

## DISKUSIE

### BOL MICHAL ŠTAIGEL PASÍVNYM EPIGÓNOM KANTOVÝM?

ALEXANDER HIRNER

Vydavateľstvo Osveta, Martin

Medzi príslušníkov Malohontskej literárnej spoločnosti patrila aj Michal Štaigel. Narodil sa 20. febr. 1769 vo Vyšnej Slanej, kde jeho otec bol kováčom. Do školy chodil v rodisku, ďalej v Dobšinej, v Levoči a v Bratislave. Potom sa stal kantom (ludirector) na Turej Lúke a v Sv. Mikuláši v Tolnajskej stolici, no znovu sa vrátil na štúdiá do Bratislavy, a potom do Kežmarku. Roku 1791, teda keď mal 21 rokov, stal sa ev. farárom v Drinčadoch, odkiaľ skoro po 14 rokoch prešiel za ev. farára do Rim. Brezova. Tu ho síce jednohlasne zvolili, ale vtedajší cirkevný inšpektor Ján Feješ, jeho vokátor, odmietol podpísať, pretože jeho vzdelanie nepokladal za dostatočné. Štaigel bol len trivialistom, v cudzine neštudoval, a Feješ si umienil postupne odstrániť zo seniorátu všetkých trivialistov, ktorí tam už boli. Okrem toho v Rim. Brezove predtým pôsobil populárny Matej Holko a vzdelaný Kristián Fornet, ktorý strávil 2 roky na štúdiách v Jene a potom navštívil Švédsko, Dánsko, Porýnsko a Bavorsko a faru uprázdnil len predčasnou smrťou v 30. roku života. Pred Štaiglom síce poslali vokátor Jurajovi Kralovanskému, vtedajšiemu známemu profesorovi najprv v Kežmarku, potom v Šoproni, ktorého by bol Feješ rád uvítal vo svojom inšpektoráte, ale ten pozvanie neprijal.

Štaigel nebol diplomovaným učencom a vedomosti získaval zväčša súkromným štúdiom. Zato ovládal okrem slovenčiny nemčinu a latinčinu a pasívne i maďarčinu a francúzštinu a v pokročilom veku sa venoval i štúdiu gréčtiny a hebrejčiny. Bol dlhoročným dekanom a staral sa o malohontské školy. Najznámejší bol prácou na poli výchovy. J. Palkovič vydal jeho samostatnú publikáciu *Knižečka o vyučovaní aneb metodologii*, ktorá vyšla 7 rokov po jej napísaní v Bratislave roku 1811. Ináč ťažiskom jeho literárnej činnosti sú príspevky uverejnené v Solenniách. Tam je rad jeho zväčša slovenských, príležitostných básní, tam sú jeho úvahy týkajúce sa pedagogických, náboženských a iných otázok. V ich XII. ročníku je i jeho *Krátka reč o vydělavání rol a louk*, venovaná malohontským sedliakom.

Historici filozofie ho zaraďujú medzi filozofov na podklade prednášky, ktorú mal na výročnom zasadnutí Malohontskej literárnej spoločnosti 13. sept. 1813 a ktorá vyšla i tlačou v Solenniách, roč. V. str. 55 — 72 pod názvom *Fragmentum syntheseos sensualium*. Je to krátky príspevok, obsahujúci iba 25 paragrafov. No jednotlivé paragrafy sú stylizované priam lakonicky a vidieť, že ich znenie je výsledkom dlhých úvah. Slovenský preklad tohto príspevku je uverejnený vo Filozofickom zborníku roč. III (1942) na str. 221 — 228 a je pri ňom uverejnená aj redakčná poznámka, týkajúca sa jeho hlavných životných dát.

Štaiglov Fragment bol uverejnený v V. roč. Solenní spolu s príspevkom Jána Laurentzyho a je to tretí príspevok v Solenniách, ktorý je venovaný filozofickej problematike. Prvý bol príspevok Jána Fejšeša *De mundo optimo non optimo* v III.

roč. Solennií. S príspevkom Štaiglovým má to spoločné, že historici filozofie ich veľmi povrchno študovali a zhodnocovali. Stavali sa k nim celkom mechanicky a keďže sa v nich stretli s terminológiou napr. Leibniza a Kanta, pokladali ich za epigónske pretlmočenie náhľadov týchto filozofov. Tento postoj bol živý aj rozšíreným náhľadom, akoby členovia Malohontskej literárnej spoločnosti boli bývali typickými predstaviteľmi pestovateľov vedy pre vedu, izolujúcimi sa do svojho anakreontského zátišia a pôžitkársky vychutnávajúcimi vymoženosti svojho spoločenského postavenia, ku ktorým patrili aj repetície z oficiálnej filozofie. A hoci už oddávna sa v histórii a aj v histórii filozofie vyžaduje sledovanie zákonitosti jednotlivých javov a výklad ich príčinných vzťahov, v tomto prípade sa ostávalo iba na holom opisovaní a aj to ešte na opisovaní falošnom a nepravdivom. Pri Feješovom spise sa napr. nechával bokom jeho základný realistický postoj k prvému princípu bytia a k samému svetu, prehladala sa jeho základná orientácia na skúsenosť aj pri riešení metafyzicky nastolovaných otázok a nebral sa na vedomie ani jeho cieľ, ktorý napísaním štúdie sledoval: ukázať, že svet možno meniť a že ho môže a má meniť človek. Laurentzy mal síce väčšie šťastie a dostalo sa mu uznania, lebo jeho empirizmus sa prejavil na interpretácii takých problémov, ktoré samy osebe vyjadrovali filozofickú pozíciu autora. Štaigel pri prehodnocovaní obišiel ešte horšie ako Feješ, lebo zanechal iba jednu filozofickú štúdiu a na jej základe bol vyhlásený za pasívneho epigóna Kantovho. Za čistého Kantovca ho vyhlasuje J. Tvrďý, závislosť od Kanta pripomína A. Štefánik, S. Št. Osuský pokladá príspevok za výnatok z jednej čiastky Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, a pôvodcu predstavuje ako Kantovca. Najnovšie sa o Štaiglovi vyslovuje aj T. Münz, ktorý ho nazýva „úplne pasívnym epigónom Kanta“, pretože vraj „nerozvíja ďalej jeho náhľady, nepodáva nič vlastného a celá jeho práca je len parafrázou niektorých častí Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, a to *Transcendentálnej estetiky* a *Transcendentálnej analytiky*“ (Dr. T. Münz, *Náhľady filozofov Malohontskej spoločnosti*, Bratislava 1954, str. 87.)

Úlohou tohto príspevku je poukázať na skutočnú závislosť Štaigla od Kanta a naznačiť prvky, ktorými sa Štaigel snažil paralyzovať extrémnosť náhľadov, ktoré do filozofického myslenia vnášalo Kantovo učenie. No skôr, ako by sme pristúpili k rozboru téz oboch autorov, pokladáme za potrebné vyzdvihnúť, že mnoho prvkov, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou Kantovho systému, nie sú objavom Kantovým a nedostali sa do filozofie jeho pričinením, Kant ich berie zo starších systémov a na nich dopracúva svoje tézy. Mnohé z týchto prvkov žili vo filozofickom myslení všeobecne, a preto neprekvapuje, keď ich nachodíme aj u odporcov Kantových. Ale tieto „loci communes“ nesmú byť dôvodom pre to, aby sme nevideli ťažiská zápasov, ktoré sa viedli za pokrok filozofie a za ďalšie víťazstvá ľudského myslenia.

Pozornosť z hľadiska Štaiglovoho postoja oproti Kantovi zasluhuje už prvý paragraf Štaiglovoho Fragmentu. Štaigel v ňom hovorí, že „Všetko naše poznanie začína sa skúsenosťou, lebo i zmysly skôr používame ako rozum“... A aby nenastal omyl, či skutočne ide o všetko naše poznanie, vracia sa k formulácii tejto myšlienky aj v § 6. Tu rozlišuje poznanie získavané skúsenosťou od poznania, ktoré získavame rozumom a prvé nazýva aposteriórne, druhé apriórne. Teda jasne si uvedomuje, čo jeho stanovisko znamená oproti stanovisku Kantovmu a napriek tomu v tomto paragrafe tvrdí: „Keďže všetko poznanie začína sa skúsenosťou, potom prvú, hoci nezrelú osnovu každého poznania treba dôsledne hľadať v skúsenosti“. Názov apriórny a aposteriórny používa iba ako terminologickú nevyhnutnosť na označenie všeobecne uznávaného rozdielu medzi poznaním skúsenostným a poznaním rozumovým. Náplň, ktorú týmto názvom pripisuje Kant, Štaigel neuznáva.

Kantov problém, ako je známe, spočíva v tom, že sa pýta, ako sú možné syntetické súdy a priori, čiže ako je možná matematika ako veda. On tiež síce uznáva s anglickými empirikmi, že vedenie bez skúsenosti nie je možné, pretože látku nášmu vedeniu poskytuje skúsenosť, ba priznáva, že všetko poznanie začína zmyslami, ale robí to so zjavnými rozpakmi, ako to aj sám priznáva. Ale Kant okrem toho ide ďalej a pýta sa, čo je podmienkou objektívnej platnosti takéhoto vedenia a aké vlastnosti musí mať poznanie, aby ho bolo možné pokladať za vedecké, pravé, nevyvrátené. A odpovedajúc na túto otázku, dochádza k svojej téze o dvoch druhoch poznania, o poznaní apriórnom a o poznaní aposteriórnom. Kant pritom pod apriórny nazeraním rozumie nazeranie, ktoré existuje pred každou skúsenosťou. Doslova hovorí: „Ale toto nazeranie musí byť apriórne, t. j., musí sa v nás nachodiť pred akýmkoľvek vnímaním určitého predmetu, a teda musí byť nazeraním čistým, neempirickým“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Achte revidierte Auflage, Leipzig 1901, str. 81). Na tomto základe zdôvodňuje Kant možnosť syntetických súdov a priori, t. j. možnosť takých súdov, pri ktorých logický predikát nie je obsiahnutý v logickom subjekte a pritom nie je potrebné — podľa neho — opierať sa o skúsenosť. Takým spôsobom — podľa neho — je možné, aby rozum bol schopný tvoriť z vlastných fondov súdy, ktoré sú platné pre vonkajšiu skutočnosť. Pravdaže, rozum musí mať na to k dispozícii dajaké pramene. A Kant za tieto pramene pokladá tzv. formy myslenia, ktorými sú priestor a čas. Priestor a čas nie sú empirické pojmy, ale sú to pojmy apriórne, pojmy, ktorých skutočnosť je výlučne len „skutočnosťou formy vnútorného nazerania“. (C. d., 91).

Ak teda Štaigel tvrdí, že prvú, hoci aj nezrelú osnovu každého poznania treba hľadať v skúsenosti, tvrdí čosi, čo v plnom rozsahu odporuje Kantovmu náhľadu o možnosti syntetických súdov a priori. Že Štaigel zámerne sleduje popieranie Kantovho učenia o možnosti syntetických súdov a priori, to vidieť napr. aj z § 21 jeho Fragmentu. Tu hovorí: „Priestor a čas, keď sa vzťahujú na predmety, môžeme nazvať skutočnými, keď len vo mne jestvujú, ideálnymi. Ideálny čas a priestor bez vecí nemožno ani myslieť, lebo v myslí si musím predať len dosadiť ak nie veci, tak na ich miesto aspoň priamku alebo obrys (umbram)“. Ako vidieť, Štaigel v tomto paragrafe uznáva konkrétnu reálnosť času a priestoru, ktoré sú nezávislé od nášho vedomia a nakoľko tvoria obsah nášho vedomia, sú závislé od vnímania empirickej skutočnosti. Priestor a čas nie sú pre Štaigla v nijakom prípade osobitné pramene poznania a v nijakom prípade ich Štaigel nechápe ako apriórne formy myslenia.

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Štaigel nepochopil prínos Kantovej filozofie a že iba povrchno vyberá niektoré časti z transcendentálnej estetiky a transcendentálnej logiky. No nie je to tak. Štaigel Kantovu problematiku poznal. Ale veľmi dobre poznal aj Lockeov filozofický systém. K Lockeovi mal blízko i preto, lebo sa zapodieval otázkami výchovy a dokazuje to častým odvolávaním sa na tohto autora. A ako je u vychovávateľa pochopiteľné, jeho problémom nemohla byť otázka, či poznáme alebo nepoznáme „vec o sebe“, ale on si staval konkrétny cieľ: vychovávať človeka a k tomu poznať predpoklady dobrej výchovy. Veď ak domyslíme nepoznatelnosť vecí osebe z hľadiska výchovy, musíme prísť k záveru, že výchova je vlastne pre praktický život nezmyselná. Ak by bola pravda, že samo usposobenie ľudského myslenia ohraničuje jeho dosah na ríšu javov, potom by ľudské poznanie nemalo úžitkovú funkciu pri riešení praktických otázok života a výchova by strácala akýkoľvek praktický a spoločenský dosah. Ale keďže Štaigel videl praktický význam a dosah výchovy, oprel sa čo najrozhodnejšie o empiriu a v nej hľadal východisko zo zamotanej problematiky Kantovej.

Kantova filozofia, ako to napísal už Feuerbach roku 1858 „je protirečenie, ktoré vedie s neodvratnou nevyhnutnosťou k Fichteov idealizmu alebo k senzualizmu“ (Lenin, *Materializmus a empiriokriticizmus*, Bratislava 1952, str. 171). Štaigel sa teda mohol jednoznačne a dôsledne orientovať na idealizmus a mohol z Kanta rozvíjať práve tú časť jeho systému, na ktorej vyrástol Fichteov idealizmus. No Štaigel svojou krátkou štúdiou napadol práve túto časť. Zásadne poprel akúkoľvek apriórnu formu zmyslovosti, ktorú predpokladá Kant. V § 15. doslova hovorí: „Teda klamú sa všetci, ktorí myslia, že jestvuje forma zmyslovosti pred každým vnímaním predmetov“. Kant zase naproti tomu doslova píše: „Pri tomto skúmaní sa zistí, že jestvujú dve čisté formy zmyslového nazerania ako princípy apriórneho poznania, a to priestor a čas, ktorým venujeme ďalšiu úvahu.“ (C. d., str. 77.)

Že Štaigel správne dopracúval práve tú zložku Kantovho systému, na ktorej vyrástol realizmus a materializmus, tu vidieť z tých paragrafov, v ktorých rieši problém aktívnej účasti subjektu na poznaní. Podľa neho „pri každej skúsenosti, t. j. zmyslovom vnímaní, premenenom na úsudok, či je ona vnútorná, či vonkajšia, musí byť prítomný objekt, ktorý vzbudzuje v zmysloch pocity, aj subjekt, ktorý pocit prijíma a zažíva. Z tohto hľadiska môžeme nazvať objekt, pretože vzbudzuje pocit, činiteľom tvorivým, subjekt však, pretože pocit zažíva, činiteľom trpným“ (§ 2). Ale hneď v § 3 uplatňuje ďalšie kritérium a za činiteľa aktívneho vyhlasuje i subjekt a za trpného činiteľa zase objekt. Tým Štaigel pripisuje pri poznávacom procese rovnaký význam subjektu i objektu. Doslova hovorí, že „subjekt nemôže vnímať bez bezprostrednej predstavy objektu“. To znamená, že Štaigel nielenže uznáva nezávislú existenciu vonkajšieho sveta od vedomia subjektu, ale poznanie si vysvetľuje celkom v zmysle rovnocennej a rovnoprávnej účasti poznávajúceho subjektu s poznávaným objektom.

Je síce pravda, že aj Kant predpokladá pri empirickom poznaní pôsobenie objektu na poznávací subjekt a že si ani on nevie empirické poznanie vysvetliť bez pôsobenia vonkajšieho sveta, ale Štaiglovo stanovisko je tu podstatne iné ako stanovisko Kantovo. Kant uznáva význam vonkajšieho sveta len pri empirickom poznaní, kým pri poznaní apriórnom to rozšírenie logického pojmu o obsah logického predmetu, ako sa to odohráva v syntetických súdoch je podľa neho dielom osobitnej mohutnosti subjektu a vonkajší svet nie je pritom potrebný. Naproti tomu Štaigel také poznanie, ktoré by bolo pred skúsenosťou, nepripúšťa a nepripúšťa ani nijakú apriórnu formu zmyslového poznania. Okrem toho je pre Kanta typické, že neuznáva poznateľnosť vecí o sebe a že poznanie, ktoré postupne vzniká z materiálu našich predstáv ostáva len na rovine javov, lebo predmety do nášho vedomia podľa neho nevstupujú. Štaigel stavia túto otázku opačne. On v § 5 doslova píše: „Podľa toho každý objekt je *pre mňa* (podčiark. A. H.) natoľko objektom, nakoľko *vo mne* (podčiark. A. H.) vzbudzuje pocit a nakoľko si ho môžem bezprostredne predstaviť.“ Tu teda nejde o trvanie na svete predstáv, ako to nachádzame u Kanta, ktorý v tomto ohľade ostáva na stanovisku Berkeleyho a Huma, ale tu ide o uznávanie reálnosti vonkajšieho sveta, ktorý je odo mňa nezávislý, ale od ktorého je závislé moje poznanie. No toto poznanie vzniká bezprostredne, teda bez akejkoľvek transcendentálnosti, ktorá by bránila poznať vec o sebe. S nepoznateľnosťou vecí sa u Štaigla nestretávame. Zato v § 6 spomína otázku nepoznania vecí, ale v celkom inom zmysle. Tu Štaigel hovorí, že „veci môžeme poznávať len natoľko, nakoľko sú ony objektom našich zmyslov, nakoľko však nie sú, nič o nich nevieme a tak správne ich nazývame javmi“. Štaigel tu teda vyjadruje to, čo povedal Locke vo svojom známom výroku: „Nič nie je v rozume, čo predtým nebolo v zmysloch“, a v plnom rozsahu

sa prikláňa k druhému nevyhnutnému záveru Feuerbachom konštatovaného Kantovho protirečenia, k senzualizmu. Jav pre Štaigla nie je tu javom preto, lebo naše poznanie nemôže prekročiť prah transcendentna, ale preto, lebo ním v uvedenom prípade nenastáva bezprostredné spojenie poznávajúceho subjektu s poznávaným objektom.

Štaigel sa zásadne stavia aj oproti samému pojmu „a priori“. Je to celkom pochopiteľné, lebo veď sa dôsledne vyslovil za senzualizmus. Ak by sa s pojmom „a priori“ nevyrovnal, nepodal by dokument ani o tom, že žil po Kantovi a v jeho noetických náhľadoch by bola medzera. Ale za východisko pri riešení tejto otázky nevolí otázku možnosti matematiky ako vedy — ako to urobil Kant — ale skúma vlastný poznávací akt. Jemu „pri každej skúsenosti je medzi objektom a subjektom súčasný dej, t. j. ani činnosť subjektu nemôže predchádzať činnosť objektu, ani činnosť objektu nemôže predchádzať činnosť subjektu, ale obe sú zároveň v jednom momente. Lebo ak by si tvrdil, že činnosť subjektu predchádza činnosť objektu, vyplývalo by z toho, že subjekt by mohol vnímať činnosť skôr, ako by nastala. Ak by si ale tvrdil, že činnosť objektu predchádza činnosť subjektu, bol by objekt bezprostredne zaznamenaný bez subjektu“ (§ 4). Časový dosah pojmu „a priori“ Štaigel teda odmieta a nepripúšťa možnosť poznania pred skúsenosťou preto, lebo poznanie by vlastne nemalo reálny obsah; „poznávali“ by sme dačo, čo nie je.

Túto okolnosť Štaigel podrobnejšie neskúmal, hoci v neskorších diskusiách hrala významnú úlohu a operovalo sa hodne s mylnými súdmi, s halucináciami, s ilúziami ap. a tým sa dokazovala akási nezávislosť „myslenia“ od vonkajšieho sveta. Zato predpokladal na poznaní tým dôraznejšie rovnakú účasť subjektu a objektu a dokonca tvrdil, že činnosti oboch sú aj kvantitatívne rovnaké, lebo „aký je podnet, taká musí byť aj odveta“ (§ 4). Je ale zaujímavé, že tieto okolnosti Štaiglovi nebránia používať termín „apriórne“ a „aposteriórne“ poznanie. Štaigel ich používa. No uňho apriórne poznanie neznamená poznanie predskúsenostné, ale rozumie ním jednoducho poznanie rozumové. Aj tento poznatok iba jednoducho tvrdí a netrápi sa nijakým vypracovaním toho, čo hlása Kant. Hovorí: „Také poznanie, ktoré získavame skúsenosťou, nazýva sa poznanie aposteriórne, ktoré rozumom, apriórne“ (§ 6). Kantovo apriórne poznanie je poznaním „čistého rozumu“, ktorého závery sú platné aj pre vonkajší svet — ako je to pri geometrických poučkách. No Štaigel „čistý rozum“ neuznáva a obmedzuje sa jednoducho len na rozum. Rozum pokladá sa mohutnosť myslenia (facultas cogitandi), mohutnosť, ktorá z rozmanitosti tvorí jednotu, a to tak, že si je vedomá sama seba a že disponuje s určitou silou (§ 7). Ale táto mohutnosť je si vedomá predovšetkým rozmanitosti, ktorú jej privádzajú zmysly. Ale „medzi rozumom a zmyslami je vo všetkom a skrz všetko vzájomná činnosť (§ 10) a teda „rozum nespája ani viac, ani menej, ako mu zmysly poskytujú“ (§ 10).

Prirodzene, tento dualizmus skúsenosti a rozumu, ktorý je ináč logickým dôsledkom zrovnoprávnenia poznávajúceho subjektu a pôsobiaceho objektu, viedol Štaigla k tomu, že nakoniec musel riešiť vzťah rozumu k objektu poznania. A otázku tohto vzťahu riešil tak, že rozum jednoducho vyhlásil i za subjekt, i za objekt poznania. Subjektom je v každom prípade poznania a objektom je v prípade apriórneho čiže rozumového poznania. Ináč predmetom skúsenosti sú veci, jestvujúce mimo nás, kým predmetom poznania apriórneho je rozum“ (§ 7). K tomu, že pri apriórnom poznaní vyhlásil za predmet poznania sám rozum, dospel tak, že domýšľal pravidlo o súčasnom pôsobení subjektu a objektu, ktoré podmieňuje poznanie. A keďže pri rozumovom poznaní nie je vo vedomí nijaký bezprostredne zmysla-

mi podávaný predmet vonkajšieho sveta, ale iba myšlienka, za predmet rozumového poznania vyhlasuje teda túto myšlienku. Rozumovému poznaniu potom prináleží skúmať súhlasnosť a nesúhlasnosť našich myšlienok, z ich zhody uzatvárať na ich pravdivosť a dochádzať tak k najvyššiemu spájaniu a stanovením logických bytí i k utváraniu jedného princípu. (Porovnaj o tom § 8). Ak si v tejto súvislosti pripomenieme jeho výrok, že „rozum nespája ani viac, ani menej, ako mu zmysly poskytujú“ alebo ak sa vrátime k jeho základnej téze, že „všetko naše poznanie sa začína skúsenosťou“, potom je jasné, že stanovisko Štaiglovo k logike je stanoviskom induktívnym a rozum podľa jeho predstavy je možný len natoľko, nakoľko rozmanitosti vonkajšieho sveta získava zmyslami.

Ale svoje negatívne, resp. kritické stanovisko oproti Kantovej filozofii rozvádza Štaigel aj v súvislosti s učením o forme. Je totiž známe, že Kant od vedeckých, nevyvrátiteľných poznatkov vyžadoval, aby boli nevyhnutné a všeobecné. A je tak isto známe, že pre neho takéto poznatky nevyplývali zo skúseností, lebo skúsenosť nám podľa neho hovorí iba to, že niečo je tak, ako je, ale nehovorí nám, že to tak aj musí byť a nehovorí ani to, že keby toto niečo bolo inak, že by išlo vlastne o opak alebo o spor. Pre Kanta skúsenostné poznatky sú iba induktívne a tie podľa neho môžu byť len čiastočne, dočasne a pravdepodobne platné. Aby boli možné poznatky nevyhnutné a všeobecné, na to je potrebné, aby k tomu, čo pochádza zo skúsenosti, teda k matérii, pristúpili apriórne princípy poznania a tie Kant nazýva formou. Forma podľa neho uspošobuje subjekt pre to, aby bol schopný pojať dáta skúsenosti.

Čiastočne sme už naznačili, že Štaigel nepokladal priestor a čas za apriórne formy poznania. No tak v prípade pojmov apriórne a aposteriórne poznanie, ako aj v prípade postoja k forme snaží sa Štaigel o osobitné stanovisko. Existenciu formy uznáva a kladie ju oproti matérii, látke, ale nepokladá ju za apriórny, transcendentálny princíp. K jej existencii dochádza na celkom inom základe ako Kant. Dochádza k nej na základe rozboru toho, čo nazval syntézou vnemov. Syntéza vnemov u neho znamená „celkové spojenie všetkých predmetov, ktoré spadajú pod zmysly“ (§ 12). Toto spájanie, ako sme videli, pokladá Štaigel za funkciu rozumu. Ale keďže rozum spája len to, čo mu zmysly sprostredkujúajú, vzniká otázka, ako je možné toto spájanie. Odpovedá, že „rozmanitosti, získané zmyslami, rozum spája s pomocou toho, čo tieto rozmanitosti majú zhodné (in quibus conveniunt)“ (§ 11). A to najvšeobecnejšie, čo majú veci vonkajšieho sveta zhodné, je to, že majú časti popri častiach. No „to, čo má časti popri častiach, nazýva sa rozpätým (extensum) a teda syntéza zmyslových predmetov je rozpätie (extensio)“ (§ 13).

Štaigel tu síce vedie paralelu medzi faktami vonkajšieho sveta a „rozpätie“, ktoré sa odohráva v rozume a ako akt rozumu odlišuje od toho, čo je „rozpäté“, čiže čo má časti popri častiach. Ba osobitne skúma charakter tohto „aktu rozumu“ a dochádza k záveru, že „rozpätie je možné len jedno, lebo všetko, čo sa skladá z častí, keď sa na to pozeráme ako na jednotu (unitas) a tým aj ako na hranicu predmetov, je iba časťou jedného a toho istého rozpätia“ (§ 14). Štaigel tento poznatok ďalej nerozvádza, ale azda mu nepripíšeme nič cudzieho, keď doložíme, že tým myslel jednotu vedomia a jednotu logického systému v ňom. Samo rozpätie, ktoré chápe ako akt rozumu, je teda tým, čo pri poznaní robí z vnímaného subjektu partnera vnímaného objektu. A tento akt rozumu nazýva formou.

Rozhodujúci pre pomer Štaigla ku Kantovým apriórnym formám je § 15. Uvádza ho celý: „Rozpätie je forma: avšak predmety skladajúce sa z častí sú látkou. Forma rozmanitosti skladajúce sa z častí spája, látka zase tieto z častí sa skladajúce rozmanitosti dodáva. Z toho podľa § 10 vyplýva, že v syntéze vnemov

je súčasná a vzájomná činnosť. Teda klamú sa všetci tí, ktorí myslia, že forma zmyslovosti jestvuje pred každým vnímaním predmetov“. Štaigel tu nepolemizuje už len s Kantom, ale so všetkými jeho prívržencami, a snaží sa čo najjasnejšie formulovať to typické, čo ho delí od Kantovho apriorizmu. A aby nevzniklo nedorozumenie o tom, či rozpätie je čosi osobitného, na skúsenosti nezávislého, rozpätie vysvetľuje celkom empiricky. Možno si ho myslieť ako veľičinu alebo priamku, ktorá sa skladá z bodov. A ak sú tieto body vzájomne priradené, nazýva sa rozpätie priestorom a ak sú podradené, nazýva sa časom (§ 16). No ako sme už na to poukázali a ako to vyjadruje v § 21, priestor a čas sa „vzfhajujú“ aj na predmety a v tom prípade sú skutočné a môžu byť i v mysliacom subjekte a potom sú ideálne. Akoľkoľvek by sa teda na prvý pohľad zdalo, že Štaigel ostáva na stanovisku Kantovho chápania formy a látky, tento dojem sa musí rozptýliť jasným popieraním aprioristického charakteru formy zmyslového poznania a tak isto jasným označovaním formy za funkciu empiricky podmienenej rozumovej činnosti.

Keď zrekonštruujeme logickú stavbu Štaiglových tvrdení, dochádzame k týmto základným poznatkom: Všetko poznanie pramení v skúsenosti, no podmienené je práve tak pôsobením objektu, ako aj činnosťou subjektu, pričom obidve zložky sú rovnocenné. Aktívnosť subjektu nemožno popierať, ale nemožno si ju ani predstavovať ako transcendentálne uzavretú na okruh vedomia bez možnosti preniknúť do veci o sebe. Činnosť subjektu má charakter intuitívny, bezprostredný a táto okolnosť vylučuje akúkoľvek transcendentnosť. Dualita subjektu a objektu nevyžaduje prínos subjektu k poznaniu v takej forme, ktorá by musela byť apriórna, t. j. ktorú by musel mať poznávajúci subjekt pred akoukoľvek skúsenosťou a ktorá by ho vlastne us pôsobovala za schopného rozumovej činnosti a poznania. A táto zásada je pre Štaigla všeobecná. Rozum spracúva len to, čo mu zmysly dodávajú, a to aj vtedy, keď jeho predmetom nie sú už iba predmety zmyslového vnímania, ale rozumové prvky samy, keď predmetom rozumu je sám rozum.

Toto stanovisko podopiera Štaigel aj poznatkami, ktoré sa týkajú rozpätia. Rozpätie čiže extensio, Ausdehnung bolo totiž predmetom dlhodobých filozofických sporov a pokým napr. Descartes a Spinoza ho pokladali za podstatu látky, za atribút podstaty ap., čiže spájali ho s hmotou, Berkeley ho pokladá za čosi ideálneho. Locke ho zase radí medzi primárne kvality vecí atď. Kant ho pokladá za apriórnu formu nazerania, za formu, ktorá prislúcha iba javom, iba predmetom novej skúsenosti. Štaigel zasahuje do tejto diskusie tým, že rozlišuje to, čo je rozpäté, čo má časti podľa častí a oproti tomu stavia rozpätie, ktoré sa odohráva v rozume. Ale tým, že rozpätie redukuje na funkciu rozumu, robí rozpätie závislým od skúsenosti, takže uňho vôbec nevzniká Reidov problém nekongruentnosti „rozpätého“ a „rozpätia“. „Rozpätie je možné len jedno a čas a priestor sú iba spôsobmi (modi) tohto jedného rozpätia (§ 18). A čo je taktiež osobitne významné ani „všeobecné predikáty rozpätia nie sú len čisté pojmy, jestvujúce iba v rozume, ale sú aj pevné podmienky možnosti a evidencie metafyzických súdov“ (§ 22). Teda nie je len čistým pojmom ani kvantita, ani kvalita, ani relácia, ani modalita. „Sú to podmienky, možnosti metafyzických súdov (v kantovskom zmysle — pozn. A. H.), ktoré, keďže vznikajú intuíciou i vo forme i v látke sa zhodujú a sú možné i evidentné“ (§ 22).

To, čo Aristoteles a Kant nazývajú kategóriami, to sú podľa Štaigla predikáty rozpätia a sú to „všeobecné a nevyhnutné formy nášho rozumu“ (§ 23), no apriórny charakter nemajú.

Ak teda kriticky zhodnotíme vzťah Štaigla ku Kantovej filozofii, nemôže nám uniknúť, že Štaigel videl určité prednosti Kantovho systému, no videl aj jeho slabiny

a jeho *Fragment o syntéze vnemov* je ich kritikou. Prednosti videl najmä vo vyzdvihnutí významu tvorivej činnosti subjektu pri poznaní a v pokuse o syntézu racionalizmu a empirizmu. Tieto dva prvky Kantovej filozofie si Štaigel aj osvojuje. Aj on je za syntetické vyrovnanie racionalizmu a empirizmu a aj on ako pedagóg hlásal potrebu rozvíjať tvorivú zložku individuálnej činnosti. No skepticizmom Humeovým nebol zasiahnutý, a preto nepokladal za potrebné rozšíriť pokus o filozofickú syntézu aj na náuku Humovu, ako to urobil Kant. Štaigel sa na širokej ploche oprel o empirizmus Lockeov a z tejto pozície sa pokúšal dosiahnuť tie prednosti Kantovho systému, ktorým Kant obetoval sám zmysel poznania, poznanie „vecí o sebe“.

Celkovou filozofickou erudíciou Štaigel nedosahuje myšlienkové bohatstvo ani architektonickú stavbu Kantovho systému. Veď nebol katedrovým filozofom. Ba miestami sa zdá, že niekedy neberie na vedomie problematiku, ktorú Kant nastoľoval (napr. otázku špecifičnosti sveta pomyslového a sveta reálneho alebo možnosť kongruentnosti platnosti poznania a reálnych vzťahov vecí za predpokladu, že ide o špecifičnosť týchto dvoch skupín skutočností). Aspoň v krátkej a lakonicky štylizovanej štúdií tomu nevenoval pozornosť. No jeho gnozeologické stanovisko je v samých základoch pokrokovejšie ako stanovisko Kantovo.

Pravdaže, nebolo by správne stavať veci tak, akoby Štaigel bol stál vyššie ako Kant pre dajakú náhodnú osobnostnú jasnozrivosť. A nebolo by správne nazdávať sa, že Štaigel ako filozofický samouk dostal sa tak ďaleko, že mohol vyvrátiť Kantov systém. Tieto predpoklady vylučuje sama metóda Štaiglovej práce. Štaigel nedokazuje, Štaigel oproti Kantovi iba stavia iné tvrdenia, tvrdenia, ktoré sa dajú najsť niekedy až doslovne napr. u Lockeá. No na chválu mu slúži, že tieto stanoviská svojsky stváňoval do takej formy, ktorá predsa len paralyzovala dôsledky Kantovho transcendentálneho idealizmu.

Rovnako by nebolo správne, keby sme v Štaiglovom postupe videli akýsi svojvoľný prejav neviazaného filozofovania v zmysle pestovania vedy pre vedu a v zmysle bezstarostného vyžívania sa v idealistických špekuláciách. Roky jeho tvorby boli rokmi príliš závažných a ťažkých bojov a rozhodovalo sa v nich o takých otázkach, ktoré nemohli nechať ľahostajným ani jedného rozmýšľajúceho človeka. Ba sociálny proces a prerod, o ktoré v týchto bojoch išlo, prebiehal v rámci určitých zákonitostí, ktoré mali patričný odraz aj v postojoch a konaní jednotlivcov.

Aj postoje a konanie Štaiglovi boli podmienené týmito zákonitosťami a vo veľkej miere nesú ich črty. No podať o nich vedecký výklad a ukázať ich v zákonejšej súvislosti s celým dejinným procesom, to predpokladá tri veci: 1. presné poznanie obsahu a základných charakteristík týchto postojov a tohto konania, 2. znalosť súčasných procesov, ktoré boli vyjadrením určitého vývinového štádia v slede sociálnych zákonitostí a 3. určenie charakteru úsilia — v tomto prípade Štaiglovho úsilia — vzhľadom na rozloženie vývinových síl, ktoré hýbali vtedajšou sociálnou skutočnosťou.

K prvému bodu môžeme v krátkosti poznamenať, že Štaigel bol vo filozofii vedomým odporcom Kantovho apriorizmu a učenie o transcendentálnom charaktere foriem poznania odmietal. A ako sme už spomenuli z protikladu, ktorý obsahovala Kantova filozofia, vyzdvihol senzualizmus a oprel naň aj možnosť rozumového poznania. Len škoda, že nedopracoval do väčších podrobností svoje náhľady a nerozvinul svoje základné myšlienky o aktívnosti objektu i subjektu pri poznaní.

V súvislosti s druhým bodom treba povedať, že v našom prostredí dosahoval vrchol boj o likvidáciu feudálneho spoločenského zriadenia. V oblasti filozofie sa

tento boj prejavoval v úsilí o zdôraznenie prirodzených schopností človeka, jednotlivca oproti jeho temnej závislosti od údajnej ľubovôle naprirodzených bytostí a síl, za ktorých pôsobenie sa skrývala ľubovôľa vládnúcej vrstvy feudálnej spoločnosti. Pokroková zložka boja sledovala najmä vyzdvihnutie rozumu a jeho zmyslu pre život a vyzdvihnutie závislosti ľudského blahobytu od jeho používania. V teórii poznania dostupoval boj o vyjasnenie funkcie rozumu vrcholu. Humeov skepticizmus, ktorý mal priamo ničivý účinok na vieru v zmysel a používanie rozumu, bolo treba definitívne odhaliť a vyporiadať sa s ním. Túto úlohu mal splniť najprv Kantov veľkolepe stavaný filozofický systém, ktorý chcel dať človeku taký stupeň istoty poznania, aký má sama jeho existencia. Preto z hľadiska spoločenského vývinu Kantova zásada vložiť prameň istoty a vedeckosti poznania hlboko do ľudského bytia mohla znamenať úžasný prínos. O takýto prínos sa pokúsili aj nemeckí dediči Kantovej filozofie, ktorí vyúsili do najrýchlejšieho noetického idealizmu, vyzdvihujúceho význam poznávajúceho subjektu tak vysoko, že sa tým poprel význam objektívnej reality. Po tejto stránke teda nielen Kantov systém, ale aj nemecká idealistická filozofia bola v službách likvidácie všetkých pocitov závislosti človeka od čohokoľvek.

No v bojoch o likvidáciu feudálneho zriadenia a svetového náhľadu, ktorý s ním úzko súvisel, išlo aj o otázku vrcholnej autority, na ktorú sa opieral celý spoločenský systém. Vrcholnou autoritou, ktorá sa oficiálne uznávala v celom období feudálneho zriadenia, bola kresťanská predstava osobného boha ako duchovného princípu, ktorý prozreteľne sleduje do detailu všetko konanie človeka a všetko dianie vo vesmíre. Prvým sústredeným úsilím o revíziu tejto vrcholnej autority bol v Európe humanizmus a renesancia, ktoré popri duchovnom princípe začali vyzdvihovať význam prírody s osobitnou zákonitosťou a ktorí popri autorite božej vyzdvihovali aj autoritu prirodzenosti. Táto požiadavka došla neskôr uplatnenia v dvoch smeroch. Na jednej strane to bol materializmus, ktorý uznával za jediný zdroj všetkého bytia, ale aj všetkej autority hmotu a jej zákonité prejavy a na druhej strane to bol deizmus, resp. dualistické vyrovnanie princípu duchovného s princípom zákonitosti prírody.

V tomto boji Kant a nemeckí idealisti ostávali na pozíciách feudálneho spoločenského poriadku. Kant sa síce pokúsil o vymanenie vedy spod náboženstva a vyhlásil, že boh nie je súčasťou fyziky a fyzika nikdy k bohu nedospeje, no zásadne sa dal viesť náboženskou tendenciou a radšej zrušil vedu, akoby sa vzdal viery. Jeho zásada o nepoznateľnosti vecí o sebe znamená v podstate utvorenie priepasti medzi ľudským rozumom a objektívnym svetom, v ktorého poznanie a ovládanie sa osvietenstvo s toľkou vierou obracalo. A táto priepasť sa u Kanta ešte väčšmi rozširuje tým, že Kant podriaďuje objektívny svet rozumu. Tým sa otvorili široké možnosti, ktoré potom využila idealistická filozofia na to, aby autoritu prírody a jej zákonov zatlačila do pozadia a aby v novej podobe nastolila autoritu ducha a v prehnanej forme autoritu svojvôle nadčloveka.

Z tohto hľadiska treba skúmať aj tretí spomenutý bod a treba zistiť, na ktorú stranu sa orientovalo Štaiglovo filozofické úsilie a ktorú časť rozložených vývinových síl ono objektívne napomáhalo. Odpoveď na túto otázku nie je ťažká. Štaigel postihol význam Kantovho stotožňovania subjektu a iste mu bolo sympatické aj Kantovo priaznivé stanovisko k francúzskej i americkej revolúcii, lebo veď všetci príslušníci Malohontskej spoločnosti boli obdivovateľmi revolučného boja o vymanenie sa z feudalizmu a Napoleóna v dobe jeho vystúpenia priamo zbožňovali. No domáca humanisticko-renesančná tradícia bola príliš živá na to, aby sa Štaigel bol mohol

vzdať predstavy o osobitosti prirodzených zákonitostí prírody a predstavy o začlenení človeka do sústavy prirodzených zákonov. Preto vyzdvihovanie subjektu prijal a oprel sa aj o stanoviská, ktoré Kant v tomto zmysle vypracoval, ale nešiel tak ďaleko, aby bol odvrhol autoritu prirodzených zákonov prírody, ako to princípálne urobil už Kant a za ním dôsledne Fichte a ostatní nemeckí idealistickí filozofi. Štaiglovi stačilo uvoľniť človeka z dejinne upevneného područia na úroveň rovnocenného spolučiniteľa, a to aj v oblasti poznania a praktického života. Predstava rovnocenného spolučiniteľa bola totiž v súlade s predstavou prirodzeného zákona a iste bola u Štaigla posilňovaná aj Leibnizovým učením o monádach a predzjednannej harmónii.

Okrem toho treba vyzdvihnúť, že na utváranie Štaiglových postojov oproti Kantovi mali vplyv aj ďalší dvaja činitelia: spoločenská príslušnosť a výchova. Štaigel bol evanjelický kazateľ a pôsobil v dedinskom prostredí, v ktorom videl, že život človeka je bezprostredne spojený s konkrétnou realitou vonkajšieho sveta a že i jeho myšlienková náplň je nepopierateľne spätá s reálnym svetom dokonca aj v tých otázkach, ktoré sa týkali náboženských predstáv pospolitého ľudu. Boh v očiach evanjelického kazateľa tak ako v očiach pospolitého človeka bol predsa skutočnosťou, ktorá sa prejavovala cez tento konkrétny svet: trestala, odmeňovala, žehnala, zavrhovala, a to na majetku, na zdraví, na pokoji, šťastí atď. A jednou z prvoradých náboženských ambícií a jednou z najvážnejších výchovných požiadaviek tej doby bolo poznanie boha cez tieto prejavy konkrétného sveta. Veď touto požiadavkou bol stupňovaný aj boj o vyjasnenie poznania vôbec. A do tohto boja zasiahol Kant tým, že vyhlásil nepoznateľnosť vecí o sebe. Štaigel nebol ateista a iste v náboženskom cítení bol zajedno s Kantom. No muselo mu byť jasné, že popieranie poznateľnosti vecí o sebe by bolo vlastne odhaľovaním klamlivosti celého jeho svetonáhľadu, odhaľovaním klamlivosti toho, čo doteraz kázal a v dôsledku toho aj odhaľovaním podvodníckeho základu jeho spoločenského postavenia. Štaiglovi muselo byť ďalej jasné i to, že keby aj akceptoval teoretické základy Kantovho zdôvodňovania náboženstva, ako praktický teológ by nič nezískal a keby mal ľudu vysvetliť obsah svojho náboženstva pomocou transcendentálnej analytiky a estetiky, ľud by ho nechápal a ako od učiteľa by sa od neho odvrátil. Touto okolnosťou je motivovaný aj posledný paragraf jeho Fragmentu, v ktorom vyjadruje svoj triumfálny zážitok nad tým, že to nebezpečné Kantovo učenie sa odrazilo od jeho svetonáhľadu a tým aj od čestnosti jeho spoločenského postavenia ako hrach od steny. Štaigel sa teda neopíral o Kanta, aby zdôvodnil svoj náboženský svetonáhľad, ale naopak, slabosť Kantovho systému využil na to, aby sa v tomto svetonáhľade upevnil. A čo sa kladne hodnotí, to je skutočnosť, že v tomto zápase sa opieral o realistické gnozeologické stanovisko.

Štaigel nebol v týchto svojich postojoch oproti Kantovi osamotený. Jeho náhľady boli v zásade zhodné s náhľadmi mnohých protikantovcov tej doby a niet dôvodu, aby sme pochybovali o tom, či ich Štaigel poznal. Mnohí k nim dospeli v dôsledku tých istých alebo podobných okolností a mnohí ich formulovali ešte koncom XVIII. stor. Nakoľko bol Štaigel vo formulácii svojich náhľadov originálny, ťažko zodpovedať bez podrobného preštudovania množstva protikantovských spisov. Veď všetci príslušníci Malohontskej literárnej spoločnosti sledovali významnejšie časopisy európske a mali pomerne bohaté súkromné knižnice s množstvom diel všetkých vynikajúcich spisovateľov súčasnej doby. Iste poznali časopis *Das philosophische Magazin* vydávaný halským protikantovským profesorom Eberhardom. Gašpar Šulek ho vo svojej štúdií *Pokus o nový dôkaz Boha* aj cituje a opiera sa oň. Ale je

pravdepodobné, že filozofi malohontskej spoločnosti poznali i Stattlerov opis *Antikant* z roku 1788, hoci Stattler bol jezuita. Tento spis sa stal totiž populárny v kruhoch všetkých kresťanských teológov a nachodíme ho napr. i v knižnici pestovateľa filozofie zemana Ostroluckého, ktorý mal Eberhardov Magazin, ale aj Maimonov protikantovský spis *Transcendentalphilosophie* z roku 1790, Jacobiho spisy a množstvo ďalších protikantovských spisov. Súpis filozofických spisov, ktoré mala Malohontská literárna spoločnosť, nie je nateraz k dispozícii. Zato v *Protokole seniorálnej knižnice* na str. 141 je záznam o tom, že 9. júla 1811 navštívil Malohontskú seniorálnu knižnicu lučenský a neskôr šarišskopotocký profesor Jozef Rozgoň, ktorý tam odovzdal aj svoj knižný dar a medziiným i svoje dva spisy *Dubia de initiis philosophicalis Idealismi Kantiani*, Pesthini 1792 a *Oratio inauguralis de Socratica philosophandi ratione nostris temporibus revocanda*, Habita S. Patakini anno MDCCXC VIII, vyd. v Pešti 1808.

Ale Štaigel nebol svojím postojom ku Kantovi osamotený ani v Malohontskej literárnej spoločnosti. Kantovu filozofiu neprijímal ani Feješ a protikantovsky vyznieva aj spomenutá Šulekova štúdia *Pokus o nový dôkaz Boha*, aj keď rieši tú istú problematiku a dospieva v otázke dôkazov boha k tým istým záverom ako Kant. Označovanie Šuleka za čistého kantovca je dôsledok práve takej prekvapujúcej bádateľskej povrchnosti ako také isté označovanie Štaigla. Veď Šulek v tejto štúdií jasne hovorí, že Kantove argumentácie sú tak presvedčivo stavané, že na jeho pozíciu ho nemožno poraziť. Preto Šulek skúma slabiny Kantovho systému v principiálnych otázkach a odhaľuje ich v tom, že Kant sa zaujíma o otázku spoľahlivosti len potiaľ, pokiaľ hovorí o rozume. Keď hovorí o kritike, tam ho otázka spoľahlivosti už nezaujíma a jej platnosť jednoducho predpokladá. Šulek je toho náhľadu, že je to nesprávne, lebo kritika predpokladá dôkaz. No „každý dôkaz v prospech toho, že to, čo nás rozum núti pokladať za pravdivé, je predsa alebo by mohlo byť klamné, je nielen zbytočný, ale si aj protirečí, nakoľko dôkaz ako dôkaz už predpokladá spoľahlivosť rozumu, ktorá sa tu má vlastne dokázať!“ (Solennia VI, str. 38.) A ďalej jasne hovorí: „Protirečí si, kto chce dokázať autoritu rozumu; kto ju nepripustí a neuzná, pre toho už nejestvuje nijaký bod, o ktorý by sa mohol ako rozumný tvoriť oprieť. Pripustenie spoľahlivosti rozumu, ktorá spočíva v základoch každého dokazovania, je preto podstatným a tým aj prvým a nevyhnutným predpokladom, t. j. rozumnou vierou alebo vierou v rozum. Jestvuje pravda a evidencia, jestvuje dôvod pre overenosť a poznanie, ale len za predpokladu, že rozumu sa prizná autorita.“ (Tamtiež, str. 38.)

Z týchto príčin je potrebné zrevidovať všetky doterajšie stanoviská oproti Štaigelovi, ale aj ostatným príslušníkom Malohontskej literárnej spoločnosti a zrevidovať ich na základe svedomitého štúdia pôvodných dokumentov. Vyžaduje to potreba hovoriť pravdu o našej minulosti, ale vyžaduje to aj potreba postaviť dejiny slovenskej filozofie na vedecký základ. Rozhodne nemožno pokladať pestovateľov filozofie napr. za kantovcov len na tom základe, že reagovali na problematiku, ktorú nastolil Kant. Pre ich zaraďovanie do filozofických škôl a smerov musí byť rozhodujúce to, ako sa k tejto problematike stavali a kde zaujímali miesto, keď išlo o vývinové protiklady našich dejín.

Ak teda máme zodpovedať otázku, či Štaigel bol pasívnym epigónom Kantovým, musíme jednoznačne odpovedať, že nebol Kantovým epigónom a tohôž nie pasívnym. Naopak, patril medzi uvedomelých odporcov Kantovho transcendentálneho idealizmu a vo svojom okolí paralyzoval jeho vplyv. Svoje protikantovské stanovisko opieral o domáce humanisticko-renesančné tradície a najmä o empirizmus,

ako ho poznal u Lockeá. Čo treba dnes u Štaigla pozitívne hodnotiť, to je jeho úsilie o vybudovanie základov teórie poznania na zrovnoprávnení poznávacieho subjektu s poznávaným objektom, z ktorých obaja majú na vzniku poznania rovnakú činnú účasť. Je to stanovisko, z ktorého neskôr vyrástla materialistická teória odrazu a u Štaigla je tým významnejšia, že ho hlásal v časoch, keď európske myslenie čoraz viac opanúval nemecký noetický idealizmus.

Z týchto príčin sa môže dnešná pokroková filozofická generácia plným právom hlásiť k noetickým stanoviskám Štaiglovým.

## БЫЛ МИХАИЛ ШТАИГЕЛ ПАССИВНЫМ ЭПИГОНОМ КАНТА?

### Заклучение

Михаил Штайгел (1769—1829) принадлежит к членам Малогонтского литературного общества. Он включился в это общество главным образом своими педагогическими трудами. Но в журнале «Соление» (1814 г. — 5 год издания) была напечатана и его статья „Frangmentum syntheseos sensuralium“, решающая отдельные вопросы гносеологии. На основе этой статьи историки философии считали Штайгла словацким кантовцем и даже совсем пассивным этигоном ничего собственного не вносящим в учение Канта.

Анализ произведения Штайгла показывает, что этому не так. Работу Штайгла надо считать явно противокантовской. Штайгел в противовес трансцендентальности ставит принцип непосредственно познания, в противовес априоризма придерживается последовательного эмпиризма и провозглашает непознаваемым то, что не прошло чувствами. Историки философии допустились этой ошибки потому, что Штайгел в большой мере применяет терминологию Канта. Но изучая работу Штайгла, можно ясно увидеть, что содержание его терминологии совсем отличается от содержания терминологии Канта.

## WAS MICHAEL ŠTAIGEL A PASSIVE EPIGONE OF KANT?

### Summary

Michael Štaigel (1769—1829) became a member of the Malohontská literárna spoločnosť (Societas litteraria Kishontensis) chiefly owing to his pedagogical works. In the fifth annual tome of Solennia (of 1814), however, there was published also his essay *Frangmentum syntheseos sensuralium*, in which he solved some questions of the theory of knowledge. Basing themselves on this essay historians of philosophy considered Štaigel a Slovak follower of Kant, moreover a thoroughly passive epigone, who didn't add anything of his own to his master's work.

If we penetrate deeper into Štaigel's work, we learn that this view is wrong. Štaigel's essay shows definite marks of anti-kantianism. Instead of the principle of transcendentality the author puts the principle of direct cognition, he replaces Kant's apriorism by consequent empirism, and proclaims as unrecognizable anything not perceived by the organs of sense. The historians of philosophy were mistaken because of the kantianistic terminology, which this Slovak philosopher widely uses. The contents of his essay, however, give clear evidence that the meaning of his terminology greatly differs from that of Kant's.