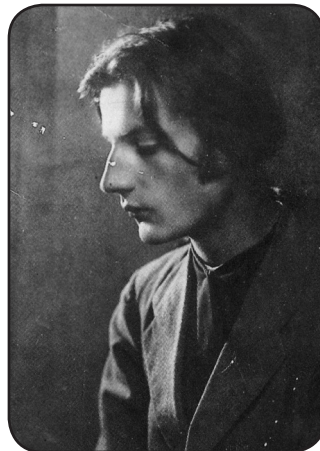


Marko Uršič

O dveh disertacijah Mirka Hribarja



Mirko Hribar
(1902-1999)

Dr. Mirko Hribar (1902–1999) je bil moj filozofski učitelj, moj prvi in najljubši profesor modroslovja. Odkar se ga spominjam, tj. od leta 1970, ko sem pri njem kot bruc poslušal predavanja iz zgodovine filozofije, ga hranim v spominu kot starega modreca, morda enega zadnjih pravih aristokratov duha, vsaj pri nas. Obenem pa je takrat, star nekaj manj kot sedemdeset (se pravi, le nekaj let starejši, kot sem zdaj jaz), deloval zelo mladostno, ob petkih in svetkih oblečen v diskretno gosposke, nekoliko staromodne suknjiče, pogosto s sprehajalno palico v roki, vselej pa s klobukom, s katerim je »baročno« zakrožil v pozdrav, ko si ga srečal. Predvsem pa je bilo očarljivo, vsaj meni, njegovo občudovanje filozofskih klasikov, njegovo spoštovanje do stare modrosti, ki je bilo takrat redko – in je, žal, tudi danes, ne povsem drugače, malone *out of time*. Kajti takratni marksisti, ki so vodili filozofski oddelek, niso, resnici na ljubo, prav dosti vedeli o filozofskih klasikih, razen o Heglu, ki pa je bil zanje s svojo filozofijo zgodovine pretežno le idealistično »sprevrnjen« predhodnik historičnega materializma Karla Marxa (kakor je za nekatere, vsaj deloma, še dandanes). Po predčasni upokojitvi profesorice dr. Alme Sodnik leta 1960, spoštovane Vebrove naslednice na oddelku za filozofijo, še bolj pa po njeni smrti leta 1965, sta se s klasično filozofijo, tako antično kot novoveško, zares ukvarjala le dva bolj »obrobna« člana oddelka, dr. Anton Žvan, ki je bil takrat še asistent, in naš mladostni senior dr. Mirko Hribar. Ali če rečem bolj naravnost: takrat, ko sem bil sam študent (1970–75), je pravzaprav le njima šlo

za resnično poznavanje in razumevanje klasikov, ne pa zgolj za zgodovinske »preludije« k marksizmu-leninizmu. (Ob tem moram izvzeti še dr. Franeta Jermana, mojega poznejšega doktorskega mentorja, ki pa nam je predaval logiko in ideološko nevtralno analitično filozofijo.)

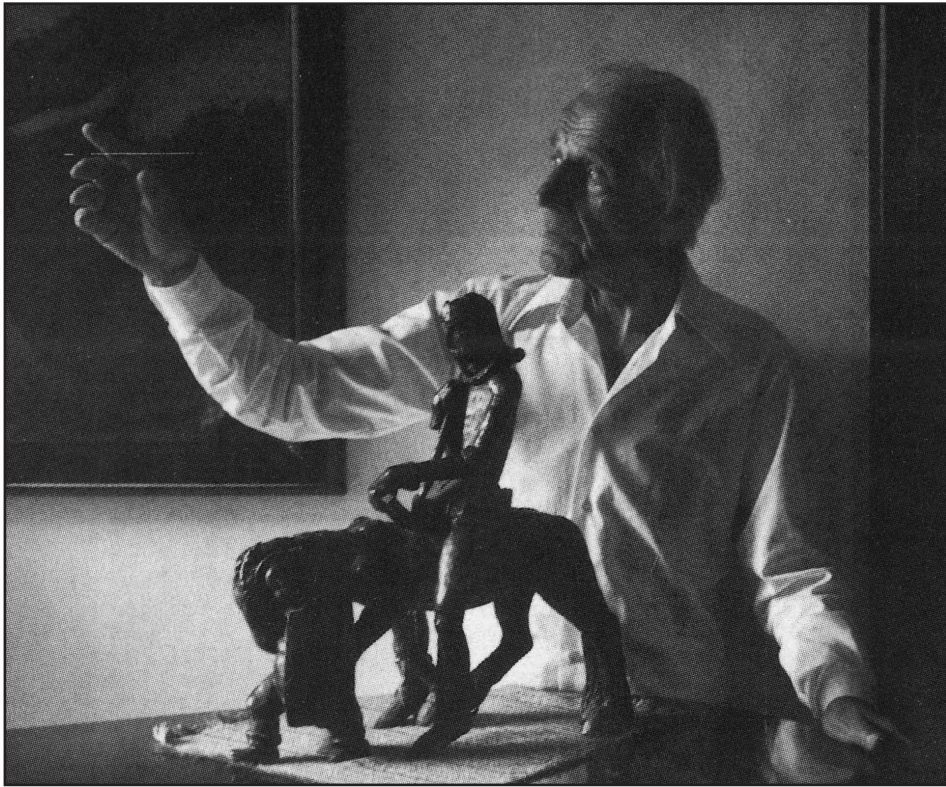
Moj profesor Mirko Hribar me je torej vpeljal v filozofijo in me navdušil zanj. Njegova najljubša velika klasika, ki sta kmalu postala tudi moja, sta bila Platon in Kant. Sicer pa nam je zelo lepo in natančno predaval tudi o Aristotelu, helenizmu, sholastiki, racionalizmu in empirizmu – vse do vključno Kanta, kajti po Kantu, namreč s Fichtejem in Heglom (vendar brez Schellinga) se je začela, kot že rečeno, »marksistična zgodba«, ki naj bi bila vrh vse filozofije in je bila zato s strani oblasti zaupana samo tovarišem komunistom. Stari modrec Hribar sicer ni nikoli javno govoril *proti* takratni ideologizaciji filozofije (saj tega niti ni smel, če je hotel predavati), pa tudi – kot sem pozneje izvedel v pogovorih z njim – dejansko ni bil kak nasprotnik socializma, čeprav je izviral iz »buržujške« družine in so mu revolucionarji med vojno ubili brata graščaka. Vsekakor pa je bil skeptičen do idej tolikanj slavljениh marksističnih »viziionarjev«, ki so hoteli s svojo edino zveličavno resnico (četudi sčasoma v več »notranje« različnih variantah) ustvariti ideološki temelj za komunistični raj na zemlji. Stari modrec je predobro vedel, da so nemalokrat tudi z najboljšimi nameni tlakovane poti v pekel. Takrat, v moji mladosti, seveda pri nas v Titovi Jugoslaviji še zdaleč ni bilo kakega družbenega pekla, tako kot je bil v Sovjetski zvezi v času stalinizma ali v Češkoslovaški po letu 1968, še vedno pa je v sedemdesetih letih tudi pri nas prevladovala in kot osnova sistema »delavskega samoupravljanja« dejansko tudi vladala marksistična ideologija, ki jo je moral vsak, kdor je hotel v takratni družbeni nomenklaturi kaj pomeniti, še posebej v filozofiji, vsaj malce zablefirati. Mirku Hribarju pa ni bilo do takšnih igravic in to je bil najbrž tudi glavni razlog – poleg njegove zadržanosti pri pisanju razprav, o tem malce pozneje – da v svoji približno sedemletni univerzitetni karieri (pa še ta je bila zgolj »honorarna«, predaval nam je namreč potem, ko se je leta 1965 že upokojil kot gimnazijski profesor francoščine) ni prišel višje od naziva »višji predavatelj«. Sicer pa sem prepričan, da staremu modrecu niti ni bilo do tega, da bi prišel kam »višje« – razen v mislih in spoznanjih, v duši in duhu.

Mirko Hribar se je rodil v Ljubljani leta 1902 v premožni meščanski družini, očetu Dragotinu in materi Evgeniji, roj. Šumi, ki sta imela trinajst otrok. Starša sta Mirka najprej poslala na Visoko trgovsko šolo v Prago, vendar se je že po enem letu vrnil v Ljubljano in se jeseni leta 1920 vpisal na Filozofsko fakulteto. Bil mu je namenjen študij filozofije, doktoriral je leta 1926 pri profesorju dr.

Francetu Vebru.¹ (Dve leti pozneje je diplomiral še iz francoščine na pariški Sorboni.) V kratkem življenjepisu, ki ga je priložil k prijavi na doktorski rigo-roz, je zapisal, da mu je vzbudilo zanimanje za filozofijo najprej naravoslovje. Pravo »inicijacijo« v modroslovje pa je doživel ob branju Kanta: »Začetkom šeste [gimnazije 'realke'] mi je prišel Kant v roke, ki sem ga študiral potem nepretrgoma skozi pet let« (gl. Cindrič, 109). V svojih dvajsetih letih je zamišljeni mladenič – prijatelji in dekleta so ga baje imenovali *Nebelprinz* – rad zahajal v vasico Golčaj nad Blagovico, kjer je prebiral Kanta in druge ljube mu duhovne prednike. Že leta 1919, ob veliki noči, je prvič srečal svojo bodočo življenjsko sopotnico, violinistko Vido Jeraj ml., hčer znane pesnice z Bleda. Ob koncu zdaj že tudi minulega stoletja, v pozni jeseni svojega življenja, je Vida v knjigi spominov *Večerna sonata* zapisala: »Leta 1929 sem se poročila z Mirčetom po desetletnem prijateljstvu z nežnostmi poetične narave in ob globoki naklonjenosti.«² Mirko je zgradil svoji družini »gradič«, manjšo vilo z vrtom, malone pravljичno hiško, ki je s kipci sovic na stolpiču, freskami Toneta Kralja (Vidinega svaka) v salonu in z drugimi detajli postala – sicer večini skrita – prava mala ljubljanska znamenitost. Z ženo sta v resnično »globoki naklonjenosti« ostala skupaj vse do konca dolgega življenja. Vida je umrla leta 2002, tri leta po Mirku, stara sto let in dva dni. Potem ko je naslednjega leta umrl še sin Janez, so dediči prodali ta »gradič« na Idrijski ulici 19. Upam, da so se v njem ohranile vsaj Kraljeve freske. Sovice še vedno stojijo zunaj na stolpiču.

Potem ko se je dr. Mirko Hribar dokončno upokojil, tj., ko se je umaknil tudi iz svojega honorarnega predavateljskega dela na oddelku za filozofijo, in ko sem jaz že diplomiral (leta 1975), sem ga pogosto obiskoval v njegovem domu, sprva sem prihajal k njemu sam, tedaj sva ure in ure diskutirala o Platonu, Kantu in še o marsičem, postopoma vse več o budizmu, ki je bil njegova poslednja duhovna pokrajina, včasih pa sem prišel na obisk k Hribarjevimi tudi s svojo prvo ženo Metko Cotič, pogosteje pa v zadnjem desetletju minulega stoletja in Mirčetovega življenja z mojo sedanjo ženo Lučko. Vida nam je vselej prinesla čaj in kak priboljšek, posedela je z nami in povedala kaj o njuni preteklosti, o svojem glasbenem poklicu, Mirče pa nam je še v svojih osemdesetih zaigral na klavir kako Bachovo fugo: počasi, vendar izrazito, »filozofsko«, kakor da

-
- 1 Več o Hribarjevem študiju in doktoratu gl. v knjigi Alojza Cindriča *Od imatrikulacije do promocije*, s podnaslovom »Doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945«, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana, 2015, str. 107–113.
 - 2 Vida Jeraj-Hribar, *Večerna sonata*, s podnaslovom »Spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane 1902–1933«, po pripovedovanju zapisal Marjan Kovačevič, uredil Marko Uršič, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 1992, str. 67.



Dr. Mirko Hribar, 1991; pred njim je kip Don Kihota, delo Toneta Kralja.

premišljuje o vsakem tonu, o vsakem glasu ... Kajti ravno premišljevanje je bilo tisto, kar je Mirko Hribar najbolj cenil in v čemer je bil pravi mojster. Napisal je sorazmerno malo filozofskih spisov, objavil jih je še manj, deloma najbrž tudi zaradi že omenjenih okoliščin v tistih časih. Leta 1972 je v reviji *Anthropos* izšla v dveh delih njegova »Logična skica«, torej se ukvarjal tudi z logiko, čeprav le-ta ni bila njegovo glavno študijsko področje in tudi poznal je ni dovolj, da bi v njej res lahko odkril kaj posebno novega. Ta razprava, v kateri je na grafični način predstavil stavčni račun, je njegova najbolj izrazito znanstvena objava in morda je bila potrebna ali vsaj pričakovana predvsem zaradi njegovega predavateljskega angažmaja na univerzi. Leta 1973 je napisal tudi daljšo uvodno študijo k prevodu Descartesovih *Meditacij*. Je pa v šestdesetih in sedemdesetih letih precej prevajal, predvsem iz francoščine in nemščine: Leibniza, Husserla, Sartra idr., tudi stare kitajske modrece. – Ko sem zahajal k njemu v »gradič«, sem ga večkrat nagovarjal, naj vendarle zapiše *svoje* misli, da jih bomo objavili, prepričeval sem ga, da bi bilo to dragoceno za nas mlajše

in za prihodnje rodove. Nagovarjal sem ga, naj objavi tudi svoje zapiske za predavanja iz antične filozofije, ki smo jih pri njem tako radi poslušali. Slednjič je v to privolil in nastala je knjižica *Zgodovina filozofije: antična filozofija*, ki je izšla pri DZS leta 1987, vendar v njej, žal, ni bilo več toliko tistega spoštljivega navdušenja, ki nam ga je posredoval s svojimi živimi predavanji.

Nekaj let zatem, v času osamosvajanja Slovenije, ki pa se starega modreca ni ne vem kako notranje dotaknilo, sem ga prosil oziroma mu predlagal, da bi mi pripovedoval o svoji dolgi življenjski in filozofski poti, jaz pa bi to posnel in kot takratni urednik pri Mladinski knjigi izdal knjigo o njem. Mirče je nasploh nerad rekel *ne*, kajti bil je zelo prijazne nravi, ampak po daljšem premisleku mi je pri tem povabilu vendarle »dal košarico«: rekel je, da je »njegova malenkost premalo pomembna za to« (ali nekaj temu podobnega), dovolil pa mi je uporabiti del že posnetega gradiva, ki sem ga potem objavil v *Novi reviji*, v obliki pogovora med učiteljem (to je bil seveda on) in menoj-učencem – najprej o Kantu, potem pa predvsem o budizmu ter odnosu med budizmom in krščanstvom. »Veste,« mi je med drugim dejal, »govorimo o večnosti, toda Buda ni niti besedice o tem govoril, on je zmeraj molčal, kadar ga je kdo o tem kaj vprašal.«³ Sklenil pa je ta najin pogovor takole: »Ljudje se oklepajo določenih formul, ki pa ne držijo. Ker teh meja ni tam ... Tako pač jaz gledam na to ... Saj ste vi prvi človek, ki sem mu to odgovoril [tj., zakaj ga tako zanima budizem] ... drugače jaz nimam niti najmanjše želje debatirati o tem, in pri vas čutim, da nimate te želje, če bi jo imeli, sem takoj tiho. Je pač tako. Zakaj pa bi človek vse hotel spraviti v besede? So tudi take stvari na svetu, o katerih se ne govori, ker so prelepe, preveč nad vsem drugim. Pa mi oprostite, prosim ...« (gl. Uršič, 1530). – In ko danes, po toliko letih znova prebiram ta »intervju«, ugotavljam in vidim, kako nerodna in ne dovolj preiščljena so bila moja vprašanja staremu modrecu. Iz njegovih zadnjih let, ko je zaradi starosti že skoraj onemel, pa se z obiskov pri njem v domu na Bokalcah najbolj spominjam njegovih oči, ki so *razumele*. Še vedno so oči videle, še vedno so razumele, morda še bolj so razumele tisto, kar je resnično bistveno – tisto *prvo plemenito resnico*, ki jo je Buda spoznal na samem začetku svoje duhovne poti: da trpljenje je. In ob tem zadnjem spominu na svojega starega učitelja verjamem, *vem*, da v njegovih ugašajočih očeh ni ugasnil odsev tiste *druge* plemenite in odrešujoče resnice, namreč, da je *pot* ... Resnično, bil je plemenit človek in svetel duh!

Tri leta po smrti dr. Mirka Hribarja, potem ko je umrla tudi njegova žena Vida Jeraj-Hribar, mi je sin Janez Hribar ponudil, naj si izberem in vzamem tiste

3 Marko Uršič, »Pogovor z Mirkom Hribarjem«, *Nova revija*, št. 103, letnik IX (1990), str. 1528.

Mirčetove knjige, ki bi jih rad imel. Zdaj te knjige, kakih sto jih je, že poldrugo desetletje hranim v posebni vitrini, pri meni doma na Krasu: to so večinoma starejši nemški, francoski in angleški prevodi klasičnih budističnih in daoističnih spisov ter nekaterih zahodnih filozofskih klasikov, med njimi sta seveda tudi Platon in Kant ... Te knjige iz Mirčetove zapuščine so zame dragocene še posebno zato, ker takrat, ko jih vzamem v roke, ko po njih polistam in iz njih kaj preberem, začutim tudi »snovno«, ne samo duhovno vez s svojim umrlim učiteljem. Poleg knjig pa mi je Janez Hribar zaupal tudi usnjeno mapo, v kateri je shranjenih nekaj – ne prav veliko – rokopisov dr. Mirka Hribarja. Ti spisi, razen najdaljšega, namreč Hribarjeve *druge* disertacije, o kateri bom govoril v tretjem razdelku tega članka, pravzaprav ne povedo prav dosti več o njem in o njegovih mislih, namreč glede na tisto, kar že vem. Zato sem vsa ta leta odlašal s tem, da bi jih uredil, deloma morda tudi objavil, nameravam pa to storiti, preden jih oddam v rokopisni oddelek Narodne in univerzitetne knjižnice – in del te moje naloge, te moje dolžnosti, je tudi pričujoči članek.

O disertaciji Mirka Hribarja pri mentorju prof. Francetu Vebru

Mirko Hribar je bil 23. oktobra 1926, star 24 let, promoviran v doktorja filozofije po opravljenem rigorozu in sprejeti disertaciji z naslovom *Osvetljenje nekaterih problemov transcendentalistične filozofije* pod mentorstvom profesorja dr. Franceta Vebr. Disertacija obsega 70 tipkanih strani formata A4 in je v tej obliki shranjena v arhivu Filozofske fakultete, skupaj z drugimi dokumenti v zvezi s tem doktoratom. Formalne, deloma pa tudi vsebinske značilnosti te disertacije (kakor tudi disertacij vseh drugih Vebrovih doktorandov) nam je predstavil in zgodovinsko analiziral dr. Alojz Cindrič v že omenjeni dokumentarni monografiji z naslovom *Od imatrikulacije do promocije*, zato teh sicer zanimivih podrobnosti tu ne bom obnavljal. Omenil bi le, da so bili člani komisije pri doktorskem izpitu trije ugledni profesorji, mentor prof. dr. France Veber, filozof in pedagog prof. dr. Karel Ozvald in jezikoslovec prof. dr. Franc Šturm, slednji za izpit iz francoščine, ki jo je kandidat izbral za »stranski rigoroz«, prisoten pa je bil tudi takratni dekan fakultete prof. dr. Nikola Radojčić. Hribar ni dobil najboljših ocen: prof. Veber je ocenil njegovo disertacijo z 8 (*magna cum laude*), prof. Ozvald s 7 (*cum laude*), ustni izpit iz francoščine je prof. Šturm ocenil z 8, na rigorozu iz pedagogike pa ga je prof. Ozvald zavrnil z oceno 5 (»nedovoljan«), tako da je moral Hribar ta del doktorskega rigorozu ponavljati čez nekaj mesecev, le nekaj dni pred promocijo, ko je dobil oceno 6 – to pa je bilo (in je še dandanes) pri doktorskem študiju dokaj nenavadno. Iz teh

in tudi drugih dokumentov je razvidno, da je bil prof. Veber zelo prizanesljiv mentor, predvsem pa odprt do mišljenjskih drugačnosti, to svojo širino je izkazal že v odnosu do Klementa Juga, ki je doktoriral pod njegovim mentorstvom tri leta pred Hribarjem.⁴ Zanimiv in za Hribarjevo disertacijo tudi značilen pa je naslednji stavek v Vebrovem poročilu: »V formalnem oziru pa spada mladi avtor očitvidno med take duhove, ki jih zanimajo bolj načelne strani vprašanj, ne tudi njih pravilna izpeljava« (gl. Cindrič, 110–11). K temu lahko hudomušno dodamo, da je bil mladi Mirko tudi v filozofiji malce *Nebelprinza*. Ampak ravno ta usmeritev k »načelnim stranem vprašanj« je pozneje postala njegov izrazit osebni presežek v filozofskem premišljevanju in pedagoškem delu.

Prof. Veber v poročilu o Hribarjevi disertaciji pravilno ugotavlja glavno kandidatovo intenco: uskladiti Kantov stari »kriticizem« s »tako zvanim transcendentlizmom (Bolzano, Brentano, Husserl, Meinong idr.)«, h kateremu je Veber prišteval tudi lastno filozofijo. »Stavljeno si nalogo je avtor vsaj v glavnem in načelno rešil povsem povoljno,« ocenjuje Veber (gl. Cindrič, 110). Hribar je namreč odkril skupno točko obeh sistemov, ki naj bi bila »neka načelna neznanka«: pri Kantu »stvar na sebi« (*Ding an sich*), v sodobnem transcendentlizmu (zlasti Vebrovem, ki je v precejšnji meri, ne pa povsem sledil svojemu učitelju Meinongu) pa »je dobil ta pojm ime faktičnosti ali istinitosti«.⁵ V seznamu literature na začetku disertacije opazimo, da razliko med (novo) kantovci in Vebrovimi »transcendentalisti« – danes bi jim rajši rekli »fenomenologi« – Hribar poimenuje nekoliko drugače kot njegov mentor: »Avtorji prve [skupine: Kant, Cohen, Natorp, Rehmke, Rickert, Windelband] zastopajo *transcendentalno*, oni druge [skupine: Husserl, Bolzano, Brentano, Messer, Külpe, Twardovski, Meinong in Veber] pa *transcendentalistično* filozofijo« (Hribar 1926, iii, poudaril M. U.). V tej terminološki finesi pa se – poleg že omenjene skupne »načelne neznanke«⁶ – skrivajo tudi pomembne razlike, zlasti metodološke: po upravičenem Hribarjenem mnenju Kant izhaja predvsem iz naravoslovne znanosti, ki ga potem vodi h kritiki čistega uma, pri čemer ta véliki kritik dosledno razlikuje med, na eni strani, transcendentalno filozofsko analizo in sintezo, ki obravnava in tudi zagotavlja »objektivnost« pri spoznavanju fenomenov, ter izkustveno psihološko znanost oz. vedo o »doživljajih«

4 Gl.: Tomo Virk (2015): *Vebrov učenec. Primer Klement Jug: osebnost, diskurz, legenda*: »Kot je razvidno iz Jugovih pričevanj, je [Veber] podpiral tudi učenčevo samostojnost pri delu in ni vztrajal pri tem, da bi moral Jug prevzemati njegove teoretične rešitve« (Virk, 453).

5 Mirko Hribar, *Osvetljenje nekaterih problemov transcendentalistične filozofije* (disertacija 1926), tipkopis v arhivu FF, str. 2. V citatih ohranjam takratni zapis tudi tistih besed, ki jih danes pišemo drugače, npr. 'pojm'.

6 Izraz »načelna neznanka« je Vebrov, o tem več pozneje.

na drugi – medtem ko je Vebrovo izhodišče »empiričnega značaja in določa zgolj razlike med različnimi obdelavami imanentne materije v kakem sistemu« (*ibid.* 1), ali drugače rečeno: »Načelno pa se loči v transcendentalistični filozofiji pojmovanje vloge, katero igra *duševnost* pri spoznavanju napram onemu v transcendentalni filozofiji« (*ibid.* 4). Iz Vebrove ocene se zdi, da se je kot mentor strinjal s takšno oznako njegove filozofije, saj le-ta dejansko ni transcendentalna fenomenologija v Husserlovem pomenu, še manj seveda v Kantovem, ampak je bližje neki psihološki fenomenologiji, introspektivni analizi doživljanja duševnih fenomenov, ki jo je Veber razvijal v '20. letih, vzporedno s sočasno Bergsonovo »filozofijo življenja« in nastajajočo Heideggerjevo »hermenevtiko tu-bitu«. Hribarja pa je bolj kot dušeslovni pristop v Vebrovemu psihološkem »transcendentalizmu« zanimal kantovski »mejni pojmu«, ki ga moramo postulirati, da bi lahko subjektivnim doživljajskim fenomenom pripisali »značaj objektivnosti«. Obenem pa je želel dokazati, skoraj malce »donkihotsko«, da ni nekega temeljnega, nepremostljivega nasprotja med njemu tako ljubim Kantom in filozofijo njegovega univerzitetnega mentorja Vebra.

Glavne teze Hribarjeve disertacije so nakazane že v Uvodu, ki mu sledi pet poglavij: 1. Razmotrivanje o predočevanju, 2. Problem fundacije, 3. Problem »boljših« in »slabših« fenomenov, 4. K analizi zaznave in spomina, 5. Analogije. – V pričujočem prispevku ni moj namen, da bi temeljito in podrobno analiziral vso tematiko, ki jo Hribar obravnava v tej razpravi, ampak želim predvsem primerjati to, »javno« diseracijo z *drugo*, »skrito«, o kateri bom govoril v nadaljevanju, zato se v tem razdelku omejujem samo na nekatere posebno zanimive poudarke in detajle. V poglavju »Razmotrivanje o predočevanju« Hribar najprej definira »predočevalno razmerje« kot »razmerje med predmetom in njegovo predstavo« (ohranjam izvorno dikcijo, saj nisem prepričan, da »predočevalno razmerje« lahko terminološko ažuriramo kar v 'predstavno razmerje') – kajti, »[d]a more katerikoli predmet postati predmet moje zavesti, si ga moram kakorkoli 'predočiti'. In kar mi ga 'predoči', ne more biti drugo kakor moja predstava o predmetu, ki mi ga je 'predočila'« (*ibid.* 8). Iz te definicije pa Hribar v kantovski maniri razvije aporijo, namreč: po eni strani »predstava ni na noben umljiv način [...] odvisna od svojega objekta, katerega predstavlja«, po drugi strani »pa predstava vendarle ne more biti nikoli nič, razen predstava predmeta, brez katerega je torej sploh ne more biti« (*ibid.* 9). Prvi krak te aporije, ki je intuitivno težje sprejemljiv od drugega, Hribar ponazori z zanimivim miselnim eksperimentom: »Predstava perpetuum mobila je predstava realno nemožnega predmeta, a misel o njej je vendar možna brez vsega drugega« (*ibid.* 11). Kajti, četudi drži, »da je nemožna misel nemožnega predmeta [ker bi bila ta misel protislovna], nikakor pa ni

nemožna misel *predstave* nemožnega predmeta« (*ibid.*). Torej v splošnem velja: »Zavest možnega in nemožnega ima tedaj drugačno razmerje do objektov predstav samih, kakor do njihovih predstav« (*ibid.*). Odtod Hribar preide k pojmu »ničesa«, ki je »prastar pojem filozofije«, vendar si ga upa celo definirati, takole: »Naj se naša definicija 'ničesa' pričujoče glasi takole: nič je predmet predstave realno nemožnega predmeta« (*ibid.* 12). Ha, *sapienti sat!* – Sicer pa se, kot smo pravzaprav pričakovali, aporija odnosa med predstavo in predmetom ne razreši povsem, poglavje se zaključi z enigmatičnim (in, odkrito rečeno, tudi nejasnim) stavkom: »Bivanje objekta predstave in nebivanje predstave same v njenem apriornem, brezčasnem razmerju je osnova, na podlagi katere se gradi pod imenom 'predočevalnega razmerja' moderna psihologija« (*ibid.* 15). Ali lahko v tem sklepu vidimo spet nekakšno kandidatovo koncesijo mentorju Vebru? O tem težko sodim, mislim pa, da se je med pisanjem te disertacije v mladem Hribarju nenehno boril Kant z njegovim univerzitetnim mentorjem Vebrom.

Drugo poglavje (napačno numerirano s številko 3), pod naslovom »Problem fundacije«, je pretežno »vebrovsko«, čeprav se tudi tu iz ozadja oglašja Kant. Prvi stavek tega poglavja se glasi: »Naše spoznanje obdajajočega nas takoimenovanega vnanjega sveta je samo posredno, to je, zavemo se ga šele kot objekta naše duševnosti in ne neposredno takega, kakršen je sam na sebi« (*ibid.* 16). V nadaljevanju gre za fenomenogijo oziroma, natančneje, za tipologijo duševnih funkcij, pri čemer Hribar sledi Vebru, ko pravi, »da se da celokupno naše duševno delovanje reducirati na samo štiri načelno različne njegove funkcije [...] – predstavljanje – mišljenje – čustvovanje – stremljenje« (*ibid.*).⁷ In pri tem gre za ključno epistemološko vprašanje »fundacije«, tj., kaj je osnova našega spoznanja predmetnosti, »faktičnosti«, ter kakšna je spoznavna hierarhija teh štirih funkcij. »Faktičnost le teh višjerednih osnov bi torej lahko imenovali hipotetično, ker velja zgolj pod pogojem, da so res tudi faktični njeni fundamenti« (*ibid.* 19). Sledi razmišljanje o razliki med, tradicionalno rečeno, primarnimi in sekundarnimi kvalitetai, in v tem kontekstu spet najdemo zanimiv »miselni eksperiment«: Kaj pomeni videti razliko med dvema barvama – če to primerjamo z videnjem razdalje med dvema kroglama? (Gl. *ibid.* 20). Ob koncu tega poglavja pridemo še do vprašanja »fundacije« domišljije, ki jo Hribar pojmuje kot »irealno predstavljanje«, pri katerem pa ostaja odvisnost od realne predstave, obenem z odvisnostjo od misli te predstave.

Razprava o »fundaciji« spoznavnih pojavov se nadaljuje v tretjem poglavju pod naslovom »Problem 'boljših' in 'slabših' fenomenov«, namreč: »Lastnosti, ki

7 Prim. Vebrov *Uvod v filozofijo* (1921); gl. tudi (Virk, 46).

pripadajo predmetom našega spoznanja med seboj niso čisto enakega pomena z ozirom na predmet, kateremu pripadajo. Kajti, nekatere so z bistvom predmeta tako tesno združene, da si jih niti odmisлити ne moremo, ker bi sicer uničili možnost bivanja tega predmeta samega« (*ibid.* 26). Pri predmetih čutnega izkustva je takšna lastnost npr. razsežnost. Tu gre torej za neke vrste »eidetsko analizo« fenomenov, če v sicer drugačnem kontekstu uporabim Husserlov izraz. Osebnost se mi zdi najzanimivejši del tega poglavja Hribarjevo razmišljanje o identiteti dveh ali več predmetov: »Vzemimo za naš primer dve popolnoma enaki kapljici vode [... ki] nista različni v nobeni konstitutivni, to je takšni lastnosti, ki jima kot kapljicama pripada [... ampak] je razlika v njunih konsekutivnih, to je takšnih lastnostih, katere ju označujejo napram ostalim predmetom ...« (*ibid.* 28). Gre torej za epistemološki vidik Leibnizevega logičnega načela »identitete nerazločljivega«, ki pa ga Hribar spet cepi na kantovski transcendentalizem, ko pravi, »da celo tam, kjer odpovedo vse možnosti še dognati razliko med dvema fenomenoma, ostane vsaj še brezpogojna zavest te razlike, ki je same torej ni mogoče več izvajati iz fenomenalnih lastnosti predmeta« (*ibid.* 29). Ta, recimo, poslednja razlika naj bi bila torej transcendentalna: »'[P]oslednji' razlog, na primer, razlike med dvema predmetoma je iskati v transcendentalnem« (*ibid.* 30).

Četrto poglavje z naslovom »K analizi spoznavne in spomina« se začinja z odstavkom, ki bi, če bi bil to glasbeni stavek, lahko imel oznako *maestoso*:

»Stremljenje vsega znanstvenega udejstvovanja se koncem koncev strne v eno samo, vsem znanostim skupno prizadevanje, namreč najti enotni princip vsega vesoljstva, ki bi moral po naših računih odpreti vrata k popolni sreči, po kateri vedoma ali nevedoma stremlje vsak človek. Sicer je ostalo vse dosedanje tozadevno delo precej brez uspeha in se nasprotno raje množica principov od dne do dne le še bolj množi. Vse to pa hotenja po enotnosti razlage sveta nikakor ne ovira in kakor se zdi, niti ovirati ne more. Vedno se namreč ponavlja na svetu dejstvo, da slede dobam nabiranja dobe urejevanja tako, da se izogne znanost kaosu, ki bi ji sicer pretil, ako bi narava sama ob pravem času ne posegla vmes.« (*Ibid.* 36).

Verjetno je to eden izmed tistih pasusov v Hribarjevi disertaciji, zaradi katerih je Veber v svojem poročilu pripomnil, kot smo že navedli, da »spada avtor očitno med take duhove, ki jih zanimajo bolj načelne strani vprašanj, ne tudi njih pravilna izpeljava«. Kak drug, strožji filozofski »profesionalec« bi ob teh mladeničevih zanesenjaških besedah morda dodal, da je to zapisal popoln amater in naivnež. Jaz se s takšno oceno nikakor ne bi strinjal, gotovo tudi

zato ne, ker sem Mirka Hribarja osebno poznal. Lahko bi celo rekel, da v tem pasusu končno »spregovori on sam«, kar pa ne velja za večji del te disertacije. Res je, da sem Hribarja spoznal šele kot starega modreca, ampak Mirče je bil – če sklepam po tem, kar vem o njem tako iz njegovih spisov kakor tudi iz spominov njegove žene Vide – že v mladih letih predvsem »gnostik«, ki si je prizadeval »najti enotni princip vsega vesoljstva«, četudi je vseskozi dobro vedel, da to prizadevanje nikoli ne pripelje do končnega cilja. In prav spoznanje te odprte, neskončne spoznavne »limitacije« je bilo za Hribarja bistveno v nauku njegovega vélikega učitelja Kanta.

Četrto poglavje se po navedenem velikopoteznem uvodu (nisem ga citiral v celoti) nadaljuje spet »akademsko« analitično. O spominu (iz naslova) zvemo sicer bolj malo, le nekaj misli na koncu, večina poglavja je namenjena fenomenološko-psihološki analizi zaznave v odnosu do »tolikanj obravnavanega [pri Vebro] problema faktičnosti« (*ibid.* 38). Hribar – verjetno sledeč takratnim Vebrovim predavanjem – razlikuje med: a) zunanjim zaznavanjem, tj. zaznavanjem »objektov vnanje prirode«, b) notranjo zaznavo, ki je »zaznava lastne duševnosti«, in c) »nalikujočo zaznavo«, ki je oboje, zunanja in notranja, »na primer zaznava 'veselega obraza' [... ki spada med] psihofizične objekte« (*ibid.* 42). Ko piše o notranji zaznavi, se približa pojmu 'immanentna transcendenca' (morda ga je našel pri Husserlu, katerega navaja med literaturo): »Ko torej govorimo o vnanji prirodi, tedaj, to bodi še enkrat povdarjeno, nima smisla govoriti o kaki absolutni vnanjosti, [... ampak] smo v immanentni relaciji s transcendentnim« (*ibid.* 40). Gotovo pa Hribar tu spet »v ozadju« sledi Kantu.

V zadnjem poglavju z naslovom »Analogije« naš doktorand še dalje razvija vebrovsko psihološko-epistemološko tematiko, tu s poudarkom na problemu dualizma »duševnega« in »neduševnega« – danes bi za to uporabili znano angleško sintagmo *mind-body problem*. Duševno pa je tudi v sebi razdeljeno na duševni akt ali »dej« in na »njegovo vsebino«, kar nas spominja na Husserlovo dvojnost-v-enosti spoznanja (*noesis*) in tistega, kar je spoznano (*noema*). Sicer pa Hribar pojmuje analogije v dokaj širokem pomenu, kot primerjalna sklepanja, ki so pomembna v filozofiji, ker omogočajo strukturno in tudi vsebinsko povezovanje različnih fenomenov ali področij. Sledi krajša razprava o odnosu med možnostjo in dejanskostjo oz. »faktičnostjo« ter nazadnje, po obravnavi zaznave in predstave, še razpravljanje o »mišljenju kot drugem umskem doživetju, ki je napram predstavnemu doživetju nekako višjeredno doživetje« (*ibid.* 59). kajti pri tem »nam kot prvo pade v oči ona posebna stran mišljenja, ki ga vprav razlikuje od vsega predstavljanja sploh, to je njegova aktivnost« (*ibid.* 60). Pri tem razlikovanju med zaznavo in mišljenjem se Hribar najbrž navezuje na

Vebrovo ločevanje med »trpnimi« in »dejavnimi« doživetji.⁸ Prav na koncu zadnjega poglavja pa se malce ustavi še pri razmerju med umsko in »nagonsko duševnostjo«.⁹ Pravega zaključka pa Hribarjeva disertacija pravzaprav nima, četudi je očitno, da je njegova zvezda vodnica tista »načelna neznanka« – lahko bi ji rekli tudi najgloblja skrivnost bivanja, ki jo imenujemo z mnogimi, in to ne samo z različnimi, temveč nemalokrat tudi s protislovnimi imeni.¹⁰

Če bi zdaj jaz sam, po več desetletjih lastne profesorske poti, ocenjeval doktorsko disertacijo svojega častitljivega filozofskega učitelja dr. Mirka Hribarja – četudi je v tej pomisli nedopusten anahronizem, saj je njegova disertacija nastala že skoraj pred stoletjem, od takrat pa so se časi zelo spremenili, tudi v filozofiji – bi rekel, da je vsekakor zanimiva, da je v njej mnogo dragocenih miselnih uvidov (tako lastnih kot privzetih), vendar se ne bi mogel povsem izogniti pripombi, da v tej disertaciji ni dovolj jasno izraženo stališče samega avtorja, se pravi, da ni dovolj jasna sama *teza*, ki naj bi jo doktorand postavil in argumentiral. Očitna je sicer njegova želja, da bi filozofijo svojega »pravega«, notranjega učitelja Kanta povezal in uskladil s filozofijo svojega univerzitetnega mentorja Vebra, kar mu deloma tudi uspe, vendar to ni kakšna izrazita *teza*, ki jo mentor običajno pričakuje pri disertacijah svojih študentov. Zato me je še toliko bolj presenetilo, da je Mirko Hribar bolje razvil svojo *lastno* »tezo« v *drugi*, akademski javnosti skriti disertaciji, ki so mi jo, po nikoli povsem doumljivem spletu okoliščin, zaupali njegovi dediči.

O drugi, »skriti« disertaciji Mirka Hribarja

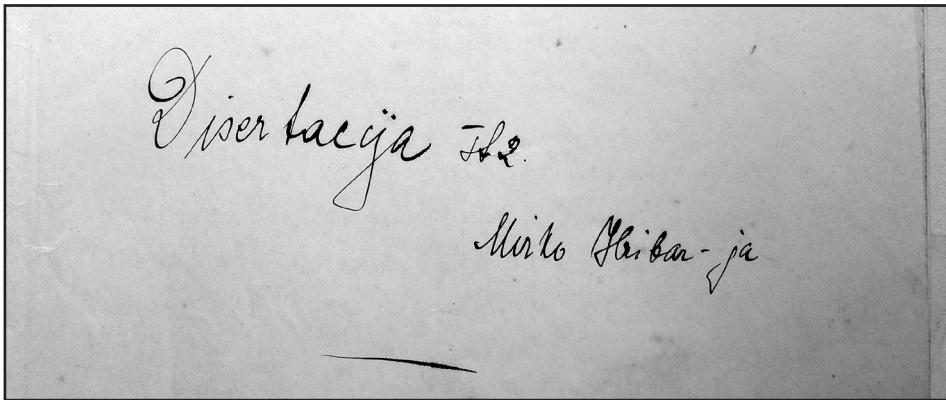
Disertacijo dr. Mirka Hribarja, s katero je bil promoviran za doktorja filozofije pri prof. Vebro leta 1926 in je shranjena v arhivu Filozofske fakultete, sem

8 Gl. npr.: France Veber, *Filozofija*, Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani, 1930, str. 78 isl.

9 Podobna tema naj bi bila osrednja v »legendarni«, žal izgubljeni disertaciji dr. Klementa Juga z naslovom *Vzročni potek nagonkega življenja* (1923), ki je obsegala 240 strani in je bila torej vsaj trikrat daljša od Hribarjeve (gl. Virk, 460 isl.).

10 Veber piše o »načelni neznanki« (ali »večni neznanki«) v eni svojih najboljših knjig *Znanost in vera* (1923), kjer mu je »načelna neznanka« sinonim za transcendenco. Ko Veber tematizira odnos med transcendenco in imanenco, pravi: »Kaj je ta transcendenca sama, ne vem; kakšno razmerje jo spaja z vsem predmetnim, tj. vsebinsko znanim ali vsaj dostopnim vesoljstvom, ne vem; vem samo toliko, da jo moram predpostavljati, ako bodi vsaj pojem spoznanja legitim« (Veber 1923, 163). In dalje: »Religiozno čustvovanje je baš ono čustvovanje, ki ima za svoj objekt to transcendenco, to edino načelno neznanko sveta in življenja« (*ibid.*). Več o tem gl. v moji knjigi *Gnostični eseji*, pogl. »Možnost Jakobove lestvice« (Uršič 1994, 130–36). – Mirko Hribar v disertaciji nikjer eksplicitno ne citira, niti ne omenja svojega mentorja Vebra, očitno to takrat ni bilo v navadi.

prvič bral šele lani, ko sem pripravljaj referat za simpozij o Vebrovih doktorandih. Presenečen sem ugotovil, da to ni ista razprava kot njegova disertacija v rokopisu, ki jo imam doma že poldrugo desetletje v mapi Hribarjevih spisov, ki mi jih je po njegovi smrti zaupal Janez Hribar. Še več, disertaciji sta tematsko povsem različni in tudi čas njenega nastanka se ne ujema, kajti ta druga, »skrita« disertacija je na naslovni strani rokopisa datirana z letnico 1924, Hribar jo je torej napisal že istega leta, ko je absolviral štiriletni študij filozofije, z »uradno« disertacijo pa je doktoriral je dve leti pozneje.¹¹ Njegova *druga*, »skrita« disertacija, ki je ohranjena (najbrž samo) v tem rokopisu, je bila torej kronološko *prva*. Očitno jo je med letoma 1924 in 1926 opustil in napisal drugo, s katero je promoviral. Sam Mirko, kot stari modrec mnogo desetletij pozneje, mi ni nikoli govoril o svojem študiju pri prof. Vebru. Ob mojem lanskem odkritju, da je napisal *dve* disertaciji – kajti tudi ta druga je po takratnih kriterijih formalno dokončano doktorsko delo – se mi seveda zastavlja vprašanje: zakaj ta druga-prva (*hýsteron próteron*) disertacija ni bila primerna za promocijo, ali se vsaj doktorskemu kandidatu ni zdela takšna?



Ne vem in zdaj najbrž tudi ni več mogoče izvedeti, ali je Veber poznal to Hribarjevo nesojeno disertacijo in jo kot mentor zavrnil, vendar se mi to ne

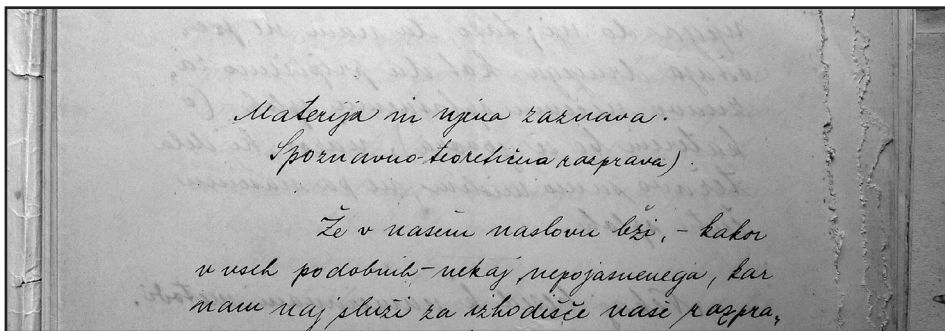
11 V doktorski mapi, katere vsebina je objavljena v knjigi dr. Alojza Cindriča *Od matrikulacije do promocije*, lahko opazimo nekakšno časovno »vrzel« med leti 1924 in 1926. Hribar je bil v četrtem letniku v študijskem letu 1923/24, k rigorozu se je prijavil 25. januarja 1925, opravljal pa ga je (prvič) šele 20. februarja 1926. Vebrovo poročilo o Hribarjevi disertaciji je datirano (gl. Cindrič, 111) z leto starejšim datumom 6. februarja 1925 (morda je to napaka?), v tipkopisu same disertacije pa ni nobenega datuma. Možno seveda je, da je Veber prebral in ocenil disertacijo v dveh tednih med Hribarjevo prijavo k rigorozu in navedenim datumom, najbrž jo je kot mentor poznal v grobem tudi že prej, vendar bi bilo v tem primeru več kot nenavadno, da je bil rigoroz šele leto dni pozneje.

zdi prav verjetno iz dveh razlogov: prvič, Veber je bil zelo odprt in toleranten mentor (kar lahko razberemo tudi iz njegovih poročil in ocen pri drugih doktorandih) in bi v primeru, če ne bi bil s Hribarjevo disertacijo zadovoljen, najbrž mladeniču svetoval, naj popravi to in ono, še kaj doda ipd., ne pa, naj začne povsem znova; drugič, če bi Veber vedel za ta Hribarjev »prvi poskus«, bi to verjetno tudi omenil v svojem poročilu, denimo, da kandidat nadalje razvija svoje filozofske misli, zdaj pri drugi tematiki, ali kaj podobnega. Zato se mi zdi verjetnejša domneva, da je to prvo disertacijo umaknil oz. da je mentorju sploh ni pokazal Hribar sam, ki je bil tudi pozneje zelo (celo preveč) samokritičen do svojega dela. Ob tem je zanimiv še neki detajl v tej »skriti« disertaciji: na naslovnem listu piše *Disertacija št. 2. Mirko Hribar* (in v zgornjem desnem kotu: 1924).¹² Zakaj »št. 2«, ko pa je to delo starejše od »uradne« disertacije? Odgovor zvemo na hrbtni strani naslovnega lista, kjer je Hribar z majhnimi črkami napisal (morda pozneje dopisal) šaljivo razlago: *Disertacija No. 1 »Bistvo filozofije« je šla rakom žvižgat. [Disertacija No.] 2. je razlaga devetih budističnih sočasnih elementov bitja. [Disertacija] tretja bo sprejeta.* Torej je bila »uradna« disertacija, s katero je promoviral, šele tretja ali celo četrta! Toda o prvi in drugi ni ne duha ne sluha, vsaj v tej rokopisni mapi ne, morda sta ostali le v Hribarjevih mislih ali sta izgubljeni v kakih zavrženih papirjih. (Mimogrede, vprašal sem se, zakaj naj bi bilo v budizmu devet »elementov«, ne pa, tako kot običajno, osem.) In tudi to ni povsem jasno, ali je samokritični mladenič s stavkom »tretja bo sprejeta« mislil prav to disertacijo, ki je ohranjena v rokopisu, ali na neko drugo-tretjo, se pravi, na (neko) tedaj še nenapisano, ki pa je bila dejansko kot četrta napisana pozneje in »uradno« oddana za promocijo. Drugače povedano, iz rokopisa ni razvidno, ali je Hribar napisal svojo šaljivo pripombo pred ali po tem, ko se je že odločil, da te *Disertacije št. 2* ne bo oddal in da bo napisal povsem novo »tretjo« oziroma četrto? – Vse te zabavne podrobnosti ne bi bile tolikanj pomembne, če ne bi odražale Mirčetovega človeškega in filozofskega značaja: res je bil nekakšen *Nebelprinz*.

Disertacija št. 2 obsega brez naslovnice 46 strani velikega, slokega formata, napisana je s črnilom na kvaliteten papir (ob desnem robu neobrezan, kar najbrž nehote še poudarja pristnost tega rokopisa), z lepo kurzivno pisavo, le redke besede so prečrtane in/ali popravljene, tako da to gotovo ni kakšen *draft*, ampak – vsaj formalno – že dokončano delo, pripravljeno za oddajo (ni mi znano, ali je bilo že takrat treba disertacije oddati v tipkani obliki, domnevam

12 To doslej »skrito« oz. neznano *drugo* disertacijo dr. Mirka Hribarja sem pretipkal in je skupaj s faksimilom rokopisa dostopna na spletnem naslovu: http://www2.arnes.si/~mursic3/Hribar_Mirko.htm. Papirni izvod je v knjižnici Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete UL.

pa, da ne, če je bila pisava lepo berljiva). Kaj pa vsebinski naslov te *Disertacije št. 2*? Najdemo ga na vrhu prve strani: *Materija in njena zaznava. Spoznavno teoretična razprava*. In to je novo presenečenje: mladi Hribar je za ta svoj »drugi« (ali že tretji) poskus disertacije izbral – filozofsko obravnavo *materije*! Morda je k temu, vsaj deloma, prispevalo njegovo gimnazijsko ukvarjanje z naravoslovjem (šolal se je na »realki«), ki mu je, kot je sam zapisal v poznejšem *curriculum vitae*, vzbudilo zanimanje za filozofijo, vendar pa mislim, da je bila glavni razlog pri izboru te tematike njegova želja, da bi bolje razumel »načelno neznanko« v Kantovi filozofiji. *Disertacija št. 2* je namreč izrazito *kantovska*, v njej (še) ni kaj dosti Vebrove filozofije, tako kot v tisti poznejši, »uradni«. Mladi filozof je poskušal osvetliti in bolje razumeti tisto »noumenalno« v *Kritiki čistega uma*, namreč (tudi) z analizo pojma materije in »njene zaznave«, in sicer tako, da je Kantovo »stvar na sebi« povezal s klasičnim, Aristotelovim pojmom »prve materije« kot čiste možnosti. Seveda mu je bilo jasno, da pri Kantu pojem »stvari na sebi« ni istoveten s pojmom materije, poskušal pa je odkriti in tematizirati spoznavnoteoretsko povezavo med njima. Gotovo pa Hribarjevo pojmovanje materije ni materialistično v običajnem pomenu besede, niti empiristično, prej bi lahko rekli, da je *transcendentalno*, ali morda natančneje, da je materija »mejni pojem« (ne edini), ki je *transcendenten* v odnosu do spoznavnega, fenomenalnega sveta. Zato Hribar v tej *Disertaciji št. 2*, katere glavna tematika je, kot piše v podnaslovu, »materija in njena zaznava«, pravzaprav več kot o sami materiji piše o *zavesti*, tj. o zaznavanju in drugih duševnih funkcijah, ne nazadnje tudi o umu – kar je spet svojevrsten »paradoks« tega miselnega posebnega.



Razprava se začne *in medias res*, ni ne kazala ne bibliografije (sicer pa so bile reference oz. citiranja drugih avtorjev pri prof. Vebro že tako bolj redka, morda celo neprimerna, kajti disertacija in vsaka druga prava filozofska razprava je po njegovih kriterijih morala biti »avtorsko delo«, četudi je bil v praksi to

le nekakšen težko uresničljiv ideal) – torej, Hribarjeva razprava z naslovom *Materija in njena zaznava* se začne s krajšim metodološkim uvodom, v katerem avtor pravi, da bo obe klasični metodi, tj. analizo in sintezo, povezal v »esencialistično metodo«, s katero naj bi se izognil podrejanju ali nadrejanju posemeznega in splošnega (Hribar 1924, 2–4). Ni mi sicer povsem jasno, kaj je mislil s tem metodološkim »esencializmom«, ključ k razumevanju njegove namerne pa vidim v Kantovem pojmu »limitacije«, ki je že takrat bil in ostal tudi pozneje eno izmed glavnih Hribarjevih miselnih izhodišč; odprtost limitacije v neskončno(st) je implicitno izražena že v stavku iz uvoda, kjer Hribar zapiše, da »se popolnosti v realnem ne da doseči« (*ibid.* 2).

Disertacija št. 2 je bolj formalno kot vsebinsko razdeljena v dve glavni »poglavji«: »I. Principi čutno zaznanega sveta« in »II. Principi umskega sveta«, pri čemer pa prvo poglavje (strani 5–39) zavzema mnogo večji del celotne razprave kot drugo (strani 40–45); pri tem je težko reči, v kolikšni meri je bilo to obsegovno nesorazmerje namerno, namreč z ozirom na glavno temo in tudi glede na sam naslov naloge, koliko pa so nanj vplivale sekundarne okoliščine, tj., da je bilo pač treba disertacijo v neki točki končati, recimo tedaj, ko je bil dosežen »optimalni« obseg, ki pa bi bil seveda lahko tudi večji. In tudi v tej razpravi, podobno kot pozneje v Hribarjevi »uradni« disertaciji, ni kakšne izrazite *teze*, ki bi jo avtor zagovarjal oz. argumentiral in s katero bi sklenil svoje doktorsko delo – razen, spet, tiste »načelne neznanke«, v katero »limitira« Hribarjeva razprava o materiji in o *noumena* nasploh. Ob tem naj znova, tako kot že pri njegovi »uradni« disertaciji, pripomnim, da bi jaz sam, če bi bil takrat v Vebrovi vlogi mentorja, mlademu doktorskemu kandidatu svetoval več popravkov in/ali izboljšav, tako v strukturnem kakor tudi v vsebinskem pogledu, saj so formulacije marsikje premalo jasne, ponekod ne najboljše usklajene itd. – ob tem pa sem prepričan, da bi Veber vse za primernost te disertacije potrebne mentorske posege opravil z lahkoto, ko bi mu bil mladenič sploh oddal to delo. Zelo verjetno je ta *Disertacija št. 2* ostala v Hribarjevi domači mapi. Pa še to naj dodam, da je njegova »uradna« disertacija s strukturnega vidika gotovo boljša od te *druge* (tudi iz tega lahko sklepamo, da je Veber dobro opravil svoje mentorsko delo pri tistem besedilu, ki mu je bilo predloženo). Ampak po drugi strani je ta *druga*, »skrita« disertacija vsebinsko izvirnejša, predvsem pa bližja tistemu mislecu, ki sem ga v njegovih starejših letih spoznal kot študent in v njem našel svojega filozofskega učitelja in vzornika. Zato ugotavljam, da bi brez poznavanja *Disertacije št. 2* bistveno manj poznal(i) filozofski opus, predvsem pa miselno pot dr. Mirka Hribarja.

Zgradba »I. poglavja«, glavnine te disertacije, z naslovom »Principi čutno zaznanega sveta« je strukturirana tričleno, kantovsko dialektično. Hribar

obravnavo materijo: (I) z »zunanjega stališča«, (II) z »notranjega stališča« in (III) z »vsepričujočega stališča«, vsak od teh treh razdelkov pa se tudi notranje tridelno členi v tri podrazdelke, tj. argumentacije devetih postavk: (I–1) »Materija je diskretno v prostoru«, (I–2) »Materija je javljajoče se v prostoru« in (I–3) »Materija je zaznano v prostoru«; v antitezah nastopajo negacije: (II–1) »Materija ni dotik diskretnega v prostoru«, (II–2) »Materija ni občutje javljajočega se v prostoru« in (II–3) »Materija ni ugodje zaznanega v prostoru«; v sintezi oz. kantovski »limitaciji« pa postavke: (III–1) »Materija je pa tudi ni smisel diskretnega v prostoru«, (III–2) »Materija je pa tudi ni duh javljajočega se v prostoru« in (III–3) »Materija je pa tudi ni zavest zaznanega v prostoru«.

– Seveda v pričujočem prispevku ne morem kritično pretehtati vseh devetih Hribarjevih postavk in njihovih argumentacij posebej (če bralca ali bralko zanimajo podrobnosti, predlagam, naj si prebere samo disertacijo), tu naj samo ponovim sicer splošno znano ugotovitev, da ima takšna »kantovska« shematičnost tako svoje dobre kot slabe strani. Prevelika želja po sistematičnosti se kmalu plača z premočnim »šlihtanjem« fenomenov, z abstrakcijo, ki se ji je mladi Hribar, kot je zapisal v uvodu, hotel ravno izogniti; po drugi strani pa se v tem problemskem »urejanju« tematike oziroma miselnih postavk vselej kaže tudi želja po celovitem spoznanju, četudi usmerjenem k nedosegljivi »načelni neznanki«. In če poskusim vsebinsko, zgolj v enem stavku povzeti Hribarjevo prizadevanje v tem glavnem »poglavju« *Disertacije št. 2*, bi lahko rekel, da je poskušal v kantovskem miselnem okviru »limitno« opredeliti noumenalnost materije ter njen odnos do zaznave in zavesti.

Toda mladi filozof ob vsej tej sistematiki ni pozabil na »posameznosti«, na dragocene miselne detajle, navezave, izhodišča ... V nadaljevanju bom navedel nekaj značilnih pasusov iz *Disertacije št. 2* in jih malce pokomentiral. Začnimo s pasusom, v katerem Hribar zastavlja problem odnosa med »materijo in psiho«, tj. vprašanje, ki je v sodobni kognitivni znanosti znano kot tako rekoč nerešljivi, vendar vedno znova aktualni *mind–body problem*:

»Med materijo in psiho pa obstojajo relacije, ki so poglavitno polje, na katerem delujejo filozofije vseh časov. Premišljevanje pripelje namreč do uvidevanja, da bi [psiha] ne imela snovi za svojo obdelavo brez materije in bi ostala torej večno prazna. Navidezno je tedaj odvisna od materije in skoro kakor povzročena po njej. V lastni zavesti pa se psihičnost zaveda popolne neodvisnosti od materije, brez katere pa bi je vendar ne bilo. Težko si je tedaj priti v tem pogledu do popolne jasnosti.« (Hribar 1924, 9–10)

Prav res, pri vprašanju, kakšen je odnos med psihičnim in fizičnim, med dušo in telesom, je težko priti do popolne jasnosti! Tu seveda ne morem razpredati, zakaj je to tako težko, saj bi iz tega lahko nastala nova razprava ali celo knjiga (seveda, le če bi bilo dovolj moči in časa za to), lahko pa rečem zgolj to, da Hribar v tem pasusu ohranja tisto ireduktibilno dvojnost-v-enem »materije in psihe«, telesa in duše, ki jo marsikateri sodobni misleci skušajo preseči z zmotnim prepričanjem, da je mogoče bodisi dušo reducirati na telo ali obratno. Človek pa je oboje in hkrati eno: duša-in-telo. Tako kot je v »imanenci«, tj. znotraj vsega našega »možnega izkustva« (če uporabim Kantovo frazo), duša »prazna« brez materije, je po drugi strani tudi materija »slepa« brez duše. V človeški imanenci je treba to dvojnost-v-enem *vzdržati*, pa se samo to, temveč tudi *ljubiti*.

Dragoceno in za stoiškega modreca značilno je Hribarjevo premišljevanje o življenjski radosti, ki ga malone mimogrede zapiše v kontekstu razprave o postavki (II–3) »Materija ni ugodje zaznanega v prostoru«, kjer opredeli ugodje kot »zavest občutja«, ne kot zgolj »materialno« zaznavo nečesa v prostoru oz. v svetu. Takole pravi:

»Mnogo spisov in izrekov nam govori o neki lepi in čisti radosti (ugodju) bitja nad življenjem, in to je opazati tem bolj, čim večji je človek, ki nam govori o tem. Filozofiji dela to nujno preglavice. Po njenih definicijah je nečistega, t.j. empiričnega značaja vse, čemur je kakorkoli primešano kakršnokoli občutje. In čisto ji je to, čemur ne bi bilo primešano prav nobenega občutja (*Empfindung*).« (Hribar 1924, 13)

Zanimivo je tudi nadaljevanje na naslednji strani, kjer Hribar razpravlja o možnosti ali nemožnosti »čistega ugodja«, se pravi, ugodja »čisto neempiričnega značaja«: *če bi takšno ugodje obstajalo (ali če takšno ugodje res obstaja – to možnost Hribar pušča odprto), »tedaj bi moralo eksistirati ugodje brez občutja, t.j. v filozofični terminologiji: ugodje nad ničem« (ibid. 14), kar pa je težko umljiv pojem, dodaja Hribar, vendar je bil »že mnogo obravnavan v zgodovini filozofije« (ibid.). V tem izhodišču bi lahko videli tudi izhodišče za poznejše Hribarjevo intenzivno ukvarjanje z budizmom. In dalje, analogno kot za pojem »čistega ugodja« velja tudi za pojem »brezinteresne radosti«, ki se ga »poslužujejo nekatere estetike [najbrž je imel v mislih Schopenhauerja] za označbo in določitev lepega« (ibid.). – Odtod pa se Hribar spet vrne h kantovski epistemološki problematiki in se naveže na eno izmed glavnih Kantovih postavk, da imajo presežne, »dialektične« ideje zgolj *regulativni* pomen:*

»Tudi filozofiji ni tuje, da empirično na sebi ne more obstojati tako kakor je, in da zahtevajo pojavi še drugih, neempiričnih zakonov, po katerih nujno obstojajo. Vendar je ta neempirična zavest, kot idejna, v filozofiji nujno samo regulativnega značaja, t.j. takšna, ki vse empirično ureja in vodi v nedosegljivem pro- in regresu do totalitete, ne da bi mogla sama na sebi dati tudi kakih konstitutivnih principov.« (Hribar 1924, 14–15)

V tem pasusu Hribar povsem sledi Kantu glede odnosa med predmetno konstitutivnimi, empirično utemeljenimi pojmi oz. razumskimi kategorijami in zgolj regulativno smiselnimi umskimi idejami, ki segajo k *celoti* sveta in tako presegajo vsako možno izkustvo ter s tem niso več predmetno konstitutivne. V našem kontekstu pa je treba omeniti predvsem to, da je Kantova epistemološka meja oz. »limita« postala tako rekoč *credo* celotne Hribarjeve filozofije in življenjske modrosti, od spoznavne teorije do etike. To prepričanje je izrazil, med drugim, tudi v stavku: »V bistvu sveta pa je pogojeno, da popolnosti ideje vidni svet nikoli ne doseže, in mišljenju mora biti dovolj, ako ji ga bolj in bolj približuje« (*ibid.* 16). Seveda ob tem ostaja, tako za Kanta kot za Hribarja, odprto vprašanje, »kako si je predstavljati to popolnost, ki odseva iz idejnega sveta. Ali kar [nas] zanima še bolj, kako je pričujoča v njem, in kateri je način, po katerem si jo moramo predstavljati in misliti – večno nepojmljivo« (*ibid.*). Se pravi, kako je idejna popolnost prisotna *za nas*, ali, če parafraziram in rečem v bolj splošni filozofski dikciji, kakšen je odnos med transcenco in imanenco. To je bilo za mojega učitelja Mirka Hribarja in je tudi zame ključno filozofsko in življenjsko vprašanje. Stari modrec je pri svojem odgovoru na to vprašanje, ki pravzaprav sploh ni odgovor (ker ne more biti), ampak je dragocen na-potek, sledil še starejšemu modrecu Kantu, čeprav je Hribar uporabljal za kantovski pojem 'noumenalno' drugačna, vendar v limiti konvergenčna »imena«, kot so: »večno nepojmljivo«, »načelna neznanka« (sledječ Vebru), ponekod pa tudi »alogičen pojem« in ali »vrhovni pojem«, kot npr. v naslednjem citatu: »Eksistira tedaj alogičen poj, ki stoji nad istočasnim bitjem in ne-bitjem predmeta v njegovem odnosu do ostalega sveta. Navadno nosi ime najvišjega bitja, in je vrhovni poj, najglobljih filozofskih sistemov« (*ibid.* 19). Od tod vodijo poti naprej tudi h kitajskemu daoizmu, ki ga je Hribar študiral vse življenje, bolj intenzivno pa v svojih letih, ko je tudi prevedel *Tao Te Ching* (Hribar 1962). A že v *Disertaciji št. 2* najdemo med kantovskimi pojmovnimi analizami in sintezami tudi tri kitajske verze (*ibid.* 21):

*Beli cveti in oblaki beli –
Ko oblaki potemnijo
beli cveti odletijo ...*

O teh verzih Hribar pravi, da teh »besed in njih pomena in logične zveze ni težje umeti, kakor sploh katerih. In vendar je v njih očitno še drug smisel, ki ni izpovedan direktno z besedami, ki same na sebi take vendar niti prave zveze nimajo, – smisel, katerega je težko opredeliti. Ker čutiti je, da ga pojmi ne dosežejo« (*ibid.*). – Razprava o smislu (ne samo besed) se potem nadaljuje: smisel »ni nič materijelnega« (*ibid.* 23), obenem pa velja tudi: »Smisel ni nič psihičnega. Ker smisel ima vsaka stvar, tudi neduševna« (*ibid.*). V spoznavnem pomenu Hribar povezuje smisel (tako spoznavajočega kot spoznanega, subjekta in objekta) s Kantovim pojmom transcendentalne apercepcije.¹³ Za Kanta je *apercepcija* ključni oz. »najvišji« spoznavnoteoretski (transcendentalni) pojem in to njeno središčno vlogo v spoznanju prevzema tudi Hribar v *Disertaciji št. 2*, kjer je apercepcija omenjena kar 18-krat, večinoma v pridevniški obliki, npr. »apercepcijonelno stanje zavesti«. Pri Hribarju je zanimiva ravno povezava apercepcije s smislom: »Ako torej smisel ni ne eno ne drugo [nič materialnega niti psihičnega], mora biti drugačnega izvora. Imenovati ga hočem v razliko od onih dveh apercepcijonelno, ker mu je, kakor smo že omenili in kakor bomo še pojasnili, zavest princip« (*ibid.*). Zavest, ki je »princip« apercepcije, torej ni psihološka, temveč je transcendentalna (to dvojje se je v Vebrovi filozofiji in v njegovi šoli pogosto prekrivalo brez jasne ločnice) – in le kot takšna ima status »principa«, s tem pa tudi *smisla* v najvišjem (še) spoznavnem pomenu. Pozneje Hribar dodaja:

»Nam pa je prav ta zavest dobrodošla, da imamo vsaj eno opirališče pri stvari, ki je sicer tako zelo nedostopna vsemu. O čemer namreč sedaj govorimo, to ni nič drugega, kot neposredna zavest vseh teh besedi, toda podana brez misli, sama iz sebe v svojem *apercepcijonelnem stanju*, ki je nekako ozarjeno stanje intelekta ...« (Hribar 1924, 35; poudaril M. U.)

In še nekoliko pozneje, ko Hribar piše o tem, da apercepcija povezuje tudi vse naše čutne zaznave in ima torej tudi psihološko funkcijo (tako je apercepcijo

13 V Kantovi *Kritiki čistega uma* je »transcendentalna apercepcija« ali »čista apercepcija« opredeljena kot najvišja zmožnost razumske sinteze, ki sploh omogoča tako spoznanje predmetnosti (tj. identitete predmetov) kakor tudi sámospoznanje misleče zavesti: to je »tisto sámozavedanje <Selbstbewußtsein> [...], v katerem se poraja predstava <Vorstellung> Jaz mislim, ki mora zmóči spremljati vse druge in je v vsej zavesti <Bewußtsein> ena in ista ter ne more biti spremljana še od neke druge. To enost <Einheit> imenujem tudi *transcendentalno* enost sámozavedanja, da bi iz nje opisal možnost spoznanja a priori« (Kant, 175–76 [B 132]). V nadaljevanju Kant obširno razlaga oz. utemeljuje »transcendentalno enost apercepcije«, ki je »objektivna enost sámozavedanja« in »nujna povezava mnogoterosti zora v eno: Jaz mislim <die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einem: Ich denke>« (*ibid.* 181–82 [B 139–40]).

pozneje pojmoval psiholog Johann F. Herbart idr.), znova poudari, sledeč Kantu, razliko med psihično (sámo)zavestjo in transcendentalno apercepcijo: pri slednji gre za tisto »nekaj, kar stoji onkraj vse psihične zavesti, v nezavestnem apercepcijonelnem« (ibid. 37). Najbrž je ob tem odveč opozoriti, da pri kantovskem *transcendentalnem* »nezavestnem«, ki ga omenja Hribar v navedenem stavku, ne gre za psihološko nezavedno (sploh pa ne za kako predhodnico nezavednega v psihoanalizi), ampak za *možnost* intelekta, da sintezno »zbere« zaznave in misli – in s tem tudi sebe – v »celoto«. Tedaj pa, ko je ta možnost v sami zavesti reflektivno ozaveščena kot apercepcijsko sámozavedanje, je intelekt v nekakšnem »ozarjenem stanju«, kot se zelo lepo izrazi Hribar. In prav v tem apercepcijskem sámospoznanju je možnost in moč (klasiki bi rekli *dýnamis*) zavesti, da podeljuje *smisel* tako spoznavajočemu kot spoznanemu. Paradoks seveda ostaja: »Ker zavest je resnično vse in vendar je sama le nič. Povsodi je in v vsem, a sama nikjer« (ibid. 38).

V dokaj obširni »Rekapitulaciji« na koncu I. poglavja (strani 26–39), ki je, kot smo že rekli, glavni in osrednji del *Disertacije št. 2*, Hribar opredeljuje (bolje rečeno, pojmovno razmejuje) nekaj osnovnih filozofskih pojmov, ki jih uporablja v tej razpravi, med drugim: zaznavanje, občutje, smisel, zavest ... in tu »opredeli« tudi pojem duha, ki ga prav tako kot zavest – čeprav ne povsem jasno – povezuje z apercepcijo in smislom:

»Duh. Vendar je smisel pred apercepcijonelnem tudi le nekaj zunanjega, namreč objekt zavesti v njenem apercepcijonelnem stanju in predstavlja torej samó možnost le-te poslednje. Ono, kar posreduje med njima, sem imenoval duha, v smislu, kakor se rabi ta beseda v svojem ne zgolj razumskem pomenu. Na njem je osnovana resničnost smisla, tedaj eksistenca vsepričujočega apercepcijonelnega. Nekaj človeški naravi čudno tujega se nam javi pri teh mislih. Zakon sistema sega skozi vse globine stvarstva, celo tja, kamor ne sežejo več misli, a naj seže kamorkoli, bistva ni in ni najti nikjer.« (Hribar 1924, 38)

Zadnji stavek v tem pasusu, »bistva ni in ni najti nikjer«, zveni precej pesimistično, zlasti za ušesa kakega heglowca. Vendar mislim, da je Hribar tu želel poudariti predvsem tisto »lepo tujost« (*die schöne Fremdheit*), ki jo občutimo v duhu, kadar želimo z mislijo – ne zgolj razumsko, marveč tudi umsko mislijo – seči »skozi vse globine stvarstva«. Ali drugače povedano, tu gre še za eno formulacijo tiste »načelne neznanke«, ki je »vrhnji« in/ali temeljni nad-pojem (ali ne-več-pojem) kantovske in s tem tudi Hribarjeve filozofije.

Zaključno, II. poglavje Hribarjeve *druge* disertacije z naslovom »Principi umskega sveta« je, kot že rečeno, mnogo krajše od I. poglavja in je prej nekakšen torzo kot zaključena analiza (raz)umskih principov. Tudi za to poglavje je značilna kantovska struktura in vsebina, v njem Hribar obravnava dvanajst Kantovih kategorij (natančneje, eksplicitno jih obravnava le devet, tri pa zgolj omeni) in pri tem je znova poudarjen pojem/kategorija »limitativnosti«, ki opredeljuje vse naše spoznanje, saj je »objektivnost, t.j. resnica sama za vse naše pojmovanje vedno samo cilj, h kateremu se vedno samo bolj in bolj bližamo« (*ibid.* 41).

Ob koncu te predstavitve obeh Hribarjevih disertacij pa želim povedati še to, da je v *Disertaciji št. 2* poleg tako rekoč povsod v njej prisotnega Kanta marsikje v ozadju tudi Platon, ki nam ga je profesor Mirko Hribar s svojim spoštljivim navdušenjem predaval v prvem letniku. Na nekaterih mestih v tej njegovi *drugi*, »skriti« disertaciji pa Platonov vpliv povsem nedvomno prepoznamo. Na primer, ko Hribar piše o očesu in svetlobi, v teh mislih prepoznamo znamenito prisposodbo o votlini in platonski nauk o »spoznavanje enakega z enakim«:

»Da oko more zaznati predmete, morajo biti osvetljeni. Toda, kar jih dela vidne, pa samo ni vidno. In se odteguje pojmovanju. V našem slučaju svetloba, pri drugih organih drugo. Rad bi človek zaznal ta princip zaznave, a ta trud je zaman. Je pač tako, da je na svetu, kakor tema mora biti, nekaj nepojmljivega, znak za to, da ni človek ustvaril sveta.« (Hribar 1924, 30)

V tem odlomku je Mirko Hribar pred že skoraj sto leti povedal – hote ali neho – nekaj, kar še dandanes ni povsem jasno marsikateremu filozofu: Platonova analogija med očesom in svetlobo Sonca na eni strani ter med umskim spoznanjem in »najvišjim« Dobrim na drugi namreč pomeni ne samo, da »človek ni ustvaril sveta«, ampak tudi to, da platonsko Dobro ali Eno (zlasti pozneje, pri Plotinu) ni pojmovano kot stvarnik sveta v kakem osebnem, bibličnem oziroma teističnem pomenu. V prisposodbi o votlini je Sonce tista Luč, ki sploh šele omogoča spoznanje (sam jo včasih imenujem »sončava« ali »jasnina«) – saj osvetljuje in s tem omogoča tako svet kot zavest, z njo pa tudi naše sámozavedanje. Platonsko Sonce nikakor ni kak »metafizični« vladar vsega bivajočega, nemara celo nekakšen tiran, ki naj bi odvrčal mišljenje od »neskritosti biti«, kakor nekateri današnji filozofi še vedno mislijo, nekritično sledeč Martinu Heideggerju. Kajti tista Luč, ki se, kot se je dobro izrazil Mirko Hribar, »odteguje pojmovanju« in je »nekaj nepojmljivega« (v tem sta si Luč in Tema enaki), tisto Sonce, ki ga platonizem imenuje Dobro ali Eno, je »onstran bitnosti« (*epékeina tês ousías*), če

se spomnimo teh slavnih Platonovih besed – in to mi je prvi povedal ravno moj filozofski učitelj Mirče, seveda na svoj način, deloma zastrto (kot je najbrž tudi prav za »najvišje stvari«), zdaj pa sem njegov dragoceni nauk znova razbral iz besed, ki je zapisal tik pred koncem *Disertacije št. 2*:

»... Resnice zato tudi pravzaprav ne bi smeli imenovati idejo, ker ideje so vse zapopadene s svetu, temveč je nekaj, kar je višje od idej in kar vsled nepojmljivosti razmerja, v katerem se veže z njimi, stavljamo izven sveta.« (Hribar 1924, 45).

Literatura

- Cindrič, Alojz (2015). *Od imatrikulacije do promocije. Doktorandi profesorja Franceta Vebera na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, zbirka »Historia Facultatis«.
- Hribar, Mirko (1924). *Disertacija št. 2*. Faksimile rokopisa in prepis sta na spletnem naslovu: http://www2.arnes.si/~mursic3/Hribar_Mirko.htm. Papirni izvod je v knjižnici Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete UL.
- Hribar, Mirko (1926). *Osvetljenje nekaterih problemov transcendentalistične filozofije*. Disertacija, tipkopis je v arhivu FF.
- Hribar, Mirko (1962). *Iz stare kitajske filozofije* (prevod). Ljubljana: Slovenska matica.
- Hribar, Mirko (1972). »Logična skica«. *Anthropos*, 1/2, str. 9–22, in 3/4, str. 139–152.
- Hribar, Mirko (1987). *Zgodovina filozofije: antična filozofija*. Ljubljana: DZS.
- Jeraj-Hribar, Vida (1992). *Večerna sonata. Spomini z Dunaja, Pariza in Ljubljane 1902–1933*. Po pripovedovanju zapisal Marjan Kovačevič, uredil Marko Uršič. Ljubljana, Založba Mladinska knjiga, zbirka »Sledi«.
- Kant, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Uršič, Marko (1990). »Pogovor z Mirkom Hribarjem«. *Nova revija*, št. 103, letnik IX, str. 1526–30.
- Uršič, Marko (1994). *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija, zbirka »Hieron«.
- Veber, France (1921). *Uvod v filozofijo*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, zbirka »Pota in cilji«, zv. 3/4.
- Veber, France (1923). *Znanost in vera. Veroslovna študija*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, zbirka »Pota in cilji«, zv. 15/16.

Veber, France (1930). *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna v Ljubljani.

Virk, Tomo (2014). *Vebrov učenec. Primer Klement Jug: osebnost, diskurz, legenda*. Ljubljana: LUD Literatura, zbirka »Novi pristopi«, 59.