

De verdringing van het biografische

Heidegger en de biografische tekstinterpretatie van filosofen

Herman Philipse

In *Ecce Homo*: Wie man wird, was man ist, valt Nietzsches filosoferen geheel samen met zijn autobiografie. Denken en leven waren bij Nietzsche één. Bij Heidegger geeft de verhouding tussen leven en werk ook voldoende aanleiding om ter verheldering bij diens leven te rade te gaan. Van een verklaring vanuit het biografisch materiaal moest Heidegger zelf evenwel niets hebben. Typerend voor Heideggers verwerping van biografische verheldering is de volzin waarmee hij in 1924 een college over Aristoteles begon: 'Aristoteles werd geboren, werkte, en stierf', een zin die suggereert dat Aristoteles' bewogen en tragische leven zonder belang is voor een goed begrip van zijn filosofie.¹

Sinds de Duitse romantiek is de biografie van een auteur vaak uitgangspunt geweest voor de interpretatie van zijn werk. Men zag een roman of gedicht als subjectieve uitdrukking van een creatieve persoonlijkheid, zodat de sleutel tot de betekenis van duistere passages gezocht moest worden in het leven van de schrijver. Maar de auteur beoogt juist aan zijn werk een zekere zelfstandigheid te geven: het moet hem overleven en leesbaar zijn voor een publiek dat hem niet kent. Terecht is er dan ook verzet gekomen tegen de biografische literatuurkritiek: Russische formalisten (1915-1930) zoals Eichenbaum, Shklovsky en Jacobson, en het New Criticism (Richards, Empson, Eliot, e.a.) legden de nadruk op de autonomie van het literaire product, dat vanuit zichzelf en zijn specifieke vorm geanalyseerd moest worden. Deze stro-

mingen bleven ook in Nederland niet zonder weerklank; men denke aan de zogenaamde *ëvorm/ventf*-discussie in de neerlandistiek. Wat geldt voor een literaire schepping gaat in versterkte mate op voor een wetenschappelijk geschrift. Om bijvoorbeeld de *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) van Newton te begrijpen, moet men in de eerste plaats kennis nemen van de toenmalige wetenschappelijke context en van moderne handboeken over de klassieke mechanica. Het leven van Newton, hoe interessant ook, blijft van secundair belang voor de interpretatie.

Terwijl stromingen van literatuurkritiek nogal eens dogmatisch worden - de structuralistische kritiek of het deconstructivisme worden niet zelden als alleenzalmakend beschouwd -, zal een empiristisch geaard onderzoeker geen

vooropgestelde mening hebben over het belang van het auteursleven voor de uitleg van een oeuvre. In hoeverre de biografie sleutels kan leveren voor interpretatie kan niet *a-priori* worden vastgesteld: het kan van geval tot geval verschillen. Is het veld van onderzoek de wijsbegeerte, dan bestaat nog een tweede reden voor prudentie. Er bestaat een scala van mogelijkheden tussen enerzijds logisch-wiskundig werk (Gottlob Frege, Russell & Whitehead, etc), waarbij zelden redenen bestaan om voor beter begrip de biografie te bestuderen, en anderzijds sterk existentieel gebonden teksten (Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Levinas), die vaak verwijzen naar het leven van de auteur. Filosofie, zo zou men kunnen zeggen, is subjectiever dan wetenschappen zoals fysica en wiskunde maar objectiever dan literatuur: wijsgerige teksten hebben in tegenstelling tot literatuur een kennispretentie die nochtans, in tegenstelling tot solide wetenschap, zelden empirisch of mathematisch toetsbaar is. De vraag of de biografie van belang kan zijn voor de interpretatie is hier bij uitstek een kwestie die niet voorafgaand aan het onderzoek beslecht kan worden. Bij de filosoof Martin Heidegger (1889-1976) is de verhouding tussen leven en werk van een uitzonderlijke complexiteit. Evenals de Russische formalisten wijst Heidegger de biografische tekstinterpretatie van wijsgeren scherp van de hand. Toch geeft Heideggers eigen werk aanleiding om ter verheldering bij diens leven te rade te gaan. Heidegger is namelijk van mening dat de leidraad voor het wijsgerige denken of vragen 'ontspringt' aan het eigen leven en ook weer op dit eigen leven 'terugslaat'.² Volgens

Heideggers leerling Karl Löwith zou Heidegger bijvoorbeeld in 1936 hebben verklaard dat zijn politieke inzet voor het Nazisme vanuit de filosofie van *Sein und Zeit* (1927) begrepen moet worden.³ Indien het 'terugslaan' van wijsgerige reflectie op het eigen leven dergelijke vormen kan aannemen, ligt het voor de hand te veronderstellen dat Heideggers individuele leven waaruit de reflectie 'ontspringt' licht werpt op de inhoud van zijn denken.

Deze werkhypothese wordt bevestigd door een tekst die Heidegger niet voor publicatie had bestemd en die onlangs openbaar is gemaakt in deel 66 van de *Gesamtausgabe* (1997). Het merkwaardige is evenwel dat Heidegger in deze tekst enerzijds het belang van zijn eigen existentiële problematiek voor een goed begrip van zijn oeuvre benadrukt, doch anderzijds stelt dat *juist omdat* deze problematiek zo wezenlijk is voor zijn wijsgerige ontwikkeling, ze zorgvuldig uit de openbaarheid gehouden moet worden. Dit betekent dat Heidegger zijn lezers opzettelijk een onmisbare sleutel tot de interpretatie van zijn werk onthield. Hij ging zelfs zover te stellen dat: 'das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie'.⁴ Een dergelijke verdringing van het biografische uit het werk, terwijl dit biografische volgens de auteur wezenlijk is om het werk goed te kunnen begrijpen, geeft aanleiding tot het stellen van een exegetisch probleem. Zou het zo kunnen zijn dat Heideggers wijsgerige strategie het noodzakelijk maakte zijn diepste bedoelingen aan het oog te onttrekken?



Heidegger, 1921 (coll. Walter Biemel)

'Großen Bedenken'

Dat Heidegger evenals de Russische formalisten biografische tekstinterpretatie van filosofen van de hand wees, blijkt uit de vele colleges waarin hij het werk van wijsgeren interpreteert, filosofen zoals Anaximander, Parmenides, Heraclitus, Plato, Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, en Nietzsche. In de secundaire literatuur is voor het eerst op dit feit gewezen door de helaas vroeg overleden journalist Paul Hühnerfeld.⁵

Heideggers verwerping van het biografische is het meest opmerkelijk bij de interpretatie van Nietzsche. Heidegger concentreert zich in zijn colleges over Nietzsche op de structuur van diens werk, dat wil zeggen op de verbanden tussen de vijf hoofdthema's *Wille zur Macht*, *Ewige Wiederkehr*, *Nihilismus*, *Umwertung aller Werte* en *Zarathustra*. Zijn uiteindelijke doel is aan te tonen dat Nietzsche faalde in het overwinnen van metafysica en nihilisme: Nietzsche zou zich juist hopeloos in de nihilistische metafysica hebben verstrikt. Heideggers interpretatie is om twee redenen problematisch. In de eerste plaats definieert hij de sleutelwoorden 'metafysica' en 'nihilisme' op een wijze die diametraal tegenover Nietzsches definities staat. Voor Nietzsche was metafysica de theorie van het bovenzinnelijke, die overwonnen kon worden door aan te tonen dat de bovenzinnelijke wereld van Plato en Christendom een illusie is. Het nihilisme bestaat erin dat men een dergelijke illusie, een 'nihil', als hoogste werkelijkheid en als basis van waarden beschouwt. In Nietzsches ogen is alleen de vergankelijke wereld van het lichamelijke leven werkelijk en hij duidt deze werkelijkheid in

haar totaliteit als *Wille zur Macht*. De *Umwertung aller Werte* is een constructie van waarden op een nieuwe basis: de *Wille zur Macht* in plaats van de Christelijke God. Heidegger definieert 'metafysica' daarentegen als een theorie over de totaliteit van het zijnde, die pas goed overwonnen kan worden door deze totaliteit te overstijgen en naar het 'Zijn zelf' te vragen, dat 'identiek is met het niets'. Wanneer Heidegger concludeert dat Nietzsche er niet in slaagde de metafysica te overwinnen, is dit alleen correct indien men 'metafysica' begrijpt in Heideggers betekenis, maar dat was bepaald niet Nietzsches bedoeling. Omgekeerd is Heideggers eigen overwinning van de metafysica en het nihilisme juist metafysisch en nihilistisch in Nietzsches betekenis.

In de tweede plaats elimineert Heidegger bij zijn interpretatie van Nietzsche het biografische element. Voor Nietzsche zelf was het psychologische en biografische evenwel van groot belang bij het lezen van filosofen en bij het ontwikkelen van zijn eigen filosofie. Hij gaf psychologische analyses van wijsgeren zoals Kant en van godsdienststichters als Paulus en Luther, waarbij hij de mentale genealogie van hun denkbeelden vaak beschouwde als criterium voor de waarde ervan. Door zich op Nietzsches 'metafysische grondpositie' te richten en de psychologische analyses in diens werk te negeren, laat Heidegger bij zijn interpretatie dus datgene weg dat voor Nietzsche zelf wellicht het meest wezenlijke was: de verankering van wijsgerig denken in het leven van de denker, die zichzelf radicaal op het spel zet. Deze verdringing van het biografische wordt aangekondigd in de eerste

zin van Heideggers boek over Nietzsche, dat in 1961 verscheen: 'Nietzsche' C der Name des Denkers steht als Titel für die Sache seines Denkens': alsof de naam 'Nietzsche' niet in de eerste plaats aan de persoon toebehoort.⁶ Al even typerend is wat Heidegger zegt over de biografie van Nietzsche door zijn zuster Elisabeth: 'Aber wie alles Biographische ist auch diese Veröffentlichung großen Bedenken ausgesetzt'.⁷ Samenvattend kunnen we zeggen dat Heideggers afwijzing van biografische tekstinterpretatie het meest markant naar voren komt bij zijn uitleg van Nietzsches denken, omdat Nietzsche juist grote nadruk legt op het belang van het biografische element voor een goed begrip van een wijsgerig oeuvre, zijn eigen werk inclusief.

Levenssamenhangen

De verdringing van het biografische bij het interpreteren van andere filosofen is des te merkwaardiger omdat Heideggers eigen opvatting van wijsbegeerte aanvankelijk sterk bepaald is door de levensfilosofie van Dilthey. In het eerste ontwerp voor *Sein und Zeit* (1927), dat uit 1922 dateert, stelt Heidegger dat het de taak van de filosofie is het menselijk bestaan te onderzoeken om de eigen bestaanswijze ervan te onthullen.⁸ Een dergelijk onderzoek is te begrijpen als 'das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens' met als doel een 'Steigerung der Fraglichkeit' ervan.⁹ Deze *Fraglichkeit* kan toenemen door ons eigen begrip van het feitelijke leven te vergelijken met het begrip van wijsgeren uit het verleden, hetgeen dan kan leiden tot een 'fruchtbare Gegnerschaft' die voor ons nieuwe bestaansmogelijkheden

onthult waarin we het verleden 'herhalen' (*Wiederholen*).

Heidegger legt er grote nadruk op dat de interpretatie van het feitelijke leven altijd ons eigen cultureel gesitueerde leven betreft: 'Das faktische Dasein ist, was es ist, immer nur als das eigene, nicht das Überhauptdasein irgendwelcher allgemeiner Menschheit'.¹⁰ Het onderwerp van een fenomenologische hermeneutiek van het *faktische* leven is historisch beperkt: het is het leven van de eigen tijd en generatie: 'In der Idee der Faktizität liegt es, daß je nur die eigentliche - im Wortsinne verstanden: die eigene - die der eigenen Zeit und Generation der genuine Gegenstand der Forschung ist.'¹¹ Indien Heideggers analyse van het menselijk leven onvermijdelijk begint met het voor hem vanzelfsprekende en tijdgebonden zelfbegrip, dan kunnen we nooit uitsluiten dat het resultaat van de analyse bepaald is door elementen die typerend waren voor Heideggers eigen generatie in Baden, zijn sociale klasse, zijn religieuze achtergrond, kortom, door het biografische. Hoe kon Heidegger het biografische element bij de interpretatie van andere filosofen en in het eigen werk dan verdringen?

Een mogelijke verklaring hiervoor is dat Heidegger in de uiteindelijke versie van *Sein und Zeit*, waarvan het gepubliceerde deel een filosofische analyse van het menselijk bestaan bevat, veel sterker door Husserl werd beïnvloed dan door Dilthey. Terwijl wijsgerige visies volgens Dilthey een uitdrukking vormen van de levenssamenhangen der auteur, zodat biografische interpretatie geboden is, meende Edmund Husserl dat de wijsbegeerte haar eigen methode gevonden

had in de zogenaamde *Wesensschau* die, uitgaande van een individueel voorbeeld, intuïtieve kennis van algemene essenties zou opleveren. Heidegger sluit zich in *Sein und Zeit* bij deze op de wiskunde geïnspireerde opvatting aan waar hij zegt dat het bij de fenomenologische hermeneutiek van het menselijk bestaan gaat om 'wesenhafte Strukturen, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten'.¹² Aangezien het 'ontische' of feitelijke voorbeeld dat als uitgangspunt voor 'ontologische' wezenskennis van het menselijk bestaan dienst doet, volstrekt willekeurig gekozen mag worden, kan het niet bepalend zijn voor het resultaat van de analyse. Dientengevolge wordt de autobiografie van Heidegger irrelevant voor het begrip van *Sein und Zeit*.

Toch is zelfs op grond van de definitieve tekst van *Sein und Zeit* een dergelijke loskoppeling van auteur en werk niet overtuigend. Enerzijds heeft de ontologie of wezensanalyse van het menselijk bestaan in *Sein und Zeit* namelijk als uiteindelijk oogmerk mogelijkheden van een meer oorspronkelijk of 'eigenlijk' feitelijk bestaan te ontsluiten.¹³ De ontologische analyse gaat over in een 'interpreterende Befreiung des Daseins für seine äußerste Existenzmöglichkeit'.¹⁴ Anderzijds wordt de ontologische wezensanalyse zelf in laatste instantie gedragen door een bepaald ontisch of feitelijk ideaal van 'authentiek' bestaan.¹⁵ Dit is de betekenis van de cruciale maar duistere zin uit de inleiding tot het boek: 'Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des

Leitfadens alles philosophischen Fragen dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*'.¹⁶ Zoals we hebben gezien is dit 'dort' het eigen *faktische* leven van de filosoof. Indien Heideggers keuze voor het Nazisme begrepen kan worden als de 'weerslag' van *Sein und Zeit* op zijn individuele leven, dan moet men tenminste de vraag stellen of het ideaal van 'eigentliche Existenz' dat aan het boek ten grondslag ligt ook niet is ontleend aan Heideggers leven. Wat is volgens Heidegger de 'äußerste Existenzmöglichkeit' van de mens, waartoe de analyse van het menselijk bestaan in *Sein und Zeit* ons zou moeten 'bevrijden'? Tekstinterpretatie van *Sein und Zeit* kan deze vraag niet toereikend beantwoorden; duidelijk wordt slechts dat onze uiterste bestaansmogelijkheid zich aan ons openbaart in een authentiek *Sein-zum-Tode*. Om het antwoord te vinden, moeten we zoeken in Heideggers biografie.

'nur Eine Frage'

Pas in 1997 werd een tekst van Heideggers hand gepubliceerd die deze werkhypothese definitief bevestigt. Door zijn hernieuwde bemoeienis met Nietzsche onder de indruk geraakt van diens gewoonte het wijsgerig werk te combineren met voortdurende autobiografische reflectie, schreef Heidegger in 1937-1938 een 'Rückblick auf den Weg' die hij vanaf zijn dissertatie in 1913 had afgelegd. Het desbetreffende fragment is onder de titel 'Mein bisheriger Weg' afgedrukt in *Besinnung*, deel 66 van de *Gesamtausgabe*, dat in 1997 verscheen.¹⁷ Na een beschrijving van de ontwikkeling

van zijn dissertatie uit 1913 tot *Sein und Zeit* en de colleges van 1927 lezen we de volgende opmerkelijke passage:

Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging - eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes 'Problem' war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft des Elternhauses, der Heimat und der Jugend - und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums - alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.¹⁸

Heideggers katholieke achtergrond is goed gedocumenteerd.¹⁹ Ook weten we ongeveer hoe hij zich van het katholicisme heeft losgemaakt na een groot aantal teleurstellingen, door het huwelijk met de Lutherse Elfride Petri, de lectuur van Luther, en de tijd in Marburg waar hij bevriend werd met de protestantse theoloog Bultmann. Wat Heidegger in dit citaat zegt wordt echter zelden scherp gezien: dat de worsteling met het Christendom enerzijds met zijn wijsgerige ontwikkeling verbonden was maar anderzijds verzwegen en geheim ('verschwiegen') bleef. Zou men kunnen zeg-

gen dat deze worsteling de *crux* uitmaakt van Heideggers wijsgerige ontwikkeling? Dan zou ze betekenis moeten geven aan de mysterieuze 'vraag naar het Zijn' die vanaf 1924 tot 1976 de kernvraag van Heideggers denken bleef, zonder dat de zin ervan ooit duidelijk werd opgehelderd. Deze hypothese wordt bevestigd door het vervolg van de tekst:

Es ist nicht schicklich, von diesen innersten Auseinandersetzungen zu reden, die nicht um Fragen der Dogmatik und der Glaubensartikel sich drehen, sondern nur um die Eine Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d.h. als Schaffende erfahren.

Es handelt sich aber auch nicht om einen bloß 'religiösen' Hintergrund der Philosophie, sondern um die Eine Frage nach der Wahrheit des Seins...²⁰

Met andere woorden: de 'ene vraag' naar de waarheid van het zijn, Heideggers vermaarde 'zijnsvraag', wordt hier zonder verdere omwegen gelijk gesteld met de 'ene vraag' of God voor ons op de vlucht is of niet. Het lijkt er dus op dat Heideggers biografie de belangrijkste sleutel is tot goed begrip van zijn werk, want in het gepubliceerde oeuvre is de gelijkstelling van de zijnsvraag met de godsvraag nergens te vinden. Integendeel, Heidegger doet zijn uiterste best om te betogen dat zijn 'denken' iets totaal anders is dan theologie.

Het is typerend voor Heideggers ambivalente houding ten opzichte van het biografische dat direct na deze opening van zaken een dubbele sluiting volgt. Eerst



Heidegger, 1957 (coll. Walter Biemel)

stelt Heidegger op bijna piëtistische wijze dat het meest wezenlijke niet publiek mag worden: 'Aber weil die innersten Erfahrungen und Entscheidungen das Wesentliche bleiben, deshalb müssen sie aus der Öffentlichkeit herausgehalten werden'.²¹ Vervolgens spreekt hij een banvloek uit over biografische interpretatie van een wijsgerig oeuvre: 'Wie sehr und sicher erliegt man der Täuschung, das Werk begriffen und angeeignet zu haben, wenn man die 'Briefe' und Äußerungen seines Schöpfers und seine 'Psychologie' kennt'.²²

Hoe kan dit echter een dwaling (*Täuschung*) zijn bij Heidegger zelf, indien hij juist tevoren beweerd heeft dat zijn hoogst persoonlijke katholieke achtergrond en de worsteling zich daarvan vrij te maken wezenlijk zijn voor het begrip van de centrale vraag van zijn

denken, de 'Zijnsvraag'? Ik bedoel de laatste zin overigens niet retorisch: het is een probleem van interpretatie dat om een beargumenteerde oplossing vraagt.

Dit probleem klemt des te meer daar een andere onmisbare sleutel tot begrip van Heideggers werk juist in een persoonlijke brief aan een vriendin verborgen ligt. In de inleiding tot *Sein und Zeit* beargumenteert Heidegger op weinig overtuigende wijze dat een analyse van het menselijk bestaan (*Dasein*) noodzakelijk is ter voorbereiding van de vraag naar het Zijn.²³

Het exegetische vraagstuk waarom het stellen van de Zijnsvraag een voorbereidende analyse van het *Dasein* vereist laat verschillende oplossingen toe, waaronder een transcendentiaal filosofische.

Wanneer de Zijnsvraag evenwel met de Godsvraag gelijk gesteld kan worden, ligt

een andere interpretatiehypothese voor de hand. In de Christelijke traditie wordt vaak vereist dat men ter voorbereiding van de Goddelijke genade het eigen leven-in-de-wereld-zonder-God analyseert. Pas een inzicht in het ongeluk, de onechtheid, de uitzichtloosheid, en sterfelijkheid van dit wereldse leven kan in ons de vraag naar God (= het Zijn) opwekken. Door het stellen van de Zijnsvraag openen we ons hart dus voor Gods genade. In overeenstemming met deze traditie betoogt Heidegger in de paragrafen 46-53 van *Sein und Zeit* dat we ons leven 'als geheel' moeten vatten en dat dit alleen mogelijk is door een authentieke anticipatie van de dood in angst (een 'sich ängstende Freiheit zum Tode'). Pas wanneer we ons leven 'als geheel' hebben worden we bevrijd tot onze meest authentieke bestaansmogelijkheid, die in dit authentieke *Sein-zum-Tode* wordt onthuld. Zoals eerder duidelijk werd is de ontologische analyse van het menselijk bestaan in *Sein und Zeit* gericht op zo'n 'interpretierende Befreiung des Daseins für seine äußerste Existenzmöglichkeit'. Wat deze 'uiterste bestaansmogelijkheid' van de mens is, zegt Heidegger echter nergens in *Sein und Zeit*. Kan hij bedoelen dat ze in de genade Gods is gelegen?

Tot nu toe heb ik maar één plaats in Heideggers geschriften gevonden die deze exegetische hypothese expliciet bevestigt. Het gaat om een brief die Heidegger op 12 september 1929 schreef aan zijn vriendin Elisabeth Blochmann:

Denn die Wahrheit unseres Daseins ist kein einfach Ding. Ihr entsprechend hat die innere Wahrhaftigkeit

ihre eigene Tiefe und Vielfältigkeit. Sie besteht nicht allein aus den zurechtgelegten rationalen Überlegungen. Sie bedarf ihres Tages und der Stunde, in der wir das Dasein ganz haben. Dann erfahren wir, daß unser Herz in allem seinem Wesentlichen sich der Gnade offenhalten muß. Gott - oder wie Sie es nennen - ruft jeden mit anderer Stimme.²⁴

Ondanks het cruciale belang van deze brief en andere persoonlijke documenten voor de exegese van zijn werk heeft Heidegger natuurlijk gelijk wanneer hij zegt dat het een vergissing zou zijn te menen 'das Werk begriffen und angeeignet zu haben, wenn man die 'Briefe' und Äußerungen seines Schöpfers und seine 'Psychologie' kennt'. Immers, pas door een minutieuze tekstinterpretatie van Heideggers wijsgerige werken kunnen exegetische problemen worden geformuleerd die wellicht met behulp van biografische kennis op te lossen zijn.

De merkwaardige verdringing van het biografische door Heidegger zelf roept boeiende vragen op voor de exegese. Past de verdringing misschien in Heideggers religieuze strategie?²⁵ Wat blijft er van deze strategie over wanneer Heidegger in 1933, net als Hitler, de Christelijke God om zeep brengt door Nietzsches stelling van de 'dood van God' te onderschrijven?²⁶ Welke rol speelt het biografische op dit cruciale moment in Heideggers 'denkweg'? Hoe kan Heideggers 'zijnsvraag' de dood van de Christelijke god overleven? Om dergelijke vragen te beantwoorden is het niet voldoende Heideggers leven te onder-

zoeken, zoals Hugo Ott zo voorbeeldig heeft gedaan.²⁷ Evenmin is het toereikend Heideggers leven en werk samen te vlechten in een lopend verhaal, zoals dit gebeurt in Safranski's bekende boek *Ein Meister aus Deutschland*.²⁸ Men moet door tekstanalyse van Heideggers wijsgerige oeuvre interpretatieproblemen op het spoor komen en verschillende hypothesen ontwikkelen ter oplossing van deze problemen. Methodisch gezien hebben hypothesen de voorkeur die geen beroep doen op biografische elementen. Alleen wanneer de tekst wijsgerig gesproken een raadsel blijft ondanks een grondig wijsgerig onderzoek, kan een beroep op het biografische uitkomst bieden. Naar mijn mening is dit bij Heidegger niet zelden het geval.²⁹

Duidelijk is geworden dat Heideggers verdringing van het biografische de interpretatie van diens werk bemoeilijkt, omdat kennis van zijn leven onontbeerlijk is voor het oplossen van exegetische vraagstukken die het werk oproept. Of dit filosofenleven ook los van wijsgerige interpretatieproblemen met betrekking tot het werk een boeiend onderwerp is voor biografisch onderzoek, zoals bijvoorbeeld het geval is bij Bertrand Russell, is een geheel andere vraag.³⁰ Afgezien van Heideggers *Einsatz* in de dertiger jaren en van enkele buitenechtelijke excursies in de tijd daarvoor, was zijn leven rustig en *uneventful*. Buiten de semestertijd verbleef Heidegger vaak maanden in zijn hutje in Todtnauberg in het Hochschwarzwald om te schrijven aan zijn oeuvre. Hij stond om zeven uur op, werkte vanaf negen uur tot de lunch, en daarna 's middags nog eens drie uur. Na het eenvoudige diner ging hij vroeg

naar bed, rond negenen. Soms werd zijn pleegdochter Erika Deyhle meegestuurd om te koken. Ze mocht tijdens de arbeidsuren geen geluid maken in de minuscule hut en de conversatie tijdens het eten was spaarzaam. Wanneer Heidegger honger kreeg, gaf hij dit als volgt te kennen: 'Erika, nu kun je met de pannen gaan rammelen'.³¹

De auteur is hoogleraar in de wijsbegeerte aan de Universiteit van Leiden.

1. Cf. Hühnerfeld, o.c., pp. 7-18. Cf. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe* Band 18 (nog niet verschenen). In haar radiotoespraak van 25/26 september 1969 ter ere van Heideggers 80e verjaardag interpreteert Hannah Arendt deze zin iets anders: als een uitdrukking van 'einem leidenschaftlichen Denken, in dem Denken und Lebendigsein eins werden'. Vgl. Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998), p. 184. Doordat Arendt altijd geloofd heeft in een dergelijke 'eenheid' van leven en denken bij Heidegger zelf, kon ze diens engagement voor het Nazisme afdoen als een geïsoleerde en onbelangrijke vergissing. Zie ibidem, p. 191. Intussen hebben de onderzoekingen van Hugo Ott ons uit deze droom geholpen.
2. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 11e druk, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, p. 38.
3. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht. J. B. Metzler, Stuttgart 1986, p. 57.
4. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe* Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, p. 435. Overigens slaat in dit citaat het prefix 'Sich'

- primaair op Heideggers latere Zijnsdenken, dat voor het 'gewone mensenverstand' wezenlijk onbegrijpelijk moet blijven.
5. Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie*, Paul List Verlag, München, 1961.
 6. Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, Neske, Pfullingen 1961, p. 9.
 7. Ibidem, p. 19.
 8. Martin Heidegger, 'Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles', hrsg. von Hans-Ulrich Lessing, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), p. 238.
 9. Ibidem, pp. 238-239.
 10. Ibidem, p. 239.
 11. Ibidem, p. 248.
 12. *Sein und Zeit*, p. 17.
 13. Cf. *Sein und Zeit*, p. 295: 'Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch *Möglichkeiten* ursprünglicheren existenziellen verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt'.
 14. *Sein und Zeit*, p. 303.
 15. *Sein und Zeit*, p. 310: 'Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so'.
 16. *Sein und Zeit*, p. 38.
 17. Martin Heidegger, *Besinnung. Gesamtausgabe* Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, pp. 411-417.
 18. Ibidem, p. 415.
 19. Cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1988, pp 45-127.
 20. *Besinnung*, pp. 415-416.
 21. *Besinnung*, p. 416.
 22. *Besinnung*, p. 416.
 23. *Sein und Zeit*, " 2 en 4. Zie voor een analyse van de argumentatie mijn boek *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, december 1998, ' 4.
 24. Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Hrsg. Joachim Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, pp. 31-32.
 25. Cf. Herman Philipse, 'Hoe moeten we ons tot Heidegger verhouden?', *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90-4 (1998), 283-300.
 26. Cf. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken* (uitg. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983), p. 13.
 27. Cf. Ott, op. cit.
 28. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser Verlag, München 1994.
 29. Zie voor een poging deze methode in praktijk te brengen mijn boek *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, December 1998 (575 pp.).
 30. Mijn dank gaat uit naar Dr. G. T. M. Visser voor commentaar op een eerdere versie van dit opstel.
 31. Gegevens ontleend aan *Momente - Notizen*. Installation Digne M. Marcovicz, in februari 1999 te zien in het Maagdenhuis te Amsterdam (sponsors: de Universiteit van Amsterdam en het Goethe Instituut).