

SCOTISTICKÁ TRADÍCIA NA SLOVENSKU

A P. VESELÝ — II

MARIANNA ORAVCOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

Charakteristiku prechodného obdobia možno aplikovať aj na niekoľko scotistických diel, ktoré vyšli o niečo neskôr — v druhej polovici 18. storočia. Zatiaľ nám neboli dostupné všetky, uvádzame preto závery na základe poznania aspoň niekoľkých.

Horanszského *Universa philosophia eclectica* má tradičné členenie na štyri časti: logiku, metafyziku, psychológiu a prirodzenú teológiu, ale je doplnená dejinami filozofie. Prvá časť dejín sa podrobne zaoberá antickou filozofiou, starovekou, ktorá zahŕňa napr. charakteristiku indickej, čínskej, fénickej, egyptskej, židovskej filozofie. V druhej časti autor predstavuje kresťanskú filozofiu scholastickú i novovekú, vrátane samostatných častí venovaných najvýznamnejším postavám, ako sú Bacon, Gassendi, Descartes, Leibniz, Wolff, Newton a Boškovič.

Spracovanie dejín filozofie sa filozofi na trnavskej univerzite nevenovali, ale zdá sa, že scotistické kompendiá ich obsahovali často, ak nie pravidelne, lebo s dejinami filozofie sa stretávame aj napr. v učebnici B. Maťašovského *Compendium historiae litterariae philosophiae* z r. 1800. Pozoruhodné pritom je, že tento filozof nespracoval novoveké dejiny filozofie po postavách, ale možno povedať, že problémovo, a to z aspektu „zmien, pokroku, zlepšení“, ktoré sa v jednotlivých disciplínach novovekej filozofie udiali pod vplyvom fyziky Boyla, Muschenbrooka a iných, pod vplyvom astronómov Kopernika, Galileiho, Tycha, zásluhou tzv. geometrov, ako boli Huyghens, Bernouille, Leibniz, Newton; v metafyzike zasa konkrétne zásluhou Bacona, Descarta, Malebrancha, Spinozu, Voltaira, Rousseaua a ďalších. Domnievame sa, že tento metodologický postup treba hodnotiť pozitívne, pretože je dokladom toho, že novoveké myšlienkové iniciatívy scotisti nielenže preberali, ale vo vlastnej tvorbe i využívali a aplikovali na pramenný materiál.*

Ďalej tie scotistické práce, s ktorými sme mali možnosť sa zoznámiť, zachovávali členenie logiky na štyri časti (časť o ideách, úsudkoch, rozume a metóde). Rozprava o fyzike, pokiaľ je v nich zahrnutá, tvorí samostatnú časť a delí sa na fyziku všeobecnú a partikulárnu, ktorá obvykle zahŕňa kozmologické názory autora.

Významným predstaviteľom integrovania pokrokových názorov do scotistickej filozofickej tradície je *Patritius Veselý* (1733—1793). Údaje o jeho štúdiu sa nezachovali, ale od 1765 pôsobil v Žiline, najprv ako

* (Ako sme zistili v čase po odovzdaní tohto príspevku, nejde o pôvodnú Maťašovského prácu, ale o skrátený opis starších dejín filozofie od trnavského profesora F. Handleru, ktoré vyšli v Budíne v roku 1782.

Hodnotenie práce je adekvátne, ale význam diela posunom v datovaní vlastne vzrastá.)

kazateľ, r. 1766 sa stal profesorom na tamorejšej škole a r. 1771 prešiel do Hlohovca za profesora teológie. Pre nás je najzaujímavejší jeho filozofický rukopis *Universa Aristotelis philosophia*, ktorý vznikol v období 1765—1767.¹

Veselého možno hodnotiť ako súčasníka trnavských filozofov nielen v zmysle časovom, ale predovšetkým obsahovom. Domnievame sa, že i bez toho, aby sme v riešení jednotlivých problémov zakaždým ukazovali na paralely, v ďalšom výklade ich príbuznosť jasne vystúpi.

Úvodom svojej práce analyzuje Veselý úlohy filozofie. Filozofia podľa neho má jednak funkciu poznávaciu: rozvíja intelekt, podnecuje zmysly, odhaľuje omyly a pomáha vylúčiť falošné princípy, jednak funkciu svetonázorovú: na základe tohto poznania mobilizuje celého človeka a usmerňuje jednotlivca, a to nielen ako individuum, ale aj ako občana, spojeného rozličnými väzbami s inými členmi spoločnosti (§ 51 b). Preto ju treba, uzatvára Veselý, pestovať podľa mienky Dunsa Scota a názorov novších filozofov. Týmto rozhodnutím vlastne predznačuje obsah a charakter všetkých úvah.

Svoju *Universa philosophia* delí Veselý na teoretickú a praktickú. Teoretickú zasa na racionálnu, t. j. logiku a naturálnu, kde patrí fyzika, metafyzika a matematika. Praktickú filozofiu zasa tvoria monastica, ekonomika a politika, nazývaná tiež morálka. V podstate ide vlastne o sociálnu filozofiu.

V našej analýze Veselého názorov sa sústredíme však len na fyziku, metafyziku a z logiky na tzv. logicu minor, čiže dialektiku, nakoľko to zachovaný, našťastie vcelku reprezentatívne vybraný materiál dovoľuje.

Dialektika býva v scholasticky koncipovaných prácach úvodom do logiky. Veselý ju definuje ako „schopnosť správne analyzovať a uvažovať“ a pravdepodobne ako prvý scotista u nás rieši v dialektike problém či a koľko je metód a akými zákonmi sa riadia (§ 47 b). Za najadekvátnejšie východisko považuje presné pozorovanie a skúsenosť, zdôrazňuje tiež jasnosť a zrejmosť právd. Uvádza šesť pravidiel pre analytickú metódu (Jaslinský sedem) a tri pre syntetickú (u Jaslinského deväť).

Podobne ako v dialektike, ani v *Logike* a v ďalších častiach svojej filozofie napriek proklamovanému nasledovaniu D. Scota Veselý nezoštvára pri uznávaní a komentovaní autorít, ale ide mu predovšetkým

¹ Všetky Veselého práce, údajne niekoľko zväzkov rukopisov, sa ešte v tridsiatych rokoch nachádzali vo františkánskej knižnici v Hlohovci. V súčasnosti sa nám už nepodarilo nájsť stopu po jeho filozofických prácach, zachovali sa iba jeho tri teologické rukopisy. A tak máme k dispozícii iba niekoľko desiatok vybraných strán, ktoré vo svojej práci uvádza V. J. Gajdoš v origináli.

Úplný názov jeho filozofického diela znie: *Universa Aristotelis philosophia ad mentem subtilium principis Joannis Duns Scoti concinnata ac recentiorum sentimentis aucta et accomodata, quam ex variis tum veteribus tum recentioribus philosophis collectam in secundu cursu suo philosophico discipulis praelegit Patritius Veselý, in conventu Solnensi anno 1766 et 1767.*

o pravdivé poznanie. „Neskúmam, *kto* niečo povedal, ale *čo* je správne... a koľko sa novší filozofi zaslúžili o filozofiu vidno z prehľadu ich prác a to obzvlášť vo fyzike, kde predložíme mnohé ich pokusy a pozorovania.“ [54b] A v tejto súvislosti spomína Bacona, Galileiho, Descarta, Gassendiho a Newtona.

Vo svojej logike sa Veselý okrem iného venuje aj analýze rozumových poznávacích mohutností. „Starí peripatetici jednomyseľne tvrdili, že ľudská duša či myseľ alebo náš rozum nemá viac ako tri schopnosti... Pretože modernejší filozofi delia logiku na štyri časti a to na časť o ideách, o úsudku, o rozume (uvažovaní) a o metóde... vravím: spolu s novšími filozofmi možno obhajovať štyri operácie mysle, hoci je to proti Aristotelovi, Scotovi a iným peripatetikom.“ [77b]

Veselý si teda uvedomuje teoretickú naliehavosť zdôvodnenia miesta metódy vo filozofii práve v čase rozkvetu novovekej vedy. Opúšťa preto peripatetický názor, podľa ktorého metóda je iba akcidentálna dokonalosť, obsiahnutá v spomínaných troch schopnostiach mysle a pripája sa jednoznačne k modernému chápaniu metódy ako „činnosti intelektu, ktorou tento dáva do súvislostí a usporaduje myšlienky, úsudky a uvažovanie za účelom nájdenia nepoznanej pravdy a na objasnenie svojho poznania inými poznatkami“. [77b] Znova je na mieste uviesť dobovú paralelu. Jaslinský v *Základoch logiky* v časti *O metóde* píše: „Spolu s autorom diela *Ars cogitandi* možno povedať, že metóda všeobecne chápaná je „umenie správne usporiadať rad viacerých úvah alebo získať k dosiaľ nepoznanému pravdu.“ Alebo ešte kratšie: spôsob poznávania pravdy, čo bola dosiaľ skrytá, a jej vysvetlenie potom, čo sme ju objavili.“

Tematizovanie „metódy“ v scholastickej filozofii je tak dôsledkom konfliktu vedy s náboženstvom v konkrétnej podobe a osvojenie si stanoviska novovekej filozofie dôkazom prijímania a začleňovania vedeckých postupov do nábožensko-filozofickej koncepcie novej scholastickej filozofie.

Gnozeologická problematika je aj u Veselého súčasťou logiky. Skúšobným kameňom jej pokrokovosti je riešenie vzniku ideí v procese poznania. Aj keď teologické stanovisko aj scotistov predurčovalo v gnozeologických otázkach za objektívnych idealizov pri riešení problému primárnosti objektu, ich „nominalizmus odkazoval náboženské tézy zreteľne do oblasti čírej viery a v mimoteologických zreteľoch vyzdvihoval stále väčšiu úlohu empirickej skúsenosti“. [5, s. 33]

Zostáva im teda priestor pre riešenie otázky poznateľnosti a spôsobu poznania. Veselý uvádza na jednej strane zástancov vrodenej ideí, počnúc staršími platonikmi cez Leibniza, Descarta a na druhej strane Aristotela, Gassendiho a samozrejme D. Scota, ktorých prijíma. Vravím: „všetky naše idey vytvára naša myseľ a pritom predsa závisia od zmyslov, a preto nemáme nijaké vrodené idey. Takýto názor je všeobecne znakom správnejšieho filozofa.“ (§ 81)

V tomto je teda postup a názor scotistu Veselého úplne zhodný

s postupom a názorom napríklad tomistu Jaslinského. Porovnať interpretáciu vzniku ideí a podrobnejšie analyzovať jeho názory, žiaľ, nemôžeme, lebo táto časť sa z Veselého rukopisu v úplnosti nezachovala.

S trnavskými filozofmi sa zhoduje aj Veselého názor na Descartovu metodickú skepsu, začlenený v jeho spise do pojednania o tom, či je možné poznanie a aké sú kritériá pravdy. Problém existencie poznania rieši prirodzene kladne a v otázke kritérií pravdy sa prikláňa celkom zhodne s Jaslinským (Základy logiky § 298) k Leibnizovej trojakej evidencii. Špecifikuje ju takto: rozumovú evidenciu prisudzuje poznávaniu pojmov, zmyslovú zasa poznávaniu zmyslovo vnímateľných vecí a evidenciu autority ponecháva len ako evidenciu historických práv.

Úsudok je podľa Veselého jednoduchá operácia mysle, ktorou spoznáваме nejaké tvrdenie alebo jeho popieranie. Je teda aktom intelektu, nie vôle, ktorá sa v scotistickej koncepcii chápe ako vyššia, ušľachtilejšia než rozum. D. Scotus vystupuje ako radikálny voluntarista: „Voluntas est super intellectu“ podľa neho ako v absolútnej podobe vlastnosť boha, posledný dôvod prirodzeného poriadku a spásy a v podobe slobodnej vôle človeka zasa ako podriaďovanie sa božskej vôli. Pričom rozum je len *conditio sine qua non* pri funkcii hodnotenia dobra, ktoré vôle môže alebo nemusí chcieť, a to len preto, že chce alebo nechce.“ (5, s. 17)

Preto aj Veselý diferencuje počiny vôle, ako sú chcieť alebo nechcieť, páčiť sa alebo nepáčiť, odmietať vec, ktorú rozum predtým spoznal ako dobrú či zlú, od operácií úsudku, ako sú závery, že niečo je pravdivé alebo nepravdivé. A zákonite potom Veselý namieta proti Descartovmu tvrdeniu, že úsudok súvisí s vôľou väčšmi ako s intelektom, „úsudok nie je aktom vôle, ale rozumu“. (§ 153b) Polemizuje tým — podobne ako Jaslinský v *Základoch logiky* (§ 296) — s Descartovou myšlienkou zo 4. meditácie *Meditácií* o prvej filozofii: „Vždy, keď pri vynášaní súdov ovládam vôľu tak, že sa obmedzuje len na to, čo jej rozum jasne a zreteľne predkladá, nemôže sa zjavne stať, že by som sa mýlil, pretože každé jasné a zreteľné vnímanie predstavuje nepochybne niečo, a preto nemôže vzniknúť z ničoho, ale nevyhnutne má za pôvodcu boha, boha vravím, nanajvýš dokonalého, o ktorom vnímanie nepripúšťa, že by klamal, a preto je také vnímanie nepochybne pravdivé.“

Rovnako sa Descartes nevyhne kritike scotistického voluntarizmu ani v pojme boha ako absolútnej a nekonečnej substancie. Aj tu Veselý, opierajúc sa o Scotovo indeterministické chápanie vôle nadradenej rozumu nesúhlasí s karteziánskym chápaním boha ako absolútnej príčiny všetkých vecí, z ktorého vyplýva, že stvorené príčiny — veci, vrátane človeka, nekonajú samostatne, ale sú len priestorom pre aktivitu boha.

Veselý naproti tomu tvrdí, že „stvorená príčina má od boha zverenú skutočnú schopnosť konať a naozaj svoje účinky aj vykonáva“. (§ 211b)

Ide teda o polemiku s Descartovou myšlienkou jedinej všeobsiahlej substancie, ktorá zahŕňa aj subjekt a spája v sebe rozdvojeného človeka

do rámca jediného bytia z pozície voluntaristickej koncepcie a požiadavky individuácie, v ktorej práve bohom udelená slobodná vôľa človeka individualizuje a aktivuje bytie.

Po logike nasleduje vo Veselého práci metafyzika a za ňou fyzika. Metafyzika obsahuje, ako je už pre toto i neskoršie obdobie a ideovú orientáciu príznačné, časť ontologickú, psychologickú a prirodzenú teológiu, doplnenú tézami zo špekulatívnej teológie. Metafyziku považuje Veselý za samostatnú vedu, za „prvú a všeobecnú filozofiu, za kráľovnú vied, ktorej predmetom je reálna entita, spoločná bohu i stvoreným veciam, substancii i akcidentu a ktorá sa nachádza za spôsobom existencie vecí. (§ 169) Z metafyziky Veselý zámerne na rozdiel od starých filozofov vylučuje rozpravu o kozmológii (z trnavských filozofov ešte aj Horváth ju zahŕňa do metafyziky) a obširne sa jej venuje vo fyzike, ktorý je najobsiahlejšou časťou jeho práce vôbec (510 strán).

V metafyzike Veselý zastáva stanovisko umierneného realizmu: „vec je entita, ktorá sa nachádza mimo duše, alebo ktorej reálna existencia mimo neodporuje rozumu. (§ 173 b) Obhajuje scotistickú *distincto formalis*, nie však — ako sám tvrdí — kvôli autorite D. Scota, ale zo seriózných dôvodov filozofického eklekticismu a venuje sa problematike kauzality, ktorá súvisí so scotistickým preferovaním vôle. Vychádza pritom z otázky: „či niektorý tvor má schopnosť konať a či touto schopnosťou môže niečo vytvoriť“. (§ 211b)

Kauzalitu nechápe ani ako nevyhnutnú, od stvorených vecí nezávislú silu, ale ani dôsledne mechanisticky, ale uznáva prirodzené a umelé príčiny. Prirodzené sú podľa neho vlastné stvoreným veciam, ktoré boh takto obdaril schopnosťou spôsobovať prirodzené účinky, nie však stvoriť niečo nové, nezabudne Veselý dodať. Umelé príčiny spája s ľudskou tvorivosťou, umením pochopeným ako „zameranie mysle s cieľom vytvoriť nejaké dielo“ (§ 224b), ktoré či už prírodu napodobňuje, alebo k nej niečo nové pridáva, alebo dokonca prírodu prekonáva a posledný typ ľudskej tvorivosti je ten, ktorý sčasti pridáva k prírode niečo nové a sčasti prírodu prekonáva.

V súvislosti s kauzalitou sa zmieňuje aj o účinkoch udalostí, ktorých príčiny nepoznáme a hoci pripúšťa, že sa všeličo môže udiť vplyvom neznámych príčin, vysmieva sa poverám a iným neopodstatneným nadprirodzeným vysvetleniam týchto javov.

Mechanicizmus uznáva Veselý len pre „telesné veci“, ale nepripúšťa ho pre „veci duchovné“, v čom možno rozoznať paradoxne pozitívne vplyv teologického východiska na dobové prirodzenú tendenciu absolutizácie mechanistickej explanácie charakteru človeka i skutočnosti.

Kým tradičné scotistické názory sú napriek mnohým inováciám zreteľné vo Veselého logike, menej už v metafyzike, v jeho fyzike už prevažujú súdobé prírodno-filozofické a vôbec vedecké hľadiská.

Fyzika Veselému — ako je to u nás v 18. stor. bežné — splýva s celou prírodovedou. Hneď úvodom však programovo opúšťa tradičný

peripateticko-scotistický postup a delenie fyziky a pripája sa „k novším filozofom, ktorí sa o túto vedu najviac zaslúžili. Zo starej fyziky síce preberali mnoho do svojej metafyziky, ale samotnú fyziku rozdelili na všeobecnú a špeciálnu a toto delenie aj my schvaľujeme.“ (§ 266)

Podľa Veselého je fyzika veda, je to „isté a zrejmé poznanie vecí skrze ich príčiny“. Predmetom fyziky je „prírodné teleso ako také. Prírodné teleso je také fyzikálne teleso alebo telesná substancia, t. j. materia prima a jej forma, ktorá v sebe obsahuje vnútorný, od akéhokoľvek spôsobu nezávislý prírodný a telesný princíp pohybu, alebo je to substancia zložená či jednoduchá, zničiteľná alebo nezničiteľná, živá alebo neživá.“ (§ neuvedený)

Potom Veselý uvádza Descarta, Gassendiho, Newtona, eklektikov a ich stúpencov ako tých, ktorí najväčšmi rozvinuli novovekú vedu a zdôvodňuje, prečo v otázkach fyziky opúšťa starých filozofov a prikláňa sa k eklektikom. Jeho úvahy tu majú metodologický charakter a cieľom mu je dokonalé poznanie prírody na rozdiel od tradovaných a autoritami zaštitených filozofických postulátov o prírode. Filozofom podľa Veselého však treba veriť vtedy, keď sa výsledky ich poznania zhodujú s presným pozorovaním, so známymi fyzikálnymi príčinami alebo s dôkazmi, ktoré predkladajú experimentátori. Tieto kritériá pravdivého poznania Veselý ďalej diferencuje, a tak demonštruje svoj príklon k novodobým názorom na smer vedeckého poznania a k jeho špecifickým postupom. Uprednostniť treba podľa neho poznatky a stanoviská verejných vedeckých ustanovizní (uvádza parížsku, florentskú akadémiu) pred súkromnými autoritami, novších autorov pred starými, lebo títo už disponujú rozličnými, predtým neznámymi možnosťami a prostriedkami experimentovania a navyše skúmajú prírodu „starostlivo a voľnejšie“.

Toto rozhodné stanovisko dopĺňa ešte ďalšími metodologickými požiadavkami, ako sú vylúčenie subjektívnej interpretácie z poznávania (náklady, predsudky), kritický vzťah k možnostiam zmyslového vnímania, opakované porovnávanie javov a pokusov, aby sa predišlo unáhleným nesprávnym záverom.

Skúmanie príčin prírodných javov podľa týchto požiadaviek považuje Veselý za základ modernej vedy, ktorú nazýva teoretická alebo etiologická fyzika. Uvedomuje si rozhodujúce miesto experimentu v nej, nepreceňuje ho však, ale propaguje potrebu súčinnosti poznávacích postupov v záujme objektivity poznania.

Uvedieme aspoň dve pasáže z jeho diela, ilustrujúce toto stanovisko.

„K dokonalému poznaniu prírody“, hovorí Veselý, „je okrem zmyslov potrebné aj uvažovanie. Hoci povaha vecí, pokiaľ ide o ich pôsobenie, kvality a účinkovanie, je našim zmyslom prístupná, predsa len sily a príčiny mnohých účinkov a ich dôvody často zmyslom unikajú. Preto na základe poznania púheho zmyslového pôsobenia prírodných účinkov možno zmyslami nadobudnúť len nejaké historické poznanie. K dokonalému poznaniu tohto pôsobenia účinkov a ich povahy, k poznaniu príčin

a síl je potrebné aj uvažovanie... Okrem pozorovania javov a experimentov treba postupovať aj fyzikálno-etiológickým spôsobom tak, aby prostredníctvom legitímneho uvažovania bolo možno aspoň pravdepodobne uviesť dôvod toho, čo sa v prirodzených veciach deje a tiež vysvetliť, na základe akých príčin a akým spôsobom sa to deje.“ (268)

V experimentálnej fyzike sa treba zase vyvarovať troch vecí: „Po prvé, nestotožňovať záver experimentu, prípadne javu s experimentom či samým javom.

Po druhé, nepodložené nerozširovať záver odvodený z určitého experimentu na inú, i keď podobnú oblasť.

Po tretie, nepovažovať záver za dokázaný, ak sme nevykonali viacero pokusov a ak neboli ich výsledky zhodné.“ (§ neuvedený, asi 268)

Orientácia na novovekú prírodovedu zákonite núti Veselého riešiť aj otázku povahy hmoty, fyzikálnych telies, čo Veselý sumuje v otázke: V čom spočíva formálny dôvod prirodzeného alebo fyzikálneho telesa? Veselého postoj a riešenie vôbec jasne ukazujú, že sa bráni materialistickému výkladu. To nakoniec ani nie je prekvapujúce, ale i jeho peripatetická argumentácia nie je presvedčivá a protirečí si.

Veselý totiž tvrdí, že podstatu fyzikálnych telies nemožno určiť ani na základe usporiadania a závislosti od hmoty, ako to chcú peripatetici, ani na základe trojrozmernosti a rozpriestranosti, ako tvrdí Descartes, ani pomocou nepreniknuteľnosti, ako tvrdí Gassendi, ani pomocou určenia kvantity. (zrov. § 268b)

Jeho protiargumenty chcú zjavne obhájiť stvorenie a závislosť hmoty a obmedzujú sa na formálne, obsahovo nepodložené výčitky voči týmto vymedzeniam. Takýto je napr. argument, že ak podľa uvedených moderných autorov teleso a hmota sú úplne to isté, nemôže jedno závisieť od seba samého alebo určovať jeho usporiadanie. Alebo argument proti Descartovi, že rozpriestranosť nie je atribútom, z ktorého možno demonštrovať ostatné a priori, či dokonca argument, že boh môže zbaviť ktoréhoľvek teleso rozpriestranosti a nepreniknuteľnosti. Paradoxné je potom Veselého stanovisko „zdá sa, že formálna príčina fyzikálneho telesa spočíva v nejakej prirodzenej, či zásadnej nepreniknuteľnosti, t. j. v samotnom určení zberať nejaké miesto nepreniknuteľne“. (§ 268b)

Princíp hmoty podľa neho nevysvetlila, s výnimkou Aristotelovho chápania látka-forma-zbavenosť, ani antika, ani Descartes, Leibniz, ani náuka o elementoch. Veselý výslovne odsudzuje Leibnizovu *Monadológiu*, zato venuje pozornosť atomistom. Zo zachovaného fragmentu (§ 270) si však ťažko možno utvoriť úplnú predstavu o jeho stanovisku. Veselý totiž „malé telieska zeme, vody, vzduchu, ohňa, akési nevnímateľné molekuly, ba dokonca samotné atómy“ zaraďuje medzi fyzikálne telesá popri zmyslovo vnímateľných. Sú to však naozaj fyzikálne telesá? „Ak sa týmto názvom chápe ozajstná existencia, tak nepochybne fyzikálnymi telieskami sú. Ak sa však za fyzikálne teleso považuje len to, čo je zmyslovo vnímateľné, tak atómy sú telesá metafyzické“, uzatvára.

Takže hoci správne odlišuje skutočnú existenciu telesa od jeho zmyslovej vnímateľnosti, elementy hmoty práve pre ich nevnímateľnosť zaraďuje nesprávne do metafyziky, ale zato tzv. chemické elementy čiže zložky fyzikálnych telies, ktoré sú zmyslovo vnímateľné, patria podľa neho do fyziky.

V tejto časti fyziky, teda vo všeobecnej fyzike sa zaoberá ešte problematikou typov vákua, magnetickou silou, elektrinou, ale, žiaľ, ani len fragmenty tejto časti sa nezachovali.

Z partikulárnej fyziky máme doklad iba o Veselého kozmologickom názore. Rozoberá v ňom Kopernikove názory a podobne ako jeho trnavskí súčasníci, považuje Korepnikov heliocentrizmus za správnu hypotézu. „Moderní filozofi rad-radom v podstate pripúšťajú (a tu aj cirkevnej autorite predkladajú), že tento systém možno obhájiť, nie síce ako tézu alebo isté tvrdenie, ale ako hypotézu, najvhodnejšiu na vysvetlenie javov, týkajúcich sa hviezd.“ (§ 373b) Podobný názor zastáva i neznámy autor scotistickej práce *Universa philosophia* z r. 1773 a výslovne sa prikláňa k Tychovmu systému ako prijateľnej téze, zatiaľ čo Kopernikov systém uznáva ako hypotézu.

Záverom sa chceme aspoň stručne zmieniť o národnostnom aspekte františkánskeho školstva. Jeho význam spočíva predovšetkým v tom, že podľa národnostného františkánskeho štatútu z r. 1727 každý národ mal právo vychovávať a vzdelávať študentov vo svojom duchu, a tak napr. v 18. stor., keď spravovali okrem iného dvanásť verejných stredných škôl, „učili všade rečou ľudovou“. (1, s. 18)

V rámci správy, organizácie a založenia rádu možno už od polovice 17. stor. dokumentovať snahy o národnú samostatnosť a zároveň výraznú spolupatričnosť s českými školami. „Studium generale v Hlohovci bola v druhej polovici 18. stor. jediná v pravom slova zmysle vysoká škola s rýdzo slovenským poslaním, správou, profesorským zborom a poslucháčstvom.“ (1, s. 93) Táto národnostná orientácia sa upevnila zrejme jednak vďaka organizačným úpravám rádu uskutočneným v druhej polovici 18. stor., ktoré pod tlakom požiadaviek slovenského elementu výrazne reštrikovali maďarskú snahu o hegemoniu, jednak vďaka rozvinutému školstvu, ktoré svojou filozoficky a historiograficky zameranou výukou tejto tradície napomáhalo. Takže potom neprekvapuje, že „filozofický inštitút v Malackách hral v dobách odnárodňovania záchrannú úlohu“ (1, 18; 4), t. j. jeho profesori vystupovali ako národne uvedomelí, pripájali sa svojimi podpismi k memorandu a podporovali Maticu, čo malo za následok, že ako panslávi museli školu opustiť.

Aj františkánske školstvo zásadne ovplyvnila tereziánska reforma, zjednocujúca cirkevné a svetské školstvo. Koncom 18. stor. zanikli aj františkánske studia generale, lebo od r. 1782 sa študovalo v Bratislave v generálnom seminári. S nimi zanikla aj scotistická tradícia, ktorá sa už — ako aj Veselého dielo dokumentuje — trhala v polovici 18. stor. pod vplyvom nových filozofických myšlienok a vedeckých iniciatív.

1. DANIŠOVIČ, L. S.: Dejiny minoritov I., Bratislava 1934.
2. DANIŠOVIČ, L. S.: Po jozefinskej reštrinkcii bohoslužieb v provincii salvatoriánskej. Praha 1934.
3. GAJDOŠ, V. J.: Františkánska filozofia na Slovensku. Dizertačná práca na FFUK. Bratislava 1937.
4. GAJDOŠ, V. J.: Memorandum a františkáni v Malackách. Bratislava 1942.
5. HRUŠOVSKÝ, I.: Patristika a scholastika. In: Antológia z diel filozofov III. Bratislava 1975.
6. KÓSA, E.: Antiquarii provinciae... ordinis minorum S. P. N. Francisci strictoris observantiae collectanea. Posonii 1768.
7. KUZMÍK, J.: Štatistické prehľady knižníc na území Slovenska podľa stavu z r. 1885, 1912—13, 1953. In: Knižnice na Slovensku. Martin, Matica slovenská 1954.
8. LEGOWICZ, J.: Prehľad dejín filozofie. Bratislava 1972.
9. MÜNZ, T.: Príspevok k zhodnoteniu ideového a vedeckého prelomu na Slovensku v 17. a 18. storočí. In: Z dejín vied a techniky na Slovensku III. Bratislava 1964.
10. ORAVCOVÁ, M.: Filozofia v období pôsobenia trnavskej univerzity. In: Filozofia, roč. 37, 1982, č. 2.
11. UEBERWEG, F.: Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin 1873.