

DIE IDEE DES *ZWISCHEN* IN HEIDEGGERS LEKTÜRE VON HEBEL

HONGJIAN WANG

Abstract. Heidegger's interpretation of Hebel is important for his later construction of a post-metaphysical thought and thus requires greater attention. In this paper, I attempt to take the construction of a concrete generality as a guide to unravel certain central concepts in Heidegger's interpretation, including language, history, and House friend, in order to uncover the constitutive role of the idea of the Between in Hebel's thought. In this way, I will attempt to show that Heidegger's interpretation does not contradict the new image of Hebel that has emerged in the research of him since the twentieth century, namely, Hebel as a modernist poet of universal significance. At the same time, only on the basis of this image of Hebel is it possible to overcome the technical-metaphysical view of the world, and therein lies the philosophical task of the late Heidegger.

Keywords: Hebel; Heidegger; house friend; language; history.

Zweifellos war der Schwarzwälder Dichter Johann Peter Hebel eine Schlüsselfigur in Heideggers späterem Denken. Mitte der 1950er Jahre hielt Heidegger bei verschiedenen Anlässen mehrere Reden über Hebel, darunter: die Zähringer Rede vom 5. September 1954, die Göppinger Rede am 9. November 1955 und die Rede in Lörrach am 9. Mai 1956. Heideggers Interesse an Hebel steht im Einklang mit seiner Lektüre von Dichtern wie Hölderlin und Trakl. Im Vergleich zu den beiden letztgenannten Dichtern wurde Heideggers Lektüre von Hebel jedoch weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt.

Heidegger interessierte sich für Hebel nicht nur deshalb, weil er, wie Hebel, aus dem Schwarzwald stammte, sondern weil es ihm darum ging, aus Hebels Dichten die Möglichkeit eines nachmetaphysischen Denkens zu gewinnen. In seinem berühmten Vortrag „Gelassenheit“, die er auch in den 1950er Jahren hielt, zitiert Heidegger Hebel: „Wir sind Pflanzen, die - wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht - mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.“¹ In

¹ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA16), Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 521.

Hongjian Wang ✉
Yuelu Academy, Hunan University, China

Rev. Roum. Philosophie, 66, 2, pp. 327–338, București, 2022

diesem Zitat vergleicht Hebel den Menschen mit einer Pflanze, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Nahrung aus der Erde schöpft und in den Himmel blüht, und auf diese Weise verbindet und vereint die Pflanze Himmel und Erde. Wie man sieht, bildet dieses Zitat den Keim von Heideggers Konzeption „Geviert“, die einen typisch nicht-metaphysischen Denkansatz verkörpert.

In diesem Aufsatz versuche ich, den roten Faden von Heideggers Hebel-Interpretation freizulegen. Zunächst einmal ist die Sprache, die Hebel in den *Allemanischen Gedichten* verwendet, ein Dialekt, eine Sprache aus der Heimat. Hier unterscheidet sich die Konkretheit der Heimat von der Allgemeingültigkeit der Welt, und so können wir Heideggers Betonung der Ursprünglichkeit und Konkretheit der Sprache sehen, um der technischen Sicht der Sprache zu widerstehen. Zweitens findet Heidegger in Hebel eine Wendung von der Dialektdichtung zur Erstellung von Kalendergeschichten. Ich versuche, diese Wendung als eine Wiederbelebung von Universalität und Allgemeinheit zu interpretieren, die sich zugleich auf Heideggers Analyse des Geschichtsbegriffs stützt. Die historische Erzählung ist eine schriftliche Sprache und auf diese Weise allen zugänglich, aber hier dürfen wir ihre konkreten Wurzeln nicht vergessen. Schließlich werde ich anhand von Hebels zentralem Begriff des *Hausfreundes* zeigen, wie die Idee des „Zwischen“ die Rolle des Dichters - des Schöpfers der Sprache - verkörpert und die späteren Heideggerschen Begriffe wie „Wohnen“ und „Geviert“ inspiriert, die ein post-metaphysisches Denken möglich machen.

1. SPRACHE VON DER HEIMAT

Um dem technisch-metaphysischen Weltbild entgegenzuwirken, worin Heidegger das Problem der Moderne sah, beginnt er, das Wesen der Sprache neu zu denken. Für Heidegger ist die Sprache nicht nur ein „Werkzeug“ zum Ausdruck und zur Kommunikation, was genau die technische Sicht der Sprache ist. Damit wird gesagt: „das Verhältnis des Menschen zur Sprache ist in einer unheimlichen Wandlung begriffen“². Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen Menschen und Sprache nicht das von Subjekt und Objekt; vielmehr hört der Mensch auf die Sprache und folgt ihrer „Anweisung“³. In Heideggers Worten ist die Sprache selbst eine Weise der Wesung des Seins. Es fragt sich aber, wo eine solche ursprüngliche Sprache gefunden werden kann.

Die poetische Sprache ist von so ausgeprägter Art, dass, wie Heidegger mit Bezug auf Goethe ausführt: „Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig fort, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tieferen Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andre Sprache ein, die poetische.“⁴ Über die poetische Sprache gelangen wir zum tieferen Wesen der Sprache, und genau das versucht der Dich-

² *Ibidem*, p. 532.

³ Vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA65), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 407.

⁴ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 532.

ter Hebel mit seinen *Allemannischen Gedichten*. In dieser Sammlung von Gedichten, die im Dialekt geschrieben sind, stellt Hebel die Lebensweise, den Geschmack und die Sprache seiner Heimat vor. Die Vitalität und Kraft seiner Heimat sind in Hebels Geist und in seinem Schreiben stets präsent. Goethe bemerkte einmal zu diesem Gedichtband, dass Hebel „auf die naivste, anmutigste Weise durchaus das Universum verbauert“⁵.

Unsere Frage ist jedoch, wie es kommt, dass Heidegger in Hebels Dichtung einen Widerstand gegen ein technologisches Weltbild hineinlesen kann. Es ist erwähnenswert, dass Hebels Gedichte in seinem heimischen Dialekt geschrieben sind. Der Heimatdialekt als Muttersprache weist auf einen Widerspruch hin: nämlich den Widerspruch zwischen Lokalität und Universalität. In der Zähringer Rede über Hebel analysiert Heidegger Hebels Lokalität und ihre Bedeutung für den Widerstand gegen den Universalismus des modernen Lebens:

Johann Peter Hebel ist kein Heimatdichter, sondern der Dichter der Heimat. Beides ist nicht das Selbe. Das Biedere und Brave, wodurch die Heimatdichter die Heimat abschildern, bleibt weit entfernt von jenem dichterischen Sagen, worin das Wesen der Heimat zur Sprache kommt - jener Bereich des menschlichen Daseins, der dem modernen Menschen immer rascher und entschiedener wegschwindet. Deshalb mag die Zeit, da Hebels Gedichte wahrhaft „in die Seele gehen“, erst noch kommen; dann nämlich, wenn die fortschreitende Verödung der modernen Welt dem Menschen unausstehbar geworden ist, dann nämlich, wenn der Mensch überall und das heißt nirgends mehr zuhause ist.⁶

Die Heimat als Lokalität ist die nächstgelegene, die intimste und sogar die konkreteste, aber sie ist auch begrenzt und endlich. Umgekehrt wird die Universalität, obwohl sie die Begrenzungen individueller Perspektiven transzendiert und die Anforderungen der Allgemeinheit erfüllt, als kalte, abstrakte Allgemeinheit verkörpert. Der grundlegende Widerspruch zwischen beiden liegt im Gegensatz zwischen Konkretheit und Allgemeinheit. Zweifellos verteidigt Heidegger zunächst Konkretheit und Lokalität, wenn er feststellt, dass die Mundart der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache sei⁷. In diesem Sinne ist die Heimatsprache die ursprünglichste Sprache, mit anderen Worten: „Sprache ist, aus ihrem Walten und Wesen gesprochen, jeweils Sprache einer Heimat.“⁸

Und diese Sprache der Heimat, als Muttersprache, bestimmt auch die Art und Weise, wie ein Mensch die Welt versteht. „Der Mensch spricht immer nur so, daß *er aus* einer Sprache heraus spricht – *aus* jener Sprache, *in* die er hineingeboren ist.“⁹ Hier sehen wir Anklänge an Humboldts berühmte These. Nach Humboldt seien die Sprachen Weltansichte¹⁰, d.h. die Sprache verkörpert die ursprüngliche Welterfahrung. Es ist jedoch

⁵ Norbert Oellers, „Johann Peter Hebel“, in Benno von Wiese (ed.), *Deutsche Dichter der Romantik*, Berlin, Schmidt, 1983, pp. 57–87, 71.

⁶ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 494.

⁷ Vgl. *ibidem*, p. 495.

⁸ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA13), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 156.

⁹ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 531.

¹⁰ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin, Dümmler, 1836, p. 59.

bemerkenswert, dass Humboldt nicht nur die Individualität und Differenz der Sprache betont, sondern dass es ihm gleichzeitig darum geht, wie man durch diese Individualität zur Totalität gelangt. In diesem Sinne sieht Gadamer in Humboldt „einen[en] unlösba-re[n] Zusammenhang zwischen Individualität und allgemeiner Natur“¹¹.

In der Tat sieht Heidegger das Gleiche bei Hebel. Anstatt das Allgemeine auf das Konkrete zu reduzieren, sollten wir sagen, dass Heideggers Absicht darin besteht, den Gegensatz zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen aufzulösen, wenn nicht sogar neu zu vermitteln. P. Sloterdijk weist darauf hin, dass das, was Heideggers Denken umgibt, die Antwort auf die Frage ist, wie die Provinz auf die Herausforderung durch die Stadt antworten kann¹². Wenn wir diese Frage umformulieren, wird sie zu der Frage, wie Konkretheit auf die Herausforderung der Universalität antwortet. Machen wir das Konkrete dem Universellen untertan, wie es die modernen technologischen Weltanschauungen tun, oder versuchen wir, eine andere Art von Allgemeinheit zu entwickeln, die nicht mehr im Gegensatz zur Konkretheit steht, sondern mit ihr vereinbar ist? Wie genau ist eine konkrete Universalie möglich?

Wir sehen, dass Heidegger zwischen dem „Heimatdichter“ und dem „Dichter der Heimat“ unterscheidet. Ersterer beschränkt sein Blickfeld auf seine Heimat und ist und bleibt nur deren Sprecher, während letzterer seine Heimat als Vehikel nimmt, und zugleich auf die ganze Welt schaut. Mit anderen Worten: Für letzteren wird die „Lokalität“ nicht zum Widerstand gegen die Erweiterung seines Blickfeldes und die Aufrechterhaltung des universellen Anliegens, vielmehr kann er nur durch das Anfangen in seiner Heimat wirklich die Universalität erreichen. Für Heidegger ist Universalität eine leere, homogene, eintönige Universalität, wenn sie um den Preis der Aufgabe der Wurzeln der Heimat kommt – genau die „technische Weltanschauung“, die Heidegger unbedingt kritisieren will. Daher, so argumentiert er, ist die Situation von „überall zuhause“ die gleiche wie die Situation von „nirgends mehr zuhause“. Andererseits dürfen wir uns natürlich nicht auf das Lokale beschränken und die Forderung nach Universalität vergessen. Die Stärke von Hebels Arbeit liegt gerade darin, dass er in der Sprache seiner Heimat von der Universalität des Lokalen, also der Allgemeinheit des Konkreten spricht. Wie also wird diese Allgemeinheit bei Hebel genau rekonstruiert?

2. DER DICHTER ALS ERZÄHLER

Merkwürdigerweise wandte sich Hebel nach den *Allemannischen Gedichten* den Kalendergeschichten zu. 1811 veröffentlichte Hebel das „Schatzkästlein“, eine Sammlung interessanter Geschichten, die er in seinem Kalender veröffentlicht hatte. Diese Geschichten beinhalteten Neuigkeiten, Anekdoten und sogar Märchen und waren sowohl unterhaltsam als auch lehrreich. Dieses Buch wurde auch sein zweites Meister-

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* (GW1), Tübingen, Siebeck, 1990, p. 443.

¹² Vgl. Thomas Meyer, „Minder, Hebel und Heidegger“, in Albrecht Betz (ed.), *Kultur, Literatur und Wissenschaft in Deutschland und Frankreich*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, pp. 251–259, 254.

werk. Wie diese Wende in Hebels Schaffen zu verstehen ist, stellt das zentrale Problem der Interpretation Heideggers dar.

Heidegger lobt Hebels Kalendergeschichten in den höchsten Tönen: „Die Sprache des Hebelsehen Schatzkästleins bleibt die hohe Schule für jeden, der sich anschickt, maßgebend in dieser Sprache zu reden und zu schreiben.“¹³ Es lohnt sich jedoch zu fragen, ob diese Wendung Hebels ein Verzicht auf seine Rolle als Dichter ist, oder eine weitere Ausdehnung der letzteren? Wenn die poetische Sprache tatsächlich eine Überwindung der instrumentellen Sichtweise von Sprache (d.h. Sprache als Werkzeug zur Informationsvermittlung) darstellt, wie kann dann die Sprache der Kalendergeschichten einem solchen Zweck dienen?¹⁴

Um die obige Frage zu beantworten, müssen wir klären, was genau die Wende Hebels bedeutet. Hier finden wir eine doppelte Verschiebung: Erstens verwendet Hebel in seinem Gedichtband den Dialekt, der seine Heimat ausdrückt, während seine Kalendergeschichten eine allgemeinere Ausrichtung haben, die die Durchdringung von Dialekt und Hochsprache umfasst und über die Grenzen des Dialekts hinausgeht; zweitens, während die *Allemannischen Gedichten* mundartlich ist, verweist das „Schatzkästlein“ auf die Schriftsprache, das versucht, „die Sprache der alemannischen Mundart in die Schriftsprache aufzufangen und diese, die Schriftsprache, als reines Echo jener, der Mundart, erklingen zu lassen“¹⁵. Aus diesen beiden Perspektiven können wir erkennen, dass Hebels Motiv darin besteht, die Endlichkeit und Spezifität der Dialekte zu überwinden, um den universellen und allgemeinen Anspruch der Sprache zu erreichen. Diese Überwindung geschieht aber nicht um den Preis, den Dialekt aufzugeben, sondern dadurch, dass Hebel „in die Mundart die verborgenen Schätze der Hoch- und Schriftsprache hineinhörte“¹⁶.

In diesem Sinne gibt Hebel hier den Dialekt nicht auf, sondern entwickelt eine hegelianische Aufhebung von ihm. Wir finden hier, dass Heidegger eigens die dreifache Bedeutung von „Aufheben“ analysiert: aufnehmen, aufbewahren und verwandeln¹⁷. Wenn Heidegger darauf hinweist, dass die *Allemannischen Gedichten* im *Schatzkästlein* aufgehoben sind, dann meint er eigentlich, dass Hebel den Dialekt in der Hochsprache aufhebt. Und dieses „Aufheben“ kann als dem Begriff des Dialekts inhärent bezeichnet werden. In *Sprache und Heimat* spricht Heidegger von der Beziehung zwischen „Dialekt“ und *διαλέγειν*, das von Heidegger mit dem „auserlesene[n] Miteinandersprechen“¹⁸ übersetzt wird und die doppelte Bedeutung von „Auslesen“ und

¹³ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 496.

¹⁴ Diese Frage wirft G. Bee in seiner Studie über Hebel auf, und er verbindet sie mit der Frage, ob Hebel ein Denker der Aufklärung ist, was eine zentrale Frage in der Hebel-Forschung ist. Vgl. Guido Bee, *Aufklärung und narrative Form*, München/Berlin, Waxmann, 1997, pp.18-19.

¹⁵ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 497.

¹⁶ *Ibidem*, p. 497. Hier werden wir an ein zentrales Thema der Gadammerschen Hermeneutik erinnert, nämlich die Interpretation eines Textes als Dialog mit dem Text zu sehen, und tatsächlich ist es die analoge Beziehung zwischen Mund- und Schriftsprache, die diese These Gadammers untermauert.

¹⁷ *Ibidem*, p. 536.

¹⁸ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 156.

„Miteinandersprechen“ enthält. Und basierend auf dieser etymologischen Analyse stellt Heidegger fest: „Sprache ist nach ihrer Wesensherkunft Dialekt.“¹⁹

Heidegger bietet eine Erklärung für Hebels Wendung an, nämlich, dass sie durch eine „tiefe Einsicht Hebels in das Gesetz der Grenze“²⁰ motiviert ist. Unter dem Gesetz der Grenze verstehen wir den Gegensatz und die Einheit von Endlichem und Unendlichem. Wenn Heidegger sagt, dass Hebel das „Gesetz der Grenze“ sieht, meint er, dass Hebel versteht, dass das Unendliche vom Endlichen aus erreicht werden kann. Dies spiegelt sich in Hebels Fähigkeit wider, vom Dialekt zur Sprache selbst überzugehen, von der Lokalität zur Universalität, in Übereinstimmung mit dem zentralen Faden von Heideggers Interpretation von Hebel, wie wir bereits erwähnt haben: die Konstruktion einer konkreten Allgemeinheit.

Wie man sieht, ist Hebels Kalendergeschichte in der Tat eine Art historische Erzählung. Geschichte wird hier zunächst durch ein individuelles Ereignis verkörpert; das Ereignis handelt immer vom Individuum und erzählt von den Erfahrungen und Begegnungen des Einzelnen. Und wenn der Leser mit einem Ereignis konfrontiert wird, begreift er sich als Protagonist des Geschehens, d.h. nicht als fremder Zuschauer in der dritten Person, sondern als Teilnehmer in der ersten Person. Das Ereignis ist immer ein Ereignis meines eigenen Ichs, das für mich relevant ist. Und für Heidegger ist die ursprüngliche Bedeutung von Geschichte eben „Ereignis“²¹.

Heidegger unterscheidet bekanntlich zwischen Geschichte und Historie und versucht, die Historie als Wissenschaft auf geschichtliche Ereignisse in ihrer Beziehung zu Individuen zu reduzieren. In der Vorlesung im Sommersemester 1920 untersuchte Heidegger die sechs Bedeutungen des Wortes „Geschichte“, um den gesamten Weg vom geschichtlichen Ereignis bis zur Geschichtswissenschaft nachvollziehbar zu gestalten. Die sechs Bedeutungen von Geschichte sind (1) als Geschichtswissenschaft, (2) als Tatsachenbereich, (3) als Tradition, (4) als Lehrmeister des gegenwärtigen Lebens, (5) als auf die Selbstwelt ausgerichtete lebendige Vergangenheit und (6) als Vorkommnis oder Vorfall²². Obwohl die sechs Bedeutungen auf der Grundlage von Erfahrungen mit der Geschichte aufgezählt werden, gibt es einen roten Faden, der von der allgemeinsten zur spezifischsten historischen Bedeutung führt. Die allgemeinste ist die Geschichte als Wissenschaft, oder was Heidegger später Historie nannte. Der Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist die objektive historische Tatsache, das ist die zweite Bedeutung, die Heidegger hier aufzählt. Von der dritten Bedeutung her, Ge-

¹⁹ *Ibidem*, p. 156.

²⁰ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 496.

²¹ Hier unterscheidet Benjamin in seiner Interpretation von Hebel zwischen dem Chronisten und dem Historiker und argumentiert, dass Hebel eher ersterer als letzterer ist, weil der Historiker sich an der „Weltgeschichte“ orientiert, während der Chronist sich mit dem „Weltlauf“ befasst. Vgl. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 637. Und der Weltlauf bezieht sich hier eben auf konkrete, lokale Ereignisse. Es sei „das Wesentliche der Chronik, daß für sie auch das kleinste Dasein, sei es eines Lebendigen, eines Ortes oder einer Sache geschichtliche Einheit ist, eine Geschichte für sich hat.“ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, p. 1448.

²² Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59), Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, pp. 43–49.

schichte als Tradition, wird Geschichte zur Vergangenheit, wie sie sich auf uns bezieht.

Geschichte als Tradition, obwohl unsere eigene, ist auf die Mitwelt gerichtet; Geschichte als Lehrmeister des gegenwärtigen Lebens (besonders im Sinne politischer Lektionen), obwohl auf die Selbstwelt gerichtet, ist uns fremd. Und nur die fünfte Bedeutung, die Heidegger für die ursprünglichste hält, ist zugleich eigen und auf die Selbstwelt gerichtet; und hier wird Geschichte als „Ereignis“ dargestellt. Als etwas, das in der Vergangenheit geschehen ist, hat das Ereignis hier eine tiefgreifende Wirkung auf ein Individuum gehabt, eine Wirkung, derer es sich bewusst ist und die anhalten wird. Es geht also um sein innerstes gelebtes Erlebnis, und in diesem Sinne geht es in der Geschichte um seine Selbstwelt, d.h. es wird auf die Selbstwelt innerhalb der verschiedenen Bedeutungen der Lebenswelt zugespitzt.²³ Diese Bedeutung von Geschichte über das eigene Erleben unterscheidet sich von der Geschichtsbetrachtung als Geschichtsmaterial oder Geschichtswissenschaft, weil sie die konkrete, gegenwärtige Lebenserfahrung erfasst und damit den Eingriff der Theoretisierung und Objektivierung in die ursprüngliche Lebenswelt zu überwinden vermag. In diesem Sinne können wir die Kohärenz der beiden Wege Hebels - also der Dialektgedichten und der Kalendergeschichten - verstehen.

Es ist jedoch erwähnenswert, dass Heidegger nicht die sechste Bedeutung - obwohl sie die spezifischste ist - als die ursprünglichste Bedeutung der Geschichte ansieht.²⁴ Das heißt, Heidegger bleibt nicht immer auf dem Weg der Reduktion vom Allgemeinen zum Konkreten, sondern ist sich immer des Weges der Rekonstruktion vom Konkreten zum Allgemeinen bewusst. Dementsprechend ist die Kalendergeschichte selbst eine Erzählung der Geschichte, die sich notwendigerweise auf das Medium von Sprache stützt. Und hier wird die Sprache nicht mehr Mundart, sondern in der Schriftsprache fixiert. Mit anderen Worten: Aus historischen Ereignissen entstehen sprachliche Texte. Sprache ist sozusagen die konstitutive Bedingung für unser Erfahren und Verstehen. In der Sprache wechseln sich zwei Sinnbewegungen ab: einerseits die Vermittlung der ursprünglichen Erfahrung, die nur durch ein allgemeines und gemeinschaftliches Element, nämlich die Sprache, möglich ist; andererseits die Destruktion zur ursprünglichen Erfahrung hin, durch die die Sprache immer wieder zu ihren Ursprüngen zurückkehren und der Tendenz zur Theoretisierung und Technisierung widerstehen kann. In diesem Sinne ist die Sprache nicht ein Mittel, mit dem wir miteinander kommunizieren, sondern ein Medium der Verständigung, also ein Ort, an dem Verständigung stattfinden kann.²⁵

3. DER HAUSFREUND UND DIE IDEE DES ZWISCHEN

In den obigen Ausführungen haben wir die vielfältigen Bedeutungen von Geschichte analysiert und die Rolle der Sprache in der historischen Erzählung aufgezeigt.

²³ Vgl. *Ibidem*, p. 58.

²⁴ „Sofern diese immer von ihrem Ursprung abfällt und in ihrem Gehalt verblaßt, sind Bezüge wie der unter VI genannte *immer nichtursprünglich*.“ *Ibidem*, p. 85.

²⁵ Benjamin unterscheidet zwischen „durch die Sprache“ und „in der Sprache“ bezüglich der Mitteilung des geistigen Wesens, wobei die beiden genau der Sprache als Instrument und der Sprache als Medium entsprechen. Vgl. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, p. 142.

Es ist darauf hinzuweisen, dass in Heideggers früher Philosophie die „Geschichte“ selbst eine wichtige methodische Bedeutung hat. Einerseits ist die Geschichte in der gelebten Erfahrung verwurzelt, nicht in irgendeiner Theorie oder einem Objekt. In Heideggers Worten: Wir sind Geschichte, das heißt, unsere eigene Vergangenheit.²⁶ Aber andererseits ist der Grund zu klären, warum wir die Geschichte und nicht die unmittelbare gelebte Erfahrung brauchen. Die Geschichte, als vergangenes Leben, hat einen spezifischen *Zeitabstand* zum aktuellen Leben, und dieser Abstand befriedigt das Bedürfnis nach philosophischer Untersuchung. Zwar wendet sich Heidegger gegen die Art der objektorientierten, reflexiven Betrachtung, aber ohne Distanz kann man das Leben nicht erfassen und verstehen. Wie kann man Distanz wahren und gleichzeitig die theoretische Reflexion ablehnen? Die Geschichte bietet einen Ausweg aus genau diesem Problem. Genau in diesem Sinne sieht Heidegger die Geschichte als das wahre Organ zum Verständnis des Lebens²⁷.

Diese methodische Bedeutung der Geschichte findet sich auch in Heideggers Lektüre von Hebel, der seiner Kalendergeschichte den Titel „Hausfreund“, d.h. Wächter des Hauses, gibt. Für diesen Titel argumentiert Heidegger, es sei „ein schlichter Name, aber ein tief – und weitsinniges Wort“, das „den Grundzug von Hebels Dichtertum“ ausdrücke²⁸. Darüber hinaus liest Heidegger auch eine methodologische Bedeutung in diesen Titel hinein. Der Hausfreund bewahrt eine Distanz zum Haus. Eine Distanz, die es ihm erlaubt, die Grenzen der Lokalität und Konkretheit zu überschreiten und ein gewisses universelles Ideal zu verwirklichen; gleichzeitig kann der Freund des Hauses nicht völlig von seiner konkreten Wurzel, dem Haus, losgelöst sein. In diesem Sinne nimmt der „Hausfreund“ eine bestimmte Rolle *zwischen* dem Konkreten und dem Allgemeinen ein.

Für Heidegger ist das Haus nicht ein universelles Instrument des Wohnens, vielmehr ist es in einer bestimmten Weise auf das Wohnen bezogen. Es ist nicht so, dass es zuerst ein Haus gibt und wir es dann bewohnen, sondern das Haus wird erst durch das Wohnen Haus²⁹, also Ort des Wohnens. Das bedeutet, dass das Haus konkret und individuell ist, dass es nicht im Voraus definiert wird, sondern dass die Bewohner selbst an der Definition von Haus beteiligt sind. Es ist genau die Art und Weise, wie jeder Einzelne wohnt, die ein Haus zu seinem Haus macht. Um ein Beispiel zu gebrauchen: Nicht die gemeinsamen Merkmale eines jeden Hauses - also die vier Wände und ein Dach - sind für den Einzelnen wichtig, sondern wie sein eigenes Haus ist, d.h. wie es eingerichtet ist und was es für ihn bedeutet, und genau das ist das Ergebnis der freien Entscheidung des Einzelnen.

Wir können sagen, dass der Hausfreund das Haus „aufhebt“. Wie genau ist das gemeint? Der Hausfreund ist weder der Besitzer des Hauses noch ein Fremder, der

²⁶ Martin Heidegger, *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932* (GA80.1), Frankfurt am Main, Klostermann, 2016, p. 153.

²⁷ Aus diesem Grund können wir verstehen, warum Heidegger die sechste Bedeutung der Geschichte als ihre ursprünglichste ablehnt. Dort ist Geschichte ein Ereignis, das gerade geschieht oder geschehen ist, was bedeutet, dass die betreffende Person noch nicht den *Zeitabstand* hat, um darüber zu philosophieren.

²⁸ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, pp. 534, 535.

²⁹ Vgl. *Ibidem*, p. 537.

nichts mit dem Haus zu tun hat, sondern der „Wächter“ des Hauses. Der Wächter ist auf das Haus angewiesen und verkörpert die Rolle des „Zwischen“. Als Freund des Hauses ist er nicht so gleichgültig gegenüber dem Haus wie ein Fremder, aber auch nicht so unfähig, über die Grenzen seiner eigenen gegenwärtigen Situation hinauszugehen wie der Besitzer des Hauses. Es ist genau dieses „Zwischen“, das dem Hausfreund erlaubt, an der konkreten Gegenwart festzuhalten, sie zu transzendieren und so wirklich eine konkrete Allgemeinheit zu erreichen.

Hebel benutzt auch den „Mond“, um dieses „Zwischen“ darzustellen: „Er ist der eigentliche Hausfreund und erste Kalendermacher unserer Erde, und der oberste Generalnachtswächter, wenn die andern schlafen.“³⁰ Hier ist die Einführung des „Mondes“ zweifellos eine Infragestellung der Autorität der Sonne, die den Logozentrismus vertritt. Anders als die Sonne, die die Lichtquelle ist, reflektiert der Mond die Sonnenstrahlen und spielt seine Rolle mit seiner charakteristischen Weichheit. Er ist ein stiller Wächter der Erde. In Abwesenheit des Mondes stehen sich Erde und Sonne gegenüber; der Mond ermöglicht jedoch die Vermittlung zwischen beiden: Er reflektiert und mildert das Licht der Sonne und wirft es dann auf die Erde. In diesem Sinne ist der Schein des Mondes derjenige, „der weder nur irdisch, noch nur himmlisch ist, sondern beides, dies jedoch ursprünglich-ungetrennt.“³¹

Wer genau ist dann dieser Hausfreund? Nach Heidegger ist der Dichter der Wächter der Sprache, der „Hausfreund“: „Wenn aber Welt erst Welt wird im Wort, d.h. wenn Welt in der Sprache zuhause ist, dann braucht die Sprache als Haus der Welt künftig einen Wächter, der im höchsten Sinne Dichter wäre.“³² In der Tat hat Heidegger im *Brief über den Humanismus* bereits in der selben Bedeutung von Dichtern gesprochen. Wir können dies in dem folgenden berühmten Zitat sehen: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung.“³³ Hier nimmt der Denker zusammen mit dem Dichter die Rolle des Wächters ein. Daraus folgt, dass in Heideggers Augen er selbst und Hebel jeweils Repräsentanten des Denkers und des Dichters des Schwarzwaldes sind, die gemeinsam das Sein für die Menschheit hüten. Damit werden die beiden Bereiche des Denkens und des Dichtens, die nach der abendländischen Tradition immer geteilt werden, von Heidegger neu als einheitlich offenbart³⁴. Es gibt natürlich eine gewisse Unterscheidung zwischen dem Denker und dem Dichter als gemeinsame Wächter, die die Sprache auf unterschiedliche Weise bewachen: „Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.“³⁵ In diesem differenzierten und doch wechselseitigen Verhältnis findet Heidegger in Hebel einen Vertrauten.

³⁰ *Ibidem*, p. 539.

³¹ *Ibidem*, p. 540.

³² *Ibidem*, p. 548.

³³ Martin Heidegger, *Wegmarken* (GA9), Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 313.

³⁴ Otto Friedrich Bollnow, „Heideggers neue Kehre“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 2, nr. 2, 1949/50, p. 125.

³⁵ M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 312.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass Heidegger bei der Ausformung seines späteren Denkens auf die Idee des „Zwischen“ zurückgreift, die er aus Hebels Begriff des Hausfreundes herausliest, und dass dies insbesondere in seiner Bestimmung der Welt als Ort des Wohnens und Geviert deutlich wird. Gehen wir zurück zu dem Zitat von Hebel am Anfang des vorliegenden Aufsatzes: „Wir sind Pflanzen, die – wir mögen’s uns gerne gestehen oder nicht – mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können.“³⁶ Heidegger argumentiert, dass Hebel in dieser Passage darauf hingewiesen hat, nämlich auf „den Bereich *zwischen* Erde und Himmel, den der Mensch schaffend und dulgend bewohnt“³⁷. Es ist bemerkenswert, dass Heidegger die Erde und den Himmel jeweils als die sinnliche und die übersinnliche Welt interpretiert³⁸, die Opposition der beiden stellt eine Art Platonismus dar. Es stimmt, wie Heidegger betont, dass die Zwei-Welten-Theorie, also der Platonismus, ein Synonym für Metaphysik ist³⁹. Wie also überwindet Hebel diesen traditionellen Gegensatz der Metaphysik? Durch das „Zwischen“: Es überbrückt die sinnliche und die übersinnliche Welt, ohne die eine auf die andere zu reduzieren. Auf diese Weise wird ein postmetaphysischer Ort erschlossen:

Denken wir das Zeitwort „wohnen“ weit und wesentlich genug, dann nennt es uns die Weise, nach der die Menschen auf der Erde unter dem Himmel die Wanderung von der Geburt bis in den Tod vollbringen. Diese Wanderung ist vielgestaltig und reich an Wandlungen. Überall bleibt jedoch die Wanderung der Hauptzug des Wohnens als des menschlichen Aufenthaltes zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod, zwischen Freude und Schmerz, zwischen Werk und Wort.⁴⁰

In der Offenbarung des „Zwischen“ als Ort des Wohnens können wir zugleich Heideggers Verschreibung der Welt als ein zentrumsloses Geviert verstehen, das aus Himmel, Erde, Sterblichen und Göttlichen in ihrer Wechselwirkung zusammengesetzt ist. Diese Vorschrift wird vom Dichter gerade durch seine Dichtung offenbart: „Das dichten- de Sagen bringt erst das Gesicht des Gevierts hervor ins Scheinen. Das dichterische Sagen läßt erst die Sterblichen auf der Erde unter dem Himmel vor den Göttlichen wohnen.“⁴¹

Es zeigt sich, dass diese Idee des „Zwischen“ sogar bis zu *Sein und Zeit* zurückverfolgt werden kann. Das Wort „Dasein“ verkörpert in der Tat dieses „Zwischen“, das in den obigen Ausführungen zum Ausdruck kommt. In der deutschen Sprache bedeutet das „Da“ weder „Hier“ noch „Dort“, sondern es liegt zwischen beiden, was eine Mischung aus Distanz und Nähe darstellt. In diesem Sinne ist das Dasein ein Wesen zwischen

³⁶ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse*, p. 521.

³⁷ *Ibidem*, p. 530.

³⁸ „Die Erde‘ – dies Wort steht in Hebels Satz für all das, was uns als Sichtbares, Hörbares, Fühlbares trägt und umgibt, befeuert und beruhigt. ‚Der Äther‘ – der Himmel – dies Wort steht in Hebels Satz für all das, was nicht die Sinnesorgane wahrnehmen, das Nicht-Sinnliche – der *Sinn* und der Geist.“ *Ibidem*, p. 530.

³⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 120.

⁴⁰ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, pp. 138–139.

⁴¹ *Ibidem*, p. 180.

Himmel und Erde: Wenn es den Himmel verlässt, verliert es die Möglichkeit der Transzendenz; wenn es die Erde verlässt, fällt es zurück in die ideale Welt. Dieses „Zwischen“ macht freilich keine Wertefolge aus, deren höchster Punkt Gott ist und nach unten hin Engel, Menschen, Tiere, Pflanzen und anorganische Wesen. Hier beruft sich Heidegger auf Hebel, indem er Pflanzen als Metapher für den Menschen verwendet, um genau diese Wertefolge zu durchbrechen. Der Mensch ist, wie die Pflanze, ein Wesen zwischen Himmel und Erde, ein „Zwischenwesen“. Hierin können wir auch Heideggers Absicht erkennen: Wenn die metaphysische Sprache seine nicht-metaphysischen Gedanken nicht tragen kann, muss er auf die nicht-metaphysische Sprache zurückgreifen. Nur so kann er der philosophischen Aufgabe gerecht werden. Deshalb schenkt der Philosoph Heidegger dem Dichter Hebel seine Aufmerksamkeit.

4. SCHLUSS

Heidegger begann sich in den 1950er Jahren mit der Lektüre Hebels intensiv zu beschäftigen⁴². Wie wir schon angedeutet haben, sucht Heidegger als Denker in Hebel einen Mitstreiter aus dem Gebiet des Dichtens. Und das heißt: Er will Hebel „heideggerisieren“, und um dies zu erreichen, scheut er sich nicht, die Strategie der „gewaltsamen Interpretation“ anzuwenden. Es sei darauf hingewiesen, dass dieses heideggerianisierte Bild von Hebel vielfach kritisiert worden ist. Die berühmteste Kritik stammt von R. Minder, der in seinem berühmten Aufsatz „Heidegger und Hebel oder die Sprache von Meßkirch“ eine *entheideggerisierte* Lesart von Hebel vorlegt⁴³. Nichtsdestotrotz sehen wir auch, dass Heideggers Lesart von Hebel ihre eigenen Stärken hat. Im Folgenden versuche ich, eine Art Verteidigung Heideggers gegen Minders Kritik vorzuschlagen.

In der Hebel-Forschung lohnt es sich zu fragen, ob Hebel ein mundartlicher, auf eine bestimmte Region beschränkter Dichter war oder ein kosmopolitischer Dichter, der die Moderne einleitete. Man kann sagen, dass erst seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Universalität und die Modernität in Hebel durch die intellektuellen Bemühungen von Gelehrten wie W. Benjamin und E. Bloch⁴⁴ in den Vordergrund gerückt wurden, die ein neues Bild von Hebel etabliert haben. Auch Minder ist eindeutig ein Verfechter des neuen Hebel-Bildes. Zum einen sei Hebel nicht der einzige, der im Dialekt schreibe, und Hebel zeichne sich nicht dadurch aus, dass er im Dialekt schreibe, sondern dadurch, dass er ihn durchbreche; zum anderen müsse man Hebels intellektuellen Beitrag im Kon-

⁴² Die Forschung hat gezeigt, dass Heideggers Lektüre von Hebel nicht in den 1950er Jahren entstanden ist, sondern bis in die 1930er Jahre zurückreicht. Vgl. Charles Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, New York, Cornell University Press, 2003, p. 331.

⁴³ Robert Minder, *Dichter in der Gesellschaft. Erfahrungen mit deutscher und französischer Literatur*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1966, pp. 210–264.

⁴⁴ E. Bloch sah, dass sich dort in Hebel Mundart und Hochsprache durchdringen, und dass beide in ihrer Auseinandersetzung die neuere deutsche Prosa bestimmen. Vgl. Ernst Bloch, *Gesamtausgabe. Bd. 9: Literarische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, p. 173.

text der Epoche sehen, in der Hebel gelebt habe, die eben die Epoche der Aufgabe der Volkssprachen und der Förderung einer allgemein gültigen Weltsprache sei⁴⁵.

Auf den ersten Blick scheint Heideggers Engagement, das Lokale und Konkrete von Hebels Schrift in der Mundart freizulegen, ein Rückzug ins alte Hebel-Bild zu sein. In diesem Zusammenhang bringt Minder seine Kritik an Heidegger hervor. Wenn wir jedoch die Fäden von Heideggers Hebel-Interpretation rekonstruieren, stellen wir fest, dass Heidegger mehr versucht, als nur Hebels Lokalität hervorzuheben, sondern die Balance aufzuzeigen, die Hebel zwischen Lokalität und Universalität anstrebt. Mit anderen Worten: Durch die Idee des „Zwischen“ löst Hebel die traditionelle Opposition zwischen dem Konkreten und dem Universellen, dem Sinnlichen und dem übersinnlichen auf und verwirklicht so ein postmetaphysisches Denken, auf dessen Grundlage Hebels Modernität und Universalität erst möglich sind. In diesem Sinne gehört Heidegger zweifelsohne auch zu den Verteidigern des neuen Hebel-Bildes.

Aus Hebels Dichtung will Heidegger den Kern des Widerstands gegen die technisch-metaphysische Weltanschauung herausarbeiten. Zweifelsohne gehören für Heidegger Technik und Metaphysik zusammen. Technologie bezieht sich auf eine homogenisierte, gleichgültige Weise des Seins. Es ist denkbar, dass in einer Fabrik am Fließband Produkte in Chargen produziert werden, und in diesem Prozess „soll“ jedes Produkt „Standard“ sein: es wird in einer bestimmten Form produziert, und das Kriterium der Konformität ist, dass es gleich ist wie die anderen Produkte. Hier gibt es keinen Raum für individuelle Unterschiede und Einzigartigkeit. Und genau das ist das Merkmal der traditionellen Metaphysik: Das Individuum ist der allgemeingültigen Form untergeordnet und wird als eine Subsumtion und Nachahmung der Form selbst angesehen.

Und um das technisch-metaphysische Denken zu überwinden, findet Heidegger in Hebel zwei Elemente: die Gedichte, die in der Mundart geschrieben sind, und die Kalendergeschichten, die mit dem Titel „Hausfreund“ versehen sind. In seinen Gedichten sehen wir Individualität und Spezifität, aber diese implizieren keine Einschränkungen und Vorurteile; vielmehr sind Spezifität und Endlichkeit ein Tor zur Universalität und Transzendenz, von dem aus der konkrete und zugleich universelle Weg gesehen und beschritten werden kann. Seine Geschichten hingegen sind seine sorgfältig konstruierten historischen Erzählungen. Sie sind eigenartig, weil sie so nahe am menschlichen Leben sind und mit ihm in Resonanz stehen. Sie sind auch kontemplativ, weil sie in einer bestimmten zeitlichen Distanz zum Leser angesiedelt sind; einer Distanz, die Kontemplation ermöglicht. In diesem Sinne tragen diese Kalendergeschichten den Namen „Hausfreund“. Dieser Name verrät die Aufgabe von Hebel, dem Wächter als Dichter und Erzähler: Die Aufgabe ist, in der Dichtung die Einheit des Konkreten und des Allgemeinen zu finden. Und hier zeigt sich zugleich das zentrale Anliegen von Heidegger als Mitdenker, nämlich wie man aus der indifferenten Allgemeinheit zur konkreten Allgemeinheit kommt. Diese Frage ist der rote Faden in Heideggers Lektüre von Hebel – oder, genauer gesagt, es ist der rote Faden von Heideggers durch die Hebel-Lektüre gewonnenes Selbstverständnis.

⁴⁵ R. Minder, *Dichter in der Gesellschaft*, pp. 255–256.