

takového se jí „zásadně“ přičí. Běžná rozumnost obstarává, ať už „teoreticky“ či „prakticky“, pouze přehlednutelné jsoucno svého okolí. Příznačná je pro tuto rozumnost domněnka, že zakouší pouze „skutečně“ jsoucí; nemusí se tedy zabývat rozuměním bytí. Nevidí, že jsoucno je možno „skutečně“ zakoušet jen tehdy, rozumíme-li bytí, i když toto rozumění není pojmově artikulováno. Běžná rozumnost nerozumí rozumění. A *proto* [418] též musí to, co přesahuje meze jejího rozumění, popřípadě i směřování k něčemu takovému, nutně vydávat za „násilné“.

Řeč o „kruhu“ v rozumění je výrazem dvojího nepochopení: 1) že rozumění samo je jedním ze základních způsobů bytí pobytu; 2) že toto bytí je konstituováno jako starost. Popírat tento kruh, zatajovat jej, nebo se jej dokonce snažit překonat, znamená toto nepochopení definitivně zpečetit. Naše usilování musí spíše směřovat k tomu, abychom do tohoto „kruhu“ původně a cele vstoupili a mohli tak již od samého začátku analýzy pobytu jasně vidět kruhovou strukturu bytí pobytu. Pro ontologii pobytu se „předpokládá“ nikoli příliš mnoho, nýbrž *příliš málo*, jestliže se „vychází“ od světaprostého já, a teprve pak se mu zjednává objekt a jakýsi ontologicky nepodložený vztah k němu. *Je krátkozraké* učinit problémem „život“ a *pak také příležitostně* vzít v úvahu smrt. Tematizovaný předmět je *uměle a dogmaticky okleštěn*, když se zkoumání „nejprve“ omezí na „teoretický subjekt“, aby jej pak „po praktické stránce“ doplnilo připojením „etiky“.

Tolik snad pro vyjasnění existenciálního smyslu hermeneutické situace původní analytiky pobytu postačí. Vyložení předběhové odhodlanosti je pobyt před-se-vzat pokud jde o jeho autentickou celost. Autentičnost příslušného ‚moci být sebou‘ zaručuje před-vídaní původní existenciality, což zajišťuje tvorbu přiměřených existenciálních pojmů.

Analýza předběhové odhodlanosti vedla zároveň k fenoménu původní a autentické pravdy. Již dříve jsme ukázali, jak převládající porozumění bytí zprvu a většinou chápe bytí ve smyslu výskytu a zakrývá tím původní fenomén [419] pravdy.¹ Jestliže se však bytí

¹ Srv. § 44 b, str. 254 nn.

„dává“ jen potud, pokud „je“ pravda, a jestliže se podle druhu pravdy obměňuje porozumění bytí, pak musí původní a autentická pravda zaručovat rozumění bytí pobytu a rozumění bytí vůbec. Ontologická „pravda“ existenciální analýzy vyrůstá z původní pravdy existenciální. Ta však onu první nutně nepotřebuje. Nejpůvodnější, základní existenciální pravda, k níž míří fundamentálně-ontologická problematika – připravujíc tak otázku po bytí vůbec –, je *odemčenost smyslu bytí starosti*. Aby mohl být tento smysl osvětlen, je třeba mít neustále před očima úplnou strukturu starosti.

§ 64. Starost a bytí ‚sebou‘

Jednota konstitutivních momentů starosti, tedy existenciality,¹ fakticity a upadlosti, umožnila první ontologické vymezení celosti strukturního celku pobytu. Struktura starosti byla vyjádřena existenciální formulí: ‚bytí v předstihu před sebou vždy již v‘ (nějakém světě) jakožto ‚bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Celost struktury starosti není výsledkem spojování částí, nicméně je *učleněná*.² Museli jsme posoudit, nakolik tento ontologický výtěžek odpovídá požadavkům na *původní* interpretaci pobytu.³ Ukázalo se, že nebyl dosud tematizován ani *celý pobyt*, ani *autentické ‚moci být‘*. Ale pokus [420] uchopit fenomenálně celý pobyt jako by ztroskotával právě na struktuře starosti. Strukturální rys, v předstihu před sebou‘ na sebe bral podobu jakéhosi ‚ještě ne‘. Předstih charakterizovaný jako neukončenost se však genuinně existenciálnímu zkoumání odhalil jako ‚bytí ke konci‘, jímž v základě svého bytí každý pobyt je. Zároveň jsme objasnili, že ve volání svědomí starost vyzývá pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Rozumění této výzvě – původním způsobem pochopeno – se ukázalo jako předběhová odhodlanost. A ta v sobě obsahuje autentické ‚moci být

¹ existence: 1) pro celek bytí pobytu; 2) jen pro „rozumění“

² Srv. § 41, str. 225 nn.

³ Srv. § 45, str. 267 nn.

celý‘ pobytu. Struktura starosti nemluví *proti* možnému ‚bytí celý‘, nýbrž je *podmínkou možnosti* takového existenciálního ‚moci být‘. Během těchto analýz se vyjasnilo, že ve fenoménu starosti jsou zakotveny existenciální fenomény smrti, svědomí a viny. *Celost tohoto strukturního celku se dále rozčlenila, což ještě zvýšilo naléhavost existenciální otázky po jednotě této celosti.*

Jak tuto jednotu uchopit? Jak může pobyt v uvedených způsobech a možnostech svého bytí existovat jednotně? Zřejmě jen tak, že tímto bytím v jeho bytostných možnostech *sám jest*, že je v nich sebou, že toto jsoucno jsem¹ vždy *já*. Zdá se, že tímto ‚já‘ je „držena pohromadě“ celost strukturního celku starosti. „Já“ a „bytí sebou“ bylo v „ontologii“ tohoto jsoucna odedávna chápáno jako nosný základ (substance, příp. subjekt). I naše analytika narazila už při přípravné charakterizaci každodennosti na otázku, ‚kdo‘ je pobyt. Ukázalo se, že zprvu a většinou *není* pobyt sám sebou, nýbrž že je ztracen v neurčitém ‚ono se‘.² Toto ‚ono se‘ je existenciální modifikace autentického ‚bytí sebou‘. Otázka po ontologické skladbě bytí ‚sebou‘ zůstala bez odpovědi. [421] Vodítko problému bylo již ovšem v zásadě fixováno:³ jestliže ‚bytí sebou‘ patří k bytostným určením pobytu, a „esence“ pobytu spočívá v *existenci*, pak je nutno jástvi a bytí ‚sebou‘ pochopit *existenciálně*. Negativně se pak rovněž ukázalo, že pro ontologickou charakterizaci neurčitého ‚ono se‘ nelze kategorií výskytu (substance) vůbec použít. Zásadně se ujasnilo, že starost nelze ontologicky odvodit z reality, ani ji pomocí kategorií reality rozvíjet.⁴ Starost již fenomén ‚bytí sebou‘ obsahuje, pokud je totiž správná teze, že výraz „starost o sebe“, který by byl vytvořen analogicky podle výrazu „starost o druhé“, je *tautologií*.⁵ Problém ontologického určení bytí ‚sebou‘ je pak možno přes-

¹ a že pobyt *sám jest* toto jsoucno

² b „Já“ jako v jistém smyslu „nejbližší“, v popředí stojící, a tudíž zdánlivé ‚bytí sebou‘.

³ Srv. § 25, str. 144 nn.

⁴ Srv. § 43 c, str. 247.

⁵ Srv. § 41, str. 227.

něji formulovat jako otázku po existenciální „souvislosti“ mezi starostí a bytím ‚sebou‘.

Vyjasnění existenciality ‚bytí sebou‘ začíná „přirozeně“ od každodenního sebevýkladu pobytu, který vyjadřuje „sebe sama“ ‚řikáním já‘. Není nutné, aby se tak dělo nahlas. Tímto ‚já“ míní toto jsoucno sebe sama.¹ Obsah tohoto výrazu se považuje za naprosto jednoduchý. Mínil vždy právě jen mne samého a nic víc. Jakožto jednoduché není také ‚já“ určením jiných věcí, není *samo* nikdy predikátem, nýbrž absolutním „subjektem“. Já, které se vyslovuje a míní při ‚řikání já‘, nalézáme vždy jako totéž, udržující se ve změnách. Rysy „simplicity“, „substanciality“ a „personality“, které Kant učinil například základem svého učení „O paralogismech čistého rozumu“,² [422] pramení z ryzí předfenomenologické zkušenosti. Otázkou však zůstává, zda to, co je onticky takto zakoušeno, smíme ontologicky interpretovat pomocí uvedených „kategorií“.

Kant sice ukazuje – přísně se drže fenomenálního obsahu našeho ‚řikání já‘ –, že ontické teze o duševní substanci vyvozené z uvedených rysů jsou neoprávněné. Tím je však odmítnuto pouze *ontické* nepochopení já.³ Není tím však ani v nejmenším získána *ontologická* interpretace bytí ‚sebou‘, ba není tím ani zajištěna či pozitivně připravena. Přestože se Kant snaží přidržovat se přísněji než jeho předchůdci fenomenálního obsahu ‚řikání já‘, sklouzne vždy znovu do *téže* nepřiměřené ontologie substanciality, jejíž ontické fundamenty našemu já teoreticky upřel. To nyní musíme ukázat přesněji, a fixovat tak ontologický smysl toho, že analýza bytí ‚sebou‘ vychází z ‚řikání já‘. Kantovou analýzou výrazu ‚já myslím“ se zde budeme pro ilustraci zabývat jen v tom rozsahu, který je pro ujasnění uvedené problematiky nepostradatelný.⁴

¹ a přesněji ujasnit: ‚řikání já‘ a ‚bytí sebou‘

² Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 399; především zpracování v A 348 nn.

³ a výhled na onticky-nadsmyslové věty (metaphysica specialis)

⁴ K analýze transcendentální apercepce srv. nyní: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, III. oddíl.

„Já“ je pouhé vědomí, které provází všechny pojmy. Není jím „představováno nic víc než transcendentální subjekt myšlenek“. „Vědomí není samo o sobě ani představa..., nýbrž forma představy vůbec.“¹ „Já myslím“ je „forma apercepce, která provází a předchází každou zkušenost“.²

Kant právem shrnuje fenomenální obsah „já“ výrazem „já myslím“, nebo, je-li vzato v úvahu, [423] že k „inteligenci“ patří i „praktická osoba“, výrazem „já jednám“. „Říkání já“ musí být v Kantově smyslu pojato jako „říkání já myslím“. Kant chce fixovat fenomenální obsah „já“ jakožto *res cogitans*. Nazývá-li přitom toto „já“ „logickým subjektem“, neznamená to, že „já“ vůbec je jen pojem získaný prostřednictvím logiky. „Já“ je spíše subjekt logické aktivity, totiž spojování. „Já myslím“ znamená: já spojuji. Veškeré spojování má formu: „já spojuji“. V každém shrnování a vztahování je vždy již obsaženo já jako základ – *ὑποκείμενον*. Proto je *subjectum* „vědomí samo o sobě“; není to představa,³ nýbrž její „forma“. Tím je však řečeno: „já myslím“ není nic představovaného, nýbrž formální struktura představování jako takového, která teprve cosi jako představované umožňuje. Formou představy není míněn ani rámec, ani všeobecný pojem, nýbrž to, co jakožto *εἶδος* činí každé představované a každé představování tím, čím je. Já chápané jako forma představy znamená tolik co „logický subjekt“.

Kantova analýza má dvě přednosti: Kant jednak vidí, že není možné onticky převést já na substanci, jednak důsledně chápe já jako „já myslím“. Zároveň však pojímá toto „já“ opět jako subjekt, a tudíž v ontologicky nepřiměřeném smyslu. Neboť ontologický pojem subjektu charakterizuje *nikoli rys být ‚sebou samým‘ našeho já jakožto ‚bytí sebou‘, nýbrž to, že je stále ‚ten samý‘ a setrvalý jako něco, co se vždy již vyskytuje*. Určit já ontologicky jako *subjekt* znamená vidět je od počátku jako něco, [424] co se vždy již vysky-

¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 404.

² Tamt., A 354.

³ Nic představaného, nýbrž to představující jako *před-sebe-stavící* v představování – ale *jen* v něm, a já ‚jest‘ jen jako toto ‚před-sebe‘, jen jako toto ‚sebe‘ samotné.

tuje. Bytí tohoto „já“ je pochopeno jako realita¹ *oné res cogitans*.² [425]

Avšak co způsobuje, že Kant nemůže své ryzí fenomenální východisko v „já myslím“ ontologicky vytěžít a musí se vrátit zpět k „subjektu“, to znamená k substanciálnímu pojetí? Já není jen „já myslím“, nýbrž „já myslím něco“. Nezdůrazňuje snad Kant sám stále znovu, že já je vztaženo ke svým představám a bez nich není ničím?

321

¹ „přítomnost“; stále ‚doprovázení‘

² Že Kant pochopil ontologický charakter ‚bytí sebou‘ osoby v zásadě přece jen v rámci horizontu nepřiměřené ontologie nitrosvětsky se vyskytujícího jsoucna, tedy jako „substanciale“, je zřejmé z materiálu, který zpracoval H. Heimsoeth ve své studii *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. (Zvláštní otisk ze slavnostního sborníku *Immanuel Kant* vydaného k dvoustému výročí jeho narození, 1924.) Záměr této studie překračuje rámec pouhého historického referátu a míří na „kategoriální problém“ *personality*. Heimsoeth říká: „Stále ještě se příliš málo dbá na těsnou součinnost teoretického a praktického rozumu, jak ji provádí a plánuje Kant. Příliš málo se dbá na to, jak zde dokonce i kategorie (v protikladu k jejich naturalistickému naplnění v „zásadách“) výslovně podržují platnost a při primátu praktického rozumu mají nalézt nové, od naturalistického racionalismu oproštěné užití (např. substance v ‚osobě‘ a osobní nesmrtnosti, kauzalita jako „kauzalita ze svobody“, vzájemné působení jako „společenství rozumných bytostí“ atd.). Slouží novému přístupu k nepodmíněnému jako prostředek myšlenkové fixace, aniž by proto chtěly poskytovat racionalizující předmětné poznání“ (str. 31 n.). – Ale zde je přece vlastní ontologický problém *přeskočen*. Nelze totiž vynechat otázku, zda těmto „kategoriím“ může zůstat původní platnost a stačí je jen jinak použít, či zda ontologickou problematiku pobytu od základu *nepřevracejí*. I když se teoretický rozum zabuduje do praktického, zůstává existenciálně-ontologický problém ‚bytí sebou‘ nejen neřešen, nýbrž není ani *položen*. Na jaké ontologické půdě se má totiž odehrávat „součinnost“ teoretického a praktického rozumu? Je způsob bytí osoby určen chováním teoretickým nebo praktickým a nebo žádným z nich – a čím potom? Neukazuje paradoxní význam – přes svůj fundamentální význam – ontologickou nepodloženost problematiky ‚bytí sebou‘, počínaje Descartovou *res cogitans* až po Hegelův pojem ducha? Vůbec není třeba myslet „naturalisticky“ a „rationalisticky“, a přesto být v ještě osudovějším – protože jakoby samozřejmém – područí ontologie „substanciálního“. – Pro podstatné doplnění uve-

Tyto představy jsou však pro něj „empirično“, které je „provázeno“ naším já, jsou to jevy, k nimž je já „připojeno“. Kant však nikde neukazuje způsob bytí tohoto „připojení“ a „provázení“. Ale v základě jej chápe jako stálý spoluvýskyt já s jeho představami. Kant se sice vyvaroval odtržení já od myšlení, nevzal však za východisko „já myslím“ v jeho plném bytostném obsahu jako „já myslím něco“, a především mu uniklo, že ontologickým „předpokladem“ pro „já myslím něco“ je základní určení ,bytí sebou'.¹ Neboť i východisko „já myslím něco“ je ontologicky nedostatečně vymezené, protože není určeno ono „něco“. Rozumí-li se jím *nitrosvětské* jsoucnost, pak je v něm obsažen nevyslovený předpoklad *světa*; a právě tento fenomén spoluurčuje skladbu bytí já, pokud má být něčím takovým jako „já myslím něco“. Říkání já' míní jsoucnost, jímž vždy jsem, jakožto: „já jsem ve světě“. Kant neviděl fenomén světa a byl natolik důsledný, že „představy“ nesměšoval s apriorním obsahem „já myslím“. Tím však bylo já opět zatlačeno do pozice *izolovaného* subjektu, jenž ontologicky zcela neurčeným způsobem doprovází představu.²

„Říkáním já' vyjadřuje pobyt sebe sama jakožto ,bytí ve světě'. Ale míní také každodenní ,říkání já' sebe jakožto ,jsoucí ve světě'? Zde je třeba rozlišovat. Říkáním já' míní pobyt samozřejmě [426] jsoucnost, jímž vždy sám je. Každodenní sebevýklad má však tendenci rozumět si z obstarávaného „světa“. V ontickém mínění sebe dochází k tomu, že se pobyt *přehledně*, pokud jde o způsob bytí jsoucnost, jímž sám je. A především to platí o základní skladbě pobytu, o ,bytí ve světě'.³

dené studie srv. H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: *Kantstudien*, sv. XXIX (1924), str. 121 nn. Ke kritice Kantova pojmu „já“ srv. též Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; II: *Über „Person“ und das „Ich“ der transzendentalen Apperzeption*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II (1916), str. 388 nn.

¹ a tzn. časovost

² Srv. fenomenologickou kritiku Kantova „vyvrácení idealismu“. § 43a.

³ Srv. §§ 12 a 13, str. 73 nn.

Čím je toto „zběžné“ ,říkání já' motivováno? Upadáním pobytu, jenž se takto snaží *zběhnout*, prchá před sebou samým do neurčitěho ,ono se'. Tím, kdo „přirozeně“ říká já, je ,bytí sebou v neurčitém ono se'. V tomto „já“ se vyjadřuje ,bytí sebou', jímž zprvu a většinou *nejsem* autenticky. Pro pohrouženost do každodenní rozmanitosti a pro honbu za obstarávaným se ukazuje ,bytí sebou' sebezapomenutého ,já obstarávám' jako cosi jednoduchého, jež je stále to samé, ale neurčité a prázdné. *Jsme* přece *to*, co obstaráváme. Přehlíží-li „přirozeně“ ontické ,říkání já' fenomenální obsah pobytu v tomto „já“ míněného, *neopravňuje* to ontologickou interpretaci já, *aby se k tomuto přehlížení připojila* a vnutila problematice ,bytí sebou' nepřiměřený „kategoriální“ horizont.

Ontologická interpretace „já“ ovšem zdaleka ještě nenalézá řešení problému tím, že odmítne následovat každodenní způsob ,říkání já', nalézá však *naznačení směru*, kterým se musí ubírat další tazání. Já míní jsoucnost, jímž – „jsouce ve světě“ – jsme. ,Být již ve světě' jakožto ,bytí u nitrosvětsky příručního jsoucnost' znamená však stejně původně ,být v předstihu před sebou'. „Já“ míní jsoucnost, je muž jde o bytí jsoucnost, jímž je. Tímto „já“ se vyslovuje starost, a to zprvu a většinou „zběžným“ ,říkáním já' při obstarávání. ,Bytí sebou' v neurčitém ,ono se' říká nejhlasilěji a nejčastěji já – já, poněvadž v základě sebou samým *vlastně není* a vlastnímu, autentickému ,moci být' se vyhýbá. Nelze-li ontologickou [427] skladbu ,bytí sebou' převést ani na substanci já, ani na „subjekt“, nýbrž je-li naopak třeba každodenní zběžné ,říkání já-já' pochopit z *autentického* ,moci být', pak z toho ještě neplyne věta: ,Bytí sebou' je tedy stále se vyskytující základ starosti. Rys být ,sebou' lze existenciálně vyčíst jedině z autentického ,moci být sebou', to znamená z autenticky bytí pobytu *jako starosti*. Z ní se vysvětlí *stálost ,bytí sebou'*, nesprávně pokládaná za setrvalost jakéhosi subjectum. Fenomén autentického ,moci být' otvírá však také výhled na *stálost ,bytí sebou'* ve smyslu získání pevnosti postoje. *Stálost ,bytí sebou'*, ,sebe-stálost', ve dvojím smyslu stálé pevnosti postoje je *autentická* možnost, jejímž opakem je ,ne-sebe-stálost', nesamostatnost neodhodlaného upadání. Samostatná ,*sebe-stálost'* neznámá existenciálně nic jiného, než předběhovou odhodlanost. Ontologická struktura

odhodlanosti odhaluje existencialitu onoho ‚sebou‘ v našem ‚bytí sebou‘.

Pobyt je *autenticky sebou* v původním osamocení mlčenlivé, před úzkostí¹ neuhýbající odhodlanosti. Autentické ‚bytí sebou‘ jako mlčící právě neříká „já-já“, nýbrž „jest“ v této mlčenlivosti vrženým jsouncem, které může být autenticky. ‚Bytí sebou‘ odhalované mlčenlivostí odhodlané existence je původní fenomenální půda otázky po bytí „já“. Fenomén smyslu bytí autentického ‚moci být sebou‘ umožňuje teprve úvahu o tom, jaké ontologické oprávnění lze přiznat substancialitě, simplicité a personalitě jako rysům onoho bytí ‚sebou‘. Ontologickou otázkou po bytí sebou samým je třeba vymanit z před-pojetí, – jež se stále nabízí díky převládajícímu způsobu říkání já –, že ‚bytí sebou‘ je setrvalé se vyskytující věc. [428]

Starost nepotřebuje být fundována v ‚bytí sebou‘: existencialita jako konstitutivum starosti skýtá ontologickou skladbu ‚sebe-stálosti‘ pobytu, k níž patří – jak to odpovídá úplnému obsahu struktury starosti – faktická upadlost do ne-sebe-stálosti. Plně pochopená struktura starosti zahrnuje fenomén bytí ‚sebou‘. Jeho vyjasnění má podobu interpretace smyslu starosti, k níž jsme dospěli při určování celosti bytí pobytu.

§ 65. Časovost jako ontologický smysl starosti

Charakterizace „souvislosti“ mezi starostí a bytím ‚sebou‘ neměla za úkol jen vyjasnění speciálního problému ‚bytí já‘, nýbrž měla sloužit závěrečně přípravě k uchopení fenoménu celosti strukturního celku pobytu. Je zapotřebí *nezlomné disciplíny* existenciálního tázání, nemá-li se způsob bytí pobytu nakonec přece jen ontologickému pohledu zvrátit v jakýsi modus výskytu, bytí zcela indiferentní. Pobyt se stává „bytostným“ v autentické existenci, která se konstituuje jako předběhová odhodlanost. Tento modus autenticity starosti obsahuje původní sebe-stálost a celost pobytu. Nerozptýlené,

¹ a tj. světlina bytí jakožto bytí (genitiv)

existenciálně rozumějící vidění této sebe-stálosti a celosti musí být základem osvětlování ontologického smyslu bytí pobytu.

K čemu ontologicky směřujeme, hledáme-li smysl starosti? Co znamená *mysl*? S tímto fenoménem jsme se v našem zkoumání setkali v souvislosti s analýzou rozumění a výkladu.¹ Podle ní je smysl to, v čem se udržuje možnost něčemu rozumět, aniž by se to samo výslovně a tematicky [429] dostalo do našeho zorného pole. Smysl je to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje primární rozvrh a z čeho lze pochopit něco v tom, čím to je, a to v jeho možnosti. Rozvrhování odemyká možnosti, tzn. to umožňující.

Osvětlit to, ‚do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje, znamená odemknout to, čím je rozvržené umožňováno. Z metodického hlediska je při tomto osvětlování třeba sledovat většinou nevyslovený rozvrh, na němž je založen nějaký výklad, tak aby se to, co je v rozvrhu rozvrženo, podařilo odemknout a uchopit v tom, ‚do čeho‘ je rozvrhováno. Eruovat smysl starosti pak znamená: sledovat rozvrh, který zakládá a vede původní existenciální interpretaci pobytu tak, aby v tom, co tento rozvrh rozvrhuje, vyvstalo jeho ‚do čeho‘. Rozvrhováno je bytí pobytu, a to bytí pobytu odemčené v tom, co je konstituuje jako autentické ‚moci být celý‘. To, ‚do čeho‘ je rozvrhované, totiž odemykané a tak konstituované bytí rozvrhováno, je to, co tuto konstituci bytí jako starosti samo umožňuje. Otázkou po smyslu starosti se tážeme: *Co umožňuje celost učeného celku struktury starosti v jednotě jejího rozvinutého členění?*

Přísně vzato smysl znamená: to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje primární rozvrh rozumění bytí. Sobě samému odemčené ‚bytí ve světě‘ rozumí – rozumějící bytí jsoucna, jímž samo je – stejně původně i bytí nitrosvětsky odkrytého jsoucna, bytí netematicky, a dokonce bez rozlišení jeho primárních modů existence a reality. Veškerá ontická zkušenost o jsoucnu, praktické kalkulování s příručním jsoucnem, stejně jako pozitivní vědecké poznávání jsoucna výskytového, se vždy zakládá ve více či méně průhledných rozvrzích bytí příslušného jsoucna. Tyto rozvrhy však v sobě chovají ono ‚do čeho‘, z něhož se rozumění bytí jakoby živí.

¹ Srv. § 32, str. 180, zvl. str. 183 n.