jener Stelle also, an der ich vom «Plädoyer» zu etwas anderem überzugehen versuche. Auf diesen Übergang oder Bruch kommt es mir nun aber ganz wesentlich an. Die Epigonalität kann hinsichtlich ihres Beitrags zur philosophischen Identität nicht mehr in der Redeweise des Plädoyers beurteilt werden. Diese Redeweise des Plädoyers schien mir angezeigt, solange es sich um eine Deskription und um die quaestio facti bezüglich der Leistungen des Epigonen handelt, nicht mehr jedoch dort, wo es um die philosophische Begründung, die Selbstbegründung des philosophischen Epigonen geht. Für diese letzte Aufgabe habe ich den Gerichtshof der Vernunft (im Blick auf den Kantischen Gebrauch dieser Metapher) berufen, aber nun nicht einfach im Sinne einer Instanz, die nach Maßgabe fragloser Vernünftigkeit urteilt. Der kritische Maßstab selbst differenziert sich in der dreifachen Stellungnahme zur Epigonalität. Ich habe ja zunächst je eine Bestimmung von Philosophie vorangestellt: Philosophie sei Denken des Wahren, sei Kritik des Unwahren, sei in der Kritik der Vernunft Kritik der Wahrheit als ihrer eigenen Zielsetzung; dann aber die hier je am Werk befindliche «Vernunft», in bezug auf den Philosophen und sein Selbstverständnis, charakterisiert als ein Sichdenken im ersten, als ein Sichverstehen im zweiten und als ein Sichfragen im dritten Falle. Im dritten, dessen Fall auch schon diese Differenzierung ist, geht es um die «Vernünftigkeit» der philosophischen Frage, eine «Vernünftigkeit», in die die Erfahrung – Erfahrung der Brüchigkeit der Vernunft – eingegangen ist.

Nun zur zweiten Frage. Zunächst möchte ich betonen, daß es mir nicht darauf ankommen kann, die beiden anderen Referate unter die Differenz von Epigonalität und *Originalität* zu stellen, weil ich einen Begriff von Epigonalität entwickle, der nicht von dieser Differenz, sondern gegen diese Differenz bestimmt ist. Herrn Mittelstraß würde ich darin zustimmen, daß sich die Beschreibung des epigonalen Syndroms, jedenfalls partiell, als Differenzierung seines Typisierungsvorschlags auffassen ließe, und auch darin, daß mit dem Epigonen, wo ich ihn schildere, ein historistisch-hermeneutisch orientiertes Verhältnis zur Tradition zur Sprache kommt. Was hingegen das systematische Interesse betrifft, das sich in der Aufnahme des Themas «Epigonalität» und in der Beurteilung des Epigonen artikuliert, so ist das weder historistisch-hermeneutisch orientiert noch überhaupt in einer Theorie von Philosophiegeschichte zu erfüllen. Gewiß, das Verfahren des systematisch geführten Problemlösungsinteresses erweist sich in der praktischen philosophiegeschichtlichen Forschung häufig als sehr fruchtbar. Frage ich mich nun aber weiter, wie dieses Interesse selbst begründet werden könnte, so ergeben sich jene

Probleme, von denen ich am Schluß gesprochen habe. Ich kann es vielleicht auch so sagen: Mein Exposé insistierte auf dem Zwang, mit der Tradition zu tun zu haben, wenn man Philosophie betreibt. Ich wollte nicht Formen fruchtbaren Umgangs mit der Historie unter methodologischem Gesichtspunkt diskutieren. Deshalb muß ich auch darauf verzichten, die Ausführungen von Herrn Mittelstraß einem der drei Typen der Bewertung der Epigonalität zuzuordnen. Und dasselbe gilt gegenüber dem Referat von Herrn Voelke, das m.E. mit demjenigen von Herrn Mittelstraß im Ansatz der Frage nach der Fruchtbarkeit der Aneignung von Tradition, nach der Bereicherung des gegenwärtigen Diskurses durch die Tradition übereinkommt. Der Anwendung der Unterscheidung von vérité und force auf meine Darlegungen kann ich wiederum nur partiell zustimmen. Schon das Plädoyer für den Epigonen reflektiert ja als solches die Krise der Wahrheit. Innerhalb der Überlegungen zur Krise der Wahrheit ist nun allerdings notwendig von demjenigen zu reden, was Sie unter dem Stichwort «force» zur Sprache gebracht haben. Und ich bin Ihnen dankbar, daß Sie in diesem Zusammenhang den fragilen Begriff der Vernünftigkeit aufgenommen haben, in dem Ihr Interesse an der Verhältnisbestimmung von force und vérité und mein Interesse an der Neubeurteilung philosophischer Epigonalität zu konvergieren scheinen.

Gerhard Huber: Meine Damen und Herren, wir haben jetzt nicht nur drei subtile Referate gehört, sondern dank der Strategie unseres Präsidenten auch ein sehr elegantes Fechten unter den Referenten, wobei es eine gewisse Schwierigkeit für die Epigonen in der Diskussion bedeutet, ohne die so differenzierte Vorbereitung in die Debatte einzugreifen. Ich möchte dies aber trotzdem versuchen, und zwar zunächst einmal in der Weise, daß ich ausgehe von der von Herrn Mittelstraß aufgenommenen Unterscheidung zwischen systematischer und historischer Fragestellung in der Philosophie, wobei – wenn ich Herrn Mittelstraß richtig verstanden habe – die Frage nach der Wahrheit für ihn wesentlich in der systematischen Ebene angesiedelt ist und das Historische eigentlich nur in einer vorbereitenden Weise, anderseits als Aufgabe der richtigen Rekonstruktion in Frage kommt. Wir stehen hier vor dem Problem, warum wir in der philosophischen Überlegung, von der ich auch meinen würde, daß die systematische Fragestellung die eigentlich entscheidende ist, die historische Betrachtung eine so wesentliche und heute in vieler Hinsicht dominierende Rolle spielt. Ich weiß nun nicht, ob in den drei Referaten für diesen Sachverhalt eine zureichende Begründung gegeben worden ist. Vielleicht bei Herrn Voelke, der in seinem heuristischen Ansatz für das Geschichtsverständnis die Topologie herangezogen hat. Möglicherweise könnte man diesen Ansatz vertiefen, indem man zeigt, daß für die systematische Bemühung selbst die Geschichte in ihrer ganzen Dimension der eigentliche Topos ist, Topos nicht im Sinne einer rhetorischen Figur, sondern des Ortes, wo Entscheidendes geschieht, wo der Systematiker die Vermutung haben darf, daß er auf Wahrheit stößt, oder besser, auf ein Wahrheitsangebot, das er von all den Voraussetzungen her, die ihm verfügbar sind, systematisch, kritisch und zugleich unter maximaler Besinnung auf die historischen Zusammenhänge zu prüfen hat. Und dann, würde ich meinen, gewinnt wohl

auch der Begriff der Epigonalität eine etwas andere Bedeutung. Herr Holzhey ist vom Immermannschen und seither dominierenden Verständnis des Epigonalen ausgegangen. Man könnte vielleicht daran erinnern, daß die ursprüngliche Bedeutung der epigonai aus dem Bereich des griechischen Epos stammt. Dort waren die Epigonen die Nachkommen der Sieben gegen Theben, die nach dem gescheiterten Versuch, Theben zu erobern, später einmal – ich glaube zehn Jahre später – wiederkommen und nun in der Tat Theben erobern. Man kann das vielleicht so verstehen, daß sich ein noch positiverer Begriff der Epigonalität als den ironisch gebrochenen von Herrn Holzhey finden läßt, wenn wir den geschichtlichen Zusammenhang als den Ort sehen, an dem die systematisch aufzuhellende und in gewissem Umfang zu begründende Wahrheit begegnet. Der Epigone ist derjenige, der wiederkommt und in eine Auseinandersetzung, die früher geführt worden ist, von seinem eigenen, geschichtlich reflektierten Standpunkt eingereift und in einer durch die geschichtliche Entwicklung bedingten Weise und nicht auf dem Weg über irgendwelche Theoreme die Wahrheitsfrage wieder aufnimmt. Ich kann in dieser Kürze wohl nicht zulänglich verdeutlichen, was ich meine, aber vielleicht hat sich die Richtung meiner Frage doch andeutungsweise abgezeichnet.

Lassen Sie mich mit einer direkten Frage an Herrn Mittelstraß schließen, nämlich mit der Frage, ob mit seinen Darlegungen nicht so etwas wie ein Fortschrittsprinzip in die Geschichte eingeführt werde. Wie ist im Zusammenhang Ihres Verständnisses von Systematik begründbar, daß der Gang der Geschichte irgendwie hegelisch als auf Fortschritt hin angelegt verstanden werden darf? Ich würde demgegenüber meinen, daß wir durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß nicht spätere und vielleicht letzte Stufen des philosophisch-historischen Bewußtseins der Wahrheit am nächsten sind, sondern daß der geschichtliche Fortschritt auch ein Fortschritt im Irrtum sein kann, und daß es darum entscheidend darauf ankommt, daß wir nicht am Leitfaden einer Chronologie, sondern in direkter Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Wahrheitsangebot unsere systematische Besinnung durchzuführen versuchen. Dies würde, wie mir scheint, am Ende in die Richtung weisen, in die vielleicht auch die Frage von Herrn Schobinger zielte, nämlich daß wir die deutliche Polarisierung der Kategorien «systematisch» und «historisch» wieder aufheben müßten, um die philosophische Wahrheitsfrage in ihrer Unmittelbarkeit und in der ganzen Breite der uns zugänglichen Geschichte wieder zur Geltung zu bringen.

J.-P. Schobinger: Ich danke, Herr Huber. – Wollen Sie sogleich antworten?

J. Mittelstraß: Ich bin mir bewußt, daß die von mir vorgeschlagenen Unterscheidungen den Eindruck nahelegen, daß dem historischen Interesse in der Philosophie im Grunde nur eine untergeordnete Rolle (gewissermaßen als Korrektiv gegenüber allzu hoch gesteckten systematischen Erwartungen) zukommt und die hier vorgetragenen Überlegungen primär in der Absicht erfolgten, angesichts dieses Umstandes dem historischen Interesse doch noch

einen gewissen systematischen Reiz abzugewinnen. Doch das wäre ein Mißverständnis. Ich möchte vielmehr die These unterstreichen, daß nur der Systematiker Geschichte wirklich ernst nimmt und sich in Auseinandersetzung mit einem dogmatischen Verständnis der Philosophie einerseits und einem historistisch-hermeneutischen Verständnis der Philosophie andererseits eine Verpflichtung, Geschichte ernst zu nehmen, herleiten läßt. Die Argumentation zielt insofern auf eine systematische Begründung des historischen Interesses. Ergänzend dazu sei noch einmal darauf hingewiesen, daß ein historisches Interesse systematisch gesehen erst dort Bedeutung gewinnt, wo Rationalität auf Entwicklungen baut, d. h. selbst Geschichte hat. Das ist, auch für die Philosophie, kein Problem für den Anfang. Und damit gleich zum zweiten Teil der Frage: Wiedereinführung eines Fortschrittsprinzips, ja oder nein? Es mag sein, daß die vorgeschlagenen Unterscheidungen Schwierigkeiten hinsichtlich der Abgrenzung gegenüber einem solchen Prinzip mit sich führen. Tatsächlich wollte ich hier keiner Fortschrittsideologie das Wort reden. Meine Behauptung, die sich auf die Formulierung eines aus Argumentationen bei Leibniz, Kant und Hegel herausgezogenen hermeneutischen Prinzips stützte, war die, daß ohne eine Vermutung über die Vernünftigkeit von Entwicklungen Rekonstruktionsbemühungen, also historische Analysen in einem ernsthaften Sinne, gar nicht erst ansetzen können. Das bedeutet nicht, daß mit dieser Vermutung bereits ein Fortschrittsschema impliziert wäre. Es wird lediglich dafür argumentiert, in historischen Analysen, für die ihrerseits ein systematisches Interesse in Anspruch genommen wird, mit einer Vernunftunterstellung zu arbeiten. Diese kann sich als richtig oder falsch erweisen, entscheidend ist die Absicht, auch hier wiederum (für Zwecke, die der Erläuterung bedürfen) zu lernen. Eine Vorentscheidung über die Vernunft von (faktischen) Entwicklungen ist damit in keiner Weise bereits gefallen. Es kann sich also durchaus im Rahmen bestimmter Entwicklungen z. B. herausstellen, daß diese im wesentlichen aus einer Ausarbeitung Platonischer oder Aristotelischer Einsichten unter Einschluß auch erheblicher Rückschritte hinter bereits Erreichtes bestehen. Mit der Möglichkeit, daß Geschichte in Teilen Verfallsgeschichte ist, muß immer gerechnet werden. Dem steht auch die hier aus methodischen Gründen formulierte Vernunftunterstellung nicht entgegen. – Abschließend noch eine kurze Bemerkung zu der von Herrn Holzhey verwendeten Begrifflichkeit: Originalität – Epigonalität. Mir ist die damit getroffene (im Referat bereits problematisierte) Unterscheidung nicht geheuer. Sie mag in der Literaturwissenschaft sinnvolle Anwendungen haben, nicht jedoch, wie ich meine, in der Philosophie. In philosophischen Zusammenhängen könnte eine solche Unterscheidung nämlich dazu führen, befolgte Einsichten als epigonal zu bezeichnen. Im Grunde würde das (philosophisch unsinnig) die Befolgung von Einsichten, die man nicht selbst als erster gewonnen hat, unter der üblichen negativen Einschätzung von Epigonalität verbieten. Anders ausgedrückt: Einsichten sollten nicht mit dem Maßstab der Originalität gemessen werden. Hinter der Vermutung, Einsichten hätten originell zu sein, steckt selbst eine vertrackte Ideologie, die ihren Ursprung in einer Theorie der Kunst, nicht in einer

Theorie philosophischer Rationalität hat und nachträglich auf diese übertragen eher Verwirrung als Klärung bringt. Kurzum, ich habe Sorge, daß schon über die Wahl der Begrifflichkeit Originalität – Epigonalität das Geschäft der Philosophie in ein schiefes Licht geraten könnte. Mit den Beispielen des Referats gesprochen: Wenn Kant recht hat, dann sind diejenigen, die weiterarbeiten, wo Kant aufgehört hat, keine Epigonen; ebensowenig wie man sagen kann, daß Newton in seiner Ausarbeitung der klassischen Mechanik ein Epigone Galileis war.

J.-P. Schobinger: Herr Holzhey, möchten Sie noch das Wort?

H. Holzhey: Ich bin Herrn Mittelstraß dankbar für diese Klärung. Der Begriff der Epigonalität wird bei Immermann aus dem Begriff der Originalität geboren. Dieses Geburtsmal macht ihn verdächtig. Ich hatte aber bereits formuliert, daß es in der Frage der Epigonalität *heute* wohl um das Problem der philosophischen Identität – statt Originalität – gehen dürfte. Was Herr Mittelstraß nun kritisch zur Verwendung des Wortes «Epigonalität» ausführt, betrifft die Verwendung des Terminus als philosophie-historische Kategorie. Diese ist zweifellos und ganz unabhängig von ihrem systematischen Ausweis höchst problematisch, wie ein Blick auf den literarischen Ursprung des Begriffs und insbesondere auf seine Verwendung in der Philosophiegeschichtsschreibung zeigen. Anders sehe ich es, wo es um den Stellenwert epigonaler Phänomene im systematischen Selbstverständnis des Philosophen und der Philosophie – in ihrem notwendigen, in ihrem unüberholbaren Traditionsbezug – geht. Hier hatten meine Ausführungen ihre Pointe. Um sie noch schärfer hervortreten zu lassen, muß ich sagen, daß mir die Disjunktion zwischen einem systematisch geführten historischen Interesse und einem bloßen Interesse an historischer Bildung nicht vollständig zu sein scheint, daß ich unter dem Stichwort «Trauerarbeit» sozusagen für eine dritte Position eingetreten bin, die weder einfach von einem systematisch geführten Interesse bestimmt ist noch dahin zurückfällt, bloß Interesse an historischer Bildung zu sein. Ob es sich nahelegt, diese «Position» durch den Ausdruck «Epigonalität» zu kennzeichnen, darauf kommt es mir, als ein eher terminologisches Problem, nicht wesentlich an.

Hermann Lübbe: Ich hätte zwei Fragen an Herrn Mittelstraß. Die erste Frage lautet, ob Sie in Ihrer Typologie des Verhältnisses zwischen den Philosophen und ihrer eigenen Geschichte auch das Interesse an einer Philosophiegeschichte unterbringen können, die die Geschichte anderer Philosophen ist. Ich meine jetzt auch kulturell-historisch andere. Es gibt ja das Phänomen, daß sich Philosophen plötzlich für Geschichten zu interessieren beginnen, die die Geschichten ganz anderer sind; so erwachte etwa im Barockzeitalter das Interesse an chinesischer Geschichte, in der Aufklärung das Interesse an indischer Geschichte. Ein analoges Interesse wäre vielleicht das Ihrige an der Neuscholastik, denn diese gehört auch nicht zu der geschichtlichen Tradition, in der Sie stehen. Wohin gehört ein solches Interesse, das ja nun selbst ein elementarer Bestandteil unserer philosophie-historischen Überlieferung

ist? – Und dann die zweite Frage: Würden Sie auch eine Verwendung Ihrer Typologie gestatten, die die verschiedenen Typen nicht als sich ausschließende Möglichkeiten ansieht, sondern als ein Ensemble von Möglichkeiten, von denen wir jede brauchen, um Geschichte zu begreifen. Zum Teil verläuft die Geschichte so chaotisch, wie sie Descartes erschien, zum Teil ist sie bloße Wirkungsgeschichte und zum Teil ist sie auch offenkundig eine Geschichte, die zustimmungsfähige Fortschritte aufzuweisen hat.

J. Mittelstraß: Die vorgeschlagene Typologie orientiert sich in der Tat an einer Geschichte der Philosophie, für die ein Wirkungszusammenhang konstitutiv ist. Das historische Interesse der Philosophie findet hier u. a. seine Rechtfertigung darin, daß philosophische Orientierungen immer auch als das Resultat eines Stückes historischer Arbeit begriffen werden müssen. Trotzdem glaube ich, daß sich von einem begründeten philosophie-historischen Interesse auch im Hinblick auf solche Geschichten sprechen läßt, die keine Teilstücke des eigenen Wirkungszusammenhanges sind. Voraussetzung ist, daß es sich bei diesen Geschichten um Orientierungen handelt, die mindestens in Konkurrenz zu den in einem bestimmten Wirkungszusammenhang lokalisierbaren eigenen Orientierungen stehen, bzw. sich mit (systematischen) Gründen so darstellen lassen. Dann gibt es nämlich, wenn man eine dogmatische Position vermeiden will, keine Möglichkeit, ein Interesse an diesen Geschichten von vornherein als unbegründet auszuschließen. Umgekehrt gilt die Verpflichtung des Systematikers, Geschichte ernst zu nehmen, auch für diesen Fall eines nicht schon entwicklungsgeschichtlich verbürgten Zusammenhangs mit der eigenen Geschichte. Im Grunde geht es, argumentationssoziologisch betrachtet, lediglich darum, auch diejenigen zu Worte kommen zu lassen, die physisch nicht anwesend sind. Voraussetzung für die Anwendbarkeit dieses simplifizierten Bildes einer philosophischen Diskussionsgemeinschaft, zu der dann nicht etwa nur die lebenden Philosophen, sondern z. B. auch Platon und Aristoteles, aber eben auch Konfuzius oder Laotse (potentiell) gehören, ist eine Auffassung von Philosophie als problemlösungsorientierter Rationalität und der im Einzelfalle zu führende Nachweis, daß es um «dieselbe Sache» geht. Die Existenz von historischen Wirkungszusammenhängen ist in diesem Falle nicht ausschlaggebend für die Rechtfertigung eines entsprechenden historischen Interesses. – Die weitere Frage, ob sich die vorgeschlagene Typologie unterschiedlicher Interessen der Philosophie an ihrer Geschichte im Sinne eines Ensembles von Möglichkeiten darstellen läßt, die wir allesamt brauchen, um Geschichte zu verstehen, möchte ich positiv beantworten. Allerdings ist damit, wie mir scheint, der Fall ins Auge gefaßt, wo eine historische Reflexion primär nicht der philosophischen Orientierung im engeren Sinne dienen soll, sondern externen Gesichtspunkten, z. B. einem Rekonstruktionsinteresse der Fachwissenschaften, folgt. So schreibt in gewissem Sinne auch der Physikhistoriker Philosophiegeschichte, nur eben mit einem anderen Erkenntnisinteresse als der Philosoph, für den allein die gegebene Typisierung normative Implikationen haben soll. Andererseits steht hinter dem hier als konstruktiv-hermeneutisch bezeichneten und in der Darstellung ausgezeichneten Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte, das

mit einer unterstellten Vernünftigkeit von Entwicklungen arbeitet, u. a. die Absicht, zwischen begründeten Entwicklungen und Fehlentwicklungen zu unterscheiden. Geschieht dies und schreibt man nun auch die Geschichte von Fehlentwicklungen, so befindet man sich tendenziell in der Lage Descartes', d. h., in der hier verwendeten Terminologie, die Darstellung nimmt dogmatischen Charakter an. Insofern gehörte dann in der Tat auch ein dogmatisches Interesse zum Ensemble systematisch gerechtfertigter philosophischer Analysemöglichkeiten.

Rudolf Meyer: Meine Frage richtet sich an Herrn Dr. Holzhey. Es scheint mir, daß es im Augenblick um das Verhältnis der Philosophen zu ihrer Geschichte geht und das entspricht – glaube ich – nicht unbedingt dem Thema, das dem Symposium voransteht: Tradition und das philosophische Selbstverständnis. Darüber müßte man sich vielleicht noch unterhalten. Meine eigentliche Frage ist jedoch die: Sie haben den originellen Begriff der Trauerarbeit eingeführt, ein Begriff, der, wenn ich recht sehe, auf Freud zurückgeht, und sie interpretieren offenbar das Verhältnis des Philosophen zu seiner Geschichte als ein Stück Trauerarbeit. Könnten Sie noch etwas näher ausführen, wie Sie das sehen. Das Bild ist schön, aber wie verstehen Sie es?

J.-P. Schobinger: Eine kurze Zwischenfrage: Warum glauben sie, daß wir vom Symposiumsthema abgekommen sind?

R. Meyer: Tradition ist ein sehr weiter Begriff und nicht unbedingt identisch mit Geschichte der Philosophie oder Philosophiehistorie. Insofern meine ich, daß sich jetzt die Diskussion etwas zu sehr einschränkt auf die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte und nicht zur Tradition überhaupt.

H. Holzhey: Die Einführung des Freudschen Begriffes der Trauerarbeit ist ein Vorschlag, die Bestimmung des Traditionsverhältnisses, die Gadamer im Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins gibt, teils zu präzisieren, teils zu korrigieren. Worin differieren denn Epigonalität und wirkungsgeschichtliches Bewußtsein? Darauf geben meine Schlußbemerkungen eine vorläufige Antwort, die von der Kritik an den hegelianischen Komponenten im Vernunftbegriff Gadamers, auf die Herr Mittelstraß hingewiesen hat, ausgeht. Auch die Epigonalität muß «vernünftig» sein. Worin könnte ihre «Vernünftigkeit» bestehen? Der Traditionsbezug der Botmäßigkeit ist sozusagen selbstverständlich. Der Ausdruck «Trauerarbeit» bietet sich insofern zur Beschreibung dessen an, was der epigonale Philosoph in der Selbstkritik der Vernunft tut, als er die Bewegung vom geliebten Objekt weg, die aber im Bezug auf das geliebte Objekt bleibt, bedeutet. Nietzsches Bild vom tollen Menschen sollte anzeigen, wie die trauernde Distanzierung einerseits am Orte desjenigen geschieht, von dem sie sich distanziert, nämlich in den Kirchen ihr Requiem anstimmt, anderseits aber eben ein Requiem anstimmt. In eine philosophieüblichere Ausdrucksweise übersetzt: Die Vernünftigkeit des Epigonen der metaphysischen Tradition gegenüber bildet sich aus gegen

die Extreme, ihre Problematik einfach auf sich beruhen zu lassen oder Bestände dieser Tradition bloß zu wiederholen. Sie erfragt sich im Ende der Metaphysik (z. B. mit der Artikulation der angeblichen Unmöglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises).

Hans-Wolfgang Schaffnit: Jemand hat auf die Schwierigkeit hingewiesen, die sich stellt, wenn man die Epigonalität einführen will in das philosophische Gespräch, die Schwierigkeit nämlich, ob man in dieser Reflexion, in dieser Darstellung der Trauerarbeit, wie sie genannt wurde, nicht die Leistung der Vernunft verliert. Die Schwierigkeit ließe sich nur dann beheben, wenn man vom Epigonen nicht nur ein Selbstverständnis seiner Epigonalität voraussetzte, so daß diese Epigonalität aufgehoben wäre in diesem Wissen ihrer selbst, sondern wenn es auch gelänge, nach dem Subjekt dieser Epigonalität zu fragen, so daß das philosophische Subjekt nicht verloren ginge, verloren in der Trauer darüber, daß kein Subjekt da sei. Mit andern Worten, man müßte auch auf das Subjekt reflektieren und nicht nur auf das Verhältnis des Subjekts zur Tradition, um so die Darstellung der Epigonalität nicht zu einer Sache der bloßen Literatur zu machen. Die Frage aber ist, ist ein Subjekt denkbar, das seiner Vernunft entsagen und zugleich vernünftig sein kann.

H. Holzhey: Die Frage, ob man Plotin oder bloß J. Schultz – um einen orthodoxen Kantianer herauszugreifen – als einen Epigonen bezeichnen soll, kann ich nicht ohne Differenzierung der Fragehinsichten beantworten. In philosophie-historischen Zusammenhängen nämlich, für die die Kennzeichnung als Epigone mit derjenigen als origineller Denker gepaart ist, bietet es sich an, nicht Plotin einen Epigonen zu nennen, sondern allenfalls Schultz oder C. L. Reinhold oder meinetwegen auch die Neukantianer. Aber diese philosophie-historische Verwendung der Kategorie Epigonalität geht von Voraussetzungen aus, die fragwürdig sind, indem nämlich Phänomene wie das Zitieren, das Nachdenken und Weiterschreiben von vornherein auf Grund eines philosophisch nicht ausgewiesenen Begriffs von Vernunft disqualifiziert werden. Demgegenüber die genannten Funktionen als im Philosophie-Vollzug faktisch existente vorurteilslos zur Kenntnis zu nehmen – dafür sollte hier zunächst plädiert werden. Man würde zweifelsohne Elemente epigonalen Philosophie-Vollzugs auch bei Plotin finden, Belege – die aber gerade nicht in den Dienst philosophie-historischer Qualifikation Plotins als Epigone gestellt werden dürften. – Wenn man nun aber reflektierend Epigonalität für die Selbstbeurteilung des Philosophen in Anschlag bringt, dann darf möglicherweise nicht nur Plotin, sondern gerade auch Platon in der erinnernden Wiederholung des Wahren als Epigone gelten. Epigonalität wird damit, statt bloß als philosophie-historische Kategorie, als Kategorie einer Philosophie der Philosophiegeschichte zur Diskussion gestellt. Mit den drei Typen philosophischer Bewertung der Epigonalität Abgrenzungen zwischen philosophie-historischen Erscheinungen zu verbinden, lag mir fern; ich gab Beispiele zur «Veranschaulichung» der Typologie. Wenn Herr Mittelstraß sagte, es sei für ihn klar, daß derjenige, der Einsichten folgt, eben kein Epigone ist, so bezieht er nun einen Standpunkt in der Nähe des zweiten der von mir unter-

schiedenen Typen der Bewertung von Epigonalität. Ich sehe hier vielmehr eine Unklarheit. Der Einsichtige, also derjenige, der Einsichten folgt und sich so als Philosoph versteht, hat nicht einerlei Gestalt. Und der Traditionszusammenhang kann auch nicht nur dann als philosophisch gerechtfertigt, nämlich auf ein systematisch geführtes Interesse zurückgeführt gelten, wenn er als ein Lernzusammenhang definiert wird. Es gibt – und darauf zielte die Erinnerung an den Epigonen – ein Traditionsverhältnis, das nicht einfach das des Lern- und Lehrzusammenhanges ist, sondern so etwas wie einen Lebenszusammenhang darstellt; und weil vom – nicht biologistisch mißzuverstehenden – Leben des Philosophen, war auch in erster Linie vom Philosophen und nicht von der Philosophie zu sprechen. Deswegen bleibt die Frage nach dem Subjekt der philosophischen Trauer höchst bedenkenswert.

A. Voelke: C'est une remarque qui m'est suggérée par la dernière intervention de Monsieur Mittelstrass et par la question qui a été posée, et c'est au fond une question en même temps à Monsieur Holzhey: il a été question de certains auteurs anciens qui font des commentaires, de grands commentateurs d'Aristote p. ex. D'une manière plus générale, dans l'Antiquité – et je pense à d'autres époques aussi – on voit des philosophes qui parlent d'eux-mêmes en se posant d'une manière tout à fait nette, je dirais comme des épigones, même si dans l'Antiquité le mot n'a pas eu le sens qu'il a pris ensuite, et qui pourtant tout en se posant comme des épigones développent finalement une pensée qui est sur certains points tout à fait différente ou sensiblement différente de celle du modèle dont ils s'inspirent, et une pensée qui peut-être va devenir elle-même un système nouveau. J'aimerais demander à Monsieur Holzhey s'il les considère comme des épigones ou non, parce que je pense qu'ils ne prennent pas place facilement dans son schéma. Pour préciser, je donne un exemple, celui de Plotin qui déclare lui-même de ses *logoï*, de ses discours: nos discours ne sont pas nouveaux, ces discours ont été dits depuis longtemps (V. 1, 8). Il est clair qu'il se réfère ainsi à Platon en se posant comme un simple continuateur de Platon qui n'apporte rien de nouveau. Et pourtant, tout le monde admet qu'il construit une philosophie nouvelle. Alors, est-ce que vous le faites entrer dans votre schéma des épigones, et où le mettriez-vous?

H. Holzhey: Erlauben Sie mir an dieser Stelle eine Anmerkung, die noch einmal an die zuvor geäußerten Bedenken anschließt und die Frage betrifft, ob man den Begriff der Epigonalität wirklich so positiv fassen sollte, wie hier vorgeschlagen wird. Ich sehe an zwei Stellen keine Probleme: (1) Wer Einsichten folgt, indem er diese mit Gründen vertritt, ist kein Epigone. (2) Epigonal ist ein Denken, in dem eine philosophische Kompetenz allein zu Darstellungs- und Interpretationszwecken eingesetzt wird. In diesem Sinne muß etwa die philosophische Tätigkeit der Aristoteleskommentatoren, die als «philologische» Leistung für sich genommen großartig ist, als epigonal gelten. Der Versuch einer Aufwertung des Begriffs der Epigonalität im Sinne einer Anwendung auf den Fall (1) muß notwendig die mit (2) gegebenen Gesichtspunkte als Abgrenzungsschwierigkeiten nach sich ziehen. Warum also sich diese Schwierigkeiten selbst erst schaffen? Hinzu kommen gewisse nega-

tive Folgen bzw. wiederum Abgrenzungsprobleme für den hier ebenfalls angesprochenen Begriff der Schulbildung. Auf Schulen trifft jetzt per definitionem der Begriff der Epigonalität zu. Das mag unter einem negativ bestimmten Begriff von Epigonalität unproblematisch sein, sofern Schulen häufig dadurch zustande kommen, daß sich, pointiert formuliert, solche, denen nichts mehr einfällt, unter einem anderen, für den das nicht gilt, oder im Andenken an eine große philosophische Leistung zusammenschließen. Daneben gibt es aber auch den Typ der Schulbildung, der sich als fester Diskussionszusammenhang begreifen läßt und in dem Einsichten, wenn sie einmal gewonnen wurden, auch wirklich ernst genommen werden. Dieser Typ gerät nun ebenfalls in den Schlagschatten des Epigonalen, womit gleichzeitig mittelbar die irreführende Meinung gefördert wird, ein wirklicher Philosoph sei jemand, der stets allein arbeitet und auf die Werkzeuge anderer nicht angewiesen ist. Genau dagegen sollte man sich wenden. Wo immer Einsichten vorliegen, sich als solche ausweisen lassen, wo immer Instrumente begründet zur Verfügung stehen, da sollte man den Einsichten auch folgen und sollte man die Instrumente auch benutzen können, ohne damit gleich die Charakterisierung als Epigonalität, die zwangsläufig aus dem Gegensatz zur Originalität lebt, auf sich zu ziehen. Deswegen meine ich auch, daß der Begriff der Epigonalität, selbst wenn versucht wird, ihm eine positive Bedeutung zu geben, die Durchsetzung philosophischer Einsichten und ein methodisch unbefangenes Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte eher behindert als befördert.