

U reakciji na romantizam i njegove filozofeme, posebno na Hegelov apsolutni idealizam s mističkom jezgrom, javlja se negativna filozofijska kritika mistike (L. Feuerbach, K. Marx, K. E. Dühring, M. Nordau) inspirirana materijalizmom i pozitivističko-racionalističkim duhom prirodnih znanosti u usponu. Nakon nijansiranijeg pristupa novokantovaca mističkom fenomenu (E. v. Hartmann, H. Cohen, R. Eucken, W. Windelband) nastupa struja koja pozitivno vrednuje mistiku kao svojevrсни duhovni kompleks višedimenzionalnog značenja (F. Mauthner, G. Landauer, E. Troeltsch, E. Cassirer, M. Scheler) polazeći od kritike jednostranosti naturalističkog i pozitivističkog duha prirodnih znanosti koji se nastoji nametnuti kao norma znanstvenosti općenito. S druge strane, intenzivnija istraživanja psihologije i sociologije religije sve više rasvjetljuju osebnost mističkog fenomena i otkrivaju njegovu kritičku funkciju unutar etabliranih religija i religioznih zajednica integriranih u problematične socijalno-političke sisteme. U tom se smislu i u marksističkih mislilaca (E. Bloch, E. Fromm, R. Garaudy, L. Goldmann) zbiva pomak u pozitivnokritičkom pristupu mističkom fenomenu bilo kao prazvoru »utopijskog«, »mesijanističkog«, »eshatologijskog« u funkciji kritike, bilo izravne bilo neizravne, okružujuće socijalne zbilje, bilo pak kao iskonskom porivu za autentičnim postojanjem unutar svagda alijenirajućih sociopolitičkih struktura, posebno ove naše racionalističkoznanstvene, tehnologijske civilizacije što generira raznolike psihičke poremećaje kako na individualnom planu tako i na planu socijalnih zajednica. Pod utjecajem ovih autora, ili pak autohtono i autonomno, javila se i u nas tzv. »topla struja« unutar marksističke kritike religije, koja je spremna na fleksibilni pristup ne samo religiji općenito nego i mistici, ukoliko je suditi prema sporadičnim napisima o fenomenima koji su sekundarni ili tercijarni derivati primarnih mističkih izvora [razne vrste »transcendentalne meditacije«, karizmatičke grupe unutar kršćanskih i fundamentalistička strujanja vankršćanskih religioznih zajednica] što se sve tu i tamo javlja i u nas, bez obzira na to da li kao pomodni import izvana, bilo kao samonikli, autentični bunt protiv deficijentne duhovnosti u životnoj okolini.

U atmosferi tog probuđenog interesa za mistički fenomen nastala je i *Enciklopedija mistikâ* o kojoj je riječ, koja na svoj način kritički osvjetljuje sadašnji trenutak krize zapadnjačke racionalističke civilizacije koja je, čini se, ostala bez živih izvora duhovnosti koji bi mogli pridonijeti iznalaženju opet jedne velike, epohalne civilizacijske alternative.

FRANJO ZENKO

*Vanja Sutlić: KAKO ČITATI HEIDEGGERA, Uvod u problematsku razinu »Sein und Zeit«-a i okolnih spisa, »August Cesarec«, Zagreb, s.a., 331 str. (Biblioteka Suvremene teme)*

Nakon mnoštva članaka i studija ovo je prva knjiga o Heideggeru kod nas. Njenom autoru to je treća i posljednja za života objavljena knjiga: dvaput mu je sugovornik bio Marx, dok je ovoga puta za suputnika k povijesnom mišljenju odabrao svog nedvojbeno najvažnijeg suvremenika.

Naslov bi mogao sugerirati okrenutost širokoj publici, no već uvodno upućivanje na pretpostavke i supozicije djela uklanja taj dojam: riječ je o Hegelu kao vrhuncu metafizike, te o Feuerbachu, Marxu i Nietzscheu kao onima koji su je pokušali prevladati/nadmašiti, zakoraknuvši još u metafizičkom ruhu k povijesnom mišljenju. Na dodatne poteškoće u pristupu tekstu upućuje i autorova napomena da knjiga nije ništa od uobičajenog: niti svjetonazor, filozofijsko stajalište, metafizika generalis ili specialis, dijalektički misaoni hod, a niti frontalno-transeutna kritika ili prolegomena za kritiku Heideggera. Knjiga bi zapravo htjela biti dijalog s Heideggerom oko iste, mnogostruko pripremljene stvari mišljenja, pri čemu, i kad je autentična interpretacija, ona povlači posljednje konsekvencije na putu ostalih značajnijih mislilaca. Njena misao odnosi se spram cjeline zbivanja u jednoj zgodbi ili odgodi po kojoj, povlačeći se u nju, vrijeme odgonetava udes bitka. Neobična misao usmjerena je k neobičnu cilju: dati čitaocu naslutiti ono još nečuvano, a kamoli kazano.

Postavljeni zadatak autor pokušava realizirati putem prigodnog ili paralelnog, na gotovo tristo stranica protegnutog i u sedam poglavlja razdijeljenog: izlaganja izvorišta i toka Heideggerova misaonog puta (popraćenog iscrpnim biobibliografskim podacima), distanciranja od brojnih promašaja u tumačenju, upućivanja na ono što Heideggera iz temelja razlikuje od ostalih modernih filozofa, interpretacije osnovnih misaonih putova »Sein und Zeita« (dalje: SuZ), uspoređivanja kako misaone razine SuZ-a s kasnijom, tako i Heideggerova pristupa ključnim problemima s relevantnim metafizičkim misliocima (od Platona i Aristotela do Kanta, Hegela i Husserla), odnosno s pokušajima nadilaženja metafizike (Marx, Nietzsche, Sutlić), te putem kritičkog ukazivanja na Heideggerove promašaje i ograničenja, uz naznačivanje mogućnosti i zadataka povijesnog mišljenja koje bi nadilazilo Heideggerov vidokrug.

Strogosti i preciznosti misli žrtvovana je stilaska »tečnost« teksta: prisutni u različitim kontekstima, bitni uvidi više puta su iznova naglašavani, a brojnim digresijama i opsežnim bilješkama nastojalo se izvođenje misaono obogatiti te osigurati od zastranjenja u razumijevanju.

Vođen uvidom da SuZ nije do danas shvaćen ni od pristalica ni od protivnika — jer svi oni niveliraju njegovu problematiku na ono otprije poznato — Sutlić prigodice ukazuje na vodeće zablude u tumačenju Heideggera. Tako se ključni pojam djela, »tubitak« (Dasein), razumijeva jednom kao konkretizacija, deformalizacija jastva (samosvijesti, ego), a drugi put iz aspekta filozofije egzistencije, pri čemu se u oba slučaja suponira subjekt-objekt odnos, koji je Heideggerovu mišljenju otpočetka stran. Kasni Heidegger, opet, suprotstavlja se Kantu, u smislu da on suinsistira na objektu (Kant na subjektu), te se gotovo poistovjećuje s Hegelom — što ponovno znači uvlačenje u metafizičke relacije. Prigovara mu se čak da je mistik, jer za njega bitak, kao različit od svakog »što«, nadilazi granice razuma. Promašuje se, nadalje, i tako što se neautentičnost egzistencije tretira kao etički manje vrijednu, te joj se kao autentičnost nadređuje jastvo, samosvijest.

Glavni je uzročnik takvih promašaja ono što autor drži Heideggerovom najvećom zaslugom: to je svojevrsan prekid i oproštaj od 2000-godišnje metafizičke tradicije. Heidegger se ne kreće u okvirima problematike miero-davne za ostale filozofe dvadesetog stoljeća, nego se skrbi oko novog započinjavanja mišljenja nakon »destrukcije tradicionalne ontologije«. U tradiciju hoće on misaono proniknuti u svjetlu drukčijeg, radikalnog pristupa: jednog

novog početka mišljenja iz razumijevanja same osnove metafizike. Povijest metafizike on misleći usvaja da bi pitao dalje od nje: o bitku samom. Uto-liko njegov pristup misaonoj prošlosti nije historijsko-filološki, nego je to suvremeni dijalog mislilaca iz vremena koja su bila, ali nisu prošla, s vlastitim mišljenjem, radi stvari kojih su na putu i oni i on sam.

Sjećanje na bitak i primarno iskustvo pronalazi Heidegger još jedino kod predsokratika. Ono pak od čega se želi oprostiti (ne tek prevladati) jest od Platona i Aristotela inaugurirano poimanje bitka kao prisutnosti: metafizičari bitkom nazivaju bitost (OUSIA) bića, odnosno ontološki najviše stupnjevano biće, zaboravljajući bitak kao takav, te ne pitajući za izvor niti stupnjevanja bića niti razumijevanja mnogostrukih načina bitosti. To napustiti za Heideggera znači prije svega ne htjeti ostati u okvirima novovjekovne metafizike subjektivnosti i njome priređenog filozofiranja — koje se od Descartesa već, a osobito od Kanta naovamo očituje kroz temeljnu postavku da ono što doista jest jest biće koje je u svojoj bitosti postavljeno aktom volje od strane subjekta, odnosno putem drukčije shvaćene volje (usp. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche), da bi se na koncu kod Husserla biće pojavilo kao konstituirano u intencionalnim aktima subjektive svijesti.

Heidegger želi iskusiti ono što fenomenologija ne kao zbilja, nego kao mogućnost u sebi nosi, naime vidjeti stvari tako kako se same od sebe pokazuju, kao fenomeni ne za jastvo (svijest ili samosvijest), nego za bitnu egzistencijalnu strukturu tu-bitka kao onog »tu« bitka uopće.

Ono što je u SuZ-u najteže razumjeti jest sama njegova tema: ontološka analitika tubitka. Ontološko pitanje tu je, za razliku od onoga unutar metafizike, univerzalno (pita o bitku uopće) i fundamentalno (pita o egzistencijalnom bitkovnom ustrojstvu čovjeka kao tubitka), no glavna teškoća ipak leži u razumijevanju samog Daseina. Tim terminom htjelo se, naime, ukazati na to da čovjek — kao jedino biće kojemu se u njegovu bitku radi o samom tom bitku — ne egzistira iz samstva, iz sebe kao subjekta (štoviše, i jedno i drugo temelji se u tubitku), nego je otvoren iz egzistencijalnog odnosa spram bitka kao takvog bića u cjelini. »Da-« označava otvorenost, a »sein« egzistenciju, dok zajedno označavaju ne čovjekovu bitost, OUSIU, nego bitkovnu strukturu tog bića u svezi s bitkom kao takvim. Tu je otvorenost, »otključanost«, raskrivenost (Erschlossenheit) osnovni fenomen, dok je temeljno razlikovanje ono između bitka (EINAI) s jedne, a bitosti (OUSIA) i bića (TO ON) s druge strane nazvano »ontologijskom diferencijom«.

Najdelikatnije pitanje jest ono o svezi između bitka i tubitka (egzistencije), koju svezu Heidegger ne želi razumijevati niti kao identitet (hegelovski) niti kao apsolutnu razliku (kantovski), nego na nov način: kao ontološku su-pripadnost. Egzistencija čovjeka nije otvorenost bitka samog, iako se on otvara samo u egzistenciji čovjeka. Njihov odnos valja misliti u oba pravca. Čovjek egzistira na način otvorenosti, otključanosti svog bitka za sebe sama, iz koje mu je otključana i otključanost bitka uopće. Jer, tek smještenost u otključanost bitka čovjeku omogućava razumijevanje bića kao bića: upravo iz egzistencijalno otključane isključanosti, koja nije drugo do raščišćenost, razgoljenost, oplešljivost bitka kao takvog, određuje se što je biće s obzirom na njegovu bitkovnu vrstu i njoj odgovarajuće kategorije. Samom bitku pak, kao njegova potreba, pripada razumijevanje bitka od strane tubitka kao ontološki konačnog bića: bitak kao bitost i bitak uopće postaju misleći no-kazivi samo unutar ljudskog bitkovnog razumijevanja.

Osobitost teme nametnula je i odgovarajuću formalnu strukturu SuZ-a. Prvi odsjek, kao priređujući, uvodi cjelinu egzistencijalija unutar koje dolazi do iskaza, isključenosti bitak tubitka: to su faktičnost ili bačenost (Geworfenheit), nabačenost ili projekt (Entworfenheit, Entwurf), te priskrblijanje (Besorgen), koje pravo govore tek u svojoj cjelovitosti: u jedinstvenom fenomenu »biti-već-sebi-unaprijed-kao-bit-pri (unutarsvjetovnom biću)« nazvanom skrb (Sorge). Egzistencijalije je moguće sagledati trojako: neutralno-formalno, u nepravosti (zupalosti) i u zapravosti (autentičnosti). Njihova suvislost konstituira osnovno ustrojstvo egzistencije: »bitak-u-svijetu« (In-der-Welt-sein), kojim je, uz ostalo, ukazano i na to da ni u jednoj egzistencijaliji mi nismo sami: samstvu (»svagda-mojosti«, Jemeinigkei) uvijek je konstitutivno to da je kao bitak ujedno i su-bitak, pri čemu je bitak drugoga jednako iskonski otvoren kao i moj vlastiti (svagda-mojost egzistencije autentično je pogodena u su-bitku, a neautentično u »bezličnom«, das Man).

Drugi odjeljak ne donosi nove egzistencijalije, nego postojeće iznova osvjetljava s obzirom na vremenitost: tek tu one dobivaju smisao. Vremenska analiza smisla bitka provedena je putem tri navedenim egzistencijalijama odgovarajuće vremenske ekstaze. To su bilost (. . . biti-već . . .), budućnost (. . . sebi-unaprijed . . .) i prisutnost-susrećaj (. . . biti-pri . . .). Cjelokupna vremenitost očituje se u fenomenu konačnosti (Endlichkeit), imenovanom »bitak k smrti« (Sein zum Tode).

Bitak tubitka (egzistencija), dakle, materijalno je određen kao skrb, a temporalno kao konačnost: smisao bitka tubitka jest vremenitost u smislu konačnosti. Skrb pak jest egzistencijal egzistencijala, bitak bitkovne strukture tubitka; njen je autentičan modus odlučnost (Entschlossenheit), koja svoje vremenito osvjetljenje dobiva kao »predbjeg k smrti« (Vorlaufen zum Tode). U temelju joj leži primat budućnosti pred bilošću i prisutnošću: vrijeme dolazi iz budućnosti prema bilosti, a ono što je bilo nije prošlo, već je još i danas, dok ono što je danas ne mora uopće imati karakter faktičke prisutnosti. Smisao predbjega k smrti krije se u našoj svijesti o tomu da nam budućnost nije beskonačna, nego da smo u svome bitku konačni: to opet upućuje na primat mogućnosti pred zbiljom i nužnošću.

Vrijeme samo mišljeno je tu kao ono vlastito u bitku, što pripada njevogoj iskonskoj konstelaciji: kao iskonsko vrijeme, u razlici spram vulgarno-metafizički pojmljenog vremena kao niza prolazećih »sada«, koji teku od prošlosti prema budućnosti, čineći sve vremenito prolaznim i utoliko bitku suprotstavljenim (bivanje, privid, mišljenje, trebanje). Kod Heideggera bitak neće biti mišljen metafizički: samo iz jedne vremenske ekstaze, prisutnosti, kao jedan, vječan, nepromjenljiv, već iz iskonskog vremena iz kojega dobiva svoj smisao, bit: razumijeva se ne kao supstantiv, nego kao glagol biti. Stoga u formuli »bitak i vrijeme« ono »i« ne označava nikakvo razdvajanje, još manje naspramnost, nego, naprotiv, ukazuje na to da bitak valja pojmiti u horizontu iskonskog vremena. Analize temporalnosti koje slijede uvid da bitak i vrijeme treba misliti ne-metafizički u njihovoj su-pripadnosti, jesu, smatra Sutlić, ono novo i najbolje kod Heideggera uopće.

Neobjavljeni treći odjeljak prvog dijela trebao je biti iskorak iz misaone razine prethodna dva: u njemu je valjalo pokazati da se i kako se smisao bitka samog očituje ne u vremenitosti tubitka, nego iz vremena samog. Držeći sebe tada nedoraslim težini zadatka, a metafizički jezik SuZ-a

nedostatnim da izrazi takvu metafizici posve stranu misao, Heidegger će tu zadaću prepustiti svojim zrelijim godinama. Primjerenost pristupa temi pokušava osigurati »okretom« (Kehre) 1930. godine, koji ne znači nikakvo vraćanje niti prekid, nego skretanje na drugi pravac kretanja, naviše i naprijed. Radi se o zaokretu od razumijevanja bitka od strane tubitka u događanje, udes bitka samog. Bit istine pokazat će mu se sad kao svjetlo, čistina, neskrivenost (Lichtung, ALETHEIA): ona više nije stvar tubitka, nego bitka, dok bitak tubitka, egzistencija u istini sudjeluje tek kad se razumije kao iz-stoj, ek-sistencija.

Ogroman je tu otpočetak problem: kako nemetafizički kazivati o bitku i iskonskom vremenu? Putove k tomu Heidegger pronalazi najprvo u etimologiji-semantici tzv. primarnih riječi, te u gotovo privatnoj semantici riječi obična govora — što se oboje pokazalo nedostatnim zbog metafizičnosti jezičnih struktura. Stoga kasnije, nakon okreta, poseže za riječima velikog pjesništva (Hölderlin, Möricke, Rilke, Trakl), odnosno, po uzoru na grčke mislioce, riječima običnog jezika daje višeznačno smisleno određenje, a gramatiku prisiljava da se povine kazivanju bitka. Jer, glavnu riječ sad ima bitak sam: on je »subjekt« koji prisvaja bitak čovjeka za svoju čistinu, te mu u odlučnim riječima donosi ukaz na izvršenje, tj. kazivanje onoga na što je bitak ukazao.

Heidegger će na tom misaonom putu oko 1936. godine iznova artikulirati svoju zadaću: napustivši ne samo filozofiju kao znanost i kao metafiziku, nego i svako postavljanje pitanja na njihovu tragu (čak termine »bitak« i »vrijeme«), posvetit će se priređivanju mišljenja kao stvari »zgode« (Ereignis). Taj korak Sutlić drži pravim okretom u njegovu mišljenju, a pojam »Ereignis« posljednjom i osnovnom riječju čitavog njegova mišljenja.

Zgoda je poprište na kojemu se pokazuju i skrivaju bitak i vrijeme, no tako da uvijek na neki način ostaju u »daru« zgode: ona daje (es gibt) bitak i vrijeme tako da ih »ima« (»ereigen« znači: nešto iz svojega dati nečemu da bude njegovo kao svojina). Ovim već gramatički zagonetnim »ima« (es gibt), koje je nadređeno artikulaciji vremena, izražena je svagda već prekoračenost (transcendencija) bića u pravcu bitka: ono k čemu je biće svagda već prekoračeno jest otvorenost bitka samog. Tek u njoj može nastupiti biće kao biće, pa kad ne bismo već pred-ontološki znali što znači ovo »ima«, ne bismo mogli ni misliti ni govoriti. Sve se zbiva unutar okružja tog »ima«: ono a priori omogućava da nekom biću pridamo ova ili ona svojstva. Utoliko je eksplikacija vremena transcendentalni horizont smisla bitka.

U zgodi se bitak ne samo daje nego i susteže, zatvara, pa se situacija zgode može kazivati i kao situacija odgode (Ent-eignis) — jer, svako otkrivanje bitka i vremena ujedno je skrivanje, svaki je odnos k pokazivanju i povlačenje tog odnosa. U događanju sustezanja — koje očituje diferenciju egzistencijalnog ustrojstva tubitka i otvorenosti bitka samog — ima odnos biti čovjeka i bitka samog karakter povijesnog događanja: bitak i vrijeme pokazuju se uvijek u epohama, što svjedoči da nije konačna samo egzistencija nego i sama zgoda. Povijest je utoliko zbivanje, podešenost bitka samog koji je povijestan, a ne nešto što se tek čovjeku zbiva: povijest je prilika, konstelacija, odnos i razlika, u kojoj se razlici događaju zgoda i odgoda bitka, te autentičnost i neautentičnost egzistencije čovjeka, tubitka. Povijest je u neautentičnom modusu »svjetska povijest« (unutarsvjetskih bića), a u auten-

tičnom »udesna pošiljka« (Schickung, Geschick) svjetova u njihovoj individualizaciji, osobnosti. Iz konačnosti zgrade proizlazi mogućnost i drukčije zgrade bitka i vremena, koji za svoju otvorenost trebaju otvorenost egzistencije čovjeka. Stoga egzistencija čovjeka u vremenu odgode može biti pripremanje za dolazak zgrade, pa okret u mišljenju dobiva za Heideggera fundamentalnije značenje: ne tek misaonog okreta nego i okreta u osnovi ili osi svijeta, čija svjetovnost leži u jednokratnoj zgradi-odgodi otvorenosti.

Osvrćući se 1962. god. u predavanju »Zeit und Sein« na SuZ Heidegger će kazati da je tamo trebalo još pokazati kako sva određenja bitka dotadašnje ontologije mogu biti objašnjena samo od iskonskog vremena kao smisla bitka samog, u zajedničkom povijesnom podrijetlu bitka i vremena iz zgrade. A Sutlić će, ciljajući na unutrašnju granicu SuZ-a, reći: sve su razlike ondje dobivene u analogiji s metafizičkim pojmovima, a samo započinjanje, pristavak pitanja pri tubitku morao je dovesti do sustajanja pitanja o bitku samome. To se moglo izbjeći da je Heidegger kritiku metafizike započeo Hegelom, a ne Kantom: trebalo je ne tek misliti vrijeme kao transcendentelni horizont nego prevladati samu misao transcendentalnosti, te misliti povijest ontologije iz otvorenosti bitka uopće, a bitak uopće i bitak tubitka iz zgrade. To se nije moglo sredstvima iz SuZ-a, gdje je ontičko-ontološki model bio individualan u svojoj samostojnosti.

U »Zeit und Sein« neće se više iz vremena razumijevati smisao bitka: ovdje pitanje počinje čuđenjem što se ne mogu definirati ni vrijeme bitkom ni bitak vremenom. Oni pripadaju skupa u zgradu i tek iz nje uopće govore: govore zajedno, pripadajući istoj dimenziji; u bliskosti bitka i vremena čuva se njihova razlika.

Do čega je Heidegger na koncu došao? Transcendentelni horizont postavlja se kao još jedna diferencija, ovoga puta između bitka i bića iz iste dimenzije: iz konačnosti zgrade ili povijesti zgrade iz koje slijedi svako poslanstvo epohe bitka i pružanje vremena u epohe povijesti. Dakle, preuzeti zadatak da diferenciju ne misli ni iz identiteta ni iz apsolutne razlike Heidegger nije uspio održati do kraja života: ontološku diferenciju zamijenio je razlikovanjem zgrade — zgođeno, uvodeći konačnost i u zgradu. Ispada da mu je zadnja riječ »loša beskonačnost« postavljanja razlike, čemu razlog autor nalazi u neuspjehu obračuna s Hegelom onako kao s Kantom i Husserlom.

Kao okvir čitave svoje interpretacije SuZ-a i okolnih spisa Sutlić navodi rad na zadatku jednog novog početka mišljenja, različitog od metafizike, ali i od Heideggera, kojim bi se nadovezao na tradiciju, te na Nietzschea i Marxa. To novo, povijesno mišljenje svoju problematiku osniva na »razvijanju« nekih pojmova koje je Heidegger prvi uveo u filozofiju: nadasve pitanja o vremenu te o ontologijskoj diferenciji kao osnovnom pitanju svakog mišljenja — jer mišljenje jest mišljenje bitka. Povijesno mišljenje misli zgradu »povijesnog sklopa« uz ostalo i putem kritike kako mišljenja u ime njegove smislene mundifikacije, tako i svake transcendencije u ime udesa nezadrživa života, te metafizike u ime jednostavnijeg, iskonskog mišljenja, a sve zajedno protiv poimanja i afirmacije uniformnog sustavnog svijeta koji prijeti da nivelira neponovljivost ljudske egzistencije.

Povijesno mišljenje može pratiti misaoni tok kasnog Heideggera — koji se sabire oko ukaza što ih bitak daje čovjeku — tek ako shvati da se povijesni sklop događa u kazivanju, te da povijesna zgrada kao takva ima svoj stil, nedohvativ običnoj stilistici pisanja. Utoliko ono, pokušavajući misliti

povijest i vremenitost čovjeka i vrijeme bitka u drukčijem priklonu pitanja — koji neće biti zatvoren niti u krugu dijalektike totalnosti bitka i vremena (Hegel) niti u lošoj beskonačnosti otvorenosti razlike bitka i vremena (Heidegger) — mora ostaviti postrani morfologiju i sintaksu jezika kojim govorimo, te prihvatiti ono najteže: jednostavnost kazivanja, pod tu cijenu da u posljednjim stvarima ostane nerazumljeno i da kazuje neutemeljeno, čak bizarno. Jer, tu bi kazivao ne filozof, nego izvjestilac na kraju tradicije i primatelj vijesti na početku drukčijeg doba: dakle, vjesnik, a po vijesti: povjesnik.

Kao jedini valjan put k povijesnom mišljenju Sutlić vidi ponovno totalno sučeljavanje s Hegelom, uz držanje na pameti onog najboljeg kod Marxa i Heideggera, a kao svoj — eto, neostvareni — zadatak: pisanje djela bez pripremnih navođenja, pokrića, citata i njihovih eksplicacija, koje bi respektiralo čitavu povijest filozofije, a u kojemu bi iznio samu stvar mišljenja nakon metafizike i kroz nju.

U dodatku knjizi, nazvanom »Misli i politika«, autor, ponukan obnovljenim napadima na Heideggera 1986. god., pokušava iznova rasvijetliti i svestranije protumačiti činjenice i motive njegova spornog djelovanja kao rektora 1933—1934. god. u doba nacionalsocijalizma. Za razliku od onih koji u otvoreno niskim ili pak akademski dekoriranim objedama mislioca kao osobe pokušavaju prikriti svoju nemoć spram njegove misli, Sutlić mu prilazi nastojeći nepristrano uvidjeti što je sve moglo natjerati velikog mislioca na taj »nužni promašaj«, te u čemu se on točno sastoji. Da se tu ne radi ni o misaonoj ni o emocionalnoj srođenosti s nacističkim pokretom, dokazuje se kako navođenjem njegovih postupaka kao rektora, te reakcija vlasti, tako i tezom da je pristanak na suradnju s vlastima zapravo pokušaj da se taj pokret iskoristi kao — tada jedino raspoloživo — sredstvo za sabiranje i obnovu duha njemačkog naroda putem obnovljenog sveučilišta (u doba posvemašnje konfuzije i u političkim strankama i na sveučilištu, koje se raspalo na mnoštvo nepovezanih znanstvenih disciplina, pri čemu je »odumrla ukorijenjenost znanosti u njihovoj bitnoj osnovi«). Zamjeriti bi mu se moglo jedino to što, tražeći spas u ponovnom udesu bitka usred sveopćeg nihilizma, nije na vrijeme uvidio da Führerovo mjesto nije među ozbiljnim i značajnim, od udesa bitka pozvanim povijesnim fenomenima, nego da on kao sluga nihilizma pripada onima koji se na osnovi instinktivne sigurnosti daju namjestiti kao organi upravljanja kružnog pokreta iskorištavanja i potrošnje kao jedinog događanja koje odlikuje povijest jednog svijeta što je postao ne-svijet. Utoliko nužnost promašenosti uporno i pretjerano ocrnjivanog, te nadasve poučnog misliočeva političkog angažmana.

Htijući čitaocima omogućiti da čuju autentičnu »majstorovu« riječ o svemu tomu, autor je dodatak popratio prijevodom čuvenog razgovora s Heideggerom od 23. rujna 1966. objavljenog u »Der Spiegelu« na njegovu želju tek postumno (1976), uz obrazloženje: »Nije to ni ponos ni svojeglavost, nego jedino skrb za moj rad. Njegova zadaća je s godinama postajala sve jednostavnija, a to znači u polju mišljenja: sve teža.«