

PROBLEM DANOSTI SVETA KOT HORIZONTA V HUSSERLOVI FENOMENOLOGIJI

Marko Markič

UVOD

V Husserlovi transcendentalni fenomenologiji je pojem sveta prišel do svojega najvišjega problemskega razvitja. Naloga, ki si jo zada Husserl, je inkorporirati tako aristotelsko utemeljitev razmerja do sveta kot celote dejanskosti kot tudi transcendentalno utemeljitev razmerja do sveta kot apriorne forme izkustva. Za Husserla *danost* sveta kot celote in pristojna utemeljitev te danosti prvič postaneta izrecen problem. S pojmom sveta kot horizonta se Husserl obenem tudi dvigne nad pojem sveta kot vzročne, nujnostne, vzajemne povezanosti bivajočega, k pojmu vzajemne sopripadnosti bivajočega v njegovi biti, neodvisno od vzročnosti. V tem dvojem je morda glavna vrednost transcendentno-fenomenološke zastavitve tega problema.

Husserl krizo evropske znanosti kot take vidi v izgubi ideje umnosti na eni strani in dejanskosti na drugi. Celoten Husserlov projekt v bistvu leži v oživitvi aristotelske ideje o intimni zvezi uma in dejanskosti; dejanskosti kot smotra uma. Vse analize konstitucije, sinteze, ega itn. nazadnje služijo temu. Omenjena ideja vodi Husserla tudi pri tematizaciji sveta. Namesto matematiziranega, formaliziranega, racionaliziranega sveta Galileja in Descartesa (razsežnost, geometrija) ter Kanta (linearna vzročnost) naj bi bil svet kot prava, poslednja in vseobsežna tema filozofije svet dejanskosti, dejanski svet – in ne neka ideja, slika sveta. Zato je po Husserlu znanost v krizi: odpovedala se je svoji začetni aristotelski zastavitvi kot pristojnost za dejanskost, kakor se živo prikazuje. Sama daje, in sicer kot sorazmernost naravi sami, ne kot njen nadomestek. Drugi element pojma znanosti je za Husserla eidetika – metoda raziskovanja tipskih, splošnih zakonitosti in oblik pojavov. To določa tudi pojmovanje življenjskega sveta: sveta kot bistvene tipike smisla dejanskosti, zajetega v njegovi celosti.

ŽIVLJENJSKI SVET KOT HORIZONT

Husserlov zreli fenomenološki pojem sveta je svet kot življenjski svet. S tem sta v grobem mišljeni enotnost in celost smiselnega izkustva kot dinamičnega izkustva celosti možnosti in dejanskosti – kot izpolnitve (kakor je to faktično preddano in vselej

Z življenjskim svetom je, tako se zdi, mišljen svet, kakor je dan v izvorni enotnosti smiselnega izkustva, ne kot nek smiselni pol ali korelat izkustva, kakor velja za formalni pojem sveta.

Zdi se, kot da bi se Husserl želel podati na neko predkantovsko transcendentno raven, na raven pred samozavedanjem, torej na stopnjo konstitucije soodnosa samozavedanja in sveta. Husserl si je pravzaprav vseskozi prizadeval utemeljiti transcendentno znanost, ki ne bi slonela zgolj na postulatih in pravilih, temveč bi odkrivala delujočo, živo konstitucijo, kakor se ta dogaja v izkustvu – ravno iz tega razloga bi bila ta znanost fenomenološka. Utemeljiti jo je želel na takšen način, da bi pokazal delovanje transcendentalne subjektivitete v zavestnem smiselnem življenju – od tod se poraja izvor vse problematične napetosti te filozofije.

Husserl vpelje svet kot horizont v *Krizi* s temi besedami: »[...] svet ni naključno enkrat, ampak vedno in nujno preddan kot univerzalno polje vse dejanske in možne prakse, kot horizont. Živeti je stalno v-svetni-gotovosti-živeti.« (Husserl 2005, 177). Gotovo to ne tvori izrecno izvornega izkustva samega, ampak njegovo strukturo, se pravi že transcendentalni smisel svetnosti. Takoj zatem pa smisel horizonta bistveno določi glede na predmetnost: »Ta horizont je po drugi strani zavesten le kot horizont za biva-joče objekte.« (Husserl 2005, 83).¹

Na eni strani so stvari enotne v horizontu, a na drugi strani horizontu samemu pripada neka enotnost – kakšna? Je to sploh mogoče razumeti drugače kot bitno-smiselno enotnost, kot enotnost bitnega načina? Toda kako je ta enotnost pojmovana? Ali je to resnično lahko pojmovano zgolj kot enotnost (i) idealne tipike, (ii) sheme, pravila, (iii) interpretacije (v smislu subjektivnega oblikovanja enotne napotilne mreže)? – samo kot formalna transcendentalna celota in ne kot nek samolastni, samostojni bitni smisel?

Horizont lahko razumemo kot prvenstveno problematičen pojem. Na eni strani je namreč bistveno določen z odprtostjo, nedokončanostjo: »Horizonta tako ne gre razumeti kot meje, ki zapira, zaključuje neki obseg v celoto (in to celoto tako rekoč zapečati), ampak kot mejo, ki je odprta (se odpira, napotuje vedno naprej), tako da ne določa, kaj vse spada noter, temveč le način, kako se v njem pojavlja.« (Husserl 2005, 118). Prične se dozdevati, da svet potemtakem ne more biti nikakršna celota kot taka. Toda, kolikor je svet univerzalni horizont, mu vendarle pripada neka končna meja, neka skrajnost. Smisel horizonta je tako problematičen: obenem je meja in odprtost, kar se pokazuje v njuni sopripadnosti – je meja, ki je omogočujoča, takšna, ki odpira vse znotraj nje, tako da v sebi zaobsega kot omogočujoči temelj.

1 Husserl v zapiskih izrecno označi svet kot biva-joče, kot »biva-jočo vse-enotnost« po sebi biva-jočih realitet.

SVET KOT HORIZONT HORIZONTOV IN CELOTA »KOT CELOTA«

Za Husserla je svet bistveno možno(st) smiselnega, a vselej tudi zaznavno danega izkustva. Ali to res tvori samolastni pojem sveta? Held takole povzame Husserlovo pojmovanje sveta kot horizonta: »Vsi horizontni napotilni sklopi pa napotujejo tudi drug na drugega in tako spadajo v univerzalni horizont vseh horizontov: svet.« (Held 1998, 10). Toda ravno tu se javlja težava: dokler je svet zgolj »horizont horizontov«, spada v prav isti red kot horizonti izkustvenega predmetnega okolja. Misel, da z idejo neskončnega napredovanja evidenc ali regresa pogojev kot pri Kantu dospemo do ideje sveta kot celote, je povsem zgrešena, saj celota pogojev časovnega izkustva ni celota v absolutnem smislu kot neprimerljiva, edinstvena enost (bitnega smisla), ampak zgolj celota tako pojmovanega izkustvenega sveta. Celota smiselnih intenc je samo enotnost posameznih, torej predmetnih, bitno smiselnih intenc, ne pa enotnost biti po sebi. Celota predmetnega bitnega smisla ni celota biti kot taka.

Takšno pojmovanje sloni na prezrtju razlikovanja: (1) celote kot celote smisla možno danega bitnega smisla v konkretnem zavestnem smiselnem predmetnem izkustvu (svet, razumet iz znotrajsvetnega, toda ne nujno kot metafizična celota znotrajsvetnega, celota predmetov), se pravi celote v relativnem smislu, in (2) celote kot samostojnega smisla sveta kot celotnosti biti, bitne celote kot celote »po sebi«, se pravi celote v absolutnem smislu, kot absolutnosti same. To misel se da eksplicirati v momente edinstvenosti, celovitosti in enosti, ki transcendirajo vsakršno določeno formalno edinstvenost, celovitost in enost. Toda ta smisel celote mora vsaj sprva ostati še povsem problematičen.²

Drugi pojem celote kot samostojnega, absolutnega smisla je tisti, ki je edini primeren za pojmovanje sveta v polnem, recimo: metafizičnem smislu. Od upoštevanja te ključne diference je odvisna možnost pristojnega odnosa do sveta kot samolastne bitno-smiselne celote.

Prvi pojem celote je vselej vezan na prav ta slučajni, izkustveno »tako in tako« dani predmetni svet bivajočega (denimo logičen, vzročen, linearno prostorski in časoven, intencionalen, praktičen, skratka »življenjski« ...), na določene smiselnostne prakse, in tako ne more doseči pravega, polnega smisla celote. Drugi pojem celote je pojem absolutne edinosti, enosti in celovitosti biti.

2 Tu ne razlikujem samo celote kot celote *trenutnega* zaznavnega polja, in celote »kot take«, ampak celoto smisla v konkretnem predmetnem izkustvu sploh in »celoto kot tako«.

Ta pojem ni oblikovan z ozirom na naključen, *konkreten, vsakokrat določen* način danosti predmetov izkustva, ampak ima nek samolasten, samostojen edinstven smisel. Celota je samolastno kot presežno edina, ena in celovita, absoluten in ne relativen pojem.

Svet kot absolutna celota je samostojna in samolastna forma celote – enosti, ki ni celota nečesa delnega – in ni enost nekega mnoštva, ampak vsakršno celoto in enost posameznega prav presega. To je celota »kot taka« oziroma po sebi, v razliki do celote kot celote nekega vnaprej določenega posameznega. Vsaka celota posameznega namreč vselej ostaja prav celota tako in tako razumetega in določenega posameznega.

Za to lahko podamo tri argumente:

(1) Vsaki celoti posameznega je lahko zoperstavljena neka drugače pojmovana celota posameznega. Celota posameznega torej ne more pomeniti celote, ki je v svoji formi celotnosti edinstvena. Prav to pa je vsebina pojma sveta. Tako je vsakršno pojmovanje sveta kot določene celote posameznega samo eno izmed možnih pojmovanj sveta, ne pa pojem sveta kot edinega, enega sveta, oziroma enosti, edinosti in celovitosti sveta v pravem, posebnem smislu. Svet tako razpade v mnoštvo teoretskih svetov, namesto da bi se razvila teorija sveta kot edinstvenega, uniformnega smisla, ki ne dopušča alternativnih pojmovanj. Svet kot celota je samo en in zato ne pusti, da bi se ga pojmovalo zdaj kot celoto horizontov, zdaj kot celoto pogojev; zdaj kot celoto praks, zdaj kot celoto napotil. Smisel sveta kot celote je lahko samo en, dokler se svet jemlje v pravem smislu in ne metaforično – dokler je resnično iskani smisel svetne forme enosti in celotnosti. Svet v prvotnem pomenu pojmuje prav neko tako izvirno enost, ki vsakršno mnogo šele omogoča. Iz mnovega samega nasprotno nikoli ne dospemo do prave, načelne enosti, ampak le do enosti kot abstraktne, naknadne forme ali do enosti kot regulativne ideje enotenja mnoštva. Zato pojma sveta ni mogoče tvoriti iz celotnosti nekega predmetnega bitnega smisla, saj ta vselej predpostavlja mnoštvo predmetnosti.

(2) V konkurenčnih pojmih sveta edinstveni, samolastni smisel enosti in celote same nikoli niti ni zares menjen, ker vselej že obstane pri smislu enosti in celote, izpeljanem iz tega, iz česar je ta enost enost oziroma ta celota celota. Enost in celota zato nista menjena kot neka posebna, edinstvena smisla, ampak kot derivata ali kot spadajoča v rod nekega enosti in celoti tujega smisla. Pred pogojem možnosti take ali drugačne celote stoji »pogoj možnosti« celotnosti sploh. Strukturo smiselnega izkustva je torej treba razumeti iz smisla sveta kot celote, ne pa obratno.

Razumeti v pravem smislu torej pomeni razumeti svet kot celoto, ne kot korelat vnaprej določene forme celote smiselnega izkustva; oboje razumeti soizvirno, a samostojno. Formo celote smiselnega izkustva gre docela razumeti šele iz razumetja sveta kot

(3) Celota kot presežna, edinstvena celota biti kot absolutna edinost, enost, celovitost biti se ne pusti razumeti, pojmovati, utemeljiti iz kakršnegakoli določenega smisla kot celota nekega določenega smisla, ker sama po svojem pojmu kot absolutna, edinstvena celota, ni nič *določenega*. To je mišljeno s »celoto kot tako«, po sebi, kot samostojnim smislom – absolutno, ne le relativno celoto. S svetom je torej v pravem smislu menjena enost in celovitost bitnega smisla kot taka in samó po sebi. In sicer biti kot take, ne tako ali drugače že določeno pojmovanega bitnega smisla.

Svet kot bitna celota presega vsakršno konkretno celoto bitnega smisla, po drugi strani pa tudi ni le forma neke konkretne, določene celote bitnega smisla, ker to potem ni celota biti kot take, ampak celota na določen način razumetega bitnega smisla, celota biti tako ali drugače razumetega bivajočega, pri čemer razumetje bivajočega določa razumetje biti; tako se forma bivajočega imponira smislu biti kot celote, sveta. Pri tem se forma celote bivajočega izenači oziroma zamenja s formo celote biti, saj se predpostavlja, da bit nima nekega posebnega, samostojnega smisla, ampak le smisel, ki ga prejema iz smisla bivajočega. Bit je v svoji absolutni edinstvenosti samo bit; ni zdaj predmetna, zdaj dejanska, zdaj vzročna, zdaj intencionalna, zdaj praktična bit. Zato celota biti ne more biti celota na nek določen način razumetega bitnega smisla; bit v pojmu celote biti ostaja nedoločena. Svet kot celota v smislu edinstveno ene biti ne more biti celota na nek določen način razumetega znotrajsvetnega bivajočega. Celota predmetnosti pomeni formo celotnosti, ki je določena forma, in sicer določena po formi predmetnosti, medtem ko forma bitne celotnosti izvorno ne more biti formalno določena, saj ni določena z nečim drugim od sebe, ampak je nek samostojni smisel.

Bit izvorno ni bit vzrokov, intenc, predmetov, ki nato delijo neko skupno bit, katerih horizonti konstituirajo skupni horizont enotnega bitnega smisla. Ta enost bitnega smisla načelno predhaja bitnemu smislu posameznih predmetov in predmetnosti sploh.

Smisel sveta je tako treba razumeti kot celotnost biti po sebi, ne kot celotnost tako ali drugače razumetega predmetnega, logičnega, bivajočnega bitnega smisla. Bit ni bit samo nečesa določenega, ampak bit vsega bivajočega kot takega, zato forma celote biti ne more biti forma tako ali drugače razumetega bivajočega. Čim spregovorimo o neki določeni formi celote, svet kot celota ni mišljen kot nek samostojni bitni smisel, ampak je iz tega, po čemer je ta forma kot vsako določeno, določen. Vse je odvisno od tega, ali je svet kot celota pojmovan kot nek samostojni bitni smisel, samostojni smisel bitne celotnosti, ali pa neka naknadna konstrukcija.

Je skratka nek edinstveni smisel enosti in celote, rezerviran za fenomen sveta, ki se ne more izvesti iz drugih, običajnih smislov enosti in celote, ki zajemajo enost in celoto nečesa v svetu. Čim določimo svet kot celoto napotil, vzajemno napotujočih horizontov, bistvene tipike, jedro pomenskosti ali prazne, nedoločene, nemodificirane možnosti, smo že ignorirali, spregledali to, da ima svet kot celota nek edinstven, samolasten smisel, ki se ne pusti oblikovati po nekih vnaprej razpoložljivih, svetnim fenomenom primernih pojmih celote in enosti.

Kar je tu kontraintuitivno, je to: kaj je tedaj sploh lahko celota, enost, če ni celota enost nečesa posameznega, množstvenega? Ker tu seveda ne gre niti za umski smisel enosti, niti za nek njen mistični, nad-umski smisel, razumet prav kot tak, čemu sploh govoriti o takem smislu enosti in celote? Ni to tedaj samo neko formalno, brez vsebinsko razlikovanje? Kako naj razumemo svet kot celoto, če ne kot celotnost neke poznane forme?

Tako se javi naslednja aporija: zdi se, da moramo za razlikovanje celote po sebi in celote kot celote predmetnega smisla že predhodno imeti nek pojem celote po sebi, vendar ga nimamo – je ravno tisto, kar je iskano. To pomeni, da se lahko naznači samo negativno. Pojem celote kot take je prav zato brez temelja, ker se ga ne da utemeljiti v čemerkoli, kar srečujemo »znotraj« te celote. Čim bi ga tako pojmovali, posledično ne bi pojmovali smisla celote same, ampak smisel celovitosti teh določenih predmetnih smislov. Drugo vprašanje je, ali je lahko celota razumeta po sebi, zastavljen pa je tako vsaj problem, naj bi bila razumeta po sebi.

Kaj je posledica tega spregleda razlikovanja za pojmovanje sveta kot horizonta? Dokler je svet lahko mišljen kot horizont, »v katerega spadajo« vsi horizonti, ni mišljen samostojno ali samolastno kot nek samostojni smisel, ampak svoj moment univerzalnosti, celotnosti prejema le iz strukture vzajemnega napotovanja predmetnih, okolnih horizontov.

Če je svet samo univerzalni horizont horizontov okolnega izkustvenega sveta, tedaj je tudi svet sam zgolj izkustveni svet in ne celota biti kot taka. Svet kot poslednji horizont intencionalnih praks ni smiselna celota biti, ampak celota tega, kar zadeva možne intencionalne prakse – čeprav v njihovem intencionalnem sin-tetičnem sovisju –, je celota kot celota korelatov posameznih smiselnih praks, ne pa celota kot Celota (kot smiselna celota biti sploh). Horizont celote ne more biti celota posameznih horizontov, pogojev, smiselnih rab ali smiselnih praks, če naj se pojmuje samolastno, kot absolutna celota, ki ni razumljiva *relativno* glede na nekaj znotraj celote, ampak, če sploh, potem po sebi, kot edinstvenost.

Pojem horizonta dalje predpostavlja pojem *meje*. Problematično je, kako naj se pojmuje horizont kot meja; morda v nekem prav posebnem smislu, ali pa že kot zamenjenost konkretnega izkustva? Svet kot celota biti ne more biti pojmovan kot neka meja nečesa, tako da bi bil določen z negacijo, saj bit kot edinstvena tega ne dopušča. Vsa omejenost, vsaka meja je določenost z določenim.³

Če je bitni smisel horizontno strukturiran, se lahko zdi, da je tedaj svet kot celota bitnega smisla nujno nek horizont horizontov, ne pa celota smisla biti kot take. Tako Overgaard sklepa, da je pojem sveta kot celote nezdržljiv s pojmom sveta kot horizonta, saj bi to pomenilo, da horizonti znotrajsvetnega predstavljajo pogoj možnosti sveta in ne obratno (Overgaard 2004, 115). Overgaard tako zagovarja smisel sveta kot horizonta možnega izkustva namesto horizonta stvari. Toda ta rešitev ne zadeva težave, ampak samo prestavi problem na drugo raven, saj je izkustvo spet razumeto kot predmetno izkustvo, čeprav Overgaard trdi, naj bi pojem horizonta možnosti imel povsem drugačen bitni smisel kot smisel posamezne stvari (Overgaard 2004, 116). Ta težava pa ne nastopi, če nasproti takemu pojmovanju smisel sveta kot celote razumemo, kot da je sicer sam horizontno strukturiran in v tem značaju koreliran horizontom znotrajvetnega, medtem ko sam ni horizont znotrajsvetnega.

Razumevanje, da je svet nekakšen univerzalni horizont horizontov, je mogoče zavrniti z vprašanjem: »Toda zakaj je tako, da horizonti napotujejo drug na drugega? Mar ne pomeni to, da predpostavljajo že vnaprej neko enost bitnega smisla, ki nima značaja univerzalnosti za vse horizonte, ampak katere enost – edinstvo, enotnost in celost – načelno predhaja vsakršni taki univerzalnosti?«

Tu je potem samo še en korak do sklepa, ki ga potegne Held; da je svet tedaj pač moč izenačiti s »prvotno vmesnostjo kot iskano očitnostno dimenzijo« (Held 1998, 10). Svet postane kar izvorna enotnost smisla sama – absurdno pojmovanje, ki zanika sam smisel »izvorne enotnosti«, saj ni več enotnega bitnega pola.

Husserl svet izrecno imenuje »predmetni univerzum, svet kot ta in tako, kakor je konkretno življenjsko dan [...]« (Husserl 2005, 205). Tu se ujame v zanko. Dokler se vztraja pri življenjskem svetu, ostaja pri predmetnosti in nikoli ne doseže edinstvene celotnosti biti same, kot take. O ideji, horizontu celote, o horizontu »sveta kot takega« Husserl, kot je videti, ne govori nikjer

3 Prim. G.W.F. Hegel, *Znanost logike*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001, str. 115–121.

Ta interpretativni problem bi morda lahko rešili z razlikovanjem implicitnega dvojnega smisla genitivne konstrukcije »sveta kot horizonta horizontov« in »horizonta sveta«. Geniusas tako opozarja na implicitni in problematični dvojni smisel svetnega horizonta: »*Welthorizont*, genitivna konstrukcija, pušča neodločeno, ali horizonti označujejo edinstven način prikazovanja sveta ali pa so samo odvisni glede na svet, ki ostaja transcendenten svojemu horizontnemu prikazovanju.« (Geniusas 2012, 179–180). Svetni horizont torej pomeni edinstven horizont. Kot pravi: »[...] razumeti svet kot preddani temelj ali kot celoto predmetov pomeni operirati na osnovi odločilno drugačnega pojma horizontnosti« (Ibid.).

Toda, da bi bil svet tako transcendenten svojemu horizontnemu prikazovanju, in to ne na način, da bi ta transcendentni odteg bil vključen v horizontnost samo, ampak v celoti, se zdi fenomenološko nevzdržno. Svet je kvečjemu horizont v odlikovanem smislu, tako da vsi horizonti, če so sploh horizonti, napotujejo na svet kot izvorni, počelni horizont. Sicer bi namreč imeli množstvo horizontov brez enotnega, svetnostnega smisla.

Toda, če svet ni horizont horizontov, ampak horizont celote kot celote potem nastopi problem: v kakšnem smislu je potem sploh horizont? In to v dvojnem smislu horizonta sveta, tako posebnega horizonta sveta kot svetnega značaja horizonta sploh. Vseskozi pa je treba razlikovati:

- (1) en, enotni svetni horizont kot univerzalno horizontno formo vsega horizontno strukturiranega izkustva, ki temu podeljuje neko apriorno enotnost;
- (2) horizont sveta kot regulativno idejo, delujočo v izkustvu neskončne možnosti izpolnitve dejanskosti, svet kot invariantni eidos, ki usmerja sintezo vseh možnih variacij;
- (3) horizonte svetnega izkustva kot notranje in zunanje horizonte bivšostne, pričujočne in prihodnostne izpolnitve;
- (4) horizontno strukturiranost svetnega izkustva (izkustva sveta) kot značaj napotensosti, tendence k celovitosti izkustva sploh in
- (5) horizonte sveta kot enotne forme izkustva; se pravi horizontno strukturiransot same horizontne ideje sveta.

Tako se zastavi problem, v kakšnem odnosu so ti smisli, pojmi sveta kot horizonta. Čim se ti pomeni pomešajo, postaneta problematiki smisla sveta in možnosti odnosa do njega docela nejasni. V pravem smislu problem sveta tvorita samo pomena 2 in 5; toda zgolj kolikor se nanašata na ostale pomene. V najkrajši obliki se da ta problem formulirati na način: »V kakšnem razmerju je horizont sveta s svetnim horizontom?«

Nobeno od v literaturi predlaganih razumevanj sveta kot horizonta oziroma razrešitve problematičnosti tega pojma pa ne upošteva zgoraj ekspliciranega razlikovanja. Svet kot horizont tako:

(1) ne more biti neko ozadje: »Toda če je horizontnost sveta ne-odnosna, potem je ne moremo razložiti s shemo ozadja/ospredja [...] je ozadje brez ospredja, obroč brez vsakršnega intuitivnega jedra« (Geniusas 2012, 181). Shema ozadja/ospredja sploh ni primerna za pojmovanje horizontnosti sveta, ampak le za znotrajsvetno predmetnost.

(2) Ne more biti neka regulativna ideja splošne možnosti izpolnitve. Geniusas smisel horizonta sveta razume kot *splošni stil, na katerega zavest razkriva svet in stvari* (Geniusas 2012, 185). Bit sveta je tako mogoče razumeti kot predmodalizirani temelj bitnih modifikacij, kot *izvorno figuro še ne modalizirane verjetja* (Ibid.). V tem smislu naj bi bil svet horizont. Namreč tudi *horizonti so privedeni do izpolnitve, do samodanosti* (Geniusas 2012, 197). Kakor pravi Husserl: *horizont kot horizont pride do »samodanosti«* (HUA XXXIX, 141). Robert Walton dokazuje, da so vsi smisli svetnega horizonta izpeljani iz dvojnosti možnost/dejanskost. Horizont je namreč horizont evidence, izpolnitve; svet kot univerzalni horizont je univerzalni horizont evidence, horizont popolne evidence, je evidenten pojem.⁴ Iz tega izhodišča je podana tudi kritika popredmetenega razumetja sveta iz predmeta (Welton 2000, 345–346).

Horizont sveta kot splošni stil in predmodalizirani bitni smisel bi tako pomenil nekakšno regulativno idejo možnosti izpolnitve. Geniusasovo razumevanje horizonta se izteče v formalizem, svet kot horizont horizontov je razumet kot »celota tipifikacije« (Geniusas 2012, 207). Svet »je mogoče označiti [...] kot najbolj splošno prazno zavest, t. p. kot zavest odprte možnosti, razumete v njeni vse-obsegajoči splošnosti« (Ibid.). To je očitno povsem abstrakten in nesamolasten pojem sveta. Svet kot regulativna ideja izpolnitve bitnega smisla bivajočega je vezan na formo posameznega bivajočega – poleg tega je zgolj neka »slika«, shema sveta, in ne svet »po sebi«.

Geniusas nadalje formulira paradoksnost sveta kot horizonta možnosti v napestosti med celotnostjo in enotnostjo: »Husserlov pojem svetnega horizonta se zdi protisloven zaradi svoje ambicije, da bi bil vseobsegajoč. Kot prava celota, ne more zadržati svoje enotnosti; kot enoten, ne more obsegati tega, kar naj bi.« (Geniusas 2012, 204). Ta protislovnost naj bi po Jeanu Wahlu izviral iz protislovja možnosti in celote. Če je svet enoten kot enotnost možnosti, tedaj ni celota, če pa je celota, tedaj ni enoten kot enotnost možnosti, gre argument. Toda svet kot horizont, kot celota možnosti je problematičen pojem. Možnosti sami problematično pripadata tako odprtost kot zamejenost, v njuni enakoizvornosti.

4 Prim. Welton 2000, 345.

(3) Ne more biti nek teleološki smisel. Tako Geniusas razlikuje v temelju naslednja dva smisla sveta kot horizonta, ustrežna začetnemu razlikovanju svetnosti horizonta in horizonta sveta samega: svet kot horizont odprte možnosti, svet kot tam-kjer izkustva, ali pa kot »prepletanje horizontov [...] konkretno in stalno preoblikovanje smisla« (Geniusas 2012, 197). To imenuje svet kot »tja-kamor« izkustva, kot nekakšen teleološki smisel sveta kot horizonta. Toda horizont kot predzarisani smoter ponovno predpostavlja neko določeno, konkretno izkustveno danost, iz katere izhaja in h kateri izkustvo teži.

(4) Ne more biti horizont kot jedro mreže pomenskosti, in ki ga lahko razumemo samo »od znotraj«. Samo tako naj bi se bilo moč izogniti popredmetenju ideje sveta, po analogiji s horizontno konstitucijo predmetov, ki so lahko idealno dani v vseh svojih horizontnih vidikih (Welton 200, 346). Za Weltona vsako razumetje horizonta sveta kot korelata svet popredmeti (Ibid.). Toda prav to pojmovanje opravi isto, saj horizont sveta razume prvenstveno iz predmetnosti, kakor je pač smiselno, napotovalno strukturirana.

Husserlu je za vzpostavitev znanosti o življenjskem svetu ključno doseči ravno pojem *danosti* celote možne dejanskosti. Zato da bi bila taka danost možna, bi morala vsaki možnosti izpolnitve in vsaki izpolnitvi pripadati sami v sebi nekaka možna celotnost izpolnitve oziroma popolnost – dovršenost izpolnitve sploh – in poleg tega še edinstvo, enotnost in istovetnost te celotnosti (soizvorne s to celotnostjo). Najprej: v samem zaznavnem izkustvu načelno ne more biti česa takega – to je vselej omejena na zaznavno polje, ki ne dopušča nobene ideje o možni celotnosti.

Nikoli ne živim v svetu tako, da bi v svojem izkustvu sveta izhajal iz nekega konkretnega zaznavnega polja, ampak narobe, vsako konkretno zaznavno polje lahko kot tako razumem le z nekega predvidika sveta. Smer svetostnega horizonta je torej »od sveta proti konkretnemu«, in ne obratno, kakor je videti, da to razumejo Husserl in tudi interpreti.

(5) Ne more biti horizont kot paradoksen pojem, kot čisti višek. László Tengelyi formulira paradoksnost pojma horizont in prepozna izvir te paradoksnosti. Najprej vzpostavi, da horizont bistveno določa sopripadajoča skritost; v dajanju je zmeraj nekaj, kar se ne daje, in sicer konstitutivno. V horizontu je tako nekaj več: »Več, kakor se prav meni, kaže. Transcendenci vselej pripada skrivanje. Husserla v razumevanju horizonta vodi ta model viška.« (Tengelyi 2009, 151). Svet kot horizont javlja kot »višek v izkustvu stvari« (Ibid., 156). Svet kot horizont je tedaj transcendenten glede na svetno bivajoče. Svet kot horizont zadeva potencialno evidenco, zato, sklepa Tengelyi in navaja Husserla iz *Meditacij*, se svet kot horizont možnosti kaže kot »ideja, ki je korelativna glede na idejo popolne evidence izkustva« (Ibid.) Horizont sveta kot višek je lahko le neka transcendentalna, spoznavna ideja, ne nek dan, samostojen smisel. To bi pomenilo, da je pri Husserlu naposled svet tudi le ideja, čeprav morda transcendentalno dana, ki ni zgolj regulativno postulirana, ker bi predstavljala razširjen pojem smiselnega izkustva. Taka ideja ni sama nek samostojen smisel, ampak je, kljub svoji paradoksnosti, še vedno vezana na konkretno določeno izkustvo.

PROBLEM KORELACIJE S HORIZONTOM SVETA

Naloga, da se svet pretvori v življenjski fenomen, pa naj bi po Tengelyiju služila temu, da se ideja horizonta reducira na idejo korelata (Tengelyi 2009, 173). Ta redukcija naj bi imela daljnosežne posledice, dajala naj bi *privid nekega idealnega končnega stanja, v katerem bi se vsaka potencialna evidenca pretvorila v aktualno evidenco* (Ibid.). To bi seveda ukinilo moment viška, presežka v pojmu horizonta.

Po mnenju Tengelyija bi tako najverjetneje morali izbrati med korelacijo zavesti in sveta in svetnim horizontom kot presežkom. Toda na drugi strani je horizont temeljno korelacijski pojem – tako kot ni horizonta brez subjektivnosti, tudi ni horizonta brez sveta, to dvoje pa tvori korelacijsko enotnost fenomena kot smiselnega izkustva. Vendar pa to ne pojasnjuje niti temelja niti smisla te korelacije.

Svet razumet kot horizont »celote kot take« ima lahko smisel samo, kolikor je kot tak tudi dan oziroma je v korelaciji z zavestjo (dokler ostajamo v mejah transcendentne fenomenologije). Da bi postala jasna smisel in možnost tako razumetega horizonta sveta, mora najprej postati jasno, ali je taka danost sploh možna in kaj naj bi bil smisel take danosti. Samo iz razmerja do sveta kot celote, četudi le problematično zastavljene, lahko postane jasen smisel sveta samega kot celote.

Problem se glasi: kako je mogoča danost horizonta, korelacija s horizontom kot nekakšnim presežkom (toda predmetnosti sploh, ne konkretne, določene predmetnosti)? Če naj govorimo o fenomenološki utemeljitvi pristojnega odnosa do sveta, morata biti namreč prisotna oba momenta. Husserl sam problem samodanosti horizonta kot takega zastavi v zapiskih. Husserl vprašanje zastavi takole: »Kako vem za svet, da je in da je kot svet, eden edini svet? Kako vem, da je to, kar vselej izkušam, posamezno in mnogotero, nekaj iz univerza 'svet'? Kako vem v posameznem 'vnaprej', 'a priori', za neki več? In kakšne vrste je ta več, da pridobim temelj za govor o izkustvu sveta in apriorni svetni gotovosti?« (Husserl 2008, 126).

Husserl dalje ugotavlja: »[...] svet [...] je bivajoč v edinosti, za katero je plural brez smisla. Vsak plural in iz njega povzdignjen singular predpostavlja svetni horizont. [...] Ta diferenca bitnih načinov objekta v svetu in sveta samega očitno predpisuje obe ma temeljno različne korelativne zavestne načine.« (Husserl 2005, 177–178). Ključno vprašanje je torej to kako je mogoča korelacija s svetom kot edinstvenim horizontom in kaj je naposled njen smisel? Kako svetu kot horizontu biti pripada enostavnost? In kako je ta, kot tak, nepredmeten lahko v korelaciji z razumevanjem oz. zavestjo?

Smisel edinosti sveta je za Husserla *enotna, univerzalna veljavnost* (Husserl 2005, 179). Dalje o zaobsegajočih horizontnih veljavnostih govori:

Vzajemno vplivajočih ena na drugo v formi potrjujočih izpričevanj bivanja [...] To je lastno sintetične totalitete [...] univerzalno delujoče življenje, v katerem nastaja svet kot za nas stalno v tekoči vsakokratnosti bivajoč [...] svet kot korelat [...] sintetično povezujočih se storitev dobiva svoj bitni smisel in svojo bitno veljavnost v totaliteti svojih ontičnih struktur. (Husserl 2005, 180).

Še drugače pravi, da »subjektivna sprememba danostnih načinov [...] povezujoča se v pretekanju, izvršuje enotno zavest enostavne <biti> sveta« (Husserl 2005, 181). Transcendentalno-fenomenološki smisel korelacije je izoblikovan po formi korelacije zavesti in predmetnosti, transcendentalnofenomenološki pojem horizonta pa predpostavlja ta predmetni smisel korelacije. Zato ne more utemeljevati odnosa do horizonta sveta oziroma danosti sveta kot horizonta, kolikor se ta pojmuje v nasprotju s predmetnostjo.

Bistvena razlika fenomenološkega in transcendentalnega pojmovanja sveta naj bi bila v tem, da v slednjem kaj takega kot horizont sveta ni dano v izkustvu sveta, forma te izkušnje pa je dana le umsko, kot regulativna ideja. Nasprotno pa naj bi bila v fenomenološkem pojmu sveta, forma izkustva sveta, nekako nakazano dana v sami izkušnji sveta.

Zdi se, da je rezultat Husserlove problematike ta, da korelacija s horizontom življenjskega sveta sploh ni možna, ampak morda zgolj korelacija transcendentalnega samospoznanja s svetom kot transcendentalnim fenomenom. Je morda tu treba razlikovati med življenjskim svetom kot preddanimi »tlemi« izkustva in življenjskim svetom kot transcendentalnim horizontom?⁵ Ali to razlikovanje pripomore k razrešitvi paradoksa življenjskega sveta in s tem k podajanju odgovora, kako je mogoča korelacija s svetom? Se pravi, ne s svetom kot stalno delujočim univerzalnim horizontom, niti ne s svetom kot smiselno podlago izkustva, ampak kot teoretski odnos do sveta v obeh smislih – tako kot horizonta, kakor kot podlage – kot izvirajočega iz subjektivne, svetotvorne dejavnosti čistega transcendentalnega jaza. To ni korelacija v pravem smislu. Tako se zdi, da nastopi aporija:

5 Geniusas ta problem izrazi takole: »Toda, če ni niti predmeten, niti tematičen, niti intuitiven, na katerem temelju je tedaj mogoče trditi, da je svet kot horizont vendarle dan?« (Geniusas 2012, 181). Eugen Fink naj bi v *Welt und Endlichkeit* tako sklepal, da svet ni dan, po Finkovih besedah je v Husserlovi fenomenologiji svet »razumet kot obroč, ki je vselej že zadržan vnaprej in ki „prazno“ obkroža polje izkustva.« (Fink 1990, 149). Geniusas predlaga naslednjo rešitev: »[...] svet kot horizont lahko postane tematičen tako, da razkrijemo, kako tvori nujni proti-pol prikazovanju obstoječih predmetov, tako da brez njega to prikazovanje ne bi bilo mogoče.« (Geniusas 2012, 182). »[...] treba je zatrditi, da življenjski svet sam že leži na izvornejšem temelju izkustva, kakorkoli čudno se to že sliši.« (Geniusas 2012, 183). Smisel tega stavka je nejasen. Izvorna enotnost horizontnosti naj bi po bila utemeljena v zgodovinskosti oziroma nazadnje faktičnosti (glej Geniusas 2012, 232). Claeges pa razlikuje horizont v ožjem in širšem smislu, kot horizont konkretnega življenjskega izkustva in kot fenomen filozofske refleksije (Claeges 1972, 96).

ali je svet kot horizont, horizont življenjskega sveta, vezan na konkretno brezpredmetnost in tako ni primeren za pojem sveta kot celotnosti biti ali pa je kot korelat transcendentalne subjektivitete izpraznjen konkretnega, življenjskega smisla.⁶

Husserlu se paradokсно svet kot celota kot fenomen pojavi samo, ko in kolikor bit sveta kot vsebino generalne teze »postavi v oklepaj«. Po izvedbi redukcije ne more več nastopiti kot fenomen – vse bivajoče se lahko kaže kot bitni fenomen, tudi po izklopu izvrševanja teze biti, kakor se ga opazuje kot konstituiranega v določenem bitnem načinu, svet sam pa brez izvrševanja teze biti nima nikakršnega fenomenalnega smisla; zadeva namreč bit samo, kot tako, v njeni edinstvenosti, ki je ni moč tipizirati – svet, celota biti, ne more postati eidetski doživljaj. Husserl v zapiskih o življenjskem svetu izrecno vpelje razumevanje sveta kot eidosa:

Če pa na dani svet pogledamo kot nek goli možni svet, če prosto pomislimo na fakt tega sveta (z njegovo invariantno <transcendentalno-estetsko> formo) in prehajamo skozi vse proste možnosti, ali jih fantizirajoč zarisujemo, pridobimo tako eidos, <svet>, kot invariantno bistvo, ki pripada vsakemu možnemu svetu [...] (Husserl 2008, 123).

Husserl razumevanje sveta tedaj oblikuje po modelu bistvogledja, metode, ki je smiselno utemeljena v umskem odnosu do bivajočega. Za Husserla je bit vselej delna bit, izpolnitev umske teze nekega bistva. Samo splošno je zares polno dano. Za Husserla je absolutnost v eidetski univerzalnosti, samo v tem pomenu ima zanj verjetno tudi svet lahko smisel absoluta. Za Husserla ima fenomen nazadnje vselej pomen nekega zunanjega opazovanega, z nekega čistega gledišča transcendentalne konstitucije, ki sama ni in ne more biti fenomen, je pa konstitucija vsega fenomenalnega.⁷

6 Prim. tudi Claeges 1972,99.

7 Tako se Husserl vpraša: »Kako lahko preddanost življenjskega sveta postane zdaj lastna in univerzalna tema? Očitno samo s totalnim predugačenjem naravne naravnosti, predugačenjem, v katerem mi ne živimo več kakor doslej kot ljudje naravnega bivanja v stalnem izvrševanju veljavnosti preddanega sveta, temveč se vedno vzdržimo tega izvrševanja.« Toda prav v tem se zgreši smisel življenjskega sveta, saj »izvrševanje te veljavnosti« spada bistveno k življenjskemu svetu. Z epoche naj bi filozof bil »povsem osvobojen najmočnejše in najuniverzalnejše ter ob tem najskritejše notranje vezanosti, tiste od preddanosti sveta. Z in v tej osvobojenosti je dano odkritje univerzalne, v sebi absolutno sklenjene in absolutno samostojne korelacije sveta samega in svetne zavesti.« (Husserl 2005, 187). Tu se pokaže izvorna napaka, filozof je postavljen »nad svojo naravno bit in nad naravni svet [...] kot filozof, s svojevrstnosti svoje interesne usmerjenosti se odpove temu, da nadaljuje celotno naravno izvrševanje svojega svetnega življenja, tj. da na tleh navzočega sveta postavi vprašanja, bitna vprašanja [...] svet [...] se med konsekventno izpeljano epoche gleda čisto kot korelat subjektivnosti, ki mu daje bitni smisel in iz veljavnosti katere on sploh 'je'.« (Husserl 2005, 187–188). Prednost je pripisana subjektivnosti: »[...] stojim n a d svetom, ki je zdaj za mene postal f e n o m e n v nekem povsem svojevrstnem smislu.« (Husserl 2005, 188). Tako pridobimo »transcendentalni fenomen 'svet'« (Ibid.). Torej *eo ipso* ne več življenjski svet. Možno naj bi bilo, da se »vsak čas znova vrnemo v naravno naravnost in v njej vprašamo po življenjskosvetnih invariantnih strukturah«. Kaj ta dvojnost metode pomeni za poskus transcendentalnofenomenološke utemeljitve razmerja do sveta? Stalno premeščanje iz ene perspektive v drugo in stalne popravke analiz. Tu je ključen izraz »v njej«, namreč v naravni naravnosti, in ne iz nje same. Husserl tu vpelje novo pot k redukciji, v ločitvi od »kartezijanske poti« (Husserl 2005, 190). Ta »sicer kot v enem skoku že vodi k transcendentalnemu egu, toda tega, saj mora vsaka predhodna eksplicacija manjkati, gleda v privilegirani vsebinski praznini, v kateri si ne vemo pomagati, kaj naj se s tem dobi, in sploh, kako naj se iz tega dobi nova in za filozofijo odločilna, povsem novovrstna temeljna znanost« (Husserl 2005, 191). Tu Husserl kritično prizna preskok fenomena sveta v kartezijanski poti: »[...] vsak človek 'nosi v sebi transcendentalni jaz'; toda ne kot realni del ali plast svoje duše (kar bi bil nesmisel), ampak kolikor je in samoobjektivacija dotičnega transcendentalnega jaza, ki se da pokazati s fenomenološko samoosmiseltvijo. [...] Naivnost prve epoche je [...] imela za posledico, da je jaz, filozofirajoči 'ego', s tem ko je sebe dojel kot fungirajoči jaz, kot jaz-pol transcendentalnih aktov in storitev, človeštvu, v katerem jaz najdem sebe, pripisal isto spremembo v fungirajočo transcendentalno subjektivnost, ki sem jo jaz izvršil edino v sebi.« (Husserl 2005, 227).

V tem zgreši samo problematično jedro fenomena, čeprav ga je bil sam tako zastavil na pričetku. Husserl si je izrecno prizadeval pridobiti izvoren pojem sveta. Pri tem pa je zmeraj treba imeti pred očmi, da gre husserlu za umski svet, umsko celoto dejanskosti.⁸

V tem zgreši samo problematično jedro fenomena, čeprav ga je bil sam tako zastavil na pričetku. Husserl si je izrecno prizadeval pridobiti izvoren pojem sveta. Pri tem pa je zmeraj treba imeti pred očmi, da gre Husserlu za umski svet, umsko celoto dejanskosti.⁹

Svet sam pa brez izvrševanja teze biti nima nikakršnega fenomenalnega smisla, zadeva namreč bit samo, kot tako, v njeni edinstvenosti, ki je ni moč tipizirati. Svet, celota biti, ne more postati eidetski doživljaj.

Problem izvorne enotnosti horizontnosti oziroma enotnosti subjektivne horizontnosti in svetne horizontnosti pa je pravzaprav treba obravnavati kot temporalni problem, saj ima horizont bistveno temporalni smisel. Problem korelacije zavesti in horizonta sveta je problem korelacije časa zavesti in časovnosti horizonta.

To pomeni, da sta dva transcendentalna jaza in dva smisla transcendentalnosti oziroma da je smisel transcendentalnosti globlji od tistega, ki je bil predstavljen v Idejah. Kant pa je uvidel, da je »transcendentalni subjekt [...] lahko samo postulat in da konstitucija sama ni nekaj, kar bi izvajal subjekt; konstitucija in transcendentalni jaz se izključujeta, razen kolikor subjektivnost izenačimo s konstitucijo. Glede te nove poti redukcije pravi: »Kot pri vseh principelno novovrstnih nalogah, pri katerih ne more voditi niti analogija, se to dogaja v določeni neogibni naivnosti. Na začetku je dejanje. To dela še nezanesljivo namero določnejšo in hkrati vedno jasnejšo na tistih delih, kjer izvajanje uspeva. Za tem je potrebna (in to je drugo) metodična refleksija, ki izrecno omejuje splošni smisel in doseg izpolnljivosti tovrstne namere in kar je v tem že doseženo.« (Husserl 2005, 192). Tu sledi Kantu, ki kanon postavi na konec *Kritike*. Toda tudi v tej novi poti še dalje ostaja »svet, ki je za nas, je po takobiti in biti naš svet, črpa svoj bitni smisel povsem iz našega intencionalnega življenja« (Husserl 2005, 221). Torej pa to ni samolasten svet, ne svet kot pravi, samolastni korelat. Husserl si zadaja za cilj univerzalno samoumevnost

8 Tu se odpirajo problemi totalitete kot problemi univerzalnega uma. Namreč 'Bistvena tipika [...] življenjski svet [...] konstituirajo kot enotnost, univerzum življenjskosvetnih objektov.' (Husserl 2005, 211). Husserl naposled prispe do sklepa, da je naravno objektivno svetno življenje le poseben način stalnega svet konstituirajočega transcendentalnega življenja (Husserl 205, 215)

9 Husserl 2008.

SKLEP

Husserl je zgolj zastavil problematiko horizontnega smisla sveta in njegove danosti. Predstavlja pa pravzaprav torišče Heideggerjevega poskusa razvitja časovnosti, pri katerem problematika temporalnosti kot horizontne, končnostrukturalnosti samega bitnega smisla v njegovi diferenci z bivajočim kot breztemeljnega, možno-nemožnega, nastopi ob vprašanju, v kakšnem razmerju je ta horizontnost s horizontnostjo smiselnega izkustva (tubit) in horizontnostjo, napotilnostjo, svetnega. Glavna točka problema je prav to, ali je neko prehajanje, dinamično razmerje med tema dvema ravnama sploh smiselno, ali pa gre tu mar za horizontnost v povsem drugem smislu, oziroma koliko in na podlagi katerega temelja lahko govorimo o izvorni enotnosti, ne le ekstatične horizontnosti tubiti in horizontnosti biti, ampak tudi horizontnega izkustva bivajočega in horizontnega izkustva biti. Povedano v karseda skrajšani obliki, gre za vprašanje o horizontnem statusu ontološke difference. Če je smisel nje same problematičen, ima morda razmerje med obema horizontnostima samo negativen, problematičen smisel, ki sestoji v tem, da se horizontni smisel svetnega preobrne, preokrene v smisel horizontnosti biti same.

Transcendentalna fenomenologija znova in znova postavko horizonta potiska in premešča v neskončnost zavoljo znanstvenega ideala totalne izpolnitve. Zato ji umanjka absolutnost sveta; svet popredmeti. Glavna teza te kritike se glasi: dokler je razumevanje horizontnosti vezano na predmetnost, na bivajoče, dokler se horizont razume kot horizont predmetnosti, je nemogoče utemeljiti razmerje do samolastnega horizonta celote, sploh pa smisel horizontnosti kot take, celotnosti kot take; subjektivnost stalno zaostaja za predmetnim horizontom.

Metodični problem, ki se tu javi, pa je tale: če ideje »sveta kot takega« ne moremo pristno izoblikovati, izhajajoč iz razumetja okolnega »sveta«, od kod neki naj bi jo bili zmožni razumeti in pojmovati? Svet v samolastnem smislu se tako kaže kot nekaj smiselnemu razumetju kar najbolj oddaljenega. Iz te dozdevne brezupnosti naloge postane razumljiva težnja tradicionalne filozofije (vključno s Husserlom), da svet popredmeti in ga pojmuje zgolj kot predmetnega ali pa ga pretvori v nesamolasten, formalen transcendentalni spoznavni fenomen.

Morda pa ta nezmožnost zajetja celote kot celote, izhajajoč iz česar koli »znotraj sveta«, nakazuje, da smisel celote kot take temelji prav v tej neosnovanosti na čemer koli znotraj svetnem, da ga morda tvori ravno ta breztemeljnost sama. Iz znotraj svetnega ni moč razumeti sveta. Da bi bil mogoč odnos do sveta, je treba seči preko sveta, v ne-možnost sveta.

Husserl tako v zapiskih govori o svetu kot praznem horizontu. Z neskončnostjo, nedoločenostjo in praznostjo Husserl zadane ob breztemeljnost kot osnovo pojmovanja sveta, ki omogoči vsako posamezno, določeno, utemeljeno in utemeljevalno izkustvo. Problem je tedaj že pri Husserlu seveda ta, koliko je neka taka nedoločenost, breztemeljnost sploh res lahko nek horizont. Zato sam niha med to breztemeljnostjo, ki zahteva povsem drugačno, obratno pojmovnost horizonta kot tisto, ki jo je moč povzeti iz horizonta svetnega, in poskusom vselej znova prav to absolutno horizontnost razumeti po analogiji s svetno horizontnostjo potencialnosti, aktualnosti in izpolnitve. Vendar pa je lahko vidik tudi obraten: ne samo, da se oba smisla horizontnosti v temelju razlikujeta, ampak je morda svetno horizontnost mogoče primerno razumeti le na temelju prve, absolutne, ki pa se iz vidika vsakdanje kaže prav kot nehorizontnost, medtem ko njena fenomenalna vsebina v resnici skriva ključ za smisel horizontosti nasploh – analiza vsakdanje, svetne horizontnosti tako lahko služi le začetni problematizaciji.

BIBLIOGRAFIJA

Claeiges, Ulrich. 1972. Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff, v: *Perspektiven transzendentalphenomenologischer Forschung*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Geniusas, Saulius. 2012. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Husserl, Edmund. 2008. *Die Lebenswelt: Auslegungen der Vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution; Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Dordrecht: Springer.

Husserl, Edmund. 1997. *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund. 2005. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.

Overgaard, Soeren. 2004. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. London: Kluwer academic publishers.

Tengely, Laszlo. 2009. Husserlov pojem horizonta, v: *Horizonti pojma horizont, Hermeneutičke, fenomenološke i interkulturalne studije*. Novi Sad: Akademska knjiga.

Tonkli, Andrina. 1997. *Med kritiko in krizo*. Ljubljana: Nova revija.

Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl, The Horiozons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
