

DAVID ESPINET

Phänomenologie
des Hörens

Philosophische Untersuchungen

23

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von
Günter Figal und Birgit Recki

23



David Espinet

Phänomenologie des Hörens

Eine Untersuchung im Ausgang
von Martin Heidegger

2., ergänzte Auflage

Mohr Siebeck

DAVID ESPINET, geboren 1977; Philosophie- und Romanistikstudium in Freiburg, Paris und Boston; 2001 Licence Philosophie an der Université de Paris VIII Vincennes-Saint-Denis; 2004 Magister Artium Philosophie/Romanistik; 2008 Promotion Dr.phil., 2016 Habilitation im Fach Philosophie, jeweils an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; 2008 bis 2015 wissenschaftlicher Assistent am philosophischen Seminar Freiburg; 2016 bis 2017 Fellow am Freiburg Institute for Advanced Studies.

1. Auflage 2009
2., ergänzte Auflage 2016

e-ISBN PDF 978-3-16-154348-7
ISBN 978-3-16-154347-0
ISSN 1434-2650 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Für Sonja, Franziska und Guy

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 2. Auflage.....	IX
Vorwort zur 1. Auflage.....	XVIII
Einleitung.....	1
I. Sehen und Hörvergessenheit.....	3
§ 1 Sehen und Hören in Platons Höhlengleichnis.....	6
§ 2 Wort, Sache, Denken: Metaphern und ihre Lebenswelt.....	13
§ 3 Die Geburt der Theorie aus dem Sehen (Aristoteles).....	32
§ 4 Beiläufigkeit des Hörens (Aristoteles).....	41
§ 5 Zweite Philosophie als Hören des Alogon (Aristoteles).....	55
§ 6 Hören im Gefüge der Worte (Platon).....	66
II. Hören.....	77
§ 7 Von Heraklit aus.....	79
§ 8 Hören und Verstehen.....	96
§ 9 Aufmerken.....	102
§ 10 Aufhorchen in der Zeit.....	116
§ 11 Horchen, Hinhören, Zuhören.....	134
§ 12 Offenheit und Bestimmtheit.....	146
§ 13 Das „Zu-hörende“.....	154
§ 14 Stille und Klangwelt.....	157
§ 15 Stimme des Freundes, Ruf des Gewissens.....	161
§ 16 Dialogisches Echo.....	169
§ 17 Gespräch im Einverständnis.....	176
§ 18 Dem Logos entsprechen.....	182
§ 19 Im Umkreis des Logos.....	186
§ 20 Hörendes Denken.....	190

III. Leiblichkeit des Hörens.....	209
§ 21 Denkendes Hören.....	211
§ 22 Ohren haben.....	216
§ 23 Auf das Lied der Erde hören.....	232
Literaturverzeichnis.....	249
Personenverzeichnis.....	259
Sachverzeichnis.....	261
Verzeichnis griechischer Begriffe.....	269

Vorwort zur 2. Auflage

Nicht in dem, was es sagt, sondern in dem, was es ausläßt, könnte dieses Buch, heute geschrieben, in den Verdacht geraten, ein apologetisches Buch zu sein. Zwar war bereits vor dem Erscheinen der sogenannten „*Schwarzen Hefte*“ offenkundig, daß etwas Tückisches lauert in Heideggers Vorliebe für das semantische Feld des Hörens, Zugehörens, Aufhorchens und Gehorchens, den leitmotivisch wiederkehrenden Rückbindungen der Begriffe an die affektive Qualität des Akustischen sowie der Parteinahme für ein hörendes Denken, das der rechnenden Rationalität als Alternativmodell entgegengestellt wird.¹ Aber im Rahmen einer *lectio difficilior*, die dem Autor mehr zutraut als das ganz Naheliegende, schien mir eine andere Lesart nicht nur spannender, sondern auch hermeneutisch vertretbar.

Wenn man einen Bogen um Heideggers voluntaristisch aufgeheizte Phase der 1930er Jahre macht, so die damalige Annahme, ließe sich auch das Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus“ ausklammern, welches mir einerseits nicht zentral genug für eine Phänomenologie des Hörens, andererseits aber zu gewichtig für eine Erörterung am Rande erschien; nicht zentral genug vor allem deshalb, weil Heideggers Kritik am Voluntarismus Nietzsches auch als Selbstkritik an der eigenen Willensmetaphysik gelesen werden konnte.² Jedenfalls schien gerade das Motiv der offenen Gelassenheit des Hörens an Heideggers zeitweise eingeschlagenem Weg einer Philosophie der Selbstermächtigung des Denkens schadlos vorbeizuführen. So ging selbst Habermas davon aus, daß „das Pathos [...] der Hörigkeit“ eine Angelegenheit der „Spätphilosophie“ Heideggers sei, in der sich der „der Aktivismus und Dezisionismus des sich selbst behauptenden Daseins“ der 1930er Jahre „verlieren“³. Mit Ausnahme von *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935/36) und der dort entwickelten Phänomenologie des sinnlichen Elements der Erde⁴ sind es einerseits die frühen Analysen Heideggers bis *Sein und Zeit* und *Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929/30, andererseits die

¹ Auf die Problemlage hatten Habermas, Derrida und Lyotard, wenn auch unter einem jeweils anderen Blickwinkel, bereits früh hingewiesen. Vgl. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 158–190; DERRIDA: *De l'esprit*; LYOTARD: *Heidegger et ‚les juifs‘*.

² Diese ist erstmals voll greifbar in HEIDEGGER: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, GA 31, S. 261–297; vgl. dazu DAVIS: *Heidegger and the Will*, S. 65–71; vgl. dazu auch ESPINET: „Warum liest Heidegger Kant? Innen- und Außenansichten ab 1930“. In: ESPINET/FIGAL/KEILING/MIRKOVIC (Hrsg.): *Geschichte, Politik, Ideologie. Heideggers ‚Schwarze Hefie‘ im Kontext* (in Vorbereitung für 2016).

³ HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 189–190.

⁴ Zu einer inzwischen kritischeren Einschätzung vgl. meinen Artikel „Erde“ in: FIGAL (Hrsg.): *Heidegger-Lexikon* (in Vorbereitung für 2017).

Vorlesung *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* von 1944 sowie spätere Texte aus den Nachkriegsveröffentlichungen aus *Vorträge und Aufsätze* und *Unterwegs zur Sprache*, woraus ich konzeptuell tragende Bestimmungen entnehme.

Nach wie vor scheint es mir richtig, daß das Motiv des Hörens bei Heidegger ein gangbarer Verbindungsweg von der Früh- zur Spätphilosophie bietet, der an zahlreichen Sackgassen der 1930er Jahre vorbeiführen kann – allerdings nicht an Heideggers Nationalsozialismus, wie nach dem Erscheinen von bisher vier Bänden der *Schwarzen Hefte* klar ersichtlich wird. Nicht nur sind Heideggers chauvinistische, rassistische und antisemitische Überzeugungen nun in einer doch überraschenden Deutlichkeit und Virulenz von 1931 bis 1948 belegt; belegt ist damit auch, daß das Problem nicht auf Heideggers zeitweisen rückhaltlosen De-zisionismus der 1930er Jahre eingehegt werden kann. Es wird deutlich, daß Heidegger mit seinen antisemitischen Überzeugungen dezidiert philosophische Intentionen verbindet und daß er diese selbst dort am Werke sieht, wo sie auf der Oberfläche des Textes, seiner Begriffe und Beschreibungen nicht kenntlich gemacht werden – ja daß selbst an jenen Stellen, in denen Heidegger ab ca. 1936 den Nationalsozialismus als Teil der machenschaftlich-technischen Seinsverlassenheit kritisiert, er dies mitunter aus antisemitischen Motiven tut. Ich teile Jean-Luc Nancys Einschätzung, wonach „Heidegger nicht nur Antisemit war“, sondern daß „dieser eine grundlegende und geschichtlich-geschickliche Notwendigkeit des Antisemitismus bis in ihre äußersten Konsequenzen denken wollte.“⁵ Abgesehen von den selbst noch einmal ideologischen Inhalten, die so in die Philosophie eingeführt werden, ist es diese Geste selbst, alles dem eigenen Denken einzugliedern, die, wie Peter Gordon feststellt, „den ideologischen Charakter“ von Heideggers Seinsfrage verrät, nämlich „sein fortwährendes Vertrauen auf die Kraft des Denkens, alles, was es gibt, auch denken zu können.“⁶ Bei diesem Anspruch, „alles, was es gibt, auch denken zu können“, schreckt Heidegger nicht davor zurück, noch die krudesten Antisemitismen und Rassismen der Zeit dadurch denkerisch zu nobilitieren, daß er gängige Stereotypen seinsgeschichtlich auflädt und dies zudem mit der eigenen Mission verquickt, die Seinsgeschichte an einen anderen Anfang zu führen.

Auch in Bezug auf das Themenfeld des Hörens lassen die Innenansichten aus Heideggers Denkwerkstatt wenig Zweifel daran, daß dessen Versuch, der rechnenden Rationalität ein besinnliches, *börendes* Denken gegenüber zu stellen, zumindest aus Heideggers eigener Sicht mit seinem Antisemitismus bestens harmoniert. Die allgemeine Form, die dieser bei Heidegger annimmt, ist inzwischen weithin bekannt: Die „planhafte Berechnung“ des Seins stellt nicht nur die „Ausformung *westlich-neuzeitlichen* Denkens“ im Allgemeinen dar,

⁵ NANCY: *Banalité de Heidegger*, S. 76: „Heidegger n’a pas seulement été antisémite, il a voulu penser jusqu’à sa dernière extrémité une nécessité foncière et historico-destinale de l’antisémitisme.“

⁶ GORDON: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Destruktion der Metaphysik. Heidegger und die Schwarzen Hefte“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2015/5 (63), S. 876.

sondern für dieses sollen „[d]ie Juden [...] bei ihrer“, so meint Heidegger jedenfalls, „betont rechnerischen Begabung“⁷ verantwortlich sein. In einem Akt ultimativer Selbstentlastung macht Heidegger aus Weltkrieg und Völkermord eine innerjüdische Angelegenheit der „Selbstvernichtung“: „Wenn erst das wesenhaft ‚Jüdische‘ im metaphysischen Sinne gegen das Jüdische kämpft, ist der Höhepunkt der Selbstvernichtung in der Geschichte erreicht.“⁸ 1942/43, als Heidegger dies zu Papier bringt, meint er folgende Situation vor sich zu haben: auf der einen Seite „das wesenhaft ‚Jüdische‘ im metaphysischen Sinne“ (in Anführungszeichen), für Heidegger Kommunismus, Bolschewismus, Amerikanismus oder Liberalismus sowie der Nationalsozialismus, sofern auch dieser die vermeintlich jüdische „leere [...] Rationalität und Rechenfähigkeit“⁹ instrumenteller Vernunft mit aller Brutalität ins Werk setzt; auf der anderen Seite „das Jüdische“ (ohne Anführungszeichen), womit Heidegger einmal auf das gängige antisemitische Stereotyp eines spezifischen Volkscharakters der Juden zurückgreift; darüber hinaus versteht Heidegger darunter auch Katholizismus, Protestantismus oder Pazifismus, die an ihrer christlichen Wurzel für Heidegger allesamt selbst wiederum seinsgeschichtliche Figuren des Jüdischen sind, „gegen“ das Nazideutschland „kämpft“. Heideggers eigene Kritik am Nationalsozialismus und insbesondere an dessen Biologismus in den Notaten der *Schwarzen Hefte* und in den seinsgeschichtlichen Abhandlungen ab 1936 entlastet den Denker also nicht. Heidegger formuliert hier lediglich eine Kritik am rechnenden Denken des real existierenden Nationalsozialismus. Nach dem Rücktritt vom Rektorat heißt dies für Heidegger in erster Linie: am angenommenen *jüdischen, weil letztlich metaphysischen* Wesenszug des Nationalsozialismus. In der totalen Mobilmachung und der systematisch implementierten Rassenideologie sieht Heidegger eine bloße Wiederholung dessen, was er als „jüdisch“ identifiziert. Arische Eugenik und Judenvernichtung sind für Heidegger dasselbe: nämlich die Wiederholung des Daseinsprinzips der Juden, die „am längsten schon nach dem Rasseprinzip“ gelebt hätten und damit am Anfang der „Übermächtigung des Lebens durch die Machenschaft“¹⁰ gestanden haben sollen. Heideggers geschichtsphilosophisches Narrativ macht so aus den Opfern die Täter eines selbstverschuldeten Verhängnisses, während die eigentlichen Täter zu Marionetten im Seinsverhängnis deklariert werden.

Für diesen und ähnliche Zwecke bringt Heidegger auch das Motiv des Hörens in Stellung: So liest man eine knappe Seite nach den Ausführungen zur jüdischen Selbstvernichtung beispielsweise: „Die Absage an das *Aufmerken auf die Zugehörigkeit* in das Sein ist die grimmigste Verwüstung unseres eigenen

⁷ HEIDEGGER: *Überlegungen XII–XV*, GA 96, S. 56–57.

⁸ HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V*, GA 97, S. 20.

⁹ HEIDEGGER: *Überlegungen XII–XV*, GA 96, S. 46.

¹⁰ HEIDEGGER: *Überlegungen XII–XV*, GA 96, S. 56.

geschichtlichen Wesens“¹¹. Als Absage an diese Absage empfiehlt Heidegger sich und seinen Volksgenossen das „Vorbeigehen am Rechnen der Macht“¹². Vor dem Hintergrund von Heideggers antisemitisch eingefärbter Machenschafts- und Metaphysikkritik fällt es schwer, *nicht* einen antisemitischen und chauvinistischen Unterton mitzuhören, wenn Heidegger rund zwei Jahre später in seiner Vorlesung von 1944 *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* nach der gesuchten „Zugehörigkeit in das Sein“ fragt: „Wer ist der Mensch, wenn eine ursprüngliche Hörigkeit seines Wesens ihn zur Achtsamkeit bestimmt und alle Verstimmung aus der Mißachtung entspringt?“ Mit der „Hörigkeit [...], die nichts von Knechtschaft“ habe, oder dem „horchsamen Bezug zu Begegnendem“, dem wir nur begegnen können, „indem wir ihm irgendwie gehören“¹³, formuliert Heidegger nichts weniger, als das metapolitisch-seinsgeschichtliche Gegenprogramm zur diagnostizierten jüdisch-metaphysischen Entwurzelung des Menschen. Obwohl Heidegger den Biologismus der Nazis ablehnt, verbindet er mit dem Einbehalten-sein in das eigene Wesen, wie wir nun wissen, doch ganz handfeste Vorstellungen. Dieses Wesen ist für Heidegger nicht nur ganz allgemein immer auch geschichtlich bestimmt,¹⁴ sondern dezidiert völkisch: Einer „Entrassung der Völker“, die zu deren „Selbstentfremdung“ führe, müsse man entgegenwirken, wenn die „ureigene [...] Geschichtskraft“¹⁵ nicht verloren gehen soll, die sich für Heidegger primär im Dichten und Denken artikuliert. Kurzum, folgende Frage steht im Raum: Wenn Heidegger 1957 in *Unterwegs zur Sprache* das hörende Denken als „das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden“¹⁶ beschreibt – spricht dann auch hier noch das Programm einer Absage an die Absage als ein Ungesagtes mit, eine weiterhin in Heideggers Denken wirksame antisemitische Überzeugung, die stillschweigend mitgeführt wird? Denn soviel wird immerhin deutlich: Das Hören, das sich auf die „Zusage“ des Seins einläßt, welches es zu denken gilt, *ist* die vordem geforderte Absage an die Absage. Was diese nur im Negativ umreißt, macht das Hören auf die Zusage in satten Klangfarben vernehmbar. Weil die Zusage aber auch eine Absage an „das Jüdische“ (an das, was Heidegger darunter versteht) implizieren soll, ist das hörende Denken – zumindest für Heidegger, so müssen wir vermuten – in seinem positiven Gehalt auch das Aussondern dessen, was jener als jüdisch identifiziert. Wenn

¹¹ HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V*, GA 97, S. 21 (kursiv D. E.).

¹² HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V*, GA 97, S. 21.

¹³ HEIDEGGER: *Heraklit*, GA 55, S. 245.

¹⁴ Hier kann man zumindest teilweise zustimmen, was indes zu ganz anderen Folgen führen muß als bei Heidegger, nämlich zu einer Entsubstanzialisierung nationaler Identität. Für einen Versuch, vom späten Heidegger her für eine „unaufhebbare Pluralität der Seinskonzeptionen“ zu argumentieren, vgl. KEILING: *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus*. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers, S. 16–20 und S. 92–113.

¹⁵ HEIDEGGER: *Überlegungen XII–XV*, GA 96, S. 56.

¹⁶ HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 165.

Heidegger beispielsweise in einem Notat um 1942/43 sich seinen Rückzug aus der Hochschulpolitik schön redet zugunsten einer Art von innerer Emigration in die „Heimat des Denkens und seiner Bestimmung aus der Stimme der Stille des Seyns“, bei welcher der Denker „sich auch nicht das Besondere einer ‚Berufung für Höheres‘ anmaßt, sondern in das Unscheinbare des Denkens eingeht“¹⁷, so liegt der Schluß nahe, daß diese von Heidegger letztlich affirmierte Isolierung auch alles „wesentlich Jüdische“ im metaphysischen Sinne“ aus seinem Denken heraushalten soll. Ein solches Denken ist dann auch deshalb eine Figur des „Unscheinbare[n]“¹⁸, weil Heidegger darin die *explizite Absage* an das „wesentlich Jüdische“ der Metaphysik *verschweigt*. Heideggers Geläut der Stille ist unheimlich geworden: Was hört Heidegger selbst stillschweigend darin mit, wenn er dieses öffentlich ausspricht? Vielleicht auch dies, daß das hörende Denken in Stellung gebracht wird gegen „das Jüdische“ als *die* Lebensform des rechnenden Denkens – dies aber eben stillschweigend und so, daß der Gegner nicht genannt wird? Und was hätte dies zu bedeuten für den Umstand, daß Heidegger die jüdisch-biblische Tradition des Hörens, von der er doch Kenntnis hatte¹⁹, hartnäckig ausklammert, um stattdessen das Motiv des Hörens in einem seinsgeschichtlichen Sonderweg, der weitab von *der* abendländischen Tradition des Hörens verläuft, erst von Luther und Aristoteles her, dann im Rückgang auf Heraklit zu entwickeln? Das Ausweichen hat Programm, wie ein Notat deutlich macht, das unmittelbar auf die Ausführungen zur jüdischen Selbstvernichtung folgt: „Von hier aus“ – von dem vermeintlich jüdischen „Prinzip der Zerstörung“ – „ist zu ermesen, was für das Denken in das verborgene anfängliche Wesen der Geschichte des Abendlandes das Andenken an den ersten Anfang im Griechentum bedeutet, das außerhalb des Judentums und d.h. des Christentums geblieben“²⁰ sei. Es ist nicht mehr ausgemacht, daß es sich bei Heidegger und der jüdisch-biblischen Tradition nur um ein „Ungedachtes“ handelt; es könnte in diesem Falle gut und gerne ein aktiv Verschwiegene sein. Aus der Perspektive des Seinsdenkers, für den das Wort das Sein stiftet, käme eine solche Verschweigung einer Vernichtung gleich. Meint Heideggers Aufruf zur „Sigaretik“ ab Mitte der 1930er Jahre²¹, daß das Sein auch deshalb *erschwiegen* werden muß,

¹⁷ HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V*, GA 97, S. 96.

¹⁸ Für eine produktive Weiterentwicklung des Begriffs weit entfernt von Heideggers obskurantistischem Verständnis des Unscheinbaren vgl. FIGAL, *Unscheinbarkeit*. Der Raum der Phänomenologie.

¹⁹ Vgl. Marlène Zaraders Studie von 1990: ZARADER: *La dette impensée*. Heidegger et l'héritage hébraïque; vgl. auch Christian Sommers konzise Analyse von Heideggers Luther-Referat in Bultmanns Seminar in SOMMER: *Heidegger, Aristote, Luther*. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Etre et Temps, S. 232–232. Zum Motiv des Hörens bei Rudolf Bultmann, mit dem Heidegger insbesondere während seiner Marburger Zeit in stetem Austausch stand, vgl. LINCOLN: *Die Theologie und das Hören*, S. 125–143.

²⁰ HEIDEGGER: *Anmerkungen I–V*, GA 97, S. 20.

²¹ Vgl. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, S. 78–80.

weil nicht nur eine anerkennende, sondern ebenfalls eine ablehnende Bezugnahme auf die jüdisch-biblische Tradition schon zu viel nennen würde?

Sollten sich diese und ähnliche Verdachtsmomente auch zweifelsfrei bestätigen lassen (was hier nicht geleistet werden kann), so bleibt die folgende Fragestellung gleichwohl weiterhin berechtigt: Sind die Begriffe, Gedanken und Beschreibungen, die Heidegger in diesem Zusammenhang entwickelt, deshalb, weil er selbst damit antisemitische Überzeugungen verbindet, auch intrinsisch antisemitisch? Sind Heideggers Argumente und Beschreibungen gar im Verborgenen antisemitisch und chauvinistisch codiert? Oder lassen sich (bei Heidegger) Gedanken und Themen auch unabhängig davon, was deren Autor damit selbst an Überzeugungen verbunden haben mag, verstehen und entwickeln? Und wenn ja, bis zu welchem Punkt müssen dann jene Gedanken und Themen gerade gegen die Überzeugungen ihres Autors verteidigt werden? Diese Fragen umreißen ein Untersuchungsfeld, welchem man insbesondere vor dem Hintergrund ideologiekritischer Ansprüche nicht ausweichen darf. Es könnte zum Beispiel der Fall sein, daß sich Heidegger guter Argumente bedient, um etwas, das er argumentativ nicht einlösen kann, gleichsam durch die Hintertüre dennoch einzuschleusen. Auch wenn das betreffende Argument in sophistischer Manier dann nur die Maskierung irrationaler Inhalte wäre, so bestünde die philosophische Aufgabe gerade darin, die Maske als den eigentlich gehaltvollen Inhalt herauszustellen und diesen aus seiner instrumentalisierenden Verklammerung herauszulösen. In diesem Sinne besteht Ideologiekritik zunächst in der Aufgabe, gute Argumente gegen ihre Verkehrung zu verteidigen; also in unserem Fall „Heidegger“ gegen Heidegger zu lesen und die unbedingte Offenheit des Hörens gegen dessen Vereinnahmung im Sinne einer totalen Affizierbarkeit durch die Faktizität der Geschichte, aus der keine kritische Distanznahme mehr herausführen kann, abzugrenzen.

In diesem Sinne scheint mir auch die *Phänomenologie des Hörens* weiterhin ihren Beitrag leisten zu können. Diese ist ein sachorientierte Buch, das bei seinen Analysen dem Erfahrungsbereich und der Fähigkeit des Hörens in der Beschreibung konkreter Realitäten nahezukommen sucht und es dabei methodisch vermeidet, sich den Zugang zu den Sachen selbst durch geschichtsphilosophische Hypostasierungen zu verstellen. Vielmehr geht es auch in den ersten beiden, eher rekonstruktiven Teilen darum, Heideggers Beschreibungen und Begriffsbildungen auf andere Weise einzubetten, als dies bei jenem selbst geschieht, und zwar metaphorologisch und leibphänomenologisch. Diese Operationen stellen eine deutliche Verschiebung zu Heidegger dar. Eine solche Untreue mit dem Zweck größtmöglicher Konkretion der Begriffe diesseits seinsgeschichtlicher Generalthesen ist vielleicht die eigentliche Stärke des Buches; jedenfalls markiert sie einen deutlichen Abstand zu jenen Annahmen Heideggers, in welchen er sich als besonders anfällig für die Verschmelzung von Metaphysikkritik und Antisemitismus erweist.

Gegen eine (unbemerkte) antisemitische Codierung der hier vorgelegten Analysen und Begriffsbildungen spricht zudem der Umstand, daß es mir bei der Reaktualisierung des Hörens im Ausgang von Heidegger um die Konzeption einer vorintentionalen Offenheit des Hörens ging, die auch als fundamentalontologische Variante einer Ethik der Alterität – mit „Heidegger“ gegen Heidegger – zu verstehen wäre, wie sie insbesondere Derrida, Levinas und Nancy im kritischen Dialog mit Heideggers Daseinsanalytik entwickelt haben. Eine gewisse dekonstruktive Methodik bestand also bei mir darin, eine Phänomenologie des Hörens im Ausgang von einigen Annahmen, Begriffen und Motiven Heideggers zu entwickeln, die sich gegen andere zentrale Annahmen, Begriffe und Motive Heideggers wenden ließen. Hierbei hätte man weiter gehen können und zuweilen deutlicher abgrenzen und insgesamt ideologiekritischer verfahren müssen. Nur ein Beispiel: Über weite Strecken bleibt etwa unklar, inwieweit sich die hier vorlegte Interpretation von Heideggers Konzeption der existentialen Offenheit des Hörens als Modus eigentlichen Mitseins quer zu den identitätslogischen Intentionen Heideggers stellt.²² Hier wäre auf den Umstand hinzuweisen gewesen, daß Heidegger seiner bruchlosen Eingemeindung in den differenzethischen Kontext selbst einen Riegel vorschiebt, wenn er beispielsweise 1933 über die klassische Position hinaus, wonach „der Satz des Widerspruchs“ die „Unumgänglichkeit des Seinsgesetzes im Sinne der Wahrung der Selbigkeit“ ausdrücke, zudem vertritt, daß bei solcher „Wahrung der Selbigkeit“ nichts Geringeres als das Dasein des Menschen auf dem Spiel stehe: „*Hinter* [...] der *Anerkennung* des *ersten Seinsgesetzes*“ stehe „die *Entscheidung*, ob der Mensch als Mensch existieren will oder nicht“²³. So klingt identitäres Denken ontologisch, das sich um die „Ent-rassung der Völker“²⁴ sorgt. Denn nahtlos schmiegt sich für Heidegger hier das identitäts(onto)logische Prinzip in eine sozialontologisch-identitäre Perspektive: „Würde dieselbe [die Selbigkeit des Selben] nicht gewahrt und verwahrt, dann wäre eine Verständigung im Miteinandersein über ein- und dasselbe nicht möglich“²⁵. Von hier aus hätte man klar gesehen, inwiefern Heidegger bei seiner Analyse des Anerkennungsverhältnisses zwischen Eigenem und Fremden die Anerkennung von Fremdem (ähnlich wie Hegel) nur als Rückkehr zum Eigenen, also als ein vorläufiges Durchgangsmoment bei der eigenen Identitätsbildung beschreibt: „Sich-selbst-finden ist [...] Hin-

²² Darauf, daß die eigentliche Problematik bei Heidegger erst damit einsetzt, daß dieser den Gedanken der Seinsgeschichte mit identitätslogischen Prämissen vermengt, hat mich Matthias Flatscher hingewiesen. Die folgende Rekonstruktion *in nuce* geht dem Hinweis lediglich nach und verdeutlicht ihn. Zu einer ausführlicheren Analyse von Heideggers Aneignung des Anerkennungsbegriffs im dialektischen Spiel von Eigenem und Fremden vgl. auch ESPINET/FLATSCHER: „Freedom and Recognition“. In: KEANE/LAWN (Hrsg.): *Companion to Hermeneutics*, S. 146–147.

²³ HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, S. 58.

²⁴ HEIDEGGER: *Überlegungen XII–XV*, GA 96, S. 56.

²⁵ HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, S. 58.

übergehen aus dem Eigenen zum Fremden des Anderen und Herübergehen aus diesem anerkannten Fremden ins Eigene.²⁶ Man hätte so auch zeigen können, daß die existentielle Offenheit des Hörens auf die Stimme des Freundes für Heidegger ab den 1930er Jahren nicht mehr das Verhältnis zwischen Individuen, sondern zwischen völkischen Großakteuren beschreibt. Genauer hätte man sehen können, daß sich das Hören auf die/den Andere/n für Heidegger nur zwischen *den* Deutschen und *den* Griechen abspielt, weil Heidegger im Griechentum das einzige Fremde vernimmt, das er in seiner Zwiesprache mit dem abendländischen Anfang explizit als identitätsbildend für die Deutschen anzuerkennen bereit ist²⁷; daß Heidegger also – mit einem Buchtitel Uvo Hölschers gesprochen – lediglich das *nächste* Fremde in die Nähe des Eigenen kommen läßt, was einen durchaus gängigen Topos bei der Konstruktion des nationalen Charakters *der* Deutschen wiederholt.²⁸

Gegen das Grundmuster, das auch einer solchen akuten Form der identifizierenden Selbsteinkapselung, „immer nur das zu hören, was wir schon verstehen“²⁹, zugrunde liegt, ist die Phänomenologie des Hörens geschrieben: „Mit und über Heidegger hinaus ist [...] darauf zu beharren, daß Hören nicht nur Verstehen, sondern Verstehen auch Hören und Aufhorchen ist, dann nämlich, wenn Verstehen dem Gehörten und Zu-hörenden gegenüber nicht in jener Indifferenz befangen bleibt, die Sinnfälligkeit bereits dort voraussetzt, wo sich Sinn erst zuspochen muß. Differentes Verstehen hat allererst das Vermögen zu hören, ohne zu verstehen.“³⁰ Anders als Heidegger häufig insinuiert, ist die ungeschützte Affizierbarkeit des Hörens aber kein Argument für eine Art intentionalen Gehorsam auf den Sinn, der faktisch in einer gegebenen Situation diskursiv zirkuliert (und den der Denker nobilitiert), sondern ein Argument für ein hörendes Verstehen, das dem „Fremden des Anderen“, weil es ihm hörend zuweilen ausgesetzt ist, *begegnen muss* und damit immer wieder neu die Möglichkeit eröffnet, *nicht* auf bestehende Interpretationsmuster auszuweichen, bei welchen man in einer Art hermeneutischer Regression immer nur hört, was man schon glaubt verstanden zu haben. Die spezifisch hermeneutische Funktion des *Hörens* wäre dagegen, wenn dies zutrifft, der Umstand, daß das Verstehen dem Unverständlichen hörend ausgesetzt wird, von dem aus eine Horizonterweiterung zuallererst möglich wird. Denn „Hören macht das Unverständliche erfahrbar, nicht, weil es dieses verstünde, sondern weil es sich diesem nicht entziehen kann.“³¹ Von hier aus läßt sich, so scheint es mir, eine Ideologiekritik des Hörens entwickeln, die das Argument für die unvoreingenommene Offenheit

²⁶ HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne ‚Andenken‘*, GA 52, S. 86.

²⁷ Vgl. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne ‚Der Ister‘*, GA 53, S. 67–68 und HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne ‚Andenken‘*, GA 52, S. 140–141.

²⁸ Vgl. SCHMIDT: *On Germans and Other Greeks*. Tragedy and Ethical Life.

²⁹ Vgl. unten S. 216 und HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, S. 160.

³⁰ Vgl. unten S. 213.

³¹ Vgl. unten S. 215.

und intentionale Ausgesetztheit des Hörens als Aufhorchen auf noch unverständenen Sinn mit „Heidegger“ gegen Heideggers eigene Überzeugungen verteidigt und dabei die vermutlich zahlreichen Instrumentalisierungen eben dieses Arguments aufdeckt. Wenn man eine Lehre aus dem Fall Heidegger ziehen kann, dann gewiß diese: In dem Maße, wie der Geschichte im Allgemeinen nur dadurch kritisch zu *begegnen* ist, daß man sie *nicht* verdrängt, in dem Maße führt auch kein Weg der philosophischen Ideologiekritik an der Auseinandersetzung mit Heidegger vorbei. Um solchermaßen Sinn von Unsinn zu trennen, mag das vorliegende Buch weiterhin seinen Beitrag leisten.

Dafür, daß dies nun auch in vorliegender Form einer erweiterten Neuauflage geschehen kann, bin ich den Herausgebern der Reihe der Philosophischen Untersuchungen Birgit Recki und Günter Figal sowie dem Verlag Mohr Siebeck und dort insbesondere Stephanie Warnke-De Nobili zu Dank verpflichtet.

Freiburg, im März 2016

David Espinet

Vorwort zur 1. Auflage

Vorliegendes Buch bringt den Text, der im Wintersemester 2007/2008 von der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommen wurde.

Viele, mehr als in einem knappen Vorwort zur Geltung kommen können, haben dieses Projekt begleitet und unterstützt. Einigen unter ihnen möchte ich namentlich danken: Meinem Doktorvater und akademischen Lehrer Günter Figal, der auf verständnisvolle und wohlwollend-kritische Weise meinen bisherigen philosophischen Werdegang gefördert und maßgeblich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen hat. Ebenfalls herzlich gedankt sei John Sallis, dessen Gastlichkeit in Boston auch eine des Denkens war und ist, Dr. Hermann Heidegger, der mir die Einsicht in noch Unveröffentlichtes aus dem Nachlaß Martin Heideggers ermöglicht hat, sowie den weiteren Gutachtern Hans-Helmuth Gander, Christian Berger und Bernhard Zimmermann für ihr Interesse auch über Fachgrenzen hinaus. Jonathan Ahles, Sergiusz Kazmierski, Tobias Keiling, Raimund Kolb, Amnon Lev, Matteo Nanni und Barbara Peron sei mit Nachdruck gedankt für ihr sorgsames Lesen, Korrigieren und Diskutieren des Textes und seiner Gedanken.

Für letzte Korrekturen danke ich Marco Eisenmenger, Linda Kelch und Hannah Wallenfels. Nsidinanya und Kreszenzia Okike bin ich verpflichtet für Ihre herzliche Großzügigkeit, dem Cusanuswerk e.V. für ein dreijähriges Promotionsstipendium und der „Buchhandlung zum Wetzstein“ für den Wetzsteinpreis. Deren Unterstützung hat so manchen Arbeitsschritt von der Konzeption bis zur Drucklegung des Buches erst möglich gemacht.

Besondere Dankbarkeit gilt meiner Frau und meinen Eltern. Ihnen ist das Buch gewidmet.

Freiburg, im Mai 2009

David Espinet

Einleitung

Ein Wort in dieser Bedeutung *hören*.
Wie seltsam, daß es so etwas gibt.
Wittgenstein

Das Phänomen des Hörens ist der Philosophie nicht unbekannt. Auf ganz selbstverständliche Weise ging und geht das Denken mit dem Hören um. Diese Selbstverständlichkeit aber beschließt eine eigentümliche Hörvergessenheit, auf welche Heidegger die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Zahlreiche Untersuchungen widmen sich in neuerer Zeit dem Hören¹, einige davon nehmen ihren Ausgang von Heideggers Wende zu einer zweiten, nunmehr hermeneutischen Phänomenologie, aber kaum eine zeichnet mit Nachdruck die Genese der Hermeneutik bei Heidegger im Zusammenhang des Übergangs zu einer *hörenden* Phänomenologie systematisch nach². Diesen Versuch unternimmt vorliegende Arbeit. Sie trägt Heideggers Überlegungen und Beschreibungen zum Phänomen des Hörens aus den verschiedenen Denkabschnitten zusammen; zudem sucht sie den scheinbar nur metaphorischen Sprachgebrauch im heideggerischen Text auf („Hören auf den Anspruch des Seins“), an dem das Erfahrungsmuster des Hörens in Begrifflichkeit umschlägt. In der Relevanz des Hörens bei der Versinnbildlichung des Denkens erweist sich die Phänomenologie des Hörens in der doppelten Bedeutung des Wortes als eine Phänomenologie, die nicht nur den Gegenstandsbereich des Hörens thematisiert, sondern, kurz gesagt, selbst hört. Von dieser konkretisierenden, weil versinnbildlichenden Übertragung aus ergeben sich neue Beschreibungsmöglichkeiten des Denkens als eines hörenden. Mit Heidegger, der den Ausdruck vom „hörenden Denken“ prägt und der damit weiter als andere vor ihm, auch als Herder, bei der Rehabilitierung des Hörens im Kontext von Theoriebildung geht, wird

¹ ACKERMANN: *Kultur des Hörens*. Wahrnehmung und Fiktion; DERRIDA: *La voix et le phénomène*; ders.: *Otobiographies*. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre; ders.: „L'oreille de Heidegger“. In: Ders.: *Politique de l'amitié*, S.343–418; IHDE: *Listening and Voice*. Phenomenologies of Sound; NANCY: *À l'écoute*; RICEUR: „L'interprétation comme récollection du sens“. In: Ders.: *De l'interprétation*, S. 38–42; RIEDEL: *Hören auf die Sprache*. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik; SCHMICKING: *Hören und Klang*. Empirisch-phänomenologische Untersuchungen. SERRES: *Les cinq sens*. SZENDY: *Écoute*. Une histoire de nos oreilles.

² Am nächsten kommt dem Ihde (vgl. IHDE: *Listening and Voice*. Phenomenologies of Sound), welcher auf der 1976 verfügbaren schmalen Textgrundlage zwar zentrale Punkte entfaltet, aber in der zweiten, erweiterten Auflage von 2007 nicht auf die gründlich veränderte Text- und Sachlage eingeht, die durch die nahezu umfassende Veröffentlichung des heideggerischen Nachlasses in den letzten dreißig Jahren entstanden ist.

der hörvergessene Charakter des eidetischen Denkens thematisch. Diese Stille aufzuweisen, bei der das Hören als abwesendes in der Geschichte des sehenden Denkens anklingt, ist ein erster Schritt zur positiven Bestimmung des Hörens selbst, keineswegs aber eine Konkurrenzsituation von Sehen und Hören.

Über das Hören zu schreiben, erscheint ebenso sinnlos, wie über Stille zu sprechen. Daß die Darstellung von der dargestellten Sache absteht, mag auch für eine Phänomenologie des Hörens gelten, die sich dem Text, der sichtbaren Schrift, anvertraut. Tatsächlich kommt dabei das, worum es jeweils geht, nur in einem indirekten, vielleicht zugleich verstellenden Zugang hervor. Gleichwohl geht dieses indirekte Vorgehen nicht an der Sache des Hörens vorbei. Was die Gefahr einer Verstellung birgt, kann sich bei genauerem Ohrenmerk sogar als ein Vorteil erweisen. Denn Hören, bei dessen Vollzug man gewöhnlich schon beim Gehörten ist und das Hören selbst überspringt, kommt sich ohne die Unterbrechung durch einen indirekten, scheinbar sachfremden Zugang nur schwer auf die Schliche. Wie alle Vollzugsweisen, mit denen wir selbstverständlich umgehen, bedarf also auch das Hören, das sich meist in unmittelbarer Nähe vollzieht, einer Distanzierung. Diese kann durch den Text erfolgen.

Noch ein Wesenszug des Textes spricht für diesen: Schrift entfaltet sich nicht allein im Bereich der Sichtbarkeit und der Präsenz dessen, worauf der Blick ruhen kann. Wie das Sprechen auf Stille angewiesen bleibt, in der die stimmliche Prägnanz keinen Lärm überschreien muß, so setzt die sichtbare Schrift ein Hören voraus, das den Gedanken in die Sichtbarkeit überträgt. Dabei zeichnet die Schrift keineswegs nur nach und hält in der vermeintlich sicheren Gegenwart fest, was in der unverfügbaren Stille des flüchtigen Gedankens erdacht worden wäre: Schrift zeichnet vor, sie ist in ihrer Tradierbarkeit zukünftig, erweist sich in denkender oder dichtender Konsistenz als das Ereignis unzähliger Anklänge singulären Sinns, der jeweils neu zu denken bleibt. Mit einem Wort: Schrift entspringt einer Offenheit, in die man aufhorchend gelangt. Ist die Spur einmal gezogen, dann vermag sie stets, neues Aufhorchen in Gang zu setzen. Was man gemeinhin „Intertextualität“ nennt, ist selbst ein Phänomen des Hörens, das auf die unsichtbare Schrift zwischen den Zeilen hört. Als diese Zwischenschrift erweist sich auch der stille Text dem Hören nicht fremd. Indem der Text Widerklang anderer Texte (kaum je eines einzigen) ist, hört er gleichsam auf diese – gehört er diesen. Über die Schuld, in der vorliegender Text jenen gegenüber steht, die wie Heidegger oder Husserl ausführlich Erwähnung finden, erübrigt sich jedes weitere Wort. Deutlicher aber als andere zu wenig oder gänzlich unerwähnte Texte werden die Schriften Gadammers und Derridas vernehmlich, die dem Hören Heideggers bekanntlich auf je eigene Wiese nachgegangen sind. Wenn deren Texte in den folgenden sichtbaren Zeilen vielleicht allzu selten Erwähnung finden, dann in der Hoffnung, daß dem aufmerksamen Ohr jene Zwischenschrift gleichwohl nicht unbeachtet bleibe.

I. Sehen und Hörvergessenheit

„Wenn alles, was ist, zu Rauch würde, dürfte die Nase es immer noch unterscheiden.“¹ Heraklits vielleicht halb lachendes Lob der Nase führt weit: es ist ein Lob der Sinnlichkeit im Ganzen. Alles, was ist – selbst dann, wenn es in Rauch aufgeht, sich ins ungreifbare Element der Luft verflüchtigt, zu feinstem Staub, zum unstofflichsten aller Stoffe wird, den nichts auf dieser Erde halten kann – auch dieser bleibt den Sinnen unterscheidbar. Alles, was ist – vom Dinglichen bis hin zu dessen Auflösung in Schall und Rauch, in Glanz und Widerschein, in Fließen und Strömen – dazu gehört die ganze Weite und Vielfalt des Sinnlichen, wie sie sich riechend, hörend, sehend, schmeckend und tastend zu vernehmen gibt. Will man mit sokratisch geschultem Ohr aus Heraklits Lob der Nase eine ironische Pointe heraushören, dann diese, daß selbst der sinnlichste unserer Sinne kaum im „Gewühle von Erscheinungen“² untergeht, von dem Kant in bezug auf Sinnlichkeit spricht, sondern wohl zu unterscheiden weiß, was ihm in die Nase schleicht.

Früh indes bekundet das Denken seine Vorliebe für das Hören und Sehen: Parmenides entdeckt die kompakte Einheit des Seins und beschreibt seine Denkerfahrung in Worten der Sichtbarkeit als einen Weg „zum Licht“³. Heraklit entdeckt die artikulierte Einheit des Seinsgefüges und beschreibt seine Erfahrung des Denkens in Worten der Hör- und Sichtbarkeit gleichermaßen. Sehen und Hören werden bei Heraklit – diesmal ganz ohne Ironie – zu Grundweisen im Sagen und Denken dessen, was ist. Was etwas ist, heißt sein Wesen. *Was* erscheint und erklingt, zeigt sich nicht neutral, sondern im *Wie* einer sinnlich bestimmten Gegebenheit, die für Heraklit maßgeblich im Register der Seh- und Hörbarkeit schwingt. Indem etwas dem Hören offenkundig und dem Sehen offensichtlich wird, geben Hören und Sehen das Wesen dessen, was ist, als hör- und sichtbar zu denken. Von Hören und Sehen verspricht sich Heraklit den größten Beitrag zum Denken. Er schreibt: „Alles, wovon Gesicht und Gehör Belehrung gibt, das ziehe ich vor.“⁴ Hören und Sehen gelten bis heute als die beiden intellektuellen Sinne. Was diesen entspringt, kommt dem vernehmenden Denken, der Vernunft, am nächsten. In der Folge endet nicht nur die Vielfalt der Sinne im Denken, der freilich Heraklit nicht ungebrochen zustimmt. Es verklingt auch der heraklitische Zwei-

¹ HERAKLIT: DK 22 B 7 (Übers. Mansfeld, Nr. 38): εἰ πάντα τὰ ἔοντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοῖεν.

² KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 111.

³ PARMENIDES: DK 28 B 1, V. 10: εἰς φάος.

⁴ HERAKLIT: DK 22 B 55: ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ.

klang aus Hören und Sehen zugunsten des parmenideisch geprägten Primats des Sehens⁵. Denken erfährt sich nunmehr als sehend. Im nächsten Umkreis zur Ontologie des Parmenides⁶ und auf der Schwelle zum sokratisch-platonischen Sehprimat heißt es bei Anaxagoras: „Anblick der nichtoffensichtlichen sind die erscheinenden Dinge.“⁷ Was sich dem Sehen über das Offensichtliche hinaus zeigt, ist etwas Unscheinbares, das im unmittelbar sinnlichen Sehen ungesehen bleibt und doch in diesem „erblickt“ wird. Deutet man Anaxagoras auf diese Weise, dann hat man den Schritt zu Sokrates und zum Platon der frühen und mittleren Dialoge getan. Wie kein zweiter nach ihm prägt der Schüler Sokrates’ die Philosophie zum sehenden Denken, welche „das nichtsinnliche Aussehen“⁸ (εἶδος/ιδέα) dessen, was sinnlich erscheint, in den Blick nimmt.

Heidegger ist es, der die Tragweite im Wagnis Platons bemerkt, „für das, was in allem und jedem west, das Wort εἶδος zu gebrauchen.“⁹ Nach diesem Ereignis, das in der Geschichte des Denkens seinesgleichen sucht und dem unser heutiges Sprechen und Denken unterstellt bleibt, gilt: Alles was ist, ganz gleich wie es sich zeigend¹⁰ meldet, ob es sichtbar wird, fühlbar oder erklingt, gehört in die Dimension der Sichtbarkeit und wird aus dieser heraus gedeutet. „Aussehen, ἰδέα, heißt und ist auch, was im Hörbaren, Tastbaren, Fühlbaren, in jeglichem, was irgendwie zugänglich ist, das Wesen ausmacht.“¹¹ Heidegger macht auf zweierlei aufmerksam: Die Zugänglichkeit von allem, was ist, wird auf die Dimension des Sehens und der Sichtbarkeit beschränkt. Diese Reduktion der Vielfalt der Sinnlichkeit auf das Sehen geht einher mit der Reduktion der Sinnlichkeit auf die Idee, auf ein unsinnliches Aussehen, das Heidegger an dieser Stelle „Wesen“ nennt. Es handelt sich um eine zweiphasige oder doppelte Reduktion¹², bei der Sinnlichkeit zu Sichtbarkeit und diese zur Unsichtbarkeit des Wesentlichen bzw. geistig Eingesehenen wird.

⁵ Zum philosophischen Sehen vgl. KONERSMANN/WILSON: „Sehen“. In: RITTER u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, „Sehen“, Bd. 9, Sp. 121–161.

⁶ ANAXAGORAS: DK 59 B 3 (Übers. Mansfeld, Nr. 27): „[...] es ist ausgeschlossen, daß es das Seiende nicht geben würde“ (τὸ γὰρ εἶναι οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι).

⁷ ANAXAGORAS: DK 59 B 21a (Übers. Mansfeld, Nr. 76): ὄψις γὰρ τῶν ἀδηλῶν τὰ φαινόμενα.

⁸ HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 21. Zur visuell geprägten Begriffsgenese bis zur entscheidenden Wende bei Platon aus philologischer Perspektive vgl. SNELL: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, S. 81–96, insbesondere S. 96.

⁹ HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 21.

¹⁰ „Zeigen“ meint in älterer Bedeutung „feierlich verkünden“ oder „vor Gericht sprechen“ (vgl. KLUGE: *Etymologisches Wörterbuch*, „zeigen“, „zeihen“).

¹¹ HEIDEGGER: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 21.

¹² Nach Heidegger in diesem Sinne auch IHDE: *Listening and Voice*. *Phenomenologies of Sound*, S. 6, 8–15. Die Nähe zu Heideggers Phänomenologie (des Hörens) ist in Ihdes für das Thema zentralen Untersuchung unverkennbar und von diesem – wenn auch nicht an bezeichneter Stelle – selbst klar benannt.

In anderen Worten: Das Eidetische selbst ist dann bildlos. So besteht gemäß dem Liniengleichnis Platons die letzte Erkenntnisstufe der Seele darin, daß diese „ohne die [...] Bilder mit den Begriffen selbst verfährt.“¹³

Wenn es stimmt, daß wir jedes Sinnesvermögen weniger an ihm selbst, sondern gerade in seinem Unterschied zu den anderen Sinnen erfahren, also dadurch wissen, was Sehen ist, daß wir *nicht nur* sehen, dann kann die erste Phase der Reduktion nicht vollständig sein. Merleau-Ponty hat mit allem Nachdruck auf die vorgängige Synästhesie der Wahrnehmung hingewiesen, aus der sich die einzelnen Sinne erst – und dies nie vollständig – herausentwickeln. „Die Sinne kommunizieren untereinander, indem sie sich der Struktur der Sache öffnen.“¹⁴ Ich sehe die spröde Rauigkeit einer Baumrinde so wie ich die Schwere des fallenden Baumes im dumpfen Aufprall höre. Synästhesie ist nicht αἴσθησις κοινή, das Wahrnehmen von identischen Strukturen, die alle Sinne gleichermaßen vernehmen, sondern Synästhesie ist differenzierte Einheit der Sinne, in der jeder Sinn seine Eigentümlichkeit, seine ἰδίᾳ αἴσθησις, zur Gesamtwahrnehmung der Sache beiträgt¹⁵. Erst in dieser Differenz der Sinne wird deren Kommunikation untereinander nötig und möglich. Daraus geht hervor, daß auch ein sehendes Denken noch hörend, tastend, riechend und vielleicht schmeckend ist.

Wenn aber bereits im ersten Moment der Reduktion ein irreduzibler Rest der Ausklammerung dadurch widersteht, daß Sehen in sich auf die anderen Sinne verweist, dann dürfte auch das zweite Moment der Reduktion nicht vollständig sein – im Grau in Grau des Denkens bliebe ein sinnlicher Zug erhalten. Am deutlichsten würde dieser sich in einem *hörenden* Denken zeigen – dies nicht, weil das Hören über Tasten, Schmecken oder Riechen stünde, sondern weil es in der Geschichte der Philosophie wie kein anderer Sinn in bezug auf Sinnlichkeit und Denken oszilliert. Im Denken Heraklits, das sich nicht als von der Sinnlichkeit unterschieden erfährt und in dem doch bereits der Übergang zur Differenzierung von Denken und Sinnlichkeit anklingt, zeigt sich nur das Hören als dem Sehen noch gleichgestellt. Mehr als die anderen Sinne weist es geschichtlich in einen Übergang, in den es letztlich nicht eingegangen ist; es weist in den Übergang von der Sinnlichkeit zur Theorie.

Nur was gewußt war, kann vergessen werden. Wie Heraklits anfänglicher Zweiklang von Hören und Sehen vermuten läßt, trägt die Philosophie, wenn

¹³ PLATON: *Politeia*, 510 b (Übers. Schleiermacher): ἀνευ [...] εἰκότων αὐτοῖς εἶδеси δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιούμενη. Wenn Schleiermacher εἶδος mit „Begriff“ übersetzt, so verschleift er zwar die sprachliche Provokation, ein primär Sichtbares bildlos – und damit unsichtbar – zu denken, gibt aber doch eben dadurch den Gedanken einer doppelten Reduktion trefflich wieder.

¹⁴ MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception*, S. 265 (Übers. Boehm, S. 268): „Les sens communiquent entre eux en s'ouvrant à la structure de la chose.“

¹⁵ Zu den Begriffen αἴσθησις κοινή und ἰδίᾳ αἴσθησις vgl. ARISTOTELES: *De Anima* III, 1, 425a 14–425b 11.

auch vergessen, von Anfang an das Hören bei sich – und dies wann immer sie sieht. Wer in alten Texten nicht nur historische Dokumente vergangener Zeiten erkennen möchte, sondern auf deren erfahrungsintensivierende Erschließungskraft vertraut, der wird von einer Phänomenologie des Hörens zu Recht nicht nur erwarten, daß diese lediglich aus vermeintlich zeitlosen Quellen der sinnlichen Erfahrung schöpfe, sondern auch fordern, daß diese im Durchgang durch überlieferte geschichtliche Konstellationen des Denkens über die Sache des Hörens Klarheit zu gewinnen suche. Erfahrung und Geschichte des Hörens gehen ineinander. Was Hören ist, kann nur im Zusammenspiel beider Ebenen adäquat verstanden werden. Ein ausgezeichnetes Dokument des Übergangs vom heraklitischen Zweiklang zur Universalität des Sehens ist Platons Höhlengleichnis, in dem die Dissonanz zwischen Hören und Sehen klar erklingt.

§ 1 Sehen und Hören in Platons Höhlengleichnis

In einem der wirkmächtigsten Texte der Philosophiegeschichte, Platons Höhlengleichnis, zeichnet sich ein fragwürdiges Verhältnis zwischen Hören und Sehen ab. Sokrates schildert seinem Gesprächspartner Glaukon die Genese der Höhlenwirklichkeit mit folgenden Worten: „Sieh nun längs dieser Mauer Menschen allerlei Gefäße tragen, die über die Mauer herübertagen, und Bildsäulen und andere steinerne und hölzerne Bilder und allerlei Arbeit; einige, wie natürlich, reden dabei, andere schweigen.“¹⁶ Die Gefesselten sehen und hören etwas, dessen Schall- und Lichtquelle – menschliche Stimme und Feuer – hinter ihnen, und das heißt außerhalb ihres gegenwärtigen Horizonts liegt. Verborgен bleiben die Akteure und deren Requisiten. Die Höhlenbewohner sehen lediglich Abbilder, die „reden“ oder „schweigen“. Einen Augenblick später kommt Sokrates erneut auf das in der Höhle Hörbare zurück. So wie „das Feuer“¹⁷ im fiktiven Höhlenambiente „die Schatten“¹⁸ in das Sichtfeld der Gefesselten wirft und auf diese Weise deren beschränkte Wahrnehmung ermöglicht, erläutert Sokrates parallel dazu, daß „ihr Kerker auch einen Widerhall von drüben her“¹⁹ haben könnte, der dann folglich – so dürfen wir annehmen – ebenso unwirklich wie ein solcher Höhlenschatten wäre. Denn indem Sokrates das Höhlenbild abschließend beschreibt, stellt er, zu Glaukon

¹⁶ PLATON: *Politeia*, 514b–515a (Übers. Schleiermacher): Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τεῖχος φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τεῖχους καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

¹⁷ PLATON: *Politeia*, 515a (Übers. Schleiermacher): τοῦ πυρός.

¹⁸ PLATON: *Politeia*, 515c (Übers. Schleiermacher): τὰς [...] σκιάς.

¹⁹ PLATON: *Politeia*, 515b (Übers. Schleiermacher): καὶ ἤχῳ τὸ δεσμοπῆριον ἐκ τοῦ καταντικρύ.

gewandt, sogleich rhetorisch fragend fest: „[M]Einst du, wenn einer von den Vorübergehenden spräche, sie [die Gefesselten] würden denken, etwas anderes rede als der eben vorübergehende Schatten?“²⁰

Von nun an verhält das Echo und mit ihm die Stimmen der Vorübergehenden. Die an der düsteren und engen Höhle veranschaulichte Problematik des Wahrheitsverhältnisses von Wahrnehmung und Wirklichkeit für die Erkenntnis wird einzig auf die metaphorische Formel des Schattens gebracht, der als Topos nicht nur in der Bildersprache der Philosophie wiederkehrt. Der soeben noch erklangene Widerhall verklingt gewissermaßen auch von Platon ungehört, wenn es heißt: „Es können also diese [Gefesselten] in keiner Weise irgendetwas anderes für das Wahre halten als die *Schatten* jener Kunstwerke.“²¹

Im weiteren Verlauf der Schilderung, die bekanntlich den beschwerlichen Aufstieg aus der Höhle beschreibt, bleiben Übertragungen, die aus unserem auditiven Erfahrungsbereich schöpfen, gänzlich aus. Von nun an erscheint die philosophische Szenerie ganz im Licht einer Metaphorik, die ihre Bilder aus dem Bereich visueller Welterfahrung entlehnt, jener Metaphorik also, die seit Parmenides maßgeblich wird, wenn es darum geht, Sache und Weg des Denkens zu versinnbildlichen²². Da ist die Rede von „der Fülle des Glanzes“²³, als welcher das „Licht selbst“²⁴ erscheint, welches „das Licht der Sonne“²⁵ ist, sobald ein Gefesselter gezwungen würde, „gegen das Licht zu sehn“²⁶. Der mühsame Weg aus der dunklen Behausung ist gezeichnet von „Augen voll Strahlen“²⁷, die „nichts sehen können“²⁸ angesichts der „Sonne selbst“²⁹, welche „alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume.“³⁰ In dieser Lobrede auf das Sehen gehören Zeit und Raum in die Ordnung des Sichtbaren. Warum jedoch bleibt das Hören – und mit ihm

²⁰ PLATON: *Politeia*, 515b: ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγγεται, οἷε ἂν ἄλλο τι αὐτοὺς ἠγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριούσαν σκιάν;

²¹ PLATON: *Politeia*, 515c. (Übers. nach Schleiermacher): Παντάσῃ δὴ [...] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

²² Visuelle und auditive Metaphern schließen sich nicht aus, sondern sind in Ergänzung zueinander zu verstehen. Im Sinne eines Hörens auf die Vielstimmigkeit der Sinne im Denken kann es durchaus nicht um die Ablösung eines Primats durch das andere gehen.

²³ PLATON: *Politeia*, 518a (Übers. Schleiermacher): λαμπροτέρου μαρμαρυγῆς.

²⁴ PLATON: *Politeia*, 515e (Übers. Schleiermacher): φῶς [...] αὐτόν.

²⁵ PLATON: *Politeia*, 515e (Übers. Schleiermacher): τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.

²⁶ PLATON: *Politeia*, 515c (Übers. Schleiermacher): πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν.

²⁷ PLATON: *Politeia*, 516a (Übers. Schleiermacher): αὐγῆς [...] ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστά.

²⁸ PLATON: *Politeia*, 516a (Übers. Schleiermacher): ὁρᾶν οὐδ' [...] εἶν.

²⁹ PLATON: *Politeia*, 516b (Übers. Schleiermacher): τὸν ἡλίον [...] αὐτόν.

³⁰ PLATON: *Politeia*, 516b–c (Übers. Schleiermacher): ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐμιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ.

das Hörbare – gleichsam in der Höhle zurück? Platon verschweigt an dieser Stelle die Möglichkeiten des Hörens.

Kant wird jenes „ganz obere Erkenntnisvermögen“³¹ etwa zwei Jahrtausende später als „Vernunft“ bezeichnen und mit dem Hören vergleichen: „Das Denken ist ein Sprechen und dieses ein Hören [sic!]“³² und es schiene ein Leichtes, auch das Hören und dessen Weise der Welterfahrung in die Metaphorik aufzunehmen, das Vernehmen der „Idee des Guten“³³, d.h. der „Ursache alles richtigen und schönen“³⁴ auch aus dem Erfahrungsbereich des Hörens heraus zu beschreiben. Die Idee des Guten bringt „ἀλήθειαν καὶ νοῦν“ hervor, was Schleiermacher kantisch mit „Wahrheit und Vernunft“³⁵ übersetzt. Ungeachtet dessen, daß Kant einerseits selbst in der Tradition des platonischen Schprimats steht³⁶ und daß andererseits sein Vernunftbegriff nicht vollständig in der Sache aufgeht, die Platon mit νοῦς anzeigt, verrät die semantische Affinität der Worte „νοῦς“ und „Vernunft“ doch – beide entspringen etymologisch dem sinnlichen Vernehmen –, daß zumindest auch ein Hören im Spiel ist, wenn die Idee des Guten erblickt wird, also immer dann, wenn wir im prägnanten Sinne denken. Ins Gleichnis zurückgebunden, läßt sich sagen: Hat der Befreite einmal die offene Weite der unverstellten Gegend erreicht, dann erblickt er nicht nur den freien „Himmel“³⁷ und die strahlende Sonne, sondern er läßt auch die beengenden Höhlenwände hinter sich, welche die Rede der Passanten und alle anderen Laute nur als „Widerhall“³⁸ zurückwerfen – gebrochen, nicht ganz als sie selbst, mithin als Gerede –, und er könnte nun auch unverzerrt und klar hören. Nichts hinderte dort oben das Vernehmen von Geräusch, Klang und Wort. Ungebrochen wie das Licht könnten sich Laut, Ton, Klang, Stimme und Rede in die luftige Weite der „Gegend der Erkenntnis“³⁹ ausbreiten, diese erfüllen und auf ganz andere Weise beseelen und be-stimmen. Von nicht geringem Reiz wäre es, sich die Erfahrung der ersten Begegnung des befreiten Höhlenmenschen mit diesem Hören auszumalen, das nicht nur ganz anders, sondern auch ganz anderes als bisher hört. Wie würden dem Befreiten die Ohren sausen, wenn sich ihm

³¹ KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 835 | B 863.

³² KANT: *Opus postumum*, 1. Hälfte, Akademie-Ausgabe, Bd. XXI, S. 103.

³³ PLATON: *Politeia*, 517b–c (Übers. Schleiermacher): ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

³⁴ PLATON: *Politeia*, 517c (Übers. Schleiermacher): πάντων [...] ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.

³⁵ PLATON: *Politeia*, 517c (Übers. Schleiermacher).

³⁶ Bei Kant lesen wir: „Der Sinn des Gesichts ist [...] der edelste: weil er [...] unter allen [...] einer reinen Anschauung [...] näher kommt.“ KANT: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*, 1. Teil, §19, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, S. 156.

³⁷ PLATON: *Politeia*, 516a (Übers. Schleiermacher): τὸν οὐρανόν.

³⁸ PLATON: *Politeia*, 515b (Übers. Schleiermacher): ἡχώ.

³⁹ PLATON: *Politeia*, 517b (Übers. Schleiermacher): τὸν νοητὸν τόπον. Eine angemessenere Übersetzung, die einen Anklang der semantischen Weite des griechischen Wortes τόπος νοητός beibehält, wäre „Ort der Vernehmbarkeit“.

zum ersten Mal diese neue Welt gleichsam als ein „Gesang des Alls“⁴⁰ zu hören gäbe: die Fluten des entfesselten Meeres oder das Donnern der feuerspeienden Erde, die leise Weise des Windes im Geäst oder die Freude der Vögel bei Tagesanbruch, die Stille des weiten Himmels der Nacht – und die klare, deutliche Rede eines menschlichen Gegenübers? Dem Universum des Lichts stünde, mit dem Komponisten Luigi Nono gesprochen, „ein akustisches Multiversum“⁴¹ gegenüber.

Nichts dergleichen ereignet sich jedoch. Der Befreite ist lediglich von der Helle der Sonne geblendet. Sein zweiter Fernsinn, das Gehör – Fühlen, Riechen und Schmecken spielen keine Rolle bei der fiktiven Wirklichkeitsbildung weder im Inneren noch außerhalb der Höhle –, bleibt gleichsam dort unten zurück, wo er sein verkümmertes Dasein fristet und die Unverborgenheit der Dinge kaum erahnbar bleibt.

Offenkundig verengt sich Platons Metaphorik hier auf eine *sehende* Ver sinnbildlichung. Beim Aufstieg vergißt dieser die zweite, zwar unsichtbare, aber von ihm selbst zuerst ins Spiel gebrachte Bildebene, nämlich jene, die der *hörenden* Welterfahrung entspringt. Platon gibt die Analogie zwischen Hören und Sehen auf: unten „Finsternis“⁴² und „Schatten“⁴³, Gerede und dessen Widerhall, oben lediglich „Himmel“⁴⁴ und dessen „Licht der Sonne“⁴⁵. Platon begründet diesen Schritt nicht eigens. Und, so könnte man einwenden, wir haben doch verstanden, um was es jenem hier geht: Das, was „Denken“, „Geist“ oder „Seele“ genannt wird, kann wie der Blick frei in die Weite der „göttlichen Anschauungen“⁴⁶ schweifen und schließlich auch die Idee des Guten schauen, wenn es sich, wie das Auge angesichts der Sonne, an die veränderten Sichtverhältnisse gewöhnt hat. Weshalb dem Leser noch den geistigen Blick verstellen mit überflüssigem und tautologischem Ballast an Hörbildern, die dann doch jeweils nur dasselbe sagen wollen, was uns bereits in Lichtmetaphern eindrücklich vor das geistige Auge tritt?

Indes ist damit die Frage, weshalb Platon die Erfahrungsfülle beider Fernsinne – Hören und Sehen – bei der Beschreibung seiner philosophischen Szenerie um die Erfahrungsdimension des hörenden In-der-Welt-seins beschneidet, noch nicht beantwortet, zumal Metaphern gerade nicht nur von ihrem begrifflichen Inhalt her wirken, sondern in dem Wie ihres Sagens – dem bild-eigenen Ziehen eines bestimmten sinnlichen Zeigeregisters – die übertragene

⁴⁰ AUGUSTINUS: *De musica*, Liber VI, XI, 29, Zeile 16, S. 129 (Übers. Hentschel): „carmen universitatis“.

⁴¹ NONO: *Auf dem Weg zu Prometheus*. Gespräch zwischen Luigi Nono und Massimo Cacciari, S. 63.

⁴² PLATON: *Politeia*, 517d (Übers. Schleiermacher): τῶ [...] σκότῳ.

⁴³ PLATON: *Politeia*, 517d (Übers. Schleiermacher): τῶν [...] σκιῶν.

⁴⁴ PLATON: *Politeia*, 516a (Übers. Schleiermacher): τὸν οὐρανόν.

⁴⁵ PLATON: *Politeia*, 515e (Übers. Schleiermacher): τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.

⁴⁶ PLATON: *Politeia*, 517d (Übers. Schleiermacher): θεῶν [...] θεωριῶν.

Sache jeweils ganz anders anklingen lassen. Die Frage stellt sich um so dränger, als Platon selbst das Hören zuerst nicht außer Acht läßt; darüber hinaus wäre zwischen Hör- und Sichtbarem ebenfalls ein Parallelismus auf der Sachebene gegeben, die den Übergang von einer gebrochenen Zugänglichkeit der Dinge zu deren Unverborgenheit selbst bedeutet, von der Welt des hergestellten zu einer des sich selbst gebenden Seins, von Herstellung (ποίησις) zu Natur (φύσις). In der Höhle verleiht Kunstlicht den Schattendingen, die zudem hergestellte sind, ihre vermeintliche Stofflichkeit, ihre Form und Scheinwirklichkeit. Ebenso mimetisch verhält sich die Wirklichkeit des Hörbaren: dieses ist Widerhall, der von Stimmen herrührt, die Rede hervorbringen, d.i. Ausdruck nach festen Regeln, kurz: hervorgebrachte sprachliche Artikulation. So wie Schatten-Artefakt-Idee eine mimetische Reihe bilden, legt Platon wie natürlich die Reihe Widerhall-Artikulation-Idee im Gleichnis an, ohne indes auch diese zweite Vermittlung – wie für das Sehen außerhalb der Höhle – metaphorisch in sinnlicher Erfahrung rückzubinden. Der dreifachen Mimesis entspricht im Fluchtpunkt der Gleichnisarchitektur allein die Sonne, der Inbegriff der natürlichen Helle, die von keiner weiteren Instanz bedingt wird. Im Rahmen des Gleichnisses stellt das Naturlicht die unverstellte Wirklichkeit dar – genauer gedacht auch den diese Wirklichkeit umgreifenden Möglichkeitshorizont aktual nur vorgezeichneter Wirklichkeiten – und damit einen ausgezeichneten Evidenzzugang. Ein Sehen, das auf diese Weise im Scheinen der Wahrheit steht, erfährt auch das Apriori seiner selbst: Licht. Parallel dazu ließen sich – wie oben angedeutet – natürliche Klang- und Schallquellen wie Wasser, Feuer, Erde, Wind oder Tierstimmen und unmittelbar verlautende Rede in die Inszenierung integrieren, die ebenso weit entfernt von der unwirklichen Höhlenrealität des Widerhalls wären und in keinem derart gebrochenen mimetischen Verhältnis stünden, also ebenso real und sachlich adäquat wie das Naturlicht und die darin erscheinenden Dinge zu vernehmen wären. Bei genauerem Ohrenmerk käme in einer offenen Gegend, wo sich der Klang in die Weite der Landschaft verliert, ein zweites Apriori sinnlicher Erfahrung zur Geltung: Stille. Diese stimmt gleichsam den Grundton eines jeden aktual erschallenden Klangs an. Daß vom Hören aus die Möglichkeitsdimension der Erfahrung (und des Denkens) anders anklingt, mag bereits der Vergleich des Gegensatzpaares Licht-Dunkelheit mit jenem von Klang-Stille deutlich machen. Während die Dunkelheit das Sehen stört, bedarf es stets einer relativen Stille, um etwas Bestimmtes zu hören. In seiner Angewiesenheit auf diese Stille ist das Hören von aktuellem Klang sehr viel enger als das Sehen an einen Möglichkeitsgrund gebunden, der sich – im Unterschied zur horizonteröffnenden Wirklichkeit des an den Dingen anwesenden Lichts – als eigentümlich konstitutives Abwesenheits- und Entzugsmoment innerhalb der wirklichen Klangerfahrung selber zeigt. Möglichkeit, so verstanden, ist dann nicht nur Vorzeichnung potentieller Wirklichkeiten, sondern die alles Erklä-