

## Bewegung und Argument

Aus einem Brief an Renate Wahsner

1994

... Inzwischen bin ich mit dem Verständnis Ihrer Schriften ein Stück weitergekommen und habe viel gelernt dabei, vor allem über den Atomismus und Hegels Naturphilosophie, wofür ich Ihnen danke. In vielem stimmen wir überein (z.B. im Hinblick auf die Dialektik der Natur), in anderen Punkten bin ich, wie sich ja schon herausgestellt hat, anderer Meinung als Sie, vor allem aber habe ich einen Haufen Fragen (besonders zu dem Komplex ‚Einzelheit‘). Die möchte ich aber erst einmal alle so offen, wie sie sind, auf der Seite liegen lassen und mich ganz auf das Verhältnis ‚Verstand und Bewegung‘ konzentrieren, also auf die Fragen: „Kann man Bewegung verständig denken?“ und: „Was heißt in diesem Zusammenhang ‚verständig‘?“ Wenn wir uns hier nicht verständigen können, wird es woanders auch nicht klappen, und die Verständigungsvoraussetzungen sind hier nicht so unübersichtlich wie an anderen Stellen.

Ich fange noch mal bei der Sache mit dem stummen Auf- und Abgehen<sup>1</sup> und der Frage nach der sinnlichen Wahrnehmbarkeit der Bewegung an, in der Absicht, auf diesem Weg zu Ihren Thesen über den Atomismus vorzudringen.

Um zunächst die Dinge zwecks Vermeidung von Mißverständnissen auseinanderzuhalten: man hat es genau genommen mit

---

<sup>1</sup> Gemeint ist die Anekdote, Diogenes habe den Streit über die Realität der Bewegung abgebrochen und sei stumm hin und hergegangen, um die Realität der Bewegung mittels Sich-Bewegen, d.h. durch die Praxis zu beweisen. Überliefert wird die Anekdote von Diogenes Laertius (De vitis. VI, 39) und Sextus Empiricus (Hypotyposes Pyrrhonicae. III, 66). Hegel kommt mehrfach darauf zu sprechen, vor allem bei der Darstellung der absoluten Idee in: *Die Lehre vom Begriff*, Gesammelte Werke, Bd. 12 (Hamburg, 1994), S. 243, und in den *Vorlesungen*, Bd. 7 (Hamburg, 1989), S. 63. [Nachträglich eingefügte Anmerkung]

zwei verschiedenen *stories* zu tun, die zwei nicht ganz identische philosophische Pointen haben. Mir sind sie in folgenden Versionen bekannt: 1. Diogenes sei stumm auf- und abgegangen, um den Streit über die Bewegung praktisch zu erledigen; 2. Kratylos habe das Aussprechen von Bestimmungen durch ein Zeigen mit dem Finger ersetzen wollen, weil ersteres im Widerspruch zu ‚alles fließt‘ stehe. — Welchen alten Griechen man da jeweils in Bewegung setzt, ist ja wurscht, aber daß wir von derselben Geschichte reden, ist wichtig. Mir geht es zunächst einmal um das Problem in Geschichte Nr. 1, und darauf beziehe ich auch Ihre Äußerungen.

Sie fragen: „Wie kann man diese Demonstration zur Kenntnis nehmen? Wie teilt er sich mit?“ und antworten: „Man sieht, was er macht.“ Das ist natürlich richtig. Aber wenn es hier auf die Beweis- oder Überzeugungskraft der sinnlichen Wahrnehmung ankäme, könnte man fragen: wozu der Aufwand? Die Bewegung, in die man sich selbst versetzt, hat anderen Bewegungen in puncto sinnlicher Wahrnehmbarkeit nichts voraus. Der Philosoph, der sich darauf berufen will, kann sitzenbleiben. Aber diese Art von Berufung auf die sinnliche Wahrnehmbarkeit kommt bei den Griechen nicht vor (wenigstens nicht in der zeitlichen Umgebung von Parmenides und Heraklit<sup>2</sup>), und in dem Auf- und Abgehen des Diogenes sehe ich etwas ganz anderes als eine unnötig aufwendige Art und Weise, Bewegung ad oculos zu demonstrieren.<sup>3</sup>

Ich versuche, die Sache mit Hilfe der Unterscheidung zwischen empirischen und praktischen Beweisen einzufangen, eine Unterscheidung, die vielleicht etwas ungewöhnlich ist (ich weiß nicht, wie sie Ihnen vorkommt), die mir aber schon deswegen notwendig scheint, weil ich anders der zweiten Feuerbachthese keinen irgendwie ernstzunehmenden philosophischen Sinn beilegen kann. Um ihn

---

<sup>2</sup>Theorien der sinnlichen Wahrnehmung tauchen geschichtlich früher auf als Berufungen auf die sinnliche Wahrnehmung in der Theorie, d.h. die sinnliche Wahrnehmung wird als erklärungsbedürftiges Phänomen entdeckt, bevor sie — epistemologisch — in ihrer Funktion für das Erkennen der Wahrheit erkannt wird. (Gut zu sehen bei Anaxagoras.)

<sup>3</sup>*Abweichend* von Hegel (Suhrkamp-Ausgabe 5/226, 6/559 und 18/306)! Hegel sieht wohl, daß es sich um eine Widerlegung „durch die Tat“ handelt, aber in der Tat sieht er nur den Verweis auf den Augenschein, und das geht meiner Überzeugung nach daneben. — Meine ‚Abweichung‘ von Hegel zielt auf die logischen Startbedingungen einer materialistischen Hegel-Kritik. Darum nehme ich das hier so wichtig. Ich komme weiter unten oder im nächsten Brief darauf zurück.

so knapp wie möglich anzugeben: empirische Beweise *dienen* dem Argumentieren, praktische Beweise *treten an die Stelle* des Argumentierens. Diogenes versorgt sich nicht mit (empirischem) Beweismaterial, auf das er sich im Streit um die Realität der Bewegung berufen will, sondern er *hört auf* zu streiten (zu argumentieren) und bewegt sich *statt dessen*. Darum geht er *stumm* auf und ab. Er zielt nicht auf die sinnliche Wahrnehmung als widerlegende Instanz, sondern er setzt die reale Bewegung an die Stelle des (theoretischen) Widerlegens. Und *das* geht allerdings nur durch die Tat und nicht durchs Hinschauen oder Hinweisen. Sein Manöver hat darum nur als Einheit von realer Bewegung und Kommunikationsabbruch einen Sinn. Das Auf- und Abgehen heißt: man gewinnt den Streit mit den Eleaten nicht mit Argumenten, sondern dadurch, daß man ihn abbricht. Man bricht ihn ab, indem man aufsteht und geht. Dieses Gehen ist die Realisierung der Bewegung, deren Realität in Frage stand.

Nun findet natürlich paradoxerweise dieser Kommunikationsabbruch selbst als kommunikativer Akt statt: Diogenes *demonstriert*, daß er die Argumentation bestreikt, und eine Demonstration ist ‚selbstredend‘ eine Mitteilung. Auf *dieser* Ebene liegt die sinnliche Wahrnehmung, von der Sie sprechen. (Der Hund braucht ein Publikum.) Nur ist das der Umstand, an dem das Unternehmen scheitert und nicht der Punkt, auf den es sich stützt. Sobald Sie den Demonstrationscharakter des Auf- und Abgehens hervorheben und die Frage stellen, wie der bewegte Philosoph sich mitteilt, interpretieren sie die Tat im Hinblick auf das implizite Argument, das darin steckt, d.h. Sie interpretieren die *Bewegung als Methode*, nämlich als Versuch *recht zu behalten*. Diese Kombination (den Streit abbrechen und ihn gleichzeitig gewinnen wollen) bringt den Ausweichversuch des Diogenes zu Fall – nach dem Muster, das Aristoteles angegeben hat für jeden Versuch, sich Argumenten zu entziehen<sup>4</sup>.

Der praktische Widerlegungsversuch des Diogenes hat also zwar keinen Bestand, aber er ist besser, als Hegel glaubt, glaube ich. Und ich habe eine Ahnung, daß sich meine Hegel-Kritik hier mit Ihrer Hegel-Kritik trifft oder doch berührt trotz unseres Gegensatzes in Sachen Heraklit und Diogenes – allerdings auf eine gewissermaßen

---

<sup>4</sup>Das ist die Achillesferse des praktischen Beweisens. – Darum habe ich in meinem Erkennbarkeitsaufsatz für das ‚Beweisen durch die Praxis‘ der 2. Feuerbachthese zu zeigen versucht, daß (und unter welchen Bedingungen) es an dieser Stelle *nicht* verwundbar ist (im Unterschied zu Diogenes).

unterirdische Art und Weise, die noch ausgebuddelt werden müßte. Meine Hauptthese in diesem Zusammenhang lautet, daß Zenon nicht gegen die Bewegung streitet, weil er irgendwelche guten Argumente dagegen gefunden hat, sondern weil er den Gegensatz zwischen der Bewegung und dem Argumentieren gefunden hat. *Diesen Gegensatz* hat Diogenes meiner Interpretation nach begriffen.

Die eben zitierte These verliert natürlich etwas an Farbe — um das mindeste zu sagen —, wenn man die Zenonischen Paradoxien erkenntnistheoretisch zu erschließen versucht. Aber ich glaube eben auch nicht, daß das wirklich gelingt. Ihre epistemologische Perspektive bleibt mir fremd, und je länger ich die Sache bedenke, desto gefährlicher (für einen Interpretationserfolg) erscheint sie mir. Ich gebe ja zu (habe schon zugegeben), daß Ihre Betrachtungsweise nicht ‚illegal‘ ist. ‚Irgendwann‘ im Laufe der Interpretation gehört sie auch aus meiner Sicht notwendig dazu. Aber wenn man diesen Aspekt als *Ausgangspunkt* für das Verständnis dieser Philosophie handhabt (ich denke vor allem an den Anfang Ihres Buches „Das Aktive und das Passive“), dann schlittert man in etwas hinein, was ich in Ihrem Sinn eine ‚suboptimale Messung‘ nennen würde.

Doxa und sinnliche Wahrnehmung haben was miteinander zu tun, sie sind aber nicht dasselbe. Sie sagen, die Eleaten hätten nicht bestritten, daß man Bewegungen *sieht*. Ja und nein. Die Eleaten bestreiten nicht, daß uns die Welt bewegt vorkommt, und daß wir Bewegungen sehen können, kommt uns eben auch so vor. Wenn und insofern die Bewegung selbst unwahr ist, kann es nicht gleichzeitig wahr sein, daß man sie sieht. Natürlich fängt die eleatische Entgegensetzung von Wahrheit und doxa an dieser Stelle zu flimmern an, weil sie selbst nichts Wahres sein dürfte, wenn die Eleaten recht hätten. Entscheidend ist doch aber, daß mit ‚doxa‘ nicht so etwas wie eine optische Täuschung oder besser: ein trügerischer optischer Eindruck von der Welt gemeint ist. Im anderen Fall müßte hier ein Stichwort wie ‚Phänomen‘ fallen. Tut es aber nicht. Es geht um die *Meinung*, die die nicht-nachdenkende Menschenmasse (hoi polloi) von der Welt hat. Deswegen mein Vorschlag, hier eine Querverbindung zu Hegels Kategorie des ‚natürlichen Bewußtseins‘ zu schlagen.

Bei der Entstehung der doxa spielt die sinnliche Wahrnehmung *eine* wichtige Rolle (können *wir* sagen), aber erstens hatten die Griechen sie als einen solchen Faktor noch gar nicht isoliert (siehe Fußnote 1), und zweitens erhält man, selbst wenn man sie so isoliert,

noch nicht automatisch jene natürliche<sup>5</sup> Berufungsinstanz, auf die sich der Einwurf ‚Aber das sieht man doch!‘ verlassen will. Letzteres passiert erst, wenn man vorher (in großer Entfernung von der griechischen Philosophie) den chorismos aufgemacht hat zwischen dem Ich und der Außenwelt und das ‚natürliche Bewußtsein‘ angefangen hat, sich der Erkenntnishaltung der klassischen Mechanik zu assimilieren (letzteres im Sinne eines Vorgriffs auf unsere weitere Diskussion).

In Beziehung auf die Eleaten ist das vielleicht eine übertriebene Interpretationsgenauigkeit (was ich allerdings nicht glaube). Aber spätestens bei Heraklit kommt man auf eine ganz falsche Fährte, wenn man die Sichtbarkeit der Bewegung als ‚natürliche‘ Voraussetzung vorsokratischen Philosophierens voraussetzt.

Sie schreiben: „Allerdings widersprachen sich die Herakliteer<sup>6</sup> selbst, als sie lehrten, alles sei im Fluß, nichts bleibe sich gleich, den Übergang von der Bewegung zur Ruhe aber leugneten.“ Dem stimme ich zu; das ist der Hauptpunkt (siehe Hegels Verschwinden des Verschwindens). Aber jetzt fahren Sie fort: „Es war dies auch inkonsequent bezüglich ihres absoluten Vertrauens in die Sinneswahrnehmung. Die sinnliche Erfahrung lehrt ja, daß es auch Ruhe gibt.“ Heraklit sollte übersehen haben, daß die Behauptung: ‚Alles fließt!‘ unserem sinnlichen Eindruck von der Welt widerspricht? Ich kann mir gar nicht vorstellen, daß Sie daran wirklich festhalten wollen. In dem besonderen Sinn, in dem es allerdings selbstverständlich ist, daß man Bewegung sehen kann, ist es eben auch selbstverständlich, daß man Ruhe sehen kann. Fällt das eine, fällt das andere. Die Behauptung, daß alles fließt, steht in *demselben* Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung wie die Behauptung, daß alles ruht. Ihre Interpretation muß unterstellen, daß Heraklit das vergessen oder gar nicht erst bemerkt habe. Meiner Meinung nach ist es umgekehrt: die Aussage

---

<sup>5</sup>‚Natürlich‘ bei dieser Gelegenheit immer im Sinne von Hegels ‚natürlichem Bewußtsein‘.

<sup>6</sup>Ich beziehe alles, was Sie über „Herakliteer“ sagen, auf Heraklit selbst, weil ich bezweifle, daß es eine philosophische ‚Richtung‘ gegeben hat, die sich an ihn angeschlossen hat. Kratylos ist vielleicht eine Ausnahme. Die Leute, zu denen Platon „die Fließenden“ sagt, sind wahrscheinlich dieselben wie die, von denen Aristoteles sagt, daß sie „heraklitisieren“: die *spielen* Heraklit, um ihren Relativismus mit höheren Weihen zu garnieren (das waren fortschrittliche Leute, aber eben spekulativ unterbelichtet). Auf keinen Fall haben sie was mit dem Übergang von Parmenides zu Heraklit zu tun.

„alles fließt“ *zielt unmittelbar* auf diesen Gegensatz — in dem Sinne: „Die Welt ist nicht so, wie sie uns vorkommt, *sondern* alles fließt“. Dagegen sehe ich für ein „absolutes Vertrauen in die Sinneswahrnehmung“ bei Heraklit nirgendwo einen Anhaltspunkt; im Gegenteil<sup>7</sup>.

Vielleicht sollte ich hier erst einmal Schluß machen und hören, was Sie dazu sagen. Andererseits steht der philosophiegeschichtliche Krempel ja nicht im Mittelpunkt, und ich würde gerne noch kurz die Konsequenzen skizzieren, die sich aus dieser Interpretationsdifferenz für das Problem ‚Bewegung denken‘ ergeben.

Der Knackpunkt liegt meines Erachtens in dem Positionswechsel, den Heraklit gegenüber dem Widerspruch vollzieht. Platt gesagt: die Eleaten halten die Bewegung für undenkbar, weil sie einen Widerspruch enthält (oder auf einen solchen führt); für Heraklit kehrt sich das Hindernis in eine Bedingung um, weil er erst den in sich widersprüchlichen Gedanken für wahr hält — und zwar im Sinne einer Einheit der Gegensätze. Der Weg hinauf und der Weg hinab sind derselbe, Startpunkt und Endpunkt der Kreislinie sind identisch usw. Die späteren Heraklitisierer (siehe Fußnote 1) wollen darauf hinaus, daß man keine wahren Bestimmungen aussprechen kann, weil sich alles bewegt; Heraklit will darauf hinaus, daß das Urteil: „Dieser Weg führt hinauf!“ *nicht wahr* ist (und zwar auch dann nicht, wenn dieser Weg hinaufführt), weil ihm der Gegensatz fehlt<sup>8</sup>. *Das*, also die Einheit der Gegensätze kann gedacht werden — und sie kann *nur gedacht* werden; zu sehen ist sie nicht. Meiner Meinung nach ist es der Anfang des Gedankens, der in Hegels Theorie des spekulativen Satzes zum Ziel kommt. Im Zusammenkommen dieser primitiven Dialektik (primitiv im besten Sinne des Wortes) mit dem *panta rhei* liegt für mich der Sinn des Denkens Heraklits.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>Siehe z.B. DK 22 B 107: „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, wenn sie unverständige (barbarische) Seelen haben“. — Auch zitiert in: Hegel, Suhrkamp-Ausg. 18/338 bzw. neue Vorlesungsausgabe Bd. 7, S. 79. — An beiden Stellen auch Hegels Feststellung, Heraklit habe „erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit sei“ (wobei mit ‚erklärt‘ natürlich die implizite Konsequenz gemeint ist).

<sup>8</sup>Wie Valentin die Behauptung korrigiert, daß die Stiege in den ersten Stock „naufgeht“. Er fügt hinzu: „Die geht scho wieder runter auch!“

<sup>9</sup>Hegels Interpretation geht vielleicht zu weit, weil er Heraklits Bewegung als Bewegung des Verschwindens der Bewegung bei Zenon verstehen will. Andererseits hat es für mich etwas Überzeugendes, wenn er im Heraklitischen Feuer den

Von daher komme ich zu einem anderen Blick auf die Atomistik, wobei ich vorwegschicken will, daß ich Ihnen nicht widersprechen möchte, was die Rolle der Atomistik für die Entstehung der Naturwissenschaft angeht. Mein Einwand bezieht sich auf eine andere Begründung bzw. Qualifizierung dieser Rolle. Sie schreiben (S. 30 in „Das Aktive und das Passive“): „Durch diese Verteilung der in der Wirklichkeit miteinander verknüpften Momente ermöglichte die Atomistik die Bewegung widerspruchslos zu denken, machte sie die Bewegung für das Denken faßbar, und zwar für das physikalische Denken.“ Die zweite Hälfte dieses Satzes möchte ich, wie gesagt, stehen lassen. Aber die Widerspruchslosigkeit möchte ich bezweifeln, weil die Verteilung der Momente nur gelingt, indem ihre Verknüpfung vergessen wird. Sie schreiben, die Atomisten widerlegten die Eleaten durch das „Argument: Das Nichtsein ist real, so real wie das Sein“. Ist das denn überhaupt ein Argument?<sup>10</sup> Reales Nichtsein ist *seiendes Nichtsein*. Im Begriff des Leeren sind Sein und Nichts miteinander verknüpft (besser: identisch), aber eben nicht im Sinne des Werdens, sondern im Sinne einer ruhigen (zur Ruhe gebrachten) Einheit. Und nur unter dieser Bedingung gelingt das Auseinanderhalten von den Atomen und der Leere, das dann ein Denken der Bewegung ermöglicht.

Dieses scheinbar widerspruchsfreie Denken der Bewegung wird aber seinen Geburtsfehler nicht los. Daß man das als Leere seiende Nichtsein einführen muß, wenn man Bewegung messen können will, leuchtet mir ein. So, wie die Bewegung bei Heraklit vorkommt, kann man sie sicherlich nicht messen. Ich frage mich aber (weder Physiker, noch Naturphilosoph), was ‚eine Bewegung messen‘ eigentlich genau heißt. Ich würde darunter z.B. eine Geschwin-

---

Prozeß als Prozeß seines eigenen Verschwindens (verbrennen als verlöschen) wiederkennt.

<sup>10</sup>Mir fehlt jetzt die Zeit, um das genauer auszuführen. Ich meine: als Argument kommt es bei *Heraklit* vor, implizit, so wie Hegel es explizit im ‚Werden‘ als ‚Einheit‘ von Sein und Nichts dargestellt hat. Bei den Atomisten ist es weniger ein Argument, als vielmehr nur die Versicherung, es sei so, oder man müsse es so denken (was mir auch einleuchtet im Hinblick auf die Verbindung zur Möglichkeit der Physik; aber ‚logisch‘ wird das Sein des Nichtseins dadurch nicht). — Auf dem Hintergrund dieser Überlegung erkläre ich mir die bekannte Zitatvertauschung bei Hegel (8/193, 5/84 sowie 18/324 bzw. Vorlesungen 7/71), die ihn dazu führt, Demokrits Bestimmung des Leeren als Heraklits Bestimmung des Werdens zu zitieren. Er nimmt es als Argument. Wenn es das wäre, zielte es auf die Bewegung und müßte also von Heraklit stammen.

digkeitsmessung verstehen, also eine Operation, die etwa zu dem Resultat führt: ‚die Bewegung von A ist doppelt so schnell wie die von B‘. Ich hoffe, das ist nicht zu naiv. Das würde heißen, daß B für dieselbe Strecke doppelt so viel Zeit braucht wie A, bzw. daß sie doppelt so lange *dauert* oder daß B doppelt so lange *in Bewegung ist*. Nun möchte ich darauf hinaus, daß das Dauern einer Bewegung (als ihr Da-Bleiben) bzw. das In-Bewegung-Sein einerseits vom Messen vorausgesetzt wird, nämlich eine Bedingung der Möglichkeit von Meßgrößen ist, andererseits aber in einem irreduziblen Widerspruch zur Bewegung steht, weil es die Bewegung als (bleibenden) Zustand faßt, und damit die Veränderung als das, was sich *nicht* verändert. Der Prozeß des Verschwindens wird unter der Form des nicht-verschwindenden Gegenstandes gedacht und vom Prozeß geredet, als sei er kein Prozeß, sondern ein Zustand. — Ich will Ihnen mit keinem dieser Sätze etwas Neues mitteilen, sondern nur fragen, ob Sie mit mir darin übereinstimmen, daß sich daraus zwangsläufig ergibt, daß die Messung der Bewegung deren Reduktion auf eine (per se) unbewegte Größe voraussetzt. Bis jetzt habe ich den Eindruck, daß Sie in diesem Punkt entgegengesetzter Auffassung sind.

Die letzten drei Absätze sind ganz unzulänglich. Das müßte man alles genauer sagen, aber ich muß zu einem Ende kommen.

Das soeben beschriebene ‚Denken der Bewegung unter der Form ihres Gegenteils‘ ist aus meiner Sicht mit dem ‚verständigen Denken der Bewegung‘ identisch, und zwar so, daß dadurch definiert oder jedenfalls eindeutig festgelegt wird, was unter ‚verständigem Denken‘ zu verstehen ist. Vermutlich ist das auch Hegels Begriff des verständigen Denkens. Mir kommt es im Augenblick mehr darauf an, daß es meiner ist, womit ich verbinde: derjenige Begriff des verständigen Denkens, den eine materialistische (*sit venia verbo*: ich meine die bewußte gesuchte) Hegel-Kritik braucht.

### **[Bibliographische Angaben]**

Klaus Peters (1994):

#### **Bewegung und Argument**

Aus einem Brief an Renate Wahsner

<1994b\_BewegungArgument>

HTML-Datei: [www.cogito-institut.de/kp/u/1994b\\_BewegungArgument.htm](http://www.cogito-institut.de/kp/u/1994b_BewegungArgument.htm)

PDF-Datei: [www.cogito-institut.de/kp/u/1994b\\_BewegungArgument.pdf](http://www.cogito-institut.de/kp/u/1994b_BewegungArgument.pdf)

Abgeschlossen: Juli 1994. Version: 2007-05-19.