

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav dálného východu

Diplomová práce

Bc. Michal Švarný

Čínská debata o vědě a životních názorech z roku 1923

The 1923 Chinese Debate on Science and the Philosophy of Life

Rád bych na tomto místě poděkoval především panu doktoru Hudečkovi, který mne na debatu o vědě a životních názorech prvně upozornil a laskavě souhlasil, abych tuto práci psal pod jeho vedením. Vážím si také množství cenných rad, podnětných komentářů a nekonečné trpělivosti, kterou mi prokazoval. Také bych rád poděkoval mým drahým rodičům a bratrovi za nesmírnou podporu, kterou jsem u nich nacházel nejen během psaní této práce, ale i během celého studia. Velikou vděčnost cítím i vůči mé milované ženě, bez jejíž podpory bych jen stěží práci dokončil. Děkuji.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 13. května 2016

.....

Jméno a příjmení

Abstrakt

Debata o vědě a životních názorech, která v Číně probíhala na stránkách několika významných periodik v průběhu roku 1923, je cenným svědectvím významné etapy v dějinách čínského myšlení, kdy v Číně docházelo ke kritické reflexi jak tradiční kultury, tak i vlivu moderní západní civilizace. Do debaty se zapojila pestrá škála výrazných čínských osobností z řad vědců, filosofů i publicistů. Tato práce si klade za cíl: vytvořit ucelený přehled o debatě, jejím kontextu, průběhu a vývoji jejího hodnocení v pozdější době v Číně i mimo ni; podrobněji představit vybrané tři tematické okruhy s celo-debatním významem, na kterých by bylo možné sledovat názorovou různorodost mezi účastníky debaty: (1) pojem metafyzika, (2) svobodná vůle a kauzalita ve vztahu k mravnosti a (3) vzdělání. V rámci rozboru těchto tematických okruhů je zároveň věnována pozornost kritickému zvážení obvyklého hodnocení debaty jako celku.

Klíčová slova

Čína, filosofie, dějiny vědy, scientismus, Ding Wenjiang, Zhang Junmai, metafyzika

Abstract

The Debate on Science and the Philosophy of life, which took place on the pages of several important journals in China during the year 1923, is an important witness to the evolution of the Chinese way of thinking. At this period, the Chinese society critically reflected upon its traditional culture and on the influences from the western civilization. Therefore many significant Chinese scientists, philosophers and journalists took part in this debate. This text's aims are the following: to create a concise report about the debate, its context, process and the evolution of its perception in the later periods in China or elsewhere and also to present in more detail three the topics that are significant for the whole debate. These topics can be used to investigate the variety of views among the debate's participants. The three topics covered are: (1) the concept of metaphysics, (2) free will and causality with regards to morality, and (3) education. The investigation of these topics allows us also to critically reflect upon the usual perception of the debate as a whole.

Key words:

China, philosophy, history of science, scientism, Ding Wenjiang, Zhang Junmai, metaphysics

Obsah

Úvod.....	6
1 Debata z roku 1923 v dobovém kontextu.....	11
1.1 Společenský a kulturní kontext debaty.....	11
1.2 Průběh debaty o vědě a životních názorech.....	14
1.2.1 Počátek debaty.....	14
1.2.2 Další průběh debaty.....	17
1.2.3 Uzavření debaty vydáním sborníků.....	19
1.3 Vývoj hodnocení debaty.....	21
1.3.1 Pohled samotných aktérů debaty.....	21
1.3.2 Hodnocení v ČLR.....	22
1.3.3 Západní literatura.....	25
2 Válečná vřava vědy s metafyzikou.....	27
2.1 Pojem metafyzika a formování čínského termínu.....	29
2.2 Metafyzické strašidlo a vymezení se vůči němu.....	31
2.3 Závěr.....	37
3 Kauzalita, svobodná vůle, mravnost.....	39
3.1 Kauzalita a svobodná vůle.....	41
3.2 Svobodná vůle a mravnost.....	46
3.3 Závěr.....	52
4 Vzdělání.....	54
4.1 Vzdělání a jedinec.....	55
4.2 Vzdělání a společnost.....	59
4.3 Závěr.....	64
Závěr.....	66
Seznam použité literatury a pramenů.....	72

Úvod

自张君劭氏在《清华周刊》第二七二期上发表了一篇讲演稿《人生观》以后,引起了我国学术界年来罕见的大波澜。所谓“科学与玄学之争”的导火线就是这篇《人生观》。张君劭氏为了这篇文字,不久就引起了丁文江氏的驳击。丁氏发难以后,于是加入这一次的争论的有梁启超、任叔永、胡适之、孙伏园、林宰平、张东荪、章演存、朱经农、唐钺、甘蛰仙、王星拱等诸氏。对于这种大规模的学术上的讨论,一方面我觉得这是学术界应有的事情,所以我以为这种争论,在争论本身上,是应该提倡,却不应该排斥;但是在他方面我却觉得这次讨论的内容未能十分令人满意 [...]。

Poté, co panu Zhang Junmaiovi vyšla ve dvě stě sedmdesátém druhém čísle *Týdeníku Qinghua* přednáška „Životní názory“, vzedmula se vlna tak velká, jakou jsme ve zdejších akademických kruzích v poslední době viděli jen vzácně. Tzv. „spor vědy a metafyziky“ zažehl právě článek „Životní názory“. Na pana Zhang Junmaie pak kvůli tomuto textu zanedlouho zareagoval svým odmítavým výpadem pan Ding Wenjiang. Po útoku pana Dinga následovalo připojení se Liang Qichaoa, Ren Shuyonga, Hu Shizhiho, Sun Fuyuana, Lin Zaipinga, Zhang Dongsuna, Zhang Yancuna, Zhu Jingnonga, Tang Yueho, Gan Zhexiana, Wang Xinggonga a dalších. Akademické spory takto velkých rozměrů na jednu stranu považují za něco, co do akademického světa patří. Domnívám se tedy, že takovéto spory, z hlediska sporu jako takového, je třeba povzbuzovat, nebo by alespoň neměly být zavrhovány. Na druhou stranu si však nemyslím, že by tentokrát byl obsah sporu úplně uspokojivý [...]. (Fan Shoukang 1997:312)

Tolik stručné shrnutí a zhodnocení nebývalé debatní „vlny“, která se v roce 1923 prohnala čínským akademickým prostředím, od jednoho z posledních, kdo se ještě ke „sporu o vědě a metafyzice“ připojil. Tento spor, také známý jako debata o vědě a životních názorech, představuje jedinečné svědectví o duchu doznívajícího Hnutí za novou kulturu *Xin wenhua yundong* 新文化運動. Jeho výjimečnost tkví jednak v pestré škále osobností, které se do sporu zapojily, jednak v tom, že se jedná o ucelený soubor textů shromážděný, vydaný a opatřený předmluvami ještě ve stejném roce, kdy debata proběhla. Z toho vyplývá její poměrně snadná přístupnost pro zpětné zkoumání, ale také její autenticita. Ve sbornících, které v roce 1923 ve spojitosti s debatou vyšly, jsou zahrnuty články i takových autorů, kteří dnes již upadli v zapomnění, ale pro svou dobu byli nějakým způsobem významní.

Z pohledu dějin čínského myšlení je debata zajímavá tím, že zachycuje reflexi nad hodnotou a potenciálem čínské tradice v kontrastu k jinak převládajícímu horlivému přijímání západní civilizace a moderní vědy. Po zklamání z vývoje společenské situace v Číně po revoluci z roku 1911, které podnítilo radikální odvrát od tradiční kultury, viz Hnutí za novou kulturu, byla první světová válka naopak důvodem ke kritickému přehodnocení také vztahu k moderní západní civilizaci. Debata o vědě a životních názorech je jedním z vyústění tohoto obratu ve vnímání západu. Zároveň také představuje významný milník i ve vnímání vědy jako takové, protože v rámci tohoto sporu se spolu střetávala různá pojetí vědy, vědeckosti i vědecké metody.

Událost, jakou debata o vědě a životních názorech je, samozřejmě neunikla pozornosti autorů zabývajících se dějinami čínského myšlení a přinejmenším od 60. let 20. století existuje anglicky psaná literatura, v níž je debata středem pozornosti. Významnou prací je v tomto ohledu kniha Dannyho Wynn Ye Kwoka (1965) *Scientism in Chinese Thought 1900–1950*. Jak název napovídá, Kwok se v ní zabývá debatou zejména s ohledem na vývoj vnímání vědy a se zaměřením na zastánce scientismu mezi účastníky debaty. Velmi přínosnou je také monografie Charlotty Furth (1970) o geologovi a jednom z hlavních účastníků debaty Ding Wenjiangovi 丁文江 (1887–1936). Významným příspěvkem k našemu poznání debaty je také článek Chou Min-chihův (1978), který se věnuje přehodnocení role neotradicionalismu v debatě. Ze západní literatury zabývajících se debatou je jistě třeba ještě zmínit knihu Wenera Meissnera (1994) *China zwischen nationalem 'Sonderweg' und universaler Modernisierung: zur Rezeption westlichen Denkens in China*, která je v dnešní době asi nejobsáhlejší prací o debatě psanou evropským jazykem. Přičemž je Meissnerova monografie zároveň asi i nejhlubším rozbořem různých vlivů na utváření názorů hlavních účastníků debaty, a to jak z evropského myšlení, tak i z čínské tradice. Všechny tyto práce mají nicméně společné, že se v podstatě omezují na názory pouze tří, čtyř, možná pěti nejhlavnějších protagonistů debaty. I když je výběr osobností, jejichž příspěvek do debaty ve svých studiích rozebírají z obecného hlediska většinou dost reprezentativní pro celkový charakter debaty, domníváme se, že toto omezení zkresluje hloubku a názorovou různorodost celého sporu, čímž je podporováno černobílé dělení účastníků debaty na scientisty a neotradicionalisty.

Situace v Číně je trochu složitější vzhledem k ideologickému zatížení, které studium debaty v minulosti doprovázelo. V současnosti pravděpodobně nejobsáhlejší a nejpodrobnější prací zabývajících se debatou je později knižně vydaná dizertační práce historika čínské

filosofie Huang Yunshuna (2002). Huang Yunshun v ní poměrně detailně rozebírá kontext debaty, její průběh a zejména pak pohled obou proti sobě stojících stran na vědu a filosofii. Zejména oproti západní literatuře věnuje Huang větší pozornost i třetí straně debaty – zastáncům historického materialismu, jinak řečeno marxistům. Jednou z předností této publikace je, že pojednává také o člancích, které nebyly zahrnuty ve sbornících z roku 1923. I přes svou podrobnost je tato práce v dostupné pozdější čínské literatuře překvapivě málo citována. Důvodem může být Huang Yunshunův interpretační přístup k debatě, vyplývající také z jeho filosofického zaměření. Podrobněji se k existující čínské literatuře ohledně debaty vrátíme níže.

V českém prostředí je debata o vědě a životních názorech předmětem zájmu až v posledních letech díky působení Jiřího Hudečka, jehož nedávno publikovaný článek v *Novém Orientu* je dosud jedinou publikací, která se debatě věnuje. Hudeček (2016) se v něm soustředí na pojetí vědy účastníků debaty, a to zejména těch, kteří kritizují přehnanou víru ve všemocnost vědy. Jeho práce přibližuje názory i některých autorů, kteří bývají v ostatní literatuře opomíjeni. Vzhledem k tomu, jak je debata zatím u nás stále poměrně neznámým tématem, bude jedním z cílů této práce poskytnout o ní čtenářům ucelený přehled představující její kontext i průběh. Z převážné části přitom budeme vycházet z existující literatury, avšak pokusíme se ji doplnit i další informace, které v literatuře přímo věnované debatě chybí. Například bývá věnován jen velmi omezený prostor pro představení periodik, v kterých články týkající se debaty vycházely. Přitom právě podobné informace pomáhají k tomu, abychom debatu dokázali lépe uchopit jako událost probíhající v rozmezí celého roku a nejen jako sborník sebraných článků. V této části práce navíc nabídneme přehled vývoje hodnocení debaty v průběhu 20. století a na začátku 21. století, a to jak v literatuře psané evropskými jazyky, tak i v čínsky psané odborné literatuře. Podobné shrnutí tu dosud zcela chybělo. Doufáme, že tím umožníme zájemcům o debatu snadněji se v problematice zorientovat. Zároveň díky takovému přehledu budeme moci lépe hodnotit dopad, který debata o vědě a životních názorech měla.

Druhým cílem této práce bude podívat se blíže na některá v sekundární literatuře méně zpracovávaná témata, která pro samotné účastníky debaty ale hrála důležitou roli. V debatě se můžeme poměrně často setkat s nářkem nad tím, jak moc se diskutovaná témata větví a množí. Někteří autoři už více méně od počátku debaty volali po tom, aby se zúčastnění při diskuzi snažili držet hlavních otázek, přiliš z nich neodbočovali a trochu jí „ořezali větve”.

(Liang Qichao 1997a:121) Nutno dodat, že se této tematické střídmosti dovolávali marně a s každým dalším článkem přibývalo i otevřených otázek. Tato skutečnost je v poměrně ostrém kontrastu k situaci, která panuje v sekundární literatuře věnované debatě. I přes ohromné množství různých témat, která debata nabízela, je většinou pozornost soustředěna pouze na ta nejvíce probíraná. Možná je i otázkou, zda ta témata, kterým byl v debatě věnován největší prostor, jsou skutečně také těmi nejpodstatnějšími pro účastníky debaty. Z tohoto hlediska zkusíme blíže prozkoumat tři témata, která byla dosud v sekundární literatuře probírána spíše okrajově.

Prvně se budeme věnovat pojmu, se kterým se v debatě zcela jednoznačně nešetří, tj. metafyzice. Ta patří k tématům, kterým je v debatě věnován poměrně velký prostor. Je také součástí jednoho z běžně užívaných názvů debaty. Avšak tomu, jak tento pojem jednotliví účastníci debaty chápali a jak důležitou roli metafyzika hrála ve sporech, které v rámci debaty rozvíjeli, zatím velká pozornost věnována nebyla. V této práci se v souvislosti s metafyzikou zaměříme právě na tyto otázky, ke kterým ovšem přistoupíme zejména z hlediska toho, jak je pojem metafyziky v debatě užíván. Zajímavou okolností, kterou budeme přitom brát v potaz, je skutečnost, že současný čínský termín pro metafyziku se ustálil právě ve 20. letech 20. století. (Fang Zhaohui 2005:89–91)

Dále se zastavíme u otázky svobodné vůle a s ní úzce souvisejících témat jako je kauzalita a mravnost. Kauzalitě byla v literatuře pozornost věnována spíše v souvislosti s jejím epistemologickým rozměrem, přesněji tedy v rámci rozboru pojetí vědy u jednotlivých účastníků debaty. Ve vztahu k morálce se tématu svobodné vůle a kauzality věnuje Charlotte Furth (1970:101–4) i Chou Min-chih (1978:566), avšak jen poměrně krátce a pouze z hlediska Zhang Junmaie 張君勱 (1886–1969), které srovnávají s tím, jak je téma obvykle problematizováno v evropské filosofii. Východiskem pro rozbor názorů na vztah svobodné vůle a mravnosti zastoupených v debatě o vědě a životních názorech budou základní meta-etické otázky, které nám umožní detailněji rozlišovat nuance postojů jednotlivých autorů.

Poslední téma, kterému se budeme věnovat, je otázka vzdělání. Velká část účastníků debaty přednášela na čínských univerzitách a někdy i dalšími svými aktivitami ovlivňovala podobu vzdělávání v Číně. Celá debata odstartovala přednáškou určenou studentům postavenou na zpochybnění dostatečnosti vzdělání, kterého se jim dostávalo. Přestože nebudilo možná takové vášně jako „strašidlo metafyziky“, bezpochyby se jednalo o téma důležité pro debatu. Zatím však otázkám spojeným se vzděláním a vzděláváním nebyla

věnována skoro žádná pozornost. Jaké byly představy autorů zapojených do debaty ohledně ideální podoby vzdělávání? Jaká byla podle nich role vzdělávání ve společnosti a jak bylo důležité pro budoucnost Číny? To jsou některé otázky, na které se pokusíme rozbořem relevantních pasáží odpovědět.

1 Debata z roku 1923 v dobovém kontextu

Zpochybnění všemocnosti vědy, které rozpoutalo debatu o vědě a životních názorech, nebylo náhlou revoltou z čista jasna. Půda pro tuto debatu se připravovala již nejméně čtyři roky před jejím samotným vypuknutím v roce 1923. (Kwok 1965:136) Nejčastěji jsou za ty, kdo jí vyšlapávali cestu, označováni Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) s knihou *Dojmy z cest po Evropě – Ou you xin ying lu* 歐遊心影錄 a Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) se svými později i knižně publikovanými přednáškami *Západní a východní kultury a jejich filosofie – Dong-xi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學. Jejich vlivu na nástup nového čínského tradicionalismu a přeneseně i na debatu se věnují snad všichni autoři zabývající se debatou (Kwok 1965:139–40; Furth 1970:97–8, 113; Chou 1978:562–5; Hudeček 2016:8), nicméně je jisté na místě se zde u souvislostí, které debatě předcházely a doprovázely ji, přesto zastavit a věnovat jim pozornost.

1.1 Společenský a kulturní kontext debaty

20. léta byla v Číně stejně jako většina první poloviny 20. století dobou neklidnou. Po autokratické vládě Yuan Shikaie 袁世凱 (1859–1916) měly čínské elity snahu nastolit ústavní pořádky a sjednotit roztržitou zemi, avšak ty narážely na přetrvávající moc militaristů a opakované neúspěchy, jako byl například rychlý pád Li Yuanhongova 黎元洪 (1864–1928) „kabinetu schopných mužů“ v roce 1922. Po třech či čtyřech střídáních nových nadějí s novými zklamáními se víra v ideál ústavního státu začínala rozpadat. (Nathan 1983:278–281) I když se situace v jednotlivých částech Číny mohla značně lišit, celkově opakované boje o moc mezi militaristy dopadaly na miliony obyvatel. (Sheridan 1983:317–8) Zároveň však tato roztržitost a neschopnost jakékoliv centrální či místní autority kontrolovat vydavatelství, univerzity a intelektuální život vůbec přispívaly k čilým diskuzím o dalším směřování Číny (Sheridan 1983:320–1) odehrávajícím se na pozadí přetrvávajícího vlivu Hnutí za novou kulturu – *Xin wenhua yundong* 新文化運動. Toto období bylo charakteristické velkým množstvím různorodých názorů a přístupů ke světu, společnosti, literatuře i jiným oblastem, často i vzájemně rozporupných jako byl kulturní radikalismus na jedné straně a konzervatismus na straně druhé. (Fung 2010:27–8) Ani jedna z těchto dvou tendencí však neprosazovala návrat ke starým pořádkům, lišily se spíše v tom, jak viděly roli Číny ve vztahu k modernímu světu a jeho kultuře, zda ji má spíše přebírat, či zda má co jí nabídnout. (Fung 2010:256–8)

Vazby s okolním světem se prohlubovaly také skrze čím dál tím větší počty čínských studentů, kteří si sami našli cestu, nebo byli vybráni a vysláni do zahraničí načerpat poznatky moderní vědy. Do zeměpisně i jazykově blízkého Japonska vyrazili čínští studenti již od konce 19. století a jednalo se jednoznačně o jejich nejčastější destinaci. V době Hnutí za novou kulturu se však začali vracet už i první studenti se zkušeností s univerzitním studiem ve Spojených státech, kam od roku 1909 jezdili díky tzv. boxerským stipendiím. Další se dostali i do Evropy, například díky programu Pilná práce a skromné studium do Francie. Čína se pomalu začínala stávat skutečnou součástí světového společenství. O to horší dopad na čínské intelektuály měly zprávy o tom, že evropské mocnosti k Číně na mírové konferenci ve Versailles nepřístupovaly jako k partnerovi a bez větších rozpaků německé území na poloostrově Shandong přenechaly Japonskému císařství. Neschopnost vlády lépe hájit čínské zájmy skrze své diplomatické zastoupení vyvolala vlnu studentských stávek a demonstrací, které se do dějin zapsaly jako Májové hnutí – *Wu-si yundong* 五四运动.

Ve stejné době se kromě oficiální vládní delegace do Evropy vydala také výprava výrazných čínských osobností vedená Liang Qichaoem,¹ jedním z nejvlivnějších čínských publicistů přelomu 19. a 20. století. Členové výpravy se v Evropě setkávali s různými významnými osobnostmi, intelektuály, vědci i novináři; mimo jiné i s filozofy Henrim Bergsonem (1859–1941), Rudolfem Euckenem (1846–1926) a Émilem Boutroux (1845–1921), kteří čínské delegaci vesměs vyjadřovali podporu a projevovali zájem o čínskou kulturu. (Chou 1978:559) Liang Qichao po návratu do Číny svou zkušenost z Evropy sepsal a publikoval pod již zmiňovaným názvem *Dojmy z cest po Evropě*. Jeho zápisky do Číny přinesly zprávy o rozsahu škod způsobených Velkou válkou a jejím zdrcujícím dopadu na evropský optimismus a víru v neomezený pokrok charakteristické pro období před válkou, příznačně zpětně označovaného jako *la Belle Époque*. Zároveň s tím předložil čtenářům také svědectví o tom, jak někteří evropští intelektuálové s nadějí hleděli k východním kulturám. Například ze setkání s francouzským filozofem Émilem Boutroux Liang Qichao cituje úvahu, že každý národ by si měl chránit svou kulturu, protože i ta nejpovrchnější kultura může svými zvláštnostmi obohatit ostatní kultury a přispět ke vzniku něčeho lepšího. Přitom čínská civilizace nabízí neobyčejně hlubokou, ale zároveň obsažnou filosofii. (Liang Qichao 1924:34–35)

Liang Qichao ve svých zápiscích také uvažuje o příčinách tragédie první světové války a

1 Liang Qichao spolu s ostatními osobnostmi, které v roce 1919 do Evropy vyrazily sloužili jako poradci oficiální delegace. (Powell 1925:499)

dochází k závěru, že přílišný důraz na materiální civilizaci a přehnaná důvěra ve všemocnost vědy připravila Evropany o schopnost vnímat autonomii idejí a morálky, což nakonec vedlo k válečné katastrofě. (Hudeček 2016:8) Takovéto úvahy a zprávy z Evropy podnítily oživení konzervativních nálad v čínské společnosti a daly vzniknout tzv. novému tradicionalismu. Hu Shi 胡適 (1891–1962), slavný čínský esejista a filosof, kterého jistě není třeba blíže představovat, dokonce označil Liang Qichaoa a jeho *Dojmy z cest po Evropě* za jednu z hlavních příčin rozmachu pochybovačných nálad, proti kterým bylo třeba vědu bránit. (Hu Shi 1997a:12) Liang Qichao se vůči výtkám, že podkopává autoritu vědy, ohrazoval a vysvětloval, že o vědě netvrdí, že by zkrachovala, jen nesdílí víru v její všemocnost. Nicméně i takové tvrzení mělo podle Hu Shia ohromné následky, a to kvůli tomu, jak vlivnou postavou v Číně první poloviny 20. století Liang Qichao byl. Svým literárním stylem totiž dokázal velmi dobře oslovovat mladou generaci, dříve jej obdivoval i Hu Shi a považoval jej dle vlastních slov za větší vzor než vlivného překladatele stěžejních západních děl Yan Fua 嚴復 (1854–1921). (Zhang Pengyuan 2003:39–43) Takže když se zmínil o krachu materialistické civilizace, byla to radostná novina pro mnoho „starých pánů“ s odporem k modernizaci a pobídka pro zastánce názorů Henriho Bergsona a Rudolfa Euckena k jejich šíření v Číně. (Hu Shi 1997a:12)

O charakteru Liang Qichaoova obratu k tradici, přesněji o tom, že tradicionalismus v jeho chápání nebyl nikterak v rozporu s modernitou, svědčí i aktivity, kterým se po návratu z Evropy společně věnoval s dalšími členy delegace mimo samotné vydání *Dojmů z cest po Evropě*. Liang Qichao spolu s dalšími členy delegace v roce 1920 založili Společnost společného studia – *Gongxue she* 共學社 a Přednáškovou společnost *Jiangxue she* 講學社. Cílem těchto společností bylo podporovat rozvoj talentů a propagovat novou kulturu i novou politiku. Jejich činnost spočívala zejména v překládání knih, vydávání časopisů, vysílání studentů do zahraničí a zvaní významných zahraničních osobností, aby přednášely v Číně. Na počátku 20. let tak Čínu navštívil například matematik, analytický filosof a spisovatel Bertrand Russell (1872–1970), pragmatický filosof a pedagog John Dewey (1859–1952) i bengálský spisovatel, pedagog a filosof Rabíndranáth Thákur (1861–1941). Přičemž na návštěvě Russella a Deweyho spolupracoval i Hu Shi. (Zhang Pengyuan 2003:49, 54–5)

Další výraznou osobností nového tradicionalismu, jejíž názory předznamenávaly důležitá témata debaty o vědě a životních názorech, byl Liang Shuming. Ten zároveň představuje v některých ohledech poměrně odlišný přístup a životní příběh než Liang Qichao. Nikdy

nestudoval ani jinak nevycestoval do zahraničí. (Kwok 1965:139) Zato už v poměrně mladém věku 24 let začal přednášet filosofii na Pekingské univerzitě, kde působil až do roku 1924. (China Weekly Review 1936:154) Díky knize *Západní a východní kultury a jejich filosofie* se stal snad vůbec nejznámějším zastáncem neotradicionalismu ve své době. (Furth 1983:369) Kniha navazovala na sérii přednášek srovnávajících západní, indickou a čínskou civilizaci a jejich přístup ke světu, kterou uskutečnil v roce 1921. Liang Shumingovy úvahy reagovaly na potřebu přehodnotit západní civilizaci ve světle Světové války a najít odpovídající místo pro tu čínskou. Dochází přitom k závěru, že jak západní, tak i indická civilizace představují opačné extrémní pozice, jedna byla příliš materialistická ve své orientaci na užitek a pokrok, druhá zas příliš duchovní tím, jak usilovala o oproštění od všech tužeb. Čínská civilizace z Liang Shumingova pohledu stojí mezi těmito extrémny a měla by být základem pro budoucí lepší světovou civilizaci, nebo by neměla existovat vůbec. (Kwok 1965:139–40)

Tato nová generace tradicionalistů se od dřívějších konzervativních postojů odlišovala tím, že nebyla založena na pouhém odmítání čehokoliv nového a sentimentálním vztahu k čínské tradici. Jejich přesvědčení obvykle předcházela pečlivá analýza zahrnující i nejmodernější trendy v evropském myšlení, ze kterých také čerpali. V tomto ohledu byl jedním z nejvýraznějších zdrojů inspirace mezi evropskými filosofy Henri Bergson. Není ovšem divu, když byl i v samotné poválečné Evropě vnímán jako nejvýznamnější filosof století. (Canales 2015:vii) Ačkoliv se neotradicionalisté rozcházeli v tom, jakou měrou by měla čínská kultura být vzorem pro západ či nějakou novou světovou kulturu, shodovali se, že čínská minulost představuje určitou hodnotu a má čím přispět současné Číně. Nijak přitom neprosazovali návrat starého uspořádání společnosti. (Chou 1978:562, 567, 580) Tento přístup dobře ilustruje například i Liang Qichaovo srovnání vztahu k tradici v Číně a v Evropě: „Konfucius sice řekl mnohé o etice v aristokratické společnosti, ale to neznamená, že v jeho učení nelze najít nic, co by bylo hodnotné pro moderní dobu. Stejně tak na západě je dále studován Platón, přestože obhajoval otroctví.” (Liang Qichao 1924:37)

1.2 Průběh debaty o vědě a životních názorech

1.2.1 Počátek debaty

Liang Shuming i Liang Qichao sice svými názory šli proti převažujícím náladám mezi čínskou inteligencí, za což samozřejmě sklidili svůj díl negativních reakcí a kritiky, ale nebyli to oni ani jejich texty, co nakonec bylo pomyslnou rozbuškou debatní bitvy o vědě a životních

názorech. Spouštěčem se stala přednáška filosofa a politika Zhang Junmaie 張君勱 (1886–1969), známého také jako Carsun Chang,² nazvaná „Životní názory“ – *Renshengguan* 人生觀, jež se konala 14. února 1923 na půdě přípravné školy Tsinghua – *Qinghua xuetaang* 清華學堂.³

Zhang Junmaiův život byl silně ovlivněn velkými dějinami a jejich zvraty. Po studiích politologie v Japonsku, kde se mimo jiné seznámil a spolupracoval s Liang Qichaoem, byl přijat do Akademie Hanlin – *Hanlin yuan* 翰林院. Psal se ale rok 1911 a s pádem císařství to přestala být cesta k uplatnění talentu ve státní službě. Po publikování kritického článku k čínské politice vůči Mongolsku byl nucen uprchnout. V Německu se začal připravovat na doktorát v oboru politologie a právo, ale s vypuknutím první světové války byl opět nucen od svých plánů upustit. O dění v Evropě psal do čínského tisku a později v roce 1915 po návratu do Číny byl také editorem novin *Shishi Xinbao* 時事新報. V roce 1919 byl členem Liang Qichaovy delegace na mírovou konferenci ve Versailles. Zklamání z výsledku konference jej přeměrovalo od politologie k filosofii. Zásadní bylo pro něj setkání s německým filosofem Rudolfem Euckenem v roce 1921, pod jehož vedením se seznámil také s filosofií Henriho Bergsona. Na konci roku 1922 již byl Zhang Junmai opět zpátky v Číně, kde v prosinci doprovázel jiného Euckenova studenta, Hanse Driesche, na jeho přednáškovém turné po Číně. (Ciaudo 2014)

Ve své přednášce, která byla začátkem března 1923 otištěna v týdeníku *Qinghua zhoukan* 清華周刊,⁴ Zhang Junmai apeloval na studenty, aby se nespolehali pouze na poznatky získávané skrze vědecké bádání, jelikož ty jsou jednostranné a věda ze své povahy nikdy nedokáže postihnout a dát definitivní odpověď na otázky týkající se osobních i společenských hodnot. Povaha těchto hodnot je totiž založena na odlišných principech než vědecké poznání.⁵ (Zhang Junmai 1997a:33–5) Proti těmto tvrzením se postavil významný průkopník vědy v Číně, geolog Ding Wenjiang 丁文江 (1887–1936).

2 Junmai 君勱 bylo jeho zdvořilostní jméno. Jeho vlastní jméno bylo Jiasen 嘉森, s tímto jménem se však v rámci debaty nesetkáváme.

3 Pozdější Univerzita Tsinghua *Qinghua daxue* 清華大學 založená roku 1911 na pekingském předměstí *Qinghuayuan* 清華園, aby před jejich cestou do Spojených států vzdělávala a připravovala na univerzitní studium držitele tzv. boxerských stipendií.

4 Toto původní vydání je dostupné z: http://qhzk.lib.tsinghua.edu.cn:8080/Tsinghua_Journal/index.html

5 Překlady velké části pasáží Zhang Junmaiovy první přednášky do angličtiny najdeme u Kwoka (1965:140–57) a dosud nejucelenější publikovaný překlad najdeme v antologii pramenů k čínským dějinám *Sources of Chinese tradition* (De Bary and Lufrano 2000:371–2). V českém překladu byly publikovány zatím jen několik pasáží v rámci článku Jiřího Hudečka (2016). V případě ostatních článků z debaty je situace podobná, nebo horší.

Ding Wenjiang, zdvořilostním jménem Zaijun 在君,⁶ se stal po návratu ze studií v Anglii v roce 1911 klíčovou postavou pro rozvoj a institucionalizaci geologie v Číně, která se i díky němu stala první skutečnou vědeckou disciplínou v Číně, která překonala pouhé odborné vzdělávání a začala pracovat na vlastním novém výzkumu. V roce 1919 se spoluúčastnil Liang Qichaovy delegace na Versailleskou mírovou konferenci. Na začátku 20. let pak začal působit jako ředitel Důlní společnosti Beipiao – *Beipiao meikuang gongsi* 北票煤礦公司. Ding Wenjiang v době Májového hnutí stál spíše stranou. V době, kdy se velké oblíbeně těšily radikální revoluční ideologie, zastával spíše umírněné postoje, když věřil, že se čínská společnost změní postupně skrze vzdělání založeném na západních idejích a vědeckém poznání. (Furth 1970:94–5) Zhang Junmaiovo zpochybnění vědeckého vzdělání bylo něco, vůči čemu se musel ohradit.

V článku „Metafyzika a věda“ – *Xuanxue yu kexue* 玄學與科學, který vyšel v polovině dubna 1923, Ding Wenjiang neomezený potenciál vědy vysvětluje tím, že jejím základem je vědecká metoda a ta není omezená jen na současné předměty vědy, nýbrž ji lze v zásadě použít k zkoumání čehokoliv. Skutečnost, že zatím věda nedokázala dát jednotnou odpověď na tzv. „životní názory“, neznamena absolutní nemožnost tyto otázky v budoucnu zodpovědět a i kdyby ano, tak naší povinností je se o jejich zodpovězení alespoň pokoušet. (Ding Wenjiang 1997a:s. 42) Nejedná se tedy pouze o obhajobu vědy jako takové, ale o specifické přesvědčení ohledně aplikovatelnosti vědy na různé, potažmo všechny, oblasti života, vesmíru a světa vůbec. Toto přesvědčení je označováno jako scientismus. (Kwok 1965:3) Kromě obhajoby scientismu se ale Ding Wenjiang také pustil do místy velmi provokativní kritiky Zhang Junmaiova chápání „životních názorů“, které z jeho hlediska byly zaměnitelné s metafyzikou. Když Zhang Junmai tuto hozenou rukavici zvedl a odpověděl rozsáhlou obhajobou, která kvůli své délce vycházela na pokračování ve třech číslech literární přílohy novin *Morning Daily* – *Chenbao fukan* 晨報副刊, bitva mohla začít.

6 Na rozdíl od Zhang Junmai se v případě Ding Wenjianga v průběhu debaty běžně setkáváme s oběma jmény.

1.2.2 Další průběh debaty

Jen během května vyšlo dalších dvanáct článků v reakci na prvotní výměnu názorů Zhang Junmaie a Ding Wenjianga. Celkem se následně v průběhu roku do této debaty zapojilo zhruba dvacet výrazných osobností čínské kulturní i vědecké scény. Byli to lidé, kteří často působili v akademických institucích. Několik jich učilo, nebo dokonce přímo vedlo katedru na Pekingské univerzitě. Valná většina měla za sebou studium v zahraničí – v Japonsku, v Anglii, v Německu i ve Spojených státech. Autoři, kteří se do debaty zapojili, často dál rozvíjeli témata, která v původní názorové výměně Zhang Junmaie s Ding Wenjiangem byla třeba jen naznačena. Za osm následujících měsíců od vydání Zhang Junmaiovy odpovědi Ding Wenjiangovi tak na stránkách několika periodik vznikl unikátní přes dvě stě padesát tisíc znaků dlouhý soubor textů zachycující názory na mnoho oblastí lidského života daleko přesahující pouze problematiku hranic vědeckého poznání. Většina článků spojovaných s debatou o vědě a životních názorech byla publikována ve třech periodikách: *Shishi Xinbao* – *Xuedeng* 時事新報學燈, *Chenbao Fukan* 晨報副刊 a *Nuli Zhoubao* 努力周報.⁷

Xuedeng, 'Světlo poznání' a *Chenbao fukan*, 'Příloha k *Chenbao*' patřily spolu s *Mingguo Ribao Fukan* 名國日報副刊 do trojice nejoblíbenějších a nejvlivnějších literárních příloh období Májového hnutí. (Nuan Gao 2012:2) Zhang Junmai byl editorem *Shishi Xinbao* v době první světové války. V této pozici jej vystřídal filosof, publicista a politik Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973), který se sám také do debaty zapojil. (Fung 2002:402) Většina článků, které v souvislosti s debatou vyšly právě v *Xuedeng*, patřila mezi ty kritické k scientismu, jakožto víry ve všemocnost vědy. Editorem *Chenbao Fukan* byl další účastník debaty, publicista a literární teoretik Sun Fuyuan 孫伏園 (1894–1966), (Xu 2014:69) v této literární příloze také vycházely převážně články autorů pochybujících o všemocnosti vědy. Zároveň však v *Chenbao Fukan* byl otištěn například i článek lingvisty, filosofa a propagátora anarchismu Wu Zhihuie 吳稚暉 (1865–1953), který bývá řazen mezi scientisty.

Naopak týdeník *Nuli Zhoukan*, 'Snaha' byl názorově velice jasně vyhraněný. Hu Shi jej zakládá mimo jiné i s podporou Ding Wenjianga a kolem týdeníku se pak sdružovali také chemik Ren Hongjun 任鴻隽 (1886–1961) a pedagog Zhu Jingnong 朱經農 (1886–1951), oba Zhang Junmaiovi kritici. Za zmínku stojí i to, že Ren Hongjun i Zhu Jingnong byli oba aktivními účastníky revoluce v roce 1911, obecně mezi scientisty nacházíme vícero členů *Tongmenghui* 同盟會, i když třeba v době Xinhaiské revoluce nebyli v Číně. Kromě již

⁷ Přehlednou chronologii všech článků týkajících se debaty, které vyšly v letech 1923 i 1924, včetně informací, kde články vyšly a v jakém sborníku byly zahrnuty, nacházíme u Huang Yushuna (2002).

zmíněných autorů své články v *Nuli zhoubao* publikoval například i jeden z nejproduktivnějších účastníků debaty, psycholog Tang Yue 唐鉞 (1891–1987). Jednalo se zkrátka jednoznačně o hlavní periodikum, ve kterém v průběhu debaty obránci scientismu publikovali. Ve srovnání s výše zmíněnými literárními přílohami se jednalo o poměrně nové periodikum. V době, kdy v týdeníku vyšel první Ding Wenjiangův článek týkající se debaty, měl za sebou *Nuli Zhoukan* teprve necelý rok existence. (Weilong 2007:56)

Rozdělení účastníků debaty do dvou již několikrát zmiňovaných názorových táborů je něčím neoddelitelně spjatým s touto debatou, což bylo dáno už tím, jak Zhang Junmai ve své přednášce kladl důraz na dichotomii vědy a životních názorů. Ding Wenjiang tuto dichotomii posunul ještě o stupeň dál, do opozice vědy a metafyziky. A jak jsme zrovna viděli, dělící čáru mezi oběma tábory naznačovalo i to, kde své články autoři publikovali. Nijak překvapivé není ani to, jak jsou v obou skupinách zastoupené různé obory. Mezi scientisty jsou řazeni především autoři se vzděláním v přírodních vědách, jejich kritici měli naopak často propojení s humanitními vědami. Proto se také o nich často ve zkratce mluví jako o humanitních intelektuálech. Samozřejmě takovéto rozdělení účastníků debaty je do velké míry zjednodušující, a to nejen proto, že například některé odbornosti jako filosofové, psychologové i pedagogy nacházíme v obou skupinách. Při tomto základním rozdělení zaniká názorová pestrost účastníků debaty na obou stranách barikády. V literatuře se běžně setkáváme s upozorněním na názorové rozdíly mezi humanitními intelektuály (Kwok 1965:149–50), ale jak se budeme v této práci snažit ukázat, názorová rozrůzněnost je charakteristická pro celou debatu včetně zastánců scientismu.

Poměrně zajímavou roli měl v debatě pak samotný Liang Qichao, o jehož vlivu na debatu jsme psali již výše. Byl jedním z prvních, kdo v květnu 1923 reagoval na polemiku Zhang Junmaie a Ding Wenjianga, a to krátkým článkem „O ‚Mezinárodním válečném právu‘ debatní bitvy vědy a metafyziky” *Guanyu xuanxue kexue lunzhan zhi ‚Zhanshi guoji gongfa‘ 關於玄學科學論戰之“戰時國際公法”* (1997a:121–2), který vyšel ve *Světle poznání*. Liang Qichao v něm nabádal účastníky debaty, aby se neuchylovali k osobním útokům a drželi se hlavních otázek debaty, zároveň se sám stavil do role válečného zpravodaje a svým způsobem arbitra sporu. S příliš velkým ohlasem se však jeho snaha nastolit v debatě pořádek nesečkala. Jak se přidávali další účastníci, témata se dál větvila a ačkoliv Ding Wenjiangův první článek zůstával stále ze všech asi nejostřejší v osobních útocích, ani ostatní k nim nechodili daleko. Ke konci května tedy Liang Qichao částečně vystoupil z deklarované neutrality a přišel

s vlastním věcným příspěvkem do debaty v článku „Životní názory a věda – kritika sporu mezi Zhangem a Dingem“ *Renshengguan yu kexue – duiyu Zhang, Ding lunzhan de piping* 人生觀與科學——對於張、丁論戰的批評 (1997b:137–145), jenž měl za cíl vyjasnit podstatu stěžejních pojmů životní názory a věda. Zároveň přislíbil, že pokud bude zájem, rád se vyjádří i k dalším tématům. Nakonec u těchto dvou článků zůstal. Můžeme se pouze dohadovat, zda bylo důvodem zklamání nad přijetím jeho příspěvků, nebo spíše jeho zdraví, které se od roku 1922 postupně zhoršovalo. (Zhang Pengyuan 2003:70)

V určitém ohledu na tom byl docela podobně i Hu Shi. Také on se zapojil již na samém počátku debatní bitvy z kraje května 1923, avšak i on pouze velmi krátkým článkem „Toulavý mnich Sun a Zhang Junmai“ *Sun Xingzhe yu Zhang Junmai* 孫行者與張君勳 (Hu Shi 1997b:123–5). Na rozdíl od Liang Qichaoa Hu Shi v žádném případě neapeloval na nějaké dodržování debatních pravidel. Naopak se sám pustil do posměšného kritizování Zhang Junmaie, kterého přirovnává k toulavému mnichovi Sunovi, tedy k slavnému Opičímu královi Sun Wukongovi, a jehož argumenty a myšlenkové postupy připodobňuje známému paradoxu nezničitelného štítu a oštěpu, kterému nic neodolá. V následujících měsících se Hu Shi již do debaty dále nezapojoval, jelikož i on měl zdravotní potíže, kvůli kterým odcestoval na jih Číny, aby se zotavil. Hu Shiova nepřítomnost dokonce vedla spolu s úmrtím hlavního editora k úpadku týdeníku *Snaha*, který nakonec po necelých dvou letech existence a 75 číslech zanikl. (Weilong 2007:56–7) Debata o vědě a životních názorech tak tvoří nezanedbatelnou část toho, co v *Nuli Zhoubao* za dobu jeho existence vyšlo.

1.2.3 Uzavření debaty vydáním sborníků

Hu Shi se opět do debaty zapojil až na jejím samotném konci, když v listopadu 1923 napsal předmluvu ke sborníku článků z průběhu debaty, který měl vyjít koncem roku v Shanghaii. Nakonec vyšly sborníky dva. Jeden vyšel ve dvoudílném vydání v nakladatelství Yadong Tushuguan s názvem *Věda a životní názory – Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀. Předmluvou tento sborník opatřili jednak tedy Hu Shi (1997a:9–25), jednak i zakládající člen a první generální tajemník Komunistické strany Číny Chen Duxiu 陳獨秀 (1879–1942), který byl mimo to i výraznou osobností jak Xinhaiské revoluce v roce 1911, tak i Májového hnutí. Jejich předmluvy můžeme přitom bezpochyby považovat ještě za součást debaty, jelikož si oba autoři stačili před vydáním sborníku v rámci předmluv vyměnit několik argumentačních výpadů.

Chen Duxiu (1997a:1–8) svou předmluvu pojal jako příležitost vyložit čtenářům

marxistický koncept historického materialismu. Protože ji napsal již v první polovině listopadu, více než týden před Hu Shiem, dal mu příležitost k reakci. Hu Shi (1997c:26–8) tak ke své předmluvě přidal ještě postskriptum, kde s Chen Duxiuem a jeho historickým materialismem polemizoval. Chen Duxiu (1997b:28–32) však ještě stihl také zareagovat a přidal i za sebe dodatek, kde se Hu Shiově kritice bránil a vyložil historický materialismus do většího detailu. Chen Duxiu svým vstupem do debaty vnesl třetí stranu sporu, která je obzvláště v čínsky psané literatuře i přes vzájemnou blízkost odlišována od scientismu, totiž marxismus. Kromě Chen Duxiua se do debaty svým způsobem zapojila i další výrazná postava počátků čínského marxismu, Qu Qiubai 瞿秋白 (1899–1935). Jeho články se sice nestaly součástí korpusu debaty o vědě a životních názorech, jak byl určen výběrem článků do sborníků, nicméně už počínaje červnem 1923 psal články do *Nového mládí – Xin Qingnian* 新青年, které se k debatě vyjadřovaly, a vracel se k ní ještě i v následujícím roce.

Druhý sborník s názvem *Spor o životní názory – Renshengguan zhi lunzhan* 人生觀之論戰 vydalo také v prosinci 1923 Taidong Tushuju. Předmluvou jej opatřil Zhang Junmai a oproti předchozímu sborníku zahrnoval dva příspěvky navíc. Tento sborník je většinou v literatuře pouze zmíněn a dále bývá předmětem zkoumání výše zmíněný sborník *Kexue yu renshengguan*. Důvodem je pravděpodobně i jeho snazší dostupnost – na rozdíl od sborníku *Renshengguan zhi lunzhan* byl prvně zmiňovaný sborník vydáván opakovaně. Například v roce 1925 vyšlo již jeho třetí vydání.⁸ V roce 1997 pak vyšlo přepracované vydání ve zjednodušených znacích, ve kterém navíc jsou oba díly sloučeny do jednoho svazku.

Autory dvou článků, které se nedostaly do obou sborníků, byli Gan Zhexian 甘蟄仙 (životní data neznáma) a Tu Xiaoshi 屠孝實 (1898–1932). O Gan Zhexianových názorech nám není moc známo. Víme o něm, že jeho zdvořilostní jméno bylo Dayuan 大元, studoval na Pekingské univerzitě, byl Hu Shiovým žákem a pravidelně přispíval do literární přílohy *Chenbao fukan*, kam psal články týkající se literatury, filosofie i historie. O článku, který napsal v souvislosti s debatou o vědě a životních názorech se vyjádřil tak, že se jím nechtěl do debaty nijak připojovat a článek měl sloužit jen k tomu, aby si sám utřídil myšlenky. (Xu Xiaoqun 2014:187–9, 227 pozn. 30, 234) Tu Xiaoshi, zdvořilostním jménem Zhengshu 正叔 byl filosofem a literárním teoretikem, v období Májového hnutí přednášel na Pekingské univerzitě. O jeho názorech ve vztahu k otázkám vědy a životních názorů se můžeme něco málo dozvědět i ze sborníku *Kexue yu renshengguan*, přestože v něm jeho článek nenajdeme.

⁸ Konkrétně 3. vydání z roku 1925 sborníku *Kexue yu renshengguan* je dostupné v knihovně Ústavu dálného východu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

Lin Zaiping 林宰平 (1879–1960) se totiž na Tu Zhengshuovy názory ve svém článku odvolává, a to zejména ve vztahu ke vzdělávání. (Lin Zaiping 1997:176)

I poté, co oba sborníky vyšly, stále přibývaly další články vyjadřující se k tématu.⁹ Vydáním sborníků však vznikl uzavřený soubor textů, který je svým zaměřením na podobný tematický okruh, v kombinaci s různorodostí zapojených osobností, cenným svědectvím o postojích čínské inteligence v pozdějším období Májového hnutí. Uzavření debaty zároveň umožnilo vyhlásit vítěze polemiky. Role arbitra se ve své předmluvě ujal Hu Shi a vítězem prohlásil nikoliv překvapivě zastánce vědy. (Chou 1978:572, 579) To, do jaké míry scientismus v Číně opravdu zvítězil, je však otázkou, jelikož následujících dekadách neotradicionalistické tendence, podle některých autorů, spíš získávaly na síle a scientismus jako takový byl postupně vytlačován marxismem. (Furth 1983:373–374)

1.3 Vývoj hodnocení debaty

1.3.1 Pohled samotných aktérů debaty

Na začátku 30. let vyšla ve Spojených státech sbírka esejů *Living philosophies*, ve které se různé významné osobnosti jako byl Albert Einstein, John Dewey nebo Bertrand Russell zamýšleli nad svým životním krédem. Jednou z těchto osobností byl i Hu Shi, který se ve svém eseji vrací i k debatě o vědě a životních názorech:

V roce 1923 jsem měl příležitost formulovat své krédo v trochu obecnější podobě. Článek geologa Ding Wenjianga o „vědě a naší filosofii života“ publikovaný v jednom týdeníku, jehož jsem byl editorem, započal dlouhou kontroverzi trvající skoro celý rok. Prakticky každý myslitel, co něco v Číně znamenal, se do ní zapojil. (Hu Shi 1930:98)

Může nás jednak zaujmout, že Hu Shi za iniciátora polemiky považuje Ding Wenjianga, nikoliv Zhang Junmaie a jeho přednášku na škole Tsinghua. Je pravda, že nebyť Ding Wenjiangova provokativního článku, asi by samotná přednáška takový ohlas neměla. Stojí za povšimnutí, že Hu Shi debatu označuje za „příležitost formulovat své krédo“. Samozřejmě taková formulace zapadá do celkového kontextu sbírky *Living Philosophies*, avšak zároveň tím Hu Shi potvrzuje to, jak jeho zapojení do debaty viděl například Chou Min-chiho (1978:576), který si všímá, že se Hu Shi už dříve snažil prosadit svůj koncept společenské nesmrtnosti, avšak se nesetkal s velkým ohlasem a toto nepochopení nenesl dobře. Debata

⁹ Viz chronologický přehled všech článků týkajících se debaty, které vyšly v letech 1923 i 1924 (Huang Yushun 黄玉顺 2002)

a oslovení, aby napsal předmluvu k jednomu ze sborníků, tak pro něj byla vítaná příležitost pokusit se se svým světonázorem opět oslovit široké publikum. Příležitost to byla o to lepší, že byla předmětem zájmu všech myslitelů, co něco znamenali – což ale svědčí také o tom, jakou důležitost debatě i při zpětném hodnocení Hu Shi připisoval. Více se Hu Shi ve svém eseji hodnocení debaty nevěnuje, pouze cituje svůj „rámeček pro novou filosofii univerza a života.“

Mezi účastníky debaty asi nenajdeme nikoho, pro koho by měla debata takový význam jako pro Zhang Junmaie, který se i dlouho po jejím doznění k ní opakovaně vracel. Poprvé se tak stalo v roce 1934 a podruhé v roce 1963.¹⁰ Po konci debaty se Zhang Junmai dále věnoval filosofii, a to jak na čínských akademických institucích, tak i v zahraničí – například ve dvacátých letech působil na univerzitě v Jeně. Jedním z hlavních témat, kterým se věnoval, bylo hledání kořenů demokracie a hodnot, jako jsou lidská práva, v čínském tradičním myšlení. Ostře se stavěl proti marxismu, takže po konci občanské války uprchl v roce 1949 do Hong Kongu. (Ciaudo 2014) Vzhledem ke svému pokračujícímu aktivnímu působení ve filosofii, při ohlédnutí se za debatou, k ní v obou případech přistupoval spíše než s cílem ji zpětně hodnotit jako k milníku, orientačnímu bodu, ke kterému je možné se vracet při hodnocení vývoje světové i čínské filosofie v uplynulém čase. (Zhang Junmai 1934:1008–13; 1963) Ve své první retrospektivě se přitom také zamýšlí nad tím, jak se jeho vlastní názory změnilly v porovnání s tím, co zastával v roce 1923. (Zhang Junmai 1934:1000–3) Navíc se také pouští do hodnocení postojů některých vybraných účastníků debaty. Vybírá si tři autory, kteří podle něj nejlépe reprezentují převládající způsob myšlení v Číně v době debaty. Těmi jsou podle něj Wu Zhihui se svým článkem „Světový a životní názor jedné nové víry“ *Yige xin xinyang de yuzhouguan ji renshengguan* 一个新信仰的宇宙观及人生观, Hu Shi a Chen Duxiu se svými předmluvami ke sborníku *Kexue yu renshengguan*. Následně však neopomene jejich názory náležitě zkritizovat, přirovnat je k již překonaným evropským myšlenkovým proudům a předpovědět jejich překonání v dohledné době i v Číně. (Zhang Junmai 1934:1004–8)

1.3.2 Hodnocení v ČLR

Přistupme nyní k otázce, jak byla debata o vědě a životních názorech hodnocena v pozdějších letech, se zaměřením na sekundární literaturu. Nejprve se podívejme na vývoj

¹⁰ Oba eseje ohlížející se zpětně za debatou spolu také s Zhang Junmaiovou předmluvou ke sborníku *Renshengguan zhi lunzhan* jsou zahrnuty ve antologii *Zhong-Xi-Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 (Sebrané spisy o čínské, západní a indické filosofii), viz Chen Wenxin, ed. (1981).

hodnocení debaty v Čínské lidové republice. Takto dobře dokumentovaná debata, do které se zapojilo tak velké spektrum osobností čínského akademického světa, má své místo v moderních dějinách čínského myšlení. Nicméně vzhledem k historické zkušenosti Číny ve 20. století není překvapivé, že hodnocení debaty bylo v určitých obdobích silně ovlivněno ideologií a že v průběhu druhé poloviny 20. století a počátku 21. století prošlo výraznými změnami.

V podstatě od počátku 50. let 20. století byl pohled na debatu jednoznačně ideologicky určen marxismem-leninismem a Mao Zedongovým myšlením. Jediná její správná interpretace byla, že ať už byla řeč o zastáncích scientismu, nebo o humanitních intelektuálech, debata byla vlastně „občanskou válkou uvnitř tábora reakcionářských idealistů.“ (Li Jiehua 1986:20) Přičemž předmětem zkoumání odborníků, kteří se debatou zabývali, nejspíše byly důvody, proč ten který scientista není ve skutečnosti materialista, jelikož jejich zařazení do tábora reakcionářských idealistů bylo samozřejmě náležitě odůvodněné. Například ohledně Hu Shiho se v *Obecných dějinách revolučního období Nové Demokracie* psalo takto:

„Nejen, že věřil, že víra, myšlení, vědomosti, diskuze a vzdělání dokáží měnit společnost [...], ale také chápal pravdu a vědu tak, že to je nějaký arbitrární výtvar člověka, a považoval smyslové vnímání i představivost za základní metody poznání, a to pak už mezi ním a metafyzikou není žádný rozdíl.“ (Li Jiehua 1986:20)

Ke změně vnímání debaty a částečné revizi pohledu na debatu začalo docházet až v druhé polovině 80. let spolu s celkovým uvolněním poměrů v Číně v té době. Z našeho dnešního pohledu se jednalo o změnu poměrně drobnou, avšak ve své době bylo takové otevření diskuze ohledně přehodnocení historie nejspíše velmi odvážným krokem. Mužem, který se k tomuto kroku odhodlal, byl historik a filosof Yuan Weishi 袁伟时 (*1931). Yuan Weishi vystudoval politickou ekonomii v 50. letech na univerzitě Fudan v Shanghai, většinu života působil na katedře filosofie na Sun-Yatsenově univerzitě v Kantonu. V nedávné době se jeho jméno dostalo na stránky světových médií díky eseji, ve kterém kritizoval nacionalistické zkreslování dějin v čínských učebnicích, zejména v souvislosti s obdobím konce dynastie Qing 清 (1644–1911). (Kahn 2006) V roce 1985 publikoval článek „Přehodnocení debaty o vědě a metafyzice“ *Chongping kexue yu xuanxue lunzhan* 重评科学与玄学论战, ve kterém navrhoval nenahlížet na zastánce scientismu jako „na pohůnky západních kapitalistů a představitele vrstvy imperialistických kompradorů spřažených s polofeudalistickými reakcionáři“ a místo toho je vnímat jako zástupce čínského kapitalismu, kteří v kontextu

Hnutí za novou kulturu představovali přeci jen určitý krok vpřed směrem k národnímu osvobození. (Li Jiehua 1986:21) Hodnocení tedy stále zůstávalo v mezích maoistické periodizace dějin, ale i takováto změna pohledu znamenala otevření cesty k bližšímu zkoumání názorů zaznívajících v debatě a tedy i ke skutečnému přehodnocení debaty. Yuan Weishiův článek se stal terčem kritiky (viz Lin Jinfeng 1985), nicméně doba umožňovala vést o tématu diskuzi a Yuan Weishi měl příležitost své názory obhajovat (viz Yuan Weishi 1985) a postupně se přidávali i další akademici, kteří začali debatu přehodnocovat, zatím však stále jen s ohledem na zastánce scientismu a jejich přínos k pokroku společnosti či vědy (viz Gao Like 1986).

V 90. letech můžeme sledovat v čínské sekundární literatuře věnované debatě pozvolný posun k vyrovnanějšímu a méně ideologicky zatíženému pohledu na debatu. Celkové vyznění hodnocení debaty však zůstává v marxistickém duchu, jelikož je debata vnímána jako určitý odrazový můstek k marxismu tím, že to byla příležitost, jak širokému publiku vyložit teoretické základy historického materialismu. (viz Gao Ruiquan 1991) Nadále byl zájem autorů soustředěn na zastánce scientismu a přínos debaty pro filosofii vědy, novinkou je ovšem zájem o Hu Shiho a jeho roli v debatě (viz např.: Zhang Weiguo 1991; Lin Hesheng 1992; Hu Xiao 1993), který byl zejména v 50. letech 20. století terčem kritiky vzhledem k tomu, že se odmítal vrátit do ČLR a naopak aktivně ve světě zastupoval Čínskou republiku. (Netíková 2015:29–30) O zvětšování zájmu o debatu svědčí i nové vydání sborníku *Kexue yu renshengguan* z roku 1997, které nám v této práci slouží jako hlavní pramen.

Od počátku 21. století se již i v čínské sekundární literatuře setkáváme s věcným zájmem o debatu, která je studována v širších souvislostech společenských a kulturních změn v první polovině 20. století. Jeden z dokladů větší otevřenosti v souvislosti se zkoumáním debaty o vědě a životních názorech je začínající zájem o Zhang Junmaie a jeho myšlení (viz Zhang Junqiang 张军强 2008), který nejen, že stál v debatě v čele humanitních intelektuálů kritizujících scientismus, tedy z hlediska dřívějšího hodnocení v čele idealistických reakcionářů, ale navíc většinu své filosofické práce počínaje 40. lety věnoval hledání základů demokracie a lidských práv v tradičním čínském myšlení a současně dokládání, že marxismus je pro čínskou kulturu cizí a neslučuje se s ní. (Ciaudo 2014) Můžeme také pozorovat snahy o širší kontextualizaci debaty v rámci Hnutí za novou kulturu a čínské modernity vůbec (viz Zhang Ming 张明 and Shang Qingfei 尚庆飞 2010).

1.3.3 Západní literatura

V západní literatuře věnované debatě o vědě a životních názorech můžeme také sledovat určité opakující se tendence při hodnocení debaty, zároveň samozřejmě i mimo Čínu procházel postoj k debatě určitým vývojem. Obecně řečeno je debata běžně vnímána jako součást širšího období Hnutí za novou kulturu, přesněji jako vyústění nového tradicionalismu, jež reagoval na první světovou válku a vycházel z myšlenek Liang Shuminga a z toho, jak Liang Qichao přehodnocoval svůj postoj k čínské tradici a k západní civilizaci. Jak jsme popisovali výše, o tomto panuje shoda napříč dostupnou literaturou.

Dále si však můžeme všimnout dvou pozoruhodných tendencí, které jsou v určitém ohledu trochu problematické: jednak mnozí autoři tíhnou k tomu stavit se do role arbitra sporu, který díky odstupu, se kterým debatu hodnotí, může potvrdit či přehodnotit výsledek debaty a určit jejího vítěze; jednak se také často setkáváme s porovnáváním názorů účastníků debaty s názory jejich západních vzorů, které se často neobejde bez hodnocení, zda byl západní vzor pro tu kterou myšlenku nebo koncept správně čínskými intelektuály pochopen.

Pokud jde o hodnocení výsledku debaty, je to pochopitelný následek rétoriky, která celou debatu i její zakončení provázela. Je však zajímavé, jak se v průběhu doby měnil názor na to, kdo tedy byl vítězem debaty. Danny Wynn Ye Kwok (1965:157–60) se v zásadě drží tradičního hodnocení, že zvítězili zastánci *scientismu*, avšak díky tomu, jaký pečlivý výklad věnoval otázce, co to je scientismus a jak se v Číně projevoval, vyznívá jeho hodnocení již trochu jinak, než když Hu Shi prohlásil za vítěze zastánce *vědy*. Naopak Chou Min-chih (1978:579–80) má větší pochopení pro postoje zastánců neotradicionalismu a jejich argumentaci v rámci debaty považuje za lépe promyšlenou než emocionální výpady scientistů. Debata však podle něj skončila přesto vítězstvím scientistů, a to kvůli celkové dobové společenské atmosféře, ve které byl výsledek vlastně už předem jasný. Přehodnocování výsledku debaty dovedla ještě dál Charlotte Furth (1983:373–4), která výsledek debaty posuzovala z pohledu dalšího vývoje v Číně a konstatovala, že neotradicionalismus se nakonec ukázal jako nosnější s „trvalou silou k obnově“, zatímco evoluční naturalismus scientistů ke konci 20. let 20. století podlehl marxismu a z centra pozornosti vymizel.

Přistoupíme-li k druhé výše popsané tendenci – hodnocení věrohodnosti převzetí západních vzorů účastníky debaty – opět je to pohled, který se vzhledem k okolnostem debaty nabízí. Většina účastníků sporu se krátce před jeho vypuknutím vrátila ze zahraničí a v mnoha

místech debata působí dojmem, že se jedná o spor Karla Pearsona (1857–1936)¹¹ s Rudolfem Euckenem. Otázka, do jaké míry jsou jejich názory prezentované v debatě, je zcela na místě. Velmi zajímavou, vyváženou a pečlivou analýzu zahraničních i čínských zdrojů pro názory prezentované v debatě nabízí Werner Meissner (1994). U některých autorů se však setkáváme s hodnocením, které působí dojmem, že určité změny ve vyznění nějaké problematiky nebo argumentu oproti zdroji inspirace pramení z neporozumění. Nikoliv ze syntézy západního a čínského pohledu na věc nebo zasazení do čínského kontextu. Příkladem může být to, jak Charlotte Furth (1970:102–3) pojednává o vyznění diskuze ohledně svobodné vůle v Evropě a v Číně, viz také níže v kapitole „Kauzalita, svobodná vůle, mravnost“.

11 Tento anglický filosof a matematik silně ovlivnil názory Ding Wenjiang, který se na něj často ve svých člancích odvolává.

2 Válečná vřava vědy s metafyzikou

Zatím jsme o debatě z roku 1923 hovořili pouze jako o debatě o vědě a životních názorech, avšak i přes ucelený charakter debaty daný vydáním souhrnných sborníků nepanuje v otázce názvu debaty shoda a název, který v této práci používáme není zdaleka jediný, se kterým se v literatuře můžeme setkat. Nejčastější jsou různé překlady a variace na dva nejobvyklejší názvy: „Spor mezi metafyzikou a vědou“ *Xuanxue yu kexue lunzhan* 玄學與科學論戰 a „Spor mezi vědou a životní názory“ *Kexue yu rensheng guan zhi zheng* 科學與人生觀之爭. Častý je také zkrácený tvar prvního názvu, tedy „Vědecko-metafyzický spor“ *Ke-xuan lunzhan* 科玄論戰.

Ačkoliv je možné se setkat i s dalšími variantami názvu, základním rozdílem mezi všemi obměnami zůstává to, zda je zvolen termín „metafyzika“ *xuanxue* nebo „životní názory“ *rensheng guan*. Volba toho kterého názvu někdy prozrazuje základní postoj, se kterým daný autor k debatě přistupuje. Například Danny Kwok (1965) upřednostňuje název „Spor mezi metafyzikou a vědou“ a k celé polemice přistupuje z hlediska zkoumání vývoje a vítězství scientismu v Číně. Naproti tomu Chou Min-chih (1978) o debatě mluví jako o „Debatě o vědě a filosofii života v roce 1923“ a zajímá jej její vztah k neo-tradicionalismu. Podle Hudečka (2016:9) rozdíl mezi oběma základními variantami odráží i vnímání sporu samotnými jeho hlavními účastníky.

Oba názvy jsou nějakým způsobem opodstatněné a vycházejí z označení, která se používala i během samotné debaty. První z nich – „Spor mezi metafyzikou a vědou“ – vychází z názvů Ding Wenjiangových článků, které vždy zahajoval souslovím „metafyzika a věda“ *xuanxue yu kexue* 玄學與科學. Toto označení se pro debatu do určité míry vžilo, i když se někteří autoři vůči němu ohrazovali, jak vidíme například na Fan Shoukangově (1997) článku „Komentář k tak zvanému ‚Sporu vědy a metafyziky‘“ *Ping suowei „Kexue yu xuanxue zhi zheng“* 評所謂“科學與玄學之爭”. Druhý – „Spor mezi vědou a životní názory“ – více respektuje původní zaměření i název Zhang Junmaiovy přednášky a zároveň je také blíže k názvům obou sborníků z roku 1923: *Věda a životní názory – Kexue yu rensheng guan* 科學與人生觀 a *Debatní bitva životních názorů – Rensheng guan lunzhan* 人生觀論戰.

Oba názvy mají naopak společné to, že debatu volbou slov *lunzhan* 論戰 a *zhenglun* 爭論 zároveň charakterizují jako skutečný spor, ne-li válku, či bitvu, dvou nesmiřitelných táborů. Tato rétorika boje je vlastní nejen nejčastějšímu označování debaty, ale i vnímání debaty jako

takové. Představa, že se jedná o skutečnou válku mezi dvěma odlišnými silami, byla vlastní i mnoha účastníkům debaty. Ding Wenjiang (1997a:50) ve svém článku píše o „dějinách války, vědy a metafyziky“, doslova o válce mluví i Liang Qichao (1997b:137–8), když se stylizuje do role „válečného zpravodaje“ a další podobné příklady nacházíme napříč oběma tábory a v průběhu celé debaty. (Zhu Jingnong 1997:151; Zhang Junmai 1997b:221; Hu Shi 1997a) Těto rétorické rovině debaty zatím v literatuře nebyla věnována přílišná pozornost, naopak jsme výše ve stručném přehledu hodnocení debaty v průběhu minulého století viděli, že mnozí autoři tuto rétoriku přebírají a berou na sebe roli rozhodců, kteří posuzují, kdo tedy ten spor nakonec vyhrál.

Až v nedávné době jsme svědky hledání nuancí při rozlišování jednotlivých táborů vstupujících do této „války“. V rámci tohoto přehodnocování debaty je tak možné setkat se i s rozbory, které upozorňují, že i přes poměrně vyhrocenou rétoriku mají mnozí účastníci debaty zastávající různé pozice mnohdy překvapivě podobná východiska a jejich zdánlivě neslučitelné názory mají k sobě blíže, než by jejich obvyklé dělení do dvou znesvářených stran napovídalo. Příkladem takového přístupu může být i nedávno publikovaný článek Jiřího Hudečka (2016), který se věnuje vnímání vědy těmi, kdo ji kritizují. Rozborem jejich chápání, co je podstatou vědy, a toho, vůči čemu z Ding Wenjiangových názorů se tito autoři vymezovali, postupně dochází ke zjištění, že sice zpochybňovali tvrzení, že si věda dokáže podřídit všechny stránky lidského života, i přesvědčení o univerzálnosti vědecké metody, ale zároveň uznávali hodnoty vědeckého ducha a objektivitu. (2016:16) O Zhang Junmaiovi, z pohledu bojovné rétoriky úhlavním nepřítelem vědy, píše:

Ačkoli v úvodu článku Zhang brojil proti představě všemocnosti vědy, nelze jeho postoj vykládat jako odmítnutí vědeckého výkladu světa nebo odepření statutu pravdivého poznání vědeckými teoriemi. Naopak, i pro něj byla skutečná věda synonymem nesporného a pravdivého poznání, na „vědeckost“ však kladl vyšší a přísnější nároky než Ding Wenjiang. (Hudeček 2016:11)

Zdá se tedy, že v debatě nebyl nikdo, kdo by vědě jako takové vyhlásil válku. Silná slova a bojovné výkřiky, které v rámci debaty někdy zaznívaly, tedy alespoň s ohledem na vědu, byla skutečně spíše stylizací, než projevem skutečného nepřátelství. Podívejme se tedy na druhou stranu „válečné fronty“. Do jaké míry šlo ve „Válce vědy s metafyzikou“ alespoň o onu metafyziku? Nejednalo se také spíše o rétorickou figuru? Rétorická rovina debaty včetně stylizace do válečného konfliktu by si zasloužila samostatnou studii. V této kapitole se

jí budeme věnovat pouze z hlediska důležitosti tématu metafyziky v rámci debaty a přístupu různých autorů k němu.

2.1 Pojem metafyzika a formování čínského termínu

Metafyzika je pojem hluboce propojený se západní filosofickou tradicí, kolem kterého se v průběhu jeho dlouhé historie nahromadila široká škála výkladů a chápání, takže ani na západě nemá žádnou jasnou a obecně přijímanou definici. Původní Aristotelova „první filosofie“, později pojmenovaná „metafyzika“, byla charakterizována jako věda o bytí v jeho obecnosti a o prvotní příčině, tedy o bohu. (Kim, Sosa, and Rosenkrantz 2009:413–414; Kolektiv autorů 2002:265–266) Později se však záběr metafyziky dramaticky rozšiřoval, a to zejména počínaje 17. stoletím, kdy se začaly do ní zahrnovat mnohá témata, která by dříve byla považována za předmět fyziky, například problém vztahu těla a mysli, otázka svobodné vůle atd. Je možné, že se tak dělo v souvislosti s tím, jak se termín „fyzika“ postupně stával označením pro nově se ustavující kvantitativní vědu. (van Inwagen and Sullivan 2014)

Za pozornost z našeho hlediska při studiu čínského myšlení stojí, že si tento termín do čínské filosofie našel cestu nejen jako nový pojem ze západního myšlení navazující na Aristotelovskou tradici, ale také jako označení různých proudů tradičního čínského filosofického myšlení, například ve spojitosti s neokonfucianstvím. Uvážíme-li, jak je problematické definovat metafyziku v západním kontextu samotném, přirozeně se při jejím použití v rámci dějin čínského myšlení nabízí mnoho otázek ohledně přeložitelnosti tohoto pojmu, vzájemných vlivů obou tradic a obecně ohledně jeho chápání v Číně. Podobné otázky je v souvislosti s debatou o vědě a životních názorech dobré si klást také z toho důvodu, že právě 20. léta 20. století hrála v procesu ustálení současného čínského termínu pro metafyziku klíčovou roli.

Výše jsme jako metafyziku překládali termín *xuanxue*, který se také objevuje v názvech debaty zmiňujících metafyziku místo životních názorů. V současnosti se však metafyzika do čínštiny překládá termínem *xing'ershangxue* 形而上學, neboli „studium toho, co přesahuje [hmotné] tvary“. Často se také setkáváme i s jeho zkráceným tvarem *xingshangxue* 形上學. Pravděpodobně nejpodrobnější rozbor původu tohoto termínu nacházíme v článku Fang Zhaohuie (2005) věnovanému vlivu čínské tradice a neokonfucianství na chápání pojmu metafyzika význačnými čínskými filosofy 20. století. Z jeho práce budeme při našem zkoumání vycházet.

Fang ve své práci uvádí různé další, v minulosti méně či více používané, alternativní výrazy, kterými bylo slovo metafyzika v průběhu 19. a 20. století překládáno do čínštiny: učení o principech *lixue* 理學, učení o božských principech *shenli zhi xue* 神理之學, učení o moudrosti *zhixue* 智學, učení o lásce k moudrosti *aizhixue* 愛智學, učení o moudrosti *zhexue* 哲學,¹² učení o čistých principech moudrosti *chunli zhexue* 純理哲學, učení překračující fyziku *chaowulixue* 超物理學 a nám již známé *xuanxue* a *xing'ershangxue*. (Fang Zhaohui 2005:90) Vidíme, že některé výrazy jako *lixue* a *xuanxue* jsou úzce spjaté s dějinami čínského myšlení, jiné jsou naopak snahou zachytit doslovný význam řeckých pojmů filosofie a metafyzika. Termín *xing'ershangxue*, jak Fang Zhaohui upozorňuje, je výjimečný jednak blízkostí k doslovnému významu řeckého slova metafyzika, zároveň však je zakotven i v čínské tradici, přesněji jej nacházíme v komentářích ke *Knize proměn Yijing* 已經. (Fang Zhaohui 2005:90, 92)

Ve 20. letech 20. století byly z devíti uvedených variant používány již pouze dvě, a to *xing'ershangxue* spolu se *xuanxue*. To je v rámci dějin čínského myšlení v jiném kontextu překládáno jako „učení o tajném“. (Liščák 2013:319). Nakonec byla ve 30. letech i tato poslední alternativa k výrazu *xing'ershangxue* opuštěna. (Fang Zhaohui 2005:89–91) Fang Zhaohuiova práce je v současnosti nejspíše nejpodrobnějším rozbořem původu a vývoje ustáleného čínského termínu pro metafyziku, ve svém článku se nicméně více zaměřuje na důsledky plynoucí ze zvolené terminologie než na okolnosti, které k výběru výrazu *xing'ershangxue* vedly. Zde můžeme na jeho práci navázat podrobnější analýzou užití pojmu metafyzika v debatě s cílem lépe dokumentovat její vliv na vývoj čínské terminologie pro metafyziku v tomto rozhodujícím období.

Vliv debaty na tento proces lze předpokládat nejen díky tomu, že se odehrála v jeho klíčovém období, ale také díky jejímu rozsahu a široké škále výrazných osobností čínského intelektuálního a vědeckého prostředí, které se do debaty zapojily. Důležitost v tomto ohledu hraje také zmiňovaná, přinejmenším rétorická, výrazná vyostřenost sporů v rámci debaty. K pozdějšímu prosazení se pojmu *xing'ershangxue* přispěly podle Fanga také negativní konotace slova tajemný, temný *xuan* 玄, kvůli kterým měli čínští vzdělanci s kladným vztahem k metafyzice tendence se výrazu *xuanxue* vyhýbat. (Fang Zhaohui 2005:91, pozn. 4)

12 Stojí za upozornění, že mezi slovy *zhe* a *zhi*, které oba zde překládáme jako moudrost, jsou podstatné rozdíly. *Zhi* více odpovídá důvtipu, nebo chytrosti než moudrosti. *Zhe* je naopak spojované s moudrostí dávných světců. Avšak vzhledem k tomu, že se v rámci debaty pojmy *zhixue* ani *aizhixue* nevyskytují, nebyl při jejich překladu na tento rozdíl brán ohled.

Vzhledem k vyhrocenosti debaty můžeme očekávat, že budeme napříč příspěvky od různých účastníků debaty z obou zneprátelených táborů pozorovat značné rozdíly ve výběru a užívání termínů pro metafyziku. Přinejmenším bychom mohli očekávat, že zastánci vědy budou na rozdíl od humanistických intelektuálů dávat přednost označení *xuanxue* a naopak. Ačkoliv Fang Zhaohui ve svém článku přímou spojitost s převážením termínu *xing'ershangxue* a debatou z roku 1923 nehledá, nabízí se možnost, že ona ostentativní vyostřenost sporů v rámci debaty mohla podpořit negativní konotace slova *xuan* a tak výrazně přispět ke konečnému ustavení současné terminologie. Abychom tuto možnost ověřili, podíváme se blíže na to, jakým způsobem, kým a jak často jsou oba termíny v debatě používány.

2.2 Metafyzické strašidlo a vymezení se vůči němu

Zhang Junmai (1997a) ve své přednášce na Qinghua, věren jejímu názvu, mluvil o protikladu vědy a životních názorů, nikoliv vědy a metafyziky. Slovo metafyzika v celé přednášce nezaznělo ani v podobě *xuanxue*, ani *xing'ershangxue* ani jednou. Nacházíme pouze jednu z dřívějších alternativ těchto dvou termínů, totiž *lixue*, avšak to je použito jednoznačně jako označení neokonfuciánů. (Zhang Junmai 1997a:38) Metafyzika se do debaty dostává až s Ding Wenjiangovou kritikou Zhangovy přednášky, ale zato hned jako první slovo samotného úvodu jeho článku:

玄學真是個無賴鬼——在歐洲鬼混了二千多年，到近來漸漸沒有地方混飯吃，忽然裝起假幌子，掛起新招牌，大搖大擺的跑到中國來招搖撞騙。你要不相信，請你看看張君勳的《人生觀》！張君勳是作者的朋友，玄學卻是科學的對頭。玄學的鬼附在張君勳身上，我們學科學的人不能不去打他；但是打的是玄學鬼，不是張君勳，讀者不要誤會。

Metafyzika je opravdu neřád – v Evropě strašila dva tisíce let, a když jí v poslední době postupně zmizelo tamní bydlo, najednou si nasadí falešnou ceduli a s novým vývěsním štítem si to okázale přihází do Číny, aby se tu napařovala a balamutila lidi. Jestli mi nevěříte, přečtěte si Zhang Junmaiovy „Životní názory“! Zhang Junmai je můj přítel, ale metafyzika je protivníkem vědy. Když se metafyzické strašidlo nalepilo na Zhanga, nezbyvá nám, kdo se zabýváme vědou, než se s ním poprat. Ale pereme se s metafyzickým strašidlem, ne s Zhang Junmaiem, prosím čtenáře, aby si to nevykládali špatně. (Ding Wenjiang 丁文江 1997a:41; Hudeček 2016:8)

Tento odstavec je jistě jednou z vůbec nejcitovanějších pasáží celé debaty. (Chou

1978:569; Kwok 1965:143; Meissner 1994:214) Metafyzika je zde vykreslena jako strašidlo a jedná se jednoznačně o popis s výrazně negativním zabarvením, které útočí jak na metafyziku jako takovou, tak i na Zhang Junmaie, jakožto její loutku, pomocí níž se chce uchytit v Číně. Z toho, jakou pozornost si tato pasáž v literatuře zasloužila, bychom mohli snadno nabýt dojmu, že je pro zastánce scientismu charakteristické mluvit o metafyzice takto negativně a pomocí personifikace. Nicméně sousloví „metafyzické strašidlo“ *xuanxuegui* v debatě používá skoro výhradně Ding Wenjiang a ani on o metafyzice nemluví povětšinou jako o strašidle. Ve svém článku je z celkových čtyřiceti výskytů slova *xuanxue* pouze sedm ve slovním spojení *xuanxuegui* a skoro všechny jsou soustředěny do výše citovaného úvodního odstavce. Ve svém druhém článku se Ding Wenjiang (1997b) k užití sousloví „metafyzické strašidlo“ uchyluje pouze čtyřikrát z celkových dvaceti tří výskytů slova *xuanxue*.

Autoři z řad humanitních intelektuálů toto sousloví pochopitelně používají pouze v přímé citaci Ding Wenjianga, nebo jej uvádějí v uvozovkách v kritické reakci na Ding Wenjianga. (Liang Qichao 梁启超 1997b:138; Lin Zaiping 林宰平 1997:157) Ale ani mezi zastánci scientismu nenajdeme mnoho autorů, kteří by *xuanxuegui* přejímali, jedinou výjimkou je Hu Shi a Wu Zhihui, který se tohoto pojmu přímo chytil, ale jehož textem se v této práci vzhledem k jeho nepoměrnému rozsahu a celkovému vybočování z řady ostatních článků blíže věnovat nebudeme. Hu Shi rozvíjí původní Ding Wenjiangův obraz, když vysvětluje obrodu metafyziky v Evropě:

我們要知道，歐洲的科學已到了根深蒂固的地位，不怕玄學鬼來攻擊了。幾個反動的哲學家，平素飽饜了科學的滋味，偶爾對科學發幾句牢騷話，就像富貴人家吃厭了魚肉，常想嘗嘗鹹菜豆腐的風味；這種反動並沒有什麼大危險。

Měli bychom mít na paměti, že evropská věda už zapustila silné kořeny a nebojí se útoků metafyzického strašidla. Několik zpátečnických filosofů, kteří se přesytili chutí vědy si občas na vědu postěžuje. Podobají se boháči, který se přejedl rybího masa, a tak se mu zachtělo chuti nakládané zeleniny a tofu. Takové útoky vskutku nejsou nijak nebezpečné. (Hu Shi 1997a:12)

Přestože se však sousloví „metafyzické strašidlo“ v debatě nevyskytuje až tak často, upozorňuje nás na důležitou skutečnost. Zastánci vědy metafyzice připisují antropomorfní kvality, jako by to byla živá bytost, která skutečně zápasí s vědou a lační po nějakém novém

útočišti, když byla z Evropy vyhnána. Tento rozměr, který z rétorického hlediska jejich argumentům přidává na emocionálním náboji a zesměšňuje zastávce metafyziky jako posedlé strašidlem, se objevuje i v některých případech, kdy je řeč jednoduše o metafyzice. Příklad nacházíme už i ve výše citovaném úvodním odstavci Ding Wenjiangova článku, když zmiňuje, že „metafyzika je protivníkem vědy.“ (Ding Wenjiang 1997a:41) V některých pasážích je ale *xuanxue* použito v tak negativně laděném tónu, že je skoro zaměnitelné s *xuanxuegui*:

不幸到了今日，歐洲玄學的餘毒傳染到中國來，宋元明言心言性的餘燼又有死灰復燃的樣子了！

[...] bohužel v dnešní době se zbylé jedy evropské metafyziky přelily do Číny a spálené uhlíky songských, yuanských a mingských diskusí o mysli a povaze se zdají znovu zažít v mrtvém popelu! (Ding Wenjiang 1997a:58)

Zajímavý příklad nacházíme u Chen Duxiua (1997a). Ten sice ve svém článku nepoužívá výraz „metafyzické strašilo“, ale také používá antropomorfizaci ve velmi podobném smyslu jako Ding Wenjiang, když mluví o „panu metafyzice“ *xuanxue xiansheng* 玄學先生, i když toto označení by bylo možné také chápat jako zesměšňující přezdívku pro Zhang Junmaie:

現在由迷信時代進步到科學時代，自然要經過玄學先生的狂吠，這種社會的實際現象，想無人能夠否認。

V současnosti z metafyzického stádia vstupujeme do vědeckého stádia, takže je samozřejmé, že pan metafyzika skučí. Skutečnost takových společenských jevů, myslím, nemůže nikdo zpochybňovat. (Chen Duxiu 1997a:3)

Stádii, které Chen Duxiu zmiňuje, jsou myšlena tři stádia vývoje podle Augusta Compta. Je zajímavé, že metafyzické stádium překládá jako „období pověr“ *mixin shidai* 迷信時代 a nikoliv například *xuanxue shidai* 玄學時代.

I u Ding Wenjianga ale samozřejmě najdeme použití výrazu *xuanxue* v neutrálnějším tónu, jako prosté označení určité disciplíny. V tomto smyslu *xuanxue* nacházíme například v pasáži, kde Ding Wenjiang popisuje její historický vývoj. (Ding Wenjiang 1997a:50–51) Dalším příkladem spíše neutrálního použití může být Tang Yueho pojem „metafyzická svoboda“ *xuanxue de ziyou* 玄學的自由, (Tang Yue 1997a:330) kterou používá ve snaze předložit řešení rozporu mezi kauzalitou a svobodnou vůlí jako předpokladu morálních soudů. (Kwok 1965:129–130) Nicméně neutrální použití výrazu *xuanxue* zůstává u scientistů přeci

jen spíše ojedinělé. Důvodem může být i skutečnost, že se výraz *xuanxue* většinou objevuje v některé z opakujících se kolokací, z nichž nejdůležitější je označení „metafyzikové“ *xuanxuejia*, které například u Ding Wenjianga tvoří více než třetinu všech výskytů výrazu *xuanxue*.

Slovo *xuanxuejia* Ding Wenjiang používá nejčastěji jako obecné označení svých názorových oponentů. Mezi ně samozřejmě patří i Zhang Junmai, nicméně přechod od kritiky konkrétní osoby a jejích názorů na blíže nespecifikovanou skupinou „metafyziků“ Ding Wenjiangovi umožňuje polemizovat s metafyzikou v reakci na Zhang Junmaiovu přednášku, přestože v ní o metafyzice neřekl ani slovo. Tito odosobnění metafyzikové jsou pak také snadnějším terčem kritiky:

他們是玄學家最大的敵人，因為玄學家吃飯的傢伙，就是存疑唯心論者所認為不可知的、存而不論的、離心理而獨立的本體。

Oni [skeptičtí idealisté] jsou největší nepřátelé metafyziků, protože nástrojem obživy metafyziků je právě to, co skeptičtí idealisté považují za nepoznatelnou, existující, ale nepopsatelnou a od psychiky oddělenou samostatnou věc o sobě. (Ding Wenjiang 1997a:48)

Stejně jako „metafyzické strašidlo“ v Evropě přichází o svou obživu, tak i živobyčí „metafyziků“ je v ohrožení kvůli kritickému přístupu skeptických idealistů, za kterého se Ding Wenjiang sám také prohlašuje. (Ding Wenjiang 1997a:48) Zároveň vidíme, že tato kritika přímo nereaguje na žádná Zhang Junmaiova tvrzení z jeho přednášky. Zhangův zájem se upíná k postojům vůči světu, společnosti, jiným lidem a k sobě. Naopak otázce poznávání věcí o sobě se ve své přednášce nijak nevěnuje. Vůči ontologickým nárokům metafyziky se tak Ding Wenjiang může vymezovat právě díky odosobnění svého oponenta a zacílení kritiky nikoliv na Zhang Junmaiova tvrzení, ale na blíže nespecifikované metafyziky. Samozřejmě nacházíme u Ding Wenjianga i mnoho pasáží, které přímo reagují na Zhangova tvrzení, avšak tyto reakce se pochopitelně netýkají pojmu metafyzika.

Přestože ve většině případů ani zastánci scientismu nemluví o metafyzice s takovým opovržením a zesměšněním jako Ding Wen v provokativním úvodu svého prvního článku, je zřejmé, že byl výraz *xuanxue* z jejich strany používán s negativním zabarvením. Je tedy otázkou, jak na toto označení metafyziky reagovali kritici scientismu. Dávali přednost pojmu *xing'ershangxue*, jak nám naznačuje Fang Zhaohui (2005:91, pozn. 4)?

Na první pohled je jasné, že ačkoliv se v desetiletí následujícím po debatě termín *xing'ershaxue* prosadil jako jediný používaný překlad pro metafyziku, je celkově v debatě užíván několikanásobně méně než termín *xuanxue*, a to ani u humanitních intelektuálů. Ti oproti očekávání nikterak nedávají přednost výrazu *xing'ershaxue* a celkem běžně používají *xuanxue* stejně jako scientisté. Jediným, kdo *xing'ershaxue* používá alespoň v nějaké míře, je pouze Zhang Junmai.¹³ Nicméně ani on se slovu *xuanxue* nijak nevyhýbá a dokonce je v jeho článku výskyt slova *xuanxue* ve srovnání s ostatními příspěvky do debaty vůbec nejčastější. (Zhang Junmai 1997c:61–121)

Kromě Zhang Junmaie se v debatě nesetkáváme ani se slovem *xing'ershaxue* ani s jeho zkrácenou variantou *xingshaxue*, nacházíme pouze přívlastky odvozené z těchto termínů a označující něco „přesahujícího tvary“ *xingshangde* 形而上的, nebo něco týkající se „světa nad tvary“ *xingshangjiezhi* 形而上界之. Těmito přívlastky ale většinou scientisté jen doplňují výraz metafyzika *xuanxue*, kterému tak přidávají na povýšenosti. (Ding Wenjiang 1997b:193; Chen Duxiu 1997a:3, 7; Hu Shi 1997a:16) V jednom případě se přívlastek *xingshangde* pojí s filosofií *zhexue*, avšak ani zde jeho použití nevyznívá nikterak pozitivně:

社會科學中最主要的是經濟學、社會學、歷史學、心理學、哲學(這裡所指的是實驗主義的及唯物史觀的人生哲學,不是指本體論宇宙論的玄學,即所謂形而上的哲學。)

Ze společenských věd jsou nejdůležitější ekonomie, sociologie, historie, psychologie a filosofie (tím je zde myšlena empirická filosofie historického materialismu a nikoliv ontologicko-kosmologický obskurantismus, neboli takzvaná metafyzická filosofie).¹⁴ (Chen Duxiu 1997a:2)

Je zřejmé, že později převládající termín *xing'ershaxue* je v rámci debaty spíše marginální a že i tzv. zastánci metafyziky používají bez větších rozpaků spíše výraz *xuanxue*. Jedním z nejčastějších na něm založených slovních spojeních je již zmiňované označení

13 V Zhang Junmaiově článku (Zhang Junmai 1997c:61–121) nacházíme desetkrát zkrácený výraz *xingshaxue* a pak 7 dalších výrazů z něj odvozených, celé *xing'ershaxue* se v celé debatě nevyskytuje vůbec.

14 Zde jsme *xuanxue* přeložili jako „obskurantismus“ zejména, abychom rozlišili „*bentilun yuzhoulun de xuanxue*“ a „*xing'ershaxue de zhexue*“. Nicméně zejména ve starší literatuře jsme se mohli setkat s tím, že kritici scientismu byli dávání do protikladu s vědci, jakožto nositeli osvícenosti, a byli tedy považováni za tradicionalistické tmáře. (Chou 1978:557) Ve spojení s významem slova *xuan* by bylo tedy možné *xuanxue* označovat za obskurantismus. Přinejmenším od 60. let se v literatuře s takovým označením nesetkáváme.

„metafyzikové“ *xuanxuejia*, jehož důležitost vyniká zejména v kontextu obdobného označení „filosofové“ *zhexuejia* 哲學家. Při srovnání toho, kde a jak často se obě označení vyskytují totiž zjišťujeme, že jsou komplementárně rozděleny mezi oba tábory sporu. Scientisté používají téměř výhradně slovo *xuanxuejia*, *zhexuejia* nacházíme pouze v Hu Shiho předmluvě. (Hu Shi 1997a:10, 12) Autoři z řad humanitních intelektuálů se označení *xuanxuejia* vyhýbají, objevuje se u nich výhradně v přímých citacích názorových protivníků, zatímco *zhexuejia* používají běžně:

科學家好以因果律為根據，然驗之人事其出於因果外者，往往而有。心靈之頃刻萬變，更非因果所能範圍，於是哲學家起而大昌自由意志之說。

Pro vědce je samozřejmě zákon kauzality základem, ale aplikace / ověřování s tím, jak se lidské záležitosti kauzality vymykají tu jsou a jsou časté. Mysl se v jednom okamžiku dokáže deseti tisíckrát proměnit, už vůbec není možné omezit kauzalitou. Proto filosofové mluví o svobodné vůli. (Zhang Junmai 1997c:99–100)

Výraz „filosofové“ *zhexuejia*, jak se zdá, není v rámci debaty na rozdíl od *xuanxuejia* zatíženo negativními konotacemi i když zůstává v opozici k vědcům. Je však otázkou, proč se kritici scientismu stejným způsobem nevyhýbají samotnému výrazu *xuanxue* pro označení metafyziky jakožto disciplíny, ačkoliv si jsou vědomi negativních konotací tohoto termínu:

在君之文，題曰玄學與科學，以其明知今之青年聞玄學之名而惡之，故取此名以投合時好。

Zaijun dal svému článku název „Metafyzika a věda,“ a to proto, že moc dobře věděl, že dnešní mladí jakmile uslyší slovo metafyzika, ihned k tomu budou mít odpor, a tak vybral toto slovo, aby využil současných nálad. (Zhang Junmai 1997c:98)

Používání výrazů *xuanxuejia* a *zhexuejia* zůstává tedy asi nejvýraznějším projevem vymezení se humanitních intelektuálů vůči slovu *xuanxue*, které můžeme napříč debatou pozorovat. Můžeme se pouze dohadovat, proč kritici scientismu používají výraz *xuanxue* bez větších rozpaků i přes jeho negativní konotace, kterých si jsou zjevně vědomi.

Za zmínku stojí ještě termín *lixuejia* 理學家, který je odvozený z jednoho z alternativních překladů pro metafyziku. (Fang Zhaohui 2005:90) Mohlo by se zdát, že toto slovní spojení tím, že se objevuje jak u Ding Wenjianga, tak i u Zhang Junmaie, zpochybňuje Fang Zhaohuiovo tvrzení, že ve 20. letech 20. století byly používány již pouze výrazy *xuanxue* a *xing'ershaxue*. (Fang Zhaohui 2005:89–91) Avšak *lixue* i *lixuejia* jsou používány buďto

přímo ve spojení s dynastiemi Song, Yuan a Ming, (Zhang Junmai 1997a:38. Toto místo následně Ding Wen jiang cituje, viz; Ding Wenjiang 1997a:51, 58) nebo v kontextu jednoznačně odkazujícím k této neokonfuciánské tradici (Ding Wenjiang 1997a:58), nikoliv jako alternativa k *xuanxue*. Proto do rozlišení *zhexuejia* a *xuanxuejia* nijak termín *lixuejia* nevstupuje.

2.3 Závěr

V úvodu této kapitoly jsme mluvili o tom, jak vnímání debaty o vědě a životních názorech jako sporu dvou nesmiřitelných táborů – jednoho útočícího na autoritu vědy a druhého, který ji brání – je do určité míry zavádějící, protože mezi tzv. kritiky vědy nebyl nikdo, kdo by byl jen trochu vědu jako takovou zpochybňoval. Proto je přesnější mluvit o kriticích a obhájcích scientismu a přistupovat k debatě, alespoň pokud jde o vědu, jako ke snaze vymezení hranic vědeckého poznání a stanovení nároků na vědeckou metodu. Přičemž u některých kritiků scientismu při podrobnějším pohledu zjišťujeme, že spíše než aby vědě upírali její užitečnost, na ni kladli vyšší nároky. Podobně, když se podíváme podrobněji na debatu z druhé strany, z hlediska metafyziky, jsme stavěni před nelehký úkol rozlišit, co je rétorická figura a co je podstatou sporů.

Samotný pojem metafyziky je kvůli dlouhému historickému vývoji a svému charakteru velmi komplexní, obsahuje mnoho rovin a jeho přenesení do čínského kontextu není triviální. Tento proces je pro nás o to zajímavější, že k jeho završení dochází v době navazující na debatu o vědě a životních názorech. Při zkoumání role metafyziky v debatě, jsme se tedy zajímali také o roli debaty v procesu vývoje čínské terminologie pro metafyziku.

Je známým faktem, že do debaty pojem metafyziky vnesl Ding Wenjiang se svou kritickou odpovědí na Zhang Junmaiovu přednášku. Jak se dalo očekávat, v jeho podání vyznívá metafyzika velmi negativně. Viděli jsme, že k tomuto vyznění využívá Ding Wenjiang i další scientisté jako řečnického prostředku antropomorfizaci, kvůli které se jejich kritika podobá spíše karikatuře než věcnému sporu. Zajímavý je při tom také způsob, jakým Ding Wenjiang převádí pozornost od životních názorů k metafyzice. Kromě toho, že provokativním označením „metafyzické strašidlo“ na toto téma strhává pozornost, tak si také vytváří nový cíl pro svou kritiku tím, že mluví o názorech blíže nespecifikovaných „metafyziků“ místo toho, aby polemizoval přímo s Zhang Junmaiem. Že na tuto hru nechtěli kritici scientismu přistoupit, vidíme na tom, že ačkoliv necítili potřebu se vymezovat proti

termínu *xuanxue* jako označení pro metafyziku, výrazu *xuanxuejia* se systematicky vyhýbali.

Právě skutečnost, že byl termín *xuanxue* na rozdíl od současného *xing'ershangxue* hojně užíván oběma stranami sporu, naznačuje, že negativní konotace termínu *xuanxue* zmiňované Fang Zhaohuiem ještě v době debaty nehrály tak důležitou roli a tudíž způsob, jakým s tímto termínem zacházeli zastánci scientismu, mohl poměrně výrazně přispět k pozdějšímu opuštění výrazu *xuanxue* jakožto překladu pro slovo metafyzika.

Naopak z toho, jak se kritici scientismu vyhýbali výrazu *xuanxuejia* se zdá, že podobně jako bylo zpochybňování vědy něco, co zastánci scientismu do určité míry svým oponentům vkládali do úst, tak i v případě metafyziky se vymezovali vůči názorům, které jejich oponenti nezastávali, nebo pokud ano, tak jen v omezené míře.

Vnímáním debaty jako válečné vřavy mezi vědou a metafyzikou do určité míry přistupujeme na Ding Wenjiangovu taktiku odvést pozornost od otázek a problémů, o které Zhang Junmaiovi šlo v první řadě. V následujících kapitolách se zaměříme na dva výrazné tematické okruhy, kterým se Zhang Junmai věnoval už ve své první přednášce a ke kterým se i další autoři v průběhu debaty často vraceli, ale přesto jim v literatuře nebyla zatím věnována větší pozornost.

3 Kauzalita, svobodná vůle, mravnost

Kauzalita je pojem, který má, podobně jako jiné filosofické pojmy s historií sahající až do starověkého Řecka, mnoho významových rovin. Zpravidla označuje vztah mezi dvěma událostmi charakterizovaný stálostí spojení, asymetrií a podmínkovým spojením. Nás však bude s ohledem na jeho užívání v rámci debaty o vědě a životních názorech zajímat jiná významová složka tohoto pojmu. Nejčastěji užívaným termínem v debatě je „kauzální zákon“ *yin-guolü* 因果律, což v současném filosofickém významu je formulace (vědeckého) zákona založená na vztahu příčiny a následku. Nicméně to, zda kauzální zákony dokážou vysvětlit všechny jevy a události, je v debatě předmětem sporu, a proto pojem kauzality je nejhodnější v této souvislosti chápat ve významu kauzálního determinismu, tj. právě výše uvedené tvrzení, o kterém se spor vede. (Kolektiv autorů 2002:210) Otázka platnosti kauzálního determinismu je důležitá zejména v kontextu filosofie vědy a morální filosofie, přičemž nás bude v této práci zajímat spíše z hlediska toho druhého. V etice se přitom obvykle nejedná o zpochybňování kauzálních zákonitostí v hmotném světě, ale o polemiku, zda tyto zákonitosti platí i pro všechny psychické jevy, jinými slovy, zda existuje tzv. svobodná vůle.

Svoboda a svobodná vůle je na rozdíl od kauzality pojem ve filosofii poměrně mladý a větší pozornost je mu věnována až s příchodem osvícenství, přičemž v rámci etiky získává zásadní význam. Svoboda pak může být chápána dvěma způsoby: definovaná negativně jako absence určitých omezení, anebo pozitivně jako naopak existence určitých možností. (Kolektiv autorů 2002:391) V rámci těchto dvou přístupů existuje velké množství různých způsobů, jak svobodu konkrétně vymežit, z kterých bude zároveň vyplývat postoj k otázce platnosti kauzálního determinismu, ale také určení podmínek morální odpovědnosti. Svobodná vůle je totiž obecně vnímána jako jedna ze základních podmínek morální odpovědnosti (Atkinson, Garner, and Rosen 1969:184, 187–8), takže není možné se k ní vyjadřovat bez jakéhokoliv přesahu do morální filosofie.

Vztah kauzality a svobodné vůle se v rámci debaty objevuje již na jejím počátku, kdy Zhang Junmai ve své přednášce jako jednu z pěti protikladných vlastností vědy a životních názorů uvádí právě zákon kauzality *yin-guolü* 因果律 na jedné straně, a svobodnou vůli *zìyóu yìzhì* 自由意志 na straně druhé, což dále rozvádí:

第四, 科学为因果律所支配, 而人生观则为自由意志的。[...] 关于物质全部, 无往而非因果之支配。 即就身心关系, 学者所称为心理的生理学者, 如见光

而目闭, 将坠而身能自保其平衡, 亦因果为之也。 若夫纯粹之心理现象则反是, 而尤以人生观为甚。

Za čtvrté, věda se řídí kauzalitou, zatímco životní názory jsou [projevem] svobodné vůle. [...] Veškerá hmota je všude podřízena kauzalitě. I ve vztahu duše a těla, který zkoumá takzvaná psychofyziologie, když vidíme ostré světlo, přivíráme oči, když padáme, tělo samo dokáže zachovat rovnováhu, i toto je vlivem kauzality. Ale čisté psychické jevy takové nejsou, a je to vidět zejména na životních názorech. (Zhang Junmai 1997a:37)

Životní názory jsou tedy projevem svobodné vůle v tom smyslu, že jakožto čisté psychické jevy na rozdíl od hmoty a psychofyzických jevů nepodléhají kauzalitě. Tvrzení, že existuje něco stojící mimo kauzální vztahy a zákonitosti, bylo samozřejmě trnem v oku zastáncům pozitivistické vědy a vzbudilo nejednu kritickou reakci. Spor byl předmětem zájmu v dalších více než deseti článcích a účastníci se k němu vyjadřovali v průběhu celé debaty. Někteří autoři sekundární literatury i doboví komentátoři označují problematiku svobodné vůle za jeden z nejdůležitějších sporů debaty. Příkladem může být Qu Qiubai 瞿秋白 (1899–1935), podle kterého byla tato otázka jednou ze dvou jejích stěžejních os (Wen Jining 1988:46–7).

Téma však pro nás není zajímavé pouze tím, jak moc se mu účastníci debaty věnovali, ale také kvůli způsobu, jak je pojali. Charlotte Furth (1970:101) v této souvislosti vyzývá k srovnání se západní filosofií: „U značné části Zhangových tezí lze vysledovat jejich evropské zdroje a měly by být vnímány na pozadí dobové kontroverze ohledně svobodné vůle a determinismu na západě.“

Při srovnání přitom dochází k závěru, že Zhang Junmai klade důraz na svobodnou vůli jakožto zdroj morálního poznání, a nikoliv jakožto podmínky morální odpovědnosti za jednání, čímž problematiku výrazně oproti západnímu pojetí posouvá a přibližuje ji k neokonfuciánským sporům o možnost intuitivního morálního poznání. Z jejího výkladu navíc nabýváme dojmu, že tento významový posun je charakteristický nejen pro Zhang Junmaie, ale i pro ostatní účastníky debaty. (Furth 1970:102–3)

Další významový posun spatřuje v pojetí determinismu a důvodech jeho odmítání. Idealisté jako Bergson vnímali logickou nutnost kauzálních vztahů jako neslučitelnou se svobodnou vůlí a morální odpovědností, a proto se vůči němu vymezovali. Zhang Junmai, ale i další účastníci debaty však determinismus chápali v mnohem širším kosmologickém smyslu:

„On a další debatující přejali evropskou rétoriku o mechanistickém universu, ale interpretovali je jako zvláštní výraz západní civilizace. Co je znepokojovalo nebyla logika nutnosti, ale technologický a společenský svět industrializace; viděli rutinu strojů jako to, co bylo mechanistické a omezení městského a továrního života jako něco, co omezuje svobodu [...]“ (Furth 1970:104)

I přes důležitost tohoto tématu v rámci debaty a zajímavost jeho významových posunů oproti západnímu pojetí problému však zjišťujeme, že v dostupné literatuře mu není věnována pozornost nikterak do hloubky. Často se setkáme s podobnými postřehy jako u Charlotte Furth, avšak málokdy se dovídáme, jak téma svobodné vůle a determinismu pojímají ostatní účastníci debaty, a je samozřejmě otázkou, zda a do jaké míry můžeme Zhang Junmaiovo uchopení problematiky považovat za reprezentativní v kontextu značné různorodosti osobností zapojených do debaty.

V této kapitole se budeme tedy věnovat tomu, jak různí autoři v rámci debaty s problematikou svobodné vůle a kauzality pracují, a to v kontextu morální filosofie, protože je to právě na poli morálky, kde dochází k již zmíněným významovým posunům oproti podobným diskuzím na západě. Přesněji nás budou z pohledu morální filosofie zajímat nikoliv normativní tvrzení jednotlivých autorů, ale především jejich odpovědi na meta-etické otázky: Jaký je význam morálních pojmů a soudů? Jaká je podstata morálních hodnot? Čím jsou morální soudy podloženy, neboli jaký je zdroj morálního poznání? (Atkinson, Garner, and Rosen 1969:215) Související otázce, zda je pro účastníky debaty skutečně důležitější kulturní a společenský rozměr mechanistického univerza víc než samotná logika nutnosti, jak tvrdí Charlotte Furth, se zde budeme věnovat pouze v rovině zjišťování, jakou váhu tedy autoři nutnosti přikládají. Mechanistickému pojetí světa se budeme věnovat později.

3.1 Kauzalita a svobodná vůle

Odpovědi jednotlivých účastníků debaty na otázku, zda jsou všechny jevy kauzálně determinované, sledují poměrně věrně dělicí linii mezi oběma znesvářenými stranami debaty a ve své obecné podobě nejsou nikterak překvapivé. Pokud se ovšem podíváme na to, co stojí za touto otázkou, tedy na významy pojmů determinismus a svobodná vůle, začne být výsledný obrázek složitější a o poznání zajímavější. Významové rozdíly se skrývají nejen v různém stupni závislosti vůle na jiných příčinách, ale také v tom, zda je determinismus a svobodná vůle skutečně ve vzájemném rozporu, nebo jsou naopak slučitelné. Postupně se v této části

zaměříme na oba aspekty i na jejich vzájemné souvislosti.

V určitém ohledu jsou determinismus a svobodná vůle spíše protipóly na škále determinovanosti psychických jevů, než příkré protiklady. Obzvláště pokud bychom vycházeli z intuitivního dojmu, že svobodná vůle existuje, musíme si při bližším zkoumání položit otázku, kde jsou hranice této svobody a čeho se týká: Znamená svoboda vůle úplnou spontánnost a nezávislost nejen našich činů, ale i jejich pohnutek, nebo „stačí“, že máme volbu jednat podle našich pohnutek, které samy již podléhají vlivu příčinných vztahů?

Zhang Junmai v pasáži, kterou jsme citovali výše, pokračuje:

凡此者, 皆出于良心之自动, 而决非有使之然也。也乃至就一人言之, 所谓悔也, 改过自新也, 责任心也, 亦非因果律所能解释, 而为之主体者, 则在其自身而已。

To vše vychází ze samopohybu svědomí, není nic, co by to zapříčinilo. I když by byla řeč o jediném člověku, to, čemu se říká lítost, sebenáprava a vědomí odpovědnosti také nelze vysvětlit kauzálně, jejich původcem je jen on sám. (Zhang Junmai 1997a:37)

Záměrně zatím vynecháváme konkrétní příklady, o kterých mluví, nicméně z dříve citované pasáže víme, že se jedná o příklady čistých psychických jevů. Indeterminovanost těchto jevů, jak vidíme, nespočívá pouze v absenci závislosti na kauzálních zákonitostech, nýbrž je člověk zároveň sám zdrojem těchto jevů. Zhang Junmaiův postoj představuje nejzazší možnou indeterminovanost lidské vůle, aniž by se stala úplnou nahodilostí. Na opačné straně škály bychom našli takové chápání determinismu, kde by veškeré lidské jednání plně podléhalo nutnosti a které by neposkytovalo žádný prostor pro svobodu. Mezi těmito protipóly však existují i různá jiná pojetí svobody, která v nějaké míře připouštějí jak determinaci lidského jednání, tak i svobodu.

Tang Yue si uvědomuje, že pojem svobodná vůle je v debatě používán v různých významech, a v jednom z pozdějších článků v rámci debaty uvádí rozlišení dvou jeho významů od německého filosofa a pedagoga Friedricha Paulsena:

“意志自由”這話本來有二義。鮑爾森[...]把他分稱心理的及玄學的。他說:“前者是指以自己的意志起決心及行為的能力(抉擇的自由),後者是說意志或各特殊決心的自身沒有原因。”

„Svobodná vůle“, tento výraz má ve skutečnosti dva významy. Paulsen [...] rozlišuje na psychologickou a metafyzickou. „První znamená schopnost způsobit rozhodnutí a jednání

na základě vlastní vůle (svoboda volby); druhý znamená, že vůle nebo sama určitá rozhodnutí nemají žádnou příčinu.“ (Tang Yue 1997a:330)

Tang Yue se samozřejmě jako obhájce scientismu ztotožňuje se svobodou v psychologickém slova smyslu. Jedná se v podstatě o určitou minimalistickou podobu svobody, kterou by bylo možné negativně vymezit jako absenci donucení a omezení, neboli dobrovolnost. Pohnutky člověka mohou být zapříčiněny vnějšími okolnostmi, výchovou, osobními dispozicemi atd., které nemůže ovlivnit, ale zůstává mu schopnost zvolit způsob jednání, či nejednání na základě vlastních pohnutek.

V určitých ohledech podobné pojetí svobody nacházíme nejen u zastánců scientismu, ale například i u Liang Qichaoa:

若說到自由意志嗎?他的適用,當然該有限制。我承認人類所以貴于萬物者在有自由意志; [...] 但自由意志之所以可貴,全在其能選擇于善不善之間而自己作主以決從違。

A pokud je řeč o svobodné vůli? Její použití má samozřejmě nutně nějaké meze. Domnívám se, že hodnota lidí oproti všem ostatním stvořením spočívá právě ve svobodné vůli; [...] ale to, že je svobodná vůle tak cenná, spočívá úplně na její schopnosti volby mezi dobrem a zlem a v tom, že je [člověk] svým vlastním pánem v rozhodování, čím se řídit a čím ne. (Liang Qichao 1997b:140)

Podstata svobodné vůle podle Liang Qichaoa leží také ve schopnosti volby, avšak zde se nejedná pouze o schopnost zvolit jednání v souladu se svou vůlí, ale o volbu mezi tím, co je dobré a co není. Tento rozdíl by se mohl zdát jako spíše drobný, ale je poměrně podstatný. Jednání v souladu s vlastní vůlí může jednoduše znamenat naplňování vlastních tužeb a následování vlastních pudů, pokud jde o volbu mezi dobrem a zlem, dostávají se do rozhodování také hodnoty. Pokud budeme uvažovat o tomto rozdílu v pojetí svobodné vůle na pozadí západní filosofie, jak nám radí Charlotte Furth, tak je rozdíl mezi Tang Yueho a Liang Qichaovým pojetím svobodné vůle podobný jako mezi Davidem Humem a Platónem. (O'Connor 2014)

Už na výše uvedených třech příkladech jsme viděli, že některé způsoby chápání pojmů svobodná vůle a determinismus umožňují, aby autoři zároveň zastávali v nějaké míře tezi o determinismu, ale zároveň připisovali lidské vůli určitou míru svobody. V debatě není otázka slučitelnosti determinismu a svobodné vůle sama nijak zvlášť tematizována, avšak odpověď

na ni je více či méně implicitně obsažena ve všech úvahách o existenci svobodné vůle, jelikož vytváří rámec pro jakékoliv další úvahy v této souvislosti. Postoj k této otázce nacházíme skrytý ve všech argumentech pro i proti determinismu nebo svobodné vůli jako jeden z jejich základních předpokladů.

Inkompatibilismus, tedy názor, že pokud platí determinismus, tak není možné, aby existovala svobodná vůle, sám o sobě ještě nevypovídá nic o tom, zda tedy platí determinismus, nebo existuje svobodná vůle. Velmi často se můžeme setkat s úvahou, která vychází z předpokladu, že je možné pronášet oprávněné morální soudy o jednání lidí a že podmínkou této možnosti je svobodná vůle. Pokud je tedy možné pronášet oprávněné morální soudy, musí existovat svobodná vůle a tedy je nemožné, aby kauzální determinismus platil i na všechny psychické jevy. (Atkinson, Garner, and Rosen 1969:189–90, 207) Na podobné úvaze staví svou kritiku scientistů například Fan Shoukang:

弄到結局, 他們竟至承認人類的意志全受因果律 (狹義) 的支配, 他們看人類直同機械一樣, 他們否認自由和道德。

V konečném důsledku oni [Ding Wenjiang, Wang Xinggong, Tang Yue a další] jdou tak daleko, že zastávají názor, že lidská vůle zcela podléhá kauzálním zákonitostem (v úzkém slova smyslu), a skutečně nahlízejí na člověka stejně jako na nějaký stroj, popírají [tak] svobodu a morálku. (Fan Shoukang 1997:327)

Kauzalitou „v úzkém slova smyslu“ Fang Shoukang rozumí tezi, že podobné příčiny vedou k podobným následkům. Vidíme zde, že pokud někdo zastává determinismus, vede to podle Fan Shoukanga k popření svobody a morálky. Za tímto tvrzením stojí výše uvedená úvaha o svobodné vůli, jakožto podmínce možnosti pronášet oprávněné morální soudy, což je zajímavé v souvislosti s tvrzením Charlotty Furth o významovém posunu otázky determinismu a svobodné vůle v kontextu debaty. Více méně shodný názor nacházíme také u Liang Qichaoa v jeho *Dojmech z cest po Evropě* z roku 1919: „意志既不能自由, 還有什麼善惡的責任? Když vůle nemůže být svobodná, jaká nám ještě zbývá odpovědnost za dobro a zlo?“ (Hu Shi 胡适 1997a:10) Ačkoliv Zhang Junmai své argumenty na takové úvaze nestaví, vzhledem k tomu, jak popisuje protiklad materiálního světa podléhajícího kauzálním zákonům a svobodné vůle, jejíž existenci uznává, je zřejmé, že jej můžeme také považovat za inkompatibilistu.

Nicméně nejsou to jen obhájci existence svobodné vůle, jejichž postoje by bylo možné označit za inkompatibilistické. K předpokladu o neslučitelnosti determinismu a svobodné vůle

lze přistoupit i z opačné strany a vycházet z přesvědčení, že všechny psychické jevy skutečně kauzálním zákonitostem podléhají, a tedy nic jako svobodná vůle neexistuje. Jedná se pak o tzv. tvrdý determinismus (Atkinson, Garner, and Rosen 1969:190, 207). Jeho proponentem v rámci debaty bychom mohli nejspíše označit Ding Wenjianga. Existenci svobodné vůle zpochybňuje například v pasáži, kde popírá existenci jakékoliv nehmotné duše oddělené od vnějšího světa a vědomí konstantního „já“ označuje za pouhou iluzi. Po obsáhlém výčtu různých příkladů, kdy vědomí a psychika ustupuje vnějším hmotným vlivům jako jsou narkotika a podobně, pokládá řečnickou otázkou, zda tedy naše vůle je svobodná, nebo ne (Ding Wenjiang 1997b:202). Nejradikálnějším v tomto ohledu je však Chen Duxiu, který dokonce Ding Wenjianga ve své předmluvě kárá, že ve svém odmítání svobodné vůle není důsledný a když se pouští do sporu s Zhang Junmaiem o tom, kdo mohl za válku v Evropě, tak obviňováním metafyziků, pedagogů a politiků vlastně připisuje voluntarismu opravdovou sílu, když dokázali způsobit tak velkou válku (Chen Duxiu 1997a:7).

Oproti oběma těmto polohám inkompatibilismu stojí názor, že determinismus a svoboda vůle se navzájem nevylučují. Ačkoliv samotný kompatibilismus neimplikuje odpověď ani na otázku, zda platí determinismus, ani jestli lidská vůle je svobodná, zpravidla kompatibilisté zastávají tzv. měkký determinismus. Uznávají, že determinismus platí i na všechny psychické jevy, ale svobodu a případně i předpoklady morální odpovědnosti definují takovým způsobem, aby byly s determinismem slučitelné. Hu Shi se ve svém „novém životním názoru“ založeném na vědě k podobnému postoji hlásí, když prohlašuje, že svoboda člověka spočívá právě v možnosti poznávat kauzální zákonitosti a dál je využívat:

甚至於因果律的籠罩一切,也並不見得束縛他的自由,因為因果律的作用一方面使他可以由因求果,由果推因,解釋過去,預測未來;一方面又使他可以運用他的智慧,創造新因以求新果。

Dokonce i to, že vše podléhá zákonu kauzality, vůbec neznamená svázání jeho svobody, protože působení zákonu kauzality mu na jednu stranu umožňuje odvodit následek z příčiny a skrze následek proniknout k příčině, zanalyzovat minulost a předpovídat budoucnost. Na druhou stranu mu také umožňuje uplatnit vlastní inteligenci a vytvořit novou příčinu pro nový následek. (Hu Shi 1997a:25)

Nejvýraznějším zastáncem kompatibilismu je však Tang Yue. Když Fan Shoukang (1997:327) vytýká scientistům, že jejich tvrzení o determinaci psychických jevů popírá svobodnou vůli, Tang Yue (1997a:330) se brání a upozorňuje na již zmíněná dvě rozdílná

pojetí svobody s tím, že tzv. psychologická svoboda, ke které se přiklání, není s determinismem v rozporu.

Již ve svém prvním příspěvku do debaty si Tang Yue (1997b:217–9) všimá, že hlavním argumentem indeterministů je obava, že by determinace mentálních fenoménů znamenala popření jak svobody, tak i morální odpovědnosti, jíž je svoboda vůle předpokládánou nutnou podmínkou. Právě potřeba vyhnout se popření možnosti morální odpovědnosti může být velmi důležitou motivací pro formulaci vzájemně kompatibilních pojmů svoboda a determinismus. Právě na vztahy mezi svobodou a morálkou se nyní zaměříme.

3.2 Svobodná vůle a mravnost

Tang Yue se k svobodné vůli ve svých člancích vrací opakovaně, a to často právě také ve spojitosti s morální odpovědností. V jeho reakci na Fan Shoukangův článek nacházíme jeden z důvodů, proč pro něj kauzální determinace psychických jevů nepředstavuje ohrožení morální odpovědnosti:

倘是有人說:我的意志既是為某些原因所制約,那麼,你們去請那些原因負責好了,不要問我。然而我們所謂要一個人負責,不過說我們可以因他的行為的惡果而加以相當的科罰。這科罰的目的,正是要對治那些原因。Pokud by někdo říkal: „Jestliže je má vůle omezená nějakými příčinami, tak si tedy jděte požadovat po těch příčinách, aby se zodpovídaly, nechtějte nic po mně.“ Jenže, když mluvíme o odpovědnosti nějakého člověka, říkáme tím, že můžeme odpovídajícímu zločinu, který způsobil, určit odpovídající trest. A cílem toho trestu je právě náprava té příčiny. (Tang Yue 1997a:330)

Tang Yue by se nejspíše obešel i bez obhajoby kompatibilismu. Jeho chápání morální odpovědnosti je totiž nezávislé na svobodné vůli a staví naopak na kauzalitě. Morální soudy neříkají nic o tom, zda si člověk trest, nebo pochvalu za nějaký čin zasluhuje, otázkou je naopak to, zda v daném případě trest, či pochvala, povedou ke kýženému cíli, tj. jestli podpoří příčiny dobrého jednání a omezí příčiny špatného. Takové pojetí morální odpovědnosti, tzv. konsekvencialismus, na západě často nacházíme právě u filosofů zastávajících také nějakou formu kompatibilismu (Eshleman 2014).

Je zřejmé, že názory na vztah svobodné vůle a morální odpovědnosti jsou do velké míry určeny tím, jak jednotliví autoři chápou podstatu morálních soudů. Jinými slovy, co je podle nich předmětem těchto soudů a jaká je jejich platnost. (Atkinson, Garner, and Rosen

1969:215) V případě diskuzí o předmětu morálních soudů se nejčastěji pohybujeme na škále mezi posuzováním činů podle jejich následků na jedné straně a podle úmyslů k nim vedoucím na straně druhé. Z evropské tradice si můžeme pro názornost představit jako příklad prvního pólu Millův utilitarismus a jako příklad opačného pólu Kantův kategorický imperativ.

Většinou se samozřejmě setkáváme s pozicemi, které kombinují stanovení určitých morálních pravidel nebo principů, ale zároveň v nějaké míře zohledňují i následky jednání. Takovým autorem je v rámci debaty například i Fan Shoukang (1925:320–1), který spolu s Liang Qichaoem v těchto věcech obecně zastává poměrně kompromisní umírněné názory. Nicméně i Tang Yue, třebaže klade takový důraz na následky nejen jednání, ale i samotných morálních soudů, zdá se, předpokládá platnost určitých univerzálních morálních principů. V pasáži, kde kritizuje jeden z Liang Qichaových příkladů rozumem neuchopitelných nanejvýš ctnostných jednání, totiž s odvoláním na „euro-americké morální filosofy“ Tang Yue argumentuje principem, který až nápadně připomíná Kantův kategorický imperativ. Liang Qichao jake jeden za svých příkladů uvádí hromadnou sebevraždu loajálních dvořanů Tian Henga 田橫 (?–202 př. n. l.),¹⁵ což je něco, co podle Tang Yueho nejen, že není hodno obdivu, ale je i neospravedlnitelné, mimo jiné protože: „Každý jednotlivý člověk je sám o sobě účelem a není možné, aby jej někdo jiný využíval jako nástroj.“ (Tang Yue 1997c:273)

¹⁶ Tato kritika není tedy primárně zaměřena na následky jejich sebevraždy, ale na to, že jejich jednání bylo v rozporu s nějakým univerzálně platným principem.

Existuje však ještě třetí postoj k povaze morálních soudů, podle kterého nejde o posuzování následků, ani úmyslů jednání a který místo toho klade největší důraz na to, zda jednání bylo ctnostné, a v obecnější rovině posuzuje spíše charakter, než jednotlivé činy. V Evropě byl tento přístup k morálce, tzv. etika ctnosti, dominantní od starověkého Řecka až po osvícenství, ale i ve dvacátém století nacházíme autory, kteří se k němu hlásí (Hursthouse 2013). Příklady samozřejmě nacházíme i v čínské tradici: považme výše zmíněný příklad sebevraždy pěti set Tian Hengových dvořanů. V *Shiji* je tato událost vykreslena jako důkaz jejich morálních kvalit, čestnosti a loajálnosti. Následky jejich činu nehrají v podstatě žádnou roli, ani se nedá říct, že by jejich jednání bylo v souladu s nějakým morálním zákonem.

15 Jedná se o příběh ze *Shiji* 史記, kdy po Liu Bangově 劉邦 (256?–195 př. n. l.) vítězství spáchal Tian Heng raději sebevraždu, než aby se nechal zahanbit tím, že by jako bývalý vladař se měl stát poddaným Liu Banga a navíc mu sloužit po boku muže, jehož bratra nechal popravit. Všechny pět set Tian Hengových dvořanů pak spáchalo také sebevraždu, jakmile se dověděli o smrti svého pána. (Sima 2011:201–2)

16 Srov.: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy jako účel, a nikoliv jako prostředek.“ (Kant 1990:90–2)

Základem jejich hodnocení je to, že dané jednání je projevem určité ctnosti a že svým činem dokázali takový životní postoj vyjádřit. V rámci debaty má k takovému pojetí nejbližše Zhang Junmai svým důrazem na holistickou povahu životních názorů:

譬諸釋迦之人生觀, 曰普渡眾生。 苟求其動機所在, 曰, 此印度人好冥想之性質為之也; 曰, 此印度之氣候為之也。 如此分析, 未嘗無一種理由, 然即此所分析之動機, 而斷定佛教之內容不過爾爾, 則誤矣。 何也? 動機為一事, 人生觀又為一事。 人生觀者, 全體也, 不容于分割中求之也。

Například Šákjamuniho životní názor hlásá soucit se všemi cítícími bytostmi. Hledali-li bychom jeho motivaci, řekli bychom, že mají Indové v povaze mít zálibu v meditaci; řekli bychom, že za to může indické podnebí. Taková analýza není nutně bezdůvodná, ale z analýzy motivů můžeme jen těžko posuzovat obsah buddhistické nauky a byla by to chyba. Proč? Motivy jsou jedna věc a životní názory druhá. Něčí životní názor je celek, jehož části by se neměly zkoumat odděleně. (Zhang Junmai 1997a:36)

Pokud budeme spolu s Fan Shoukangem (1997:321) chápat životní názory jako totožné s morálními principy, tak tuto pasáž můžeme chápat jako Zhang Junmaiovo vymezení se vůči názoru, že předmětem morálních soudů jsou především motivy jednání, a příklon k výše popsané etice ctností. Oproti tradičnímu konfuciánskému pojetí však Zhang Junmai (1997a:34–5, 38) odmítá možnost, že by bylo možné dospět k univerzálně platným ctnostem, potažmo životním názorům. Konfuciánské ctnosti jsou sice relativní vzhledem ke společenské roli jednotlivce, ale jako celek jsou tyto ctnosti univerzálně platné.

Zhang Junmaiův morální relativismus se u Ding Wenjianga nesetkal s vlídným přijetím. Rezignace na kritéria správnosti by podle něj znemožnila jakoukoliv smysluplnou diskuzi a v konečném důsledku bychom byli nuceni přiznat hodnotu i takovým nepřijatelným životním názorům, jako byl „homicidismus“ Zhang Xianzhonga (Ding Wenjiang 1997a:52). Avšak i v případě opozice morálního universalismu a relativismu najdeme proponenty různých postojů na obou stranách sporu o vědu a životní názory:

什麼良心,什麼直覺,什麼自由意志,一概都是生活狀況不同的各時代各民族之社會的暗示所鑄而成:一個人生在印度婆羅門家,自然不願意殺人,他若生在非洲酋長家,自然以多殺為無上榮譽; [...] 由此看來,世界上那裡真有什麼良心,什麼直覺,什麼自由意志!

Jaké svědomí? Jaká intuice? Jaká svoboda vůle? Všechno to je formováno vlivem odlišných životních podmínek v různých dobách a společnostech: člověk žijící v Indii

v brahmánské rodině samozřejmě nebude chtít zabíjet lidi, ale kdyby žil v Africe v náčelnické rodině, samozřejmě by množství zabitých bylo jeho nejvyšší chloubou; [...] jak by z tohoto hlediska mohlo opravdu existovat nějaké svědomí, nějaká intuice, nějaká svobodná vůle! (Chen Duxiu 1997a:6–7)

Chen Duxiu se zde naopak ve svém útoku proti svědomí, intuici a svobodné vůli opírá právě o morální relativismus vycházející z kulturních a společenských odlišností. Ty jsou pro něj dokladem zásadního vlivu vnějšího prostředí na formování člověka a absence jakéhokoliv vrozeného poznání morálních principů. V této pasáži Chen Duxiu přímo reaguje na Fan Shoukangovo tvrzení, že životní názory jsou tvořeny dvěma základními složkami:

我的私見以為倫理規範——人生觀——一部分是先天的，一部分是後天的。先天的形式是由主觀的直覺而得，決不是科學所能幹涉。後天的內容應由科學的方法探討而定，決不是主觀所應妄定。

Můj osobní názor je, že etické normy - životní názory - jsou z části vrozené, z části podmíněné. K vrozeným formám dospíváme pomocí subjektivní intuice a rozhodně se do nich nemůže věda míchat. Podmíněné obsahy [mohou být] určeny zkoumáním za pomoci vědecké metody a rozhodně by je neměly určovat subjektivní fantazie. (Fan Shoukang 1997:321)

Vracíme se tímto k problematice, která je podle Charlotte Furth (1970:101–3) charakteristická pro čínský diskurz týkající se etiky, k otázce, jak je lidem morální poznání přístupné. Podstatným rozdílem mezi formami a obsahy životních názorů je zde totiž právě způsob, jakým k těmto složkám životních názorů dospíváme. Fan Shoukang spolu s Liang Qichaoem (1997b:139) uznávají, že vědecká metoda má své místo i v etice, zároveň ale brání existenci určité části životních názorů, které vědu překračují a které není vhodné nebo možné podrobovat vědeckému zkoumání. U Fan Shoukanga tím jsou tedy vrozené formy etických norem, u Liang Qichaoa (1997b:141) to jsou city, a to především láska a krása. Oba si za tyto postoje vysloužili kritiku ze strany scientistů, jak jsme viděli výše v pasáži od Chen Duxiua, ale sami se zase svými postoji vymezovali vůči Zhang Junmaiovi, který to podle nich s prostorem pro svobodnou vůli přehnal (Liang Qichao 1997b:140) a příliš vyhrotil opozici vědy a životních názorů (Fan Shoukang 1997:322).

Zhang Junmai (1997a:37) při vysvětlování vztahu životních názorů a svobodné vůle uvádí jako jejich příklady v případě každého jednotlivce lítost *hui* 悔, sebenápravu *gaiguo zixin* 改过自新 a vědomí odpovědnosti *zerenxin* 责任心. Tyto jevy podle něj nepodléhají kauzalitě a

vycházejí z člověka samého. Všechny mají blízký vztah k morálce. Nejedná se přitom o žádné morální principy nebo podmínky morální odpovědnosti, ale o schopnosti umožňující poznat, co je správné a co je špatné. Nezávislost na kauzalitě, a tedy svoboda vůle, spočívá v tom, že toto poznání není způsobeno ničím vnějším, ale že jeho zdrojem je „samopohyb svědomí“ *liangxin zhi zidong* 良心之自动. Zhang Junmai se ve své přednášce o *liangxin* zmiňuje ještě v jednom z bodů charakterizujících protiklad vědy a životních názorů:

[...] 初无论理学之公例以限制之, 无所谓定义, 无所谓方法, 皆其自身良心之所命起而主张之, 以为天下后世表率, 故曰直觉的也。

[V případě životních názorů] nejsou žádná omezení logickými pravidly, nejsou žádné definice, žádné metody, [uvedené osobnosti] vždy zastávaly své názory proto, že jim to vnukalo jen jejich osobní svědomí, které tím dali za vzor pozdějším generacím, proto jsou intuitivní. (Zhang Junmai 1997a:36)

Svědomí *Liangxin* je zdrojem životních názorů, tentokrát však nikoliv v protikladu ke kauzálně podmíněným jevům, ale v kontrastu k poznání získaném racionální úvahou a založeném na definicích, logice, či nějaké jiné metodě. Prostředkem pro zkoumání toho, co nám vnuká naše svědomí, je intuice. Morální epistemologie a související meta-etické otázky se na přelomu 19. a 20. století také na západě těšily velkému zájmu. Jednou z nejvýraznějších osobností v tomto ohledu byl G. E. Moore (1873–1958), o jehož přístupu se mluví jako o intuicionismu (MacIntyre 1998:159–61). Na G. E. Moora se v debatě žádný z autorů přímo neodvolává a samozřejmě nacházíme mezi Zhang Junmaiovými názory a evropským intuicionismem celou řadu odlišností, avšak samotný fakt, že Moore rozvíjí na počátku 20. století intuicionismus, vrhá jiné světlo na zdánlivou specifičnost čínského zájmu o morální epistemologii, na který ve své práci upozorňuje Charlotty Furth (1970:102–3). Co je však v evropské filosofii skutečně neobvyklé, je to, jak je intuitivnost morálního poznání u Zhang Junmaie (1997a:37) základem svobody vůle.

Takové pojetí svobody vůle však, jak jsme již viděli, není ostatními autory v rámci debaty nikterak pokládáno za samozřejmé. Liang Qichao (1997b:140) se o svobodu vůle zajímá zejména jako o podmínku morální odpovědnosti a morální poznávání je podle něj doménou rozumu *lizhi* 理智. I když Liang Qichao v této souvislosti mluví o rozumu, nejedná se o racionalismus v úzkém slova smyslu, tedy poznávání morálních principů racionální úvahou a priori, jak bychom důraz na rozum v tomto kontextu chápali v evropské morální epistemologii. U Liang Qichaoa a v kontextu debaty obecně se rozumem spíše chápe

empirické a vědecké poznávání, což je vidět i na tom, že ono rozdělení na rozum a cit je úzce spjaté s tím, co lze nebo nelze zkoumat vědeckou metodou. Jedná se ale spíše o terminologickou než faktickou odlišnost od evropského diskurzu. Fan Shoukang (1997:321), jak jsme již viděli, takovému rozumovému poznávání připisuje úlohu zkoumat obsahy morálních principů a intuici jejich formy. Co rozumí formami morálních principů bude jasnější z následující pasáže:

我们的伦理的规范是由两部分合成的,就是由主观的和客观的部分合成的。良心 —— 就是感觉、感情和意志的所合成的统一意识 —— 有二重的作用。(1)良心命令人类做各人所自认为善的行为。(2)良心又营各种善恶的评价。‘做你所自认为善的行为!’这个一命令实在决不会错误的。可是许多的错误都是存在于善恶内容的判定里面 [...]

Naše etické normy se skládají ze dvou částí, a to ze subjektivní a objektivní. Svědomí - to jest vědomí složené z propojení vjemů, pocitů a vůle - používáme dvěma způsoby. (1) Svědomí přikazuje lidem, aby každý jednal podle toho, co sám považuje za dobré. (2) Svědomí se taktéž snaží o hodnocení různých druhů dobra a zla. Tento imperativ "Dělej, co sám považuješ za dobré jednání!" skutečně nemůže být chybným. Všechny ty časté chyby totiž spočívají v posuzování toho, co je dobré a co zlé, [...]. (Fan Shoukang 1997:320)

Používáme naše svědomí k poznávání obou složek morálních principů, avšak v případě jejich obsahu svědomí často selhává a intuice by měla být nahrazena rozumovým vědeckým zkoumáním. V čem se na tento intuitivní přístup můžeme spolehnout, je morální imperativ: „Dělej, co sám považuješ za dobré jednání!“ Opět zde máme co do činění s principem, který by nám mohl připomínat Kantův kategorický imperativ, dokonce Fan Shoukang o této zásadě sám mluví jako o imperativu, používá slovní spojení „příkaz svědomí“ *liangxin mingling* 良心命令. Na rozdíl od principu, ke kterému dospěl Immanuel Kant, tento imperativ ale stojí na předpokladu, že rozumíme pojmu „dobré“,¹⁷ což ani Fan Shoukang nepovažuje za něco samozřejmého. Není tedy překvapivé, že se Tang Yue ve své kritické odpovědi zaměřil právě na tento aspekt „příkazu svědomí“:

范先生所謂“義務意識”就是“做你所自認為善的行為”。[...]“善”的意義就是“應當做的”。所以這意識,就是“做你所自認為應當做的行為”。這

17 Srov. s obecnou formulací kategorického imperativu: „Jednej podle maximy, která sama sebe může učinit zároveň obecným zákonem.“ (Kant 1990:99)

句話,實在不能夠發生一點效力,因為我們所要解決的正是你所自認為應當做的到底是不是你應當做的。這個問題唯科學可以解決,直覺只可敬謝不敏了。

Tzv. „vědomí povinnosti“ pana Fana, to je ono „dělej, co sám považuješ za dobré jednání“. [...] Význam slova „dobré“ je „to, jak by se mělo jednat“. Z čehož vyplývá, že se jedná o vědomí tohoto: „Dělej, co sám považuješ za to, jak by se mělo jednat.“ Tato věta ve skutečnosti nemůže mít žádný účinek, protože to, co chceme opravdu vyřešit, je, jestli to, co považujeme za to, jak by se mělo jednat, je opravdu to, jak by se mělo jednat. Tuto otázku může vyřešit pouze věda, intuice se může jen zdvořile omluvit. (Tang Yue 1997a:328–9)

Tang Yueho marginalizace Fan Shoukangova „příkazu svědomí“ nám odhaluje další příklad velké rozdílnosti meta-etických východisek mezi účastníky debaty. Aby mohl Tang Yue výše citovaným způsobem zpochybnit užitečnost uvedeného principu, musí považovat morální pojmy jako „dobré“ nebo „správné“ za převoditelné na výroky, které žádné morální pojmy neobsahují a zároveň zachovávají stejný význam. Fan Shoukang na druhou stranu, ačkoliv konkrétní posuzování, co je dobré a co není, přisuzuje empirickému zkoumání, považuje obecný pojem „dobré“ za něco dále neanalyzovatelného a nepřevoditelného. Vyplývá to ze způsobu, jak se vymezuje vůči hedonismu, který se podle něj zcela spoléhá na empirické poznání a u kterého chybí vědomí morální odpovědnosti (Fan Shoukang 1997:321). Podle systematické meta-etiky bychom Tang Yueho postoj mohli označit za definistický – morální výroky jsou převoditelné na faktické, aniž by se změnil jejich význam – a Fan Shoukangův postoj by bylo možné zařadit do indefinismu (Atkinson, Garner, and Rosen 1969:220–2).

3.3 Závěr

Zařazování postojů jednotlivých autorů podílejících se na debatě o vědě a životních názorech do různých kategorií identifikovaných systematickým popisem morální filosofie, tak jak jej vidíme u Atkinsona (1969), nám v této kapitole sloužilo jako názorná pomůcka ke zdůraznění různorodosti postojů, se kterými se v debatě setkáváme. Zdánlivě výstižné dělení na scientisty a jejich kritiky se při podrobnějším pohledu přeměňuje v otázkách souvisejících s kauzalitou, svobodnou vůlí a etikou na spleť postojů, které v určitých aspektech spolu souhlasí s některými „spojenci“ a v jiných si s nimi odporují. Náš omezený prostor nedovoluje, abychom zde nabídli úplný obraz všech postojů, které v debatě nacházíme, ale i

tento krátký exkurz nám ukázal, jak velké pole pro další zkoumání se zde nabízí a že tato stránka debaty nemůže být dostatečně popsána pouze rozbořením Zhang Junmaiových názorů, jak se s tím bohužel v sekundární literatuře často setkáváme (Chou 1978:566; Furth 1970:101–4). Soustředění se na Zhang Junmaie nás může například dovést k domněnku, že téma svobodné vůle je v debatě rozebíráno zejména z hlediska morální epistemologie a že otázka podmínek morální odpovědnosti je v této souvislosti upozaděna. Jak jsme však viděli, tak svoboda je jako jedna z těchto podmínek tematizována jak scientisty (např.: Tang Yue 1997a), tak ji takto jako argument používají i autoři řazení mezi humanisty (např.: Fan Shoukang 1997). Nicméně i v jiných otázkách nám podrobnější pohled na zpracování tématu kauzality z hlediska morální filosofie v debatě odhalil zajímavé rozdílnosti v předpokladech jednotlivých účastníků a naznačil, že spory ohledně etických otázek se v rámci debaty vedly na úrovni meta-etické spíše než, že by proti sobě stály různé normativní teorie.

4 Vzdělání

Není náhodou, že Zhang Junmai přednášku na přípravné škole Tsinghua zahajuje právě upozorněním svých posluchačů na omezenost vědeckého vzdělání,¹⁸ kterého se jim na škole dostává. (Zhang Junmai 张君劢 1997a:33) Mimo samotný úvod se Zhang Junmai ke vzdělání už vyjadřuje jen velmi okrajově, avšak později ve své odpovědi Ding Wenjiangovi vysvětluje, jakou pozici v kontextu celého sporu podle něj vzdělání zaujímá:

科学决不能支配人生, 乃不能不舍科学而别求一种解释于哲学或玄学中(或曰形上学)。此语也, 吾人对于科学与玄学之理论的评价也。虽然, 人类之于学问也, 每好以学问为手段, 以辅助其人生上之目的。而辅助之法, 莫如教育, 于是有科学玄学之实用的价值问题。换而言之, 即其在教育上之位置如何, 斯为本节之所欲研究。

Věda jednoduše nedokáže dominovat lidskému životu, takže nelze než ji opustit a hledat vysvětlení jinde, u filosofie nebo metafyziky. Tím vlastně říkám, jaké je mé teoretické zhodnocení vědy a metafyziky. Přestože člověk dokáže vše dobré ze svých vědomostí zužitkovat, aby mu to bylo nápomocno v jeho životním cíli, tak se ale nic jako způsob onoho napomáhání nevyrovná vzdělání, a to je to, v čem spočívá otázka praktického zhodnocení vědy a metafyziky. Jinými slovy, v této části bych chtěl zkoumat, jak na tom jsou z hlediska vzdělávání. (Zhang Junmai 1997c:102)

V kontrastu s obecnějšími otázkami, jestli může věda zodpovědět otázky životních názorů, zde stojí vzdělání jako praktická rovina sporu mezi vědou a metafyzikou, jako ten nejlepší z nástrojů, které mohou pomoci člověku dosáhnout jeho životních cílů. Samozřejmě je otázkou, zda tento Zhang Junmaiův pohled byl sdílen i ostatními účastníky debaty, nicméně je zřejmé, že role vzdělání byla v debatě důležitá a zároveň poměrně specifická. Zhang Junmai i Ding Wenjiang se k různým otázkám s ním spojeným vraceli napříč svými příspěvky a i když pro některé autory bylo vzdělávání pouze jedním z příkladů a

¹⁸ Čínský termín nejvíce užívaný v debatě, *jiaoyu* 教育, lze překládat jako vzdělání, vzdělávání i výchova. Ačkoliv v češtině jsou mezi těmito termíny, na rozdíl od anglického *education*, podstatné rozdíly – prvý lze chápat jako výsledek procesu vzdělávání, či výchovy, zatím co ostatní označují právě onen proces – zdá se, že ani v rámci debaty nejsou tyto významové roviny termínu *jiaoyu* 教育 nijak striktně rozlišovány a poměrně volně přechází mezi nimi. Proto budeme volit český ekvivalent v závislosti na konkrétním kontextu a nebudeme tento termín systematicky překládat pouze jedním z nich. Je však zřejmé, že termínem *kexue jiaoyu* 科学教育 se míní vzdělání v přírodních vědách a nikoliv například něco jako experimentální pedagogika ve smyslu pedagogického směru rozšířeného zejména v USA a Německu od počátku 20. století. (Průcha, Walterová, and Mareš 2009:75)

důkazů v obecnějších argumentacích, k hlavním okruhům otázek ohledně vzdělávání se autoři vyjadřovali v průběhu celé debaty.¹⁹

Je pozoruhodné, jak malá pozornost byla tématu vzdělání a vzdělávání v rámci debaty věnována v sekundární literatuře. V případě prací psaných v evropských jazycích jsou otázky vzdělání jen stěží zmíněny a v dostupné čínské literatuře je jim věnován větší prostor pouze v přehledové publikaci o dějinách čínské pedagogiky. Dozvídáme se, že z hlediska dějin pedagogiky je debata o vědě a životních názorech popisována jako součást širšího pedagogického názorového proudu prosazujícího vědecké vzdělávání *kexue jiaoyu sichao* 科学教育思潮. Tento myšlenkový proud, jehož počátky jsou spojovány s Májovým hnutím, navazuje na reformní snahy a prosazování západního vzdělávání na konci dynastie Qing. Role debaty v tomto kontextu byla podle autorů významná v tom ohledu, že umožnila lépe formulovat myšlenky zmiňovaného názorového proudu a rozšířit povědomí o něm mezi širší veřejnost. (Wang Bingzhao, Li Guojun, and Yan Guohua 2013:263, 286, 292) Bohužel se však i v případě této jediné publikace jedná spíše o povrchní rozbor, ve kterém se autoři i přes několik citací přímo souvisejících se vzděláním v konečném důsledku drží hlavně obecných témat debaty. Tento stav do určité míry napravuje nedávný článek Jiřího Hudečka (2016), i když ani v tomto případě se nejedná o systematické zmapování tématu v kontextu celé debaty. Naším cílem zde proto bude doplnit toto prázdné místo a osvětlit roli vzdělávání v debatě o vědě a životních názorech.

Jak jsme výše uvedli, Zhang Junmai se na přípravné škole Tsinghua vzdělávání věnuje kromě samotného úvodu jen letmo. V závěru přednášky uvádí tři stěžejní otázky týkající se životních názorů, kterými by se čínská společnost měla přednostně zabývat. O vzdělávání mluví v souvislosti s otázkou vztahu jedince a společnosti. (Zhang Junmai 1997a:40) Využijeme tuto polaritu jako základní strukturu, skrze kterou budeme nahlížet na vzdělávání v rámci debaty. Nejprve se budeme věnovat dopadu vzdělávání na jedince, poté obrátíme pozornost k vztahu vzdělávání a společnosti.

4.1 Vzdělání a jedinec

Zhang Junmai v již zmiňovaném úvodu přednášky mluví o nedostatečnosti vědeckého vzdělání. Svým posluchačům se snaží ukázat, že obraz o světě, který poskytuje věda, je

¹⁹ Tématem vzdělávání se zabývala celkem 11 článků, včetně úvodů Hu Shiho a Chen Duxiua, z celkových 31 článků. Kromě již zmíněných autorů bylo tematizováno i u Lin Zaipinga, Tang Yueho, Ju Nonga a Wang Xinggonga.

neúplný, že se vše neřídí zdánlivě všemocnými přírodními zákony a kauzalitou. Vědecký popis, kterému se na školách učí, v konečném důsledku selhává v neschopnosti uchopit lidský život. (Zhang Junmai 1997a:33) Spor o to, zda věda dokáže, či nedokáže popsat lidský život tak, aby poskytla i přijatelné životní názory, se vine celou debatou a samozřejmě se neomezuje jen na vzdělávání, nicméně je to právě vzdělávání spolu s etikou, v jejichž kontextu je neúplnost vědeckého pohledu na svět kritizována nejvíce. Zhang Junmai (1997c:105) dokonce v jednom místě píše, že přeci nikdo nezpochybňuje přínosy vědy, je ale třeba podrobit zkoumání to, kde je věda používána špatně, tedy její roli ve vzdělávání a výchově. Ding Wenjiang hodnotí vědu v kontextu vzdělávání poněkud jinak:

科学不但无所谓向外,而且是教育同修养最好的工具,因为天天求真理,时时想破除成见,不但使学科学的人有求真理的能力,而且有爱真理的诚心。[...] 诸君只要拿我所举的科学家如达尔文、斯宾塞、赫胥黎、詹姆士、皮尔生的人格来同甚什叔本华、尼采比一比,就知道科学教育对于人格影响的重要了。Nejenže vědu nelze považovat za povrchní, ale navíc to je ten nejlepší nástroj výchovy a sebekultivace, protože tím, jak den co den usiluje o pravdu a neustále chce bourat předsudky, nejenže lidem, kteří ji studují, dává schopnosti pravdu nacházet, ale také [v nich pěstuje] upřímnou lásku k pravdě. [...] Vezměte si jen, draží pánové, charakter vědců, jež jsem zmiňoval, Darwina, Huxleyho, Spencera, Jamese nebo Pearsona a porovnejte je s nějakým Schopenhauerem nebo Nietzsche, hned si uvědomíte, jak důležitý vliv má vědecká výchova na lidský charakter. (Ding Wenjiang 1997a:53–4)

Ding Wenjiang (1997a:52–4) k tomuto hodnocení dospívá v rámci pasáže, kde se pokouší ukázat, že kritika vědy za její povrchnost a zaměření na materiální svět je ve skutečnosti nepochopení podstaty vědy. Ding zdůrazňuje, že určující pro vědu je její metoda a nikoliv předmět zkoumání. Vědecká metoda má přitom významný přesah i do výchovy tím, jak buduje vztah k pravdě. Lásky k pravdě je zde tedy vnímána jako základ dobrého charakteru. Toto tvrzení dokládá srovnáním slavných vědeckých autorit s filozofy pochybného charakteru, kterými byli podle něj Nietzsche a Schopenhauer. V tomto ohledu Ding Wenjiang zdaleka není sám a podobné názory nacházíme i u ostatních scientistů. Vliv vědy na charakter byl v Číně tématem i před samotnou debatou, a to zejména v popularizačním časopisu *Kexue* 科學, kde například Yang Quan 揚銓 (1921:1112–5) ve svém článku *Vědecký životní názor* 科學的人生觀 (sic!) dokonce rozvádí vícero pozitivních vlastností jako rozvážnost, odvalu a další, které v člověku kromě lásky k pravdě věda buduje. Yang Quan podobně jako Ding Wenjiang

o pár let později uvádí i různé příklady vědců a jejich charakterových kvalit, včetně Darwina a Huxleyho.

Použití příkladů slavných vědců jako důkazu o schopnosti vědy pěstovat dobrý charakter přirozeně vybízelo k hledání protipříkladů, vědců, kteří kýžené charakterové vlastnosti neprojevovali, nebo naopak lidí, kteří byli ctnostní aniž by kdy přišli s vědou do styku. Lin Zaiping (1997:177–8) uvádí například tvrdohlavé chemiky, pověřivé fyziology, nebo zkorumpovanost Francise Bacona, otce moderní vědecké metody. Zhang Junmai (1997c:104) se vůči Ding Wenjiangově víře ve vědu jako ideálního nástroje pěstování charakteru také vymezuje, avšak volí jiný přístup. Uznává, že Thomas Huxley měl opravdu výjimečný charakter a obzvláště vynikal svou intelektuální poctivostí, ale ptá se, jestli to je skutečně způsobeno tím, že se věnoval vědě. Jako protipříklad uvádí Sokrata, který neváhal za pravdu položit život, avšak žil v době dávno před jakoukoliv vědeckou civilizací, či vědeckým vzděláváním. Láska k pravdě je podle Zhang Junmaie totiž přirozenou lidskou vlastností a není možné ji připisovat jen vědě.

Mimo zpochybňování toho, zda vědecké vzdělání dokáže skrze lásku k pravdě pěstovat dobrý charakter, se oponenti scientismu opakovaně vraceli k původní výtce vůči vědeckému vzdělání, a to, že dává lidem jednostranný a neúplný pohled na svět. Opakovaně se setkáváme se zdůrazňováním pěstování úplného charakteru *quan renge* 全人格. O významu celostního přístupu k lidskému charakteru a osobnosti se asi nejkonkrétněji vyjadřuje ve svém článku Zhang Junmai:

教育家为应付社会中之生计制度计,常以现时生计制度为标准,而养育人才。于是学一艺而终身于一艺,为无产者谋生之不二法门。若夫变更社会之贫富阶级,使凡为人类,各得为全人格之活动,皆得享全人格之发展,则为适应环境之科学的教育家所不敢道。

Pedagogové, aby se vyrovnali s ekonomickým uspořádáním společnosti, často toto uspořádání považují za normu, a s tím vychovávají talenty. To je důvod, proč proletariátu nezbývá než si osvojit jedno řemeslo a tím si po celý život obstarávat obživu. Co se týče společenské prostupnosti a toho, aby se se všemi jednalo jako s lidmi, je třeba, aby každý mohl jednat jako úplná osobnost a aby se všichni mohli těšit rozvoji celé své osobnosti, to je ale něco, na co si pedagogové vědy přizpůsobující se vnějším podmínkám vůbec nemohou troufat. (Zhang Junmai 1997c:105)

Vidíme, že pro Zhang Junmaie jsou celkový rozvoj osobnosti a všestranné vzdělání

zároveň otázkou všeobecného přístupu ke vzdělání. V těchto úvahách se projevuje Zhang Junmaiovo politické přesvědčení jakožto socialisty, zároveň je celkový rozvoj osobnosti otázkou lidské důstojnosti a svobody určovat svůj životní osud. V určitém smyslu se zde také vrací k problematice, kterou zmínil ve své úvodní přednášce (Zhang Junmai 1997a:39), totiž jestli by výchova měla dávat prostor k rozvoji výjimečných talentů, nebo by v ní měla převládnout společenská potřeba a uniformita.

Nejeden autor rozvádí, jaké všechny aspekty by vzdělání mělo rozvíjet, aby pěstovalo úplné osobnosti. Zhang Junmai (1997c:107; 1997b:226) uvádí pět aspektů: metafyziku, estetiku, vůli, rozum a tělo. Lin Zaiping (1997:176–7) vyjmenovává s odvoláním na Tu Zhongshua²⁰ pouze tři: rozum, cit a vůli. Qu Junong (1997:250–1), pro kterého je vztah výchovy a lidského charakteru hlavním tématem celého článku, popisuje také pět aspektů výchovy: tělesnou, vědomostní, uměleckou, volní a duchovní. Vidíme, že v podrobnostech se tyto autoři rozcházejí, nicméně mezi nimi panuje shoda v tom, že nestačí rozvíjet pouze rozum a tělo, jak tomu podle nich většinou v moderních školách je a že jednou z nedostatečně rozvíjených stránek lidské osobnosti je vůle. Junong i Zhang Junmai v tomto kontextu mluví o „výchově k vůli“ *yizhi jiaoyu* 意志教育. Tento aspekt vzdělání se již pojí více se společenským významem výchovy a ještě se k němu vrátíme níže.

Vůle, respektive svobodná vůle, se v rámci debaty objevuje ve vztahu ke vzdělání ještě v jedné jiné souvislosti. Tang Yue (1997b:218) používá samotnou možnost vzdělávání jako argument proti svobodné vůli ve smyslu její úplné nezávislosti na vnějších příčinách:

还有许多事情,可以证明意志是有原因的。因为我们都相信教育可以影响人们的意志;就是无因论者也相信“内生活”,“精神修养”可以造成高尚的人格。若是意志无因果可言,岂不是这些话都是迷信吗?岂不是孔、释迦、孟、耶稣,及一切教育家都是无事自扰吗?

Ještě je mnoho věcí, které mohou prokázat, že vůle má své příčiny. Všichni jsme přesvědčeni, že vzdělání může mít vliv na lidskou vůli, takže dokonce i zastánci indeterminismu jsou přesvědčeni, že „vnitřní život“ a „duchovní kultivace“ může vést k ušlechtilému charakteru. Pokud by bylo možné, aby vůle neměla žádnou příčinu, neznamenaloby to, že veškeré takové názory jsou jen pověrou? Neznamenaloby to snad, že Konfucius, Buddha, Mencius, Ježíš a všichni pedagogové jen plácají o ničem? (Tang Yue 1997b:218)

20 Jeden z účastníků debaty, jehož článek byl vybrán pouze do sborníku *Renshengguan zhi lunzhan*, viz 1. kap.

To, že je možné ovlivňovat lidské názory a vůli pomocí výchovy a vzdělání, je podle Tang Yueho obecně přijatelným předpokladem, který je však v rozporu s tvrzením, že lidská vůle není určována vnějšími příčinami. Vzdělání se zde ocitá v roli dílčího argumentu místo hlavního tématu, nicméně je toto použití pozoruhodné jednak z hlediska mapování toho, jak bylo vzdělání v rámci debaty pojímáno, jednak v porovnání se závěrem, ke kterému ve svých úvahách dochází Qu Junong (1997:218). Qu Junong se v úvodu svého článku zamýšlí nad tím, proč bychom měli vůbec mít vzdělání a jestli je vůbec vzdělávání možné. Při těchto úvahách postupuje opačným směrem než Tang Yue, a to od tvrzení, že pokud by člověk podléhal plně vnějším vlivům a nebylo by svobodné vůle, tak bude i vzdělání nemyslitelné. Nakonec dochází k závěru, že ačkoliv je člověk svým hmotným tělem do určité míry omezován, tak jeho morální charakter tato omezení nemá a pouze díky tomu je možné o jakémkoli učení a vzdělání mluvit.

Z hlediska vztahu vzdělání a jedince jsme tímto pokryli stěžejní úvahy a argumentace objevující se v průběhu debaty. Kromě posledně zmíněného sporu o vztahu vzdělávání a svobodné vůle vyvolalo největší polemiku Ding Wenjiangovo tvrzení, že vědecké vzdělání je nejvhodnějším nástrojem pěstování morálního charakteru. Naopak volání humanitních intelektuálů po všestrannějším systému vzdělávání se neseťkalo s žádnými námitkami. Samozřejmě bychom se mohli zabývat hlouběji všemi jejich konkrétními návrhy, avšak z výše zmiňovaných aspektů vzdělávání se omezíme pouze na „výchovu k vůli“, která má oproti ostatním aspektům poměrně jedinečné postavení.

4.2 Vzdělání a společnost

Vzdělání má pochopitelně vedle vlivu na rozvoj jedince také důležitou společenskou roli. Toho, jak tuto roli vnímali účastníci debaty, jsme se již dotkli v souvislosti s pasáží, kde Zhang Junmai (1997c:105) vysvětloval, jak důležité je umožnit všem pomocí vzdělání celistvý rozvoj osobnosti. Zažitý způsob práce pedagogů podle Zhang Junmaie působí také jako způsob udržování společenského řádu a omezuje prostupnost mezi jednotlivými vrstvami společnosti. Vzdělání však může naopak sloužit také k podpoře společenských změn, nemůže se však v takovém případě omezovat pouze na vědecké vzdělání. Stěžejní pro tuto společenskou roli vzdělání je výchova k vůli či pěstování pevné vůle. Junong (1997:251) tento koncept ve stručnosti vysvětluje jako víru ve svobodnou vůli – vedení lidí k poznání, že svých ideálů mohou dosahovat vlastními činy a tak je realizovat. Rozsáhlejší a konkrétnější popis výchovy k vůli nacházíme v Zhang Junmaiově druhé přednášce:

意志往往有理智的判断上,以为极不可能的事,而靠着意志的力量,竟可以实现。李广之矢可以贯石,及知为石,则屡试不中,可知知识与毅力是两事。而任何难事,意志力强者往往可以通过。以近年德俄革命之成功言之,皆其政治家意志教育之结果。一九一八年少数德国社会党竟能推翻数百年爱戴之皇室。一九一七年俄之革命之成功亦出人意料之外。可知政治潮流,苟有意志坚强之人,自有转移之法。若认为事事受环境之支配,则惟有一步不能行而后已。独惜今之教育家受外交家之流毒,专以迁就社会为长策,故其惟一立脚点,则在“维持现状”(Status Quo)。在此种主义之下,人类之心能,潜伏而不见者,正不知其几何。总之,意志教育可以改造社会,惜焉教育家不加注意,而徒委之社会革命党之手,是一件大不幸事。

Často se stává, že z hlediska rozumového úsudku se nějaká věc zdá naprosto nemožná, přitom ji je možné nakonec uskutečnit, když se opřeme o sílu vůle. Li Guangův šíp dokázal proniknout hluboko do kamene [co vypadal jako krčící se tygr], ale když zjistil, že to byl kámen, nepodařilo se mu to znovu ani po mnoha pokusech. Z toho můžeme vidět, že síla vědomostí a síla vůle jsou dvě různé věci. Ať už jde o jakoukoli obtíž, síla vůle ji často překoná. Řekl bych, že i úspěchy německé a ruské revoluce v posledních letech jsou obě výsledkem toho, jakou měli tamní politici výchovu k vůli. V roce 1918 němečtí socialisté dokázali v malém počtu překvapivě svrhnout dynastii, která se několik staletí těšila oblibě a respektu. Úspěch ruské revoluce v roce 1917 také předčil veškerá očekávání. Evidentně politický proud, který má zastánce se silnou vůlí, má tím pádem i prostředky k provedení změny. Pokud si někdo myslí, že je všechno řízeno vnějšími podmínkami, tak to nedokáže udělat ani jeden krok. Jen škoda, že dnešní pedagogové na sebe nechávají působit zhoubný vliv diplomatů, pro které je dlouhodobou sociální politikou kompromis, takže jejich jediné stanovisko je "udržujme status quo". Podle této doktríny jsou schopnosti lidského srdce něco skrytého a neviditelného, je to opravdu neznalost jeho [hodnoty]. Zkrátka, výchova k vůli dokáže přetvářet společnost, jenže ji pedagogové nevěnují pozornost, takže [změna] je pouze v rukou následovníků Strany Socialistů-revolucionářů, a to je velké neštěstí. (Zhang Junmai 1997b:226)

Ze všech aspektů výchovy, které Zhang Junmai uvádí, dává ve své druhé přednášce největší prostor právě výchově k vůli. V základní myšlence, že opřením se o silnou vůli lze realizovat zdánlivě nedosažitelné ideály, a proto je potřeba pěstování vůle věnovat ve výchově dostatečný prostor, zde nacházíme shodu s výše citovanou charakteristikou výchovy k vůli z Junongova článku. Tato pasáž je zajímavá tím, že Zhang Junmai tu oproti Junongovi,

ale i oproti své první zmínce o konceptu výchovy k vůli, (Zhang Junmai 1997c:107) nabízí řadu konkrétních příkladů, které nám mohou tento koncept blíže objasnit. Revoluce let 1917 a 1918 v Rusku a v Německu jsou zde prezentovány jako situace, kdy se poměrně malé skupině lidí podařilo oproti všem očekáváním díky vůli a odhodlání uspět ve snaze docílit celospolečenské změny a vzít tak směřování dějin do svých rukou. Trochu kuriózně v tomto světle působí příklad generála Li Guanga, jako by čínské dějiny neposkytovaly dost podobně nepravděpodobných dějinných zvrátů. Možným důvodem by mohlo být to, že na rozdíl od zmiňovaných evropských revolucí Zhang Junmai nikde nemluví o tom, že by Čína vynikala v pěstování vůle. Obzvláště současná Čína a její pedagogové jsou kritizováni za to, že jsou ochotni podporovat pouze status quo a nevychovávat lidi schopné změnit společenské poměry.

Jestliže Zhang Junmai (1997c:105) dokládá důležitost všeobecného rozvoje osobnosti tím, že v konečném důsledku to povede k žádaným společenským změnám, tak ze všech uváděných aspektů výchovy toto očekávání nejlépe naplňuje právě výchova k vůli. Zhang Junmai ji také proto věnuje největší pozornost, v rámci debaty se však již nedovídáme, jak konkrétně by taková výchova k vůli měla vypadat. Později však ještě dostal příležitost dokonce svou představu o správné výchově a vzdělávání ukázat v praxi. Ve třicátých letech Zhang Junmai postupně založil dvě školy. Nejprve Akademii Moře poznání *Xuehai Shuyuan* 學海書院 a později ještě Institut Národní kultury *Minzu Wenhua Xueyuan* 民族文化學院. V obou školách naplňoval svou představu o ideálu vzdělávání, kterou nastínil v rámci debaty v roce 1923. Cílem výchovy na těchto školách bylo pomocí důrazu na pěstování osobnosti a sebekultivaci vést studenty k aktivnímu politickému životu a tím budovat demokracii zespodu. (Ciaudo 2014)

Vzdělání vnímá jako důležitý prostředek k proměně společnosti k lepšímu i Ding Wenjiang, ačkoliv v jeho případě se samozřejmě jedná o vědecké vzdělání. Východiskem pro úvahy o možnosti ovlivňovat společnost pomocí výchovy a vzdělání je předpoklad, že výchova je jedním z činitelů, které determinují člověka, jeho životní názory a jednání. Podrobně se těmto východiskům věnuje ve svém článku Wang Xinggong (1997:285), který se pokouší ukázat především, že je možné zkoumat životní názory vědeckou metodou, a to právě díky tomu, že jsou určovány dvěma hlavními příčinami: vrozenými dispozicemi a výchovou. Wang Xinggong dochází k závěru, že schopnost poměrně přesně predikovat životní názory jedince je pouze otázkou dostatku informací ohledně jeho dědičných dispozic a o prostředí,

v němž vyrůstal a pohyboval se, včetně výchovy a vzdělání. Ding Wenjiang jde o krok dále. Pokud výchova a vzdělání ovlivňuje životní názory jednotlivce, tak patřičnou výchovou můžeme jeho životní názory měnit. Je-li možné výchovou měnit životní názory jednotlivce, znamená to, že by pomocí výchovy bylo možné vymýtit škodlivé životní názory jako náboženství a pověry v celé společnosti. Věda by podle něj mohla naplnit lidskou potřebu rozumět světu kolem sebe a vysvětlit ho, která jej vede k víře v nadpřirozeno. (Ding Wenjiang 1997b:205)

Stejně jako Zhang Junmai, je i Ding Wenjiang se současnou podobou vzdělávání nespokojen, avšak z opačných důvodů. Když Zhang Junmai (1997a:39) dává vědě a materialistickému způsobu života za vinu první světovou válku, Ding Wenjiang (1997a:54–7) vědu samozřejmě brání a naopak upozorňuje na neutěšenou situaci v evropských státních správách i vzdělávání. Podle Ding Wenjianga totiž i přes veškerý vědecký pokrok, který Evropa učinila, je vzdělávání stále v rukou teologů a politika v rukou právníků, avšak věda s nevraživostí mezi státy nijak nesouvisí, odpovědnost za první světovou válku by podle něj měli nést právě pedagogové a politici. Téma odpovědnosti za evropskou Velkou válku se otázek vzdělávání týká v té míře, že zkoumá hranice jeho role jako společenského hybatele, jinak je více spojené s porovnáváním tzv. materiální a duchovní civilizace. Avšak na závěr debaty se opět díky této otázce nakonec k tématu společenské role vzdělání vracíme:

把欧洲文化破产的责任归到科学与物质文明,固然是十分糊涂,但丁在君把这个责任归到玄学家教育家政治家身上,却也离开事实太远了。欧洲大战分明是英德两大工业资本发展到不得不互争世界商场之战争,但看他们战争结果所定的和约便知道,如此大的变动,那里是玄学家教育家政治家能够制造得来的。如果离了物质的即经济的原因,排科学的玄学家教育家政治家能够造成这样空前的大战争;那末,我们不得不承认张君劢所谓自由意志的人生观真有力量了。

Samozřejmě je naprosto pomýlené dávat vědě a materialistické civilizaci za vinu bankrot evropské kultury, ale to, jak Ding Zaijun tuto odpovědnost dává na bedra metafyzikům, pedagogům a politikům, je také příliš daleko od skutečnosti. Evropská Velká válka je jednoznačně konfliktem Anglie a Německa, dvou velmocí s tak rozvinutým průmyslovým kapitálem, že nemohly než o světový trh vzájemně soupeřit. Když se ale podíváme na mírovou smlouvu, jež byla výsledkem jejich války, snadno přijdeme na to, že metafyzici, pedagogové ani politici nemohli být schopni způsobit takto velikou změnu. Pokud bychom upustili od materiálních a zejména ekonomických příčin [války] a spolu s vědou

bychom tvrdili, že metafyzici, pedagogové a politici byli schopni takto bezprecedentně velkou válku způsobit; pak tedy nám nezbyvá než připustit, že onen Zhang Junmaiův takzvaný životní názor o svobodě vůle má skutečně moc. (Chen Duxiu 1997a:7)

Chen Duxiu zde kárá Ding Wenjianga, že svým obviňováním politiků, metafyziků a pedagogů jim připisuje nepřiměřeně velký vliv a v konečném důsledku tím dává za pravdu Zhang Junmaiovu životnímu názoru o svobodné vůli. Chen Duxiu se na příčiny první světové války dívá z hlediska historického materialismu a za hlavní příčinu označuje ekonomický vývoj v Evropě a ve světě. Uvádí, že růst kapitalistických velmocí Anglie a Německa narazil na své limity, což vyústilo v ozbrojený konflikt. Hu Shi s tímto materialistickým redukcionismem nesouhlasil a ke své předmluvě, kterou pro sborník *Věda a životní názory* psal, přidal ještě dovětek polemizující s Chen Duxiuem, kde obhajuje historickou roli myšlení, kultury, náboženství i výchovy, kterou podle něj nelze ignorovat a redukovat pouze na ekonomické příčiny. Chen Duxiu ještě k oběma předmluvám a Hu Shiově odpovědi přidal svou vlastní doplňující odpověď:

唯物史观所谓客观的物质原因,是指物质的本因而言,由物而发生之心的现象,当然不包括在内。世界上无论如何彻底的唯物论者,断不能不承认有心的现象即精神现象这种事实(我不知适之所想像之彻底的唯物论是怎样?);唯物史观的哲学家也并不是不重视思想文化宗教道德教育等心的现象之存在,惟只承认他们都是经济的基础上面之建筑物,而非基础之本身; [...]

To, co historický materialismus nazývá objektivní materiální příčinou, poukazuje na materiální původ příčin, samozřejmě do toho nejsou zahrnuty psychické jevy, které vznikají z hmoty. Žádný skutečný materialista na světě nemůže nesouhlasit s tím, že skutečně existují psychické jevy, duševní jevy a podobné věci (nevím jak si Huzhi představuje skutečný materialismus); ani filozofové historického materialismu nikterak nejsou lhostejní k existenci myšlení, kultury, náboženství, morálky, výchovy a dalších psychických jevů, jenom zastávají názor, že to vše je nadstavbou ekonomické základny, nikoli samotnou základnou; [...]. (Chen Duxiu 1997b:30)

Shoda na významu vzdělávání, kterou jsme nacházeli jak mezi humanitními intelektuály, tak i mezi scientisty z řad účastníků debaty, byla v jejím samém závěru narušena vstupem marxistického pohledu na věc. I přes Hu Shiovu snahu obhájit vliv kultury a vzdělávání na průběh dějin, Chen Duxiu trvá na tom, že základním hybatelem jsou ekonomické jevy ve společnosti a zbytek včetně vzdělání vychází striktně jen z nich. Tento epilog k debatě o vědě

a životních názorech ve formě polemických dovětků k předmluvám sborníku *Kexue yu Renshengguan* dobře ilustruje poněkud umělé ukončení debaty vydáním obou sborníků na konci roku 1923.

4.3 Závěr

Otázka vzdělání a moderní reformy vzdělávacího systému byla v Číně důležitým celospolečenským tématem přinejmenším od prohry v čínsko-japonské válce v roce 1895. Od té doby prošel systém vzdělávání výraznými proměnami, avšak ve dvacátých letech 20. století byl stále daleko od ideálního stavu. Navíc, co měl být tento ideální stav? Od počátku století vyráželi čínští studenti do všech velkých mocností světa, aby studovali na tamních univerzitách i středních školách. Ovlivnění zvyklostmi v místě, kde studovali, snažili se po návratu do Číny přenášet i své zkušenosti při výuce na různých školách i univerzitách. Účastníci debaty o vědě a životních názorech z velké části také působili na různých školách a měli i své konkrétní představy, jak by vzdělávací systém měl vypadat. Nicméně přestože se právě o výchově Zhang Junmai vyjádřil jako o praktické stránce problematiky zhodnocení vědy a životních názorů, i v tomto případě nebyla předmětem tolik konkrétní podoba vzdělávání, ke které by Čína měla směřovat, ale obecnější otázky o roli vzdělání ve společnosti a pro jednotlivce.

Oproti jiným otázkám řešeným v rámci debaty panovala u problematiky vzdělání a vzdělávání v určitých ohledech neobvyklá shoda. Většina autorů nepochybovala o tom, že vzdělání je klíčem k dosažení společenských změn a zlepšení situace Číny. Jediný, kdo se proti tomuto názoru otevřeně stavěl byl Chen Duxiu, který tvrdil, že takový důraz na roli vzdělávání a výchovy ve společenských změnách je přeceňování jeho síly. Chen Duxiu k této otázce přistupoval z hlediska historického materialismu. Toto byl jeden z bodů, ve kterých se výrazně odlišoval od ostatních scientistů a díky kterým představoval třetí názorový tábor debaty – marxismus. Chen Duxiu kritizoval Ding Wenjianga, že kvůli tomu, jaký vliv připisoval pedagogům a evropskému vzdělávacímu systému na vypuknutí první světové války, přeceňoval sílu vůle a vlastně přitakával voluntarismu.

Z hlediska humanitních intelektuálů byla vůle klíčovým slovem ve vztahu k výchově a vzdělání. V mnoha otázkách bychom jen těžko hledali skutečnou shodu mezi jednotlivými humanitními intelektuály, vzdělávání byla jednou z výjimek, kde tomu tak nebylo. Spolu s Zhang Junmaiem i Lin Zaiping, Qu Junong a Tu Zhongshu volali po všestranné výchově,

kteřá by kromě rozumu rozvíjela i další stránky osobnosti jako cit, tělo a vůli. Pozoruhodnou roli přitom hrála právě tzv. výchova k vůli, kterou zejména Zhang Junmai vnímal jako klíč ke změně společnosti. Výchova k vůli měla podporovat ve studentech odhodlání pokoušet se dosáhnout ideálů a určitou důvěru v to, že lze uskutečnit věci, které se na první pohled a z racionálního hlediska zdají být nemožné. Bohužel ani jeden z autorů, kteří se víc rozepisovali o výchově k vůli nebyl příliš specifický ohledně toho, jak by taková výchova měla vypadat. Možná ale konkrétní příklad nabízel Zhang Junmai vyvoláním debaty o vědě a životních názorech. Ve své přednášce apeloval na studenty, aby se nenechali omezovat jednostranným pohledem na svět, který jim nabízela věda. Jestliže ve svém článku Zhang Junmai mluví o tom, že vzdělávání a výchova je praktickým aspektem debaty, tak bychom mohli říct, že jej v rámci svých příspěvků již sám aplikuje.

Závěr

V této práci jsme se věnovali debatě o vědě a životních názorech, která v Číně probíhala na stránkách několika významných periodik v průběhu roku 1923. Tato výjimečná událost nám dává nahlédnout nejen do fascinující etapy dějin čínského myšlení, ale také nastavuje evropské civilizaci zrcadlo skrze reflexi vyvolanou otřesem z první světové války.

V rámci zkoumání debaty o vědě a životních názorech jsme si stanovili dva hlavní cíle: zaprvé vytvořit ucelený přehled o debatě, jejím kontextu, průběhu i pozdějším hodnocení v Číně i mimo ni. Zadruhé podrobněji představit několik vybraných tematických okruhů, které měly význam pro celou debatu a na kterých bychom mohli ukázat názorovou různorodost skrývající se za obvyklým dělením na obhájce scientismu a jejich odpůrce.

Představení debaty v první kapitole bylo částečně pojato jako shrnutí obecně známých a přijímaných poznatků o tom, co jí předcházelo, jak probíhala, kdo se do ní zapojil a jaké v ní byly hlavní názorové proudy. Vycházeli jsme zejména z existující sekundární literatury v evropských jazycích i v čínštině, kterou jsme místy doplnili z jiných zdrojů týkajících se daného období o další poznatky, které dále dokreslovaly celkový obraz debaty. Přehled o vývoji hodnocení debaty v průběhu druhé poloviny 20. století již představuje zcela originální přínos, jelikož takový přehled v literatuře psané evropskými jazyky neexistuje vůbec a v čínsky psané literatuře jen v omezené míře, vždy s určitým tematickým, či časovým ohraničením. Dosavadní absence podobného přehledu jen potvrzuje, že debata je zatím stále poměrně málo zpracovaným tématem. Přehled vývoje hodnocení debaty může sloužit jako vodítko pro její další zkoumání, dále také dokresluje celkový obraz debaty tím, že nám ukazuje, jak která její témata dál rezonují u pozdějších generací akademiků a intelektuálů. Zároveň i díky tak stručnému rozboru, jaký jsme čtenáři předložili, si lze vytvořit představu, jaký vliv na debatu i její hodnocení měl způsob, jakým byla vedena. Konkrétně jsme si všimli vlivu konfrontační bojové rétoriky, která svádí k tomu se i čtyřicet, padesát let po debatě zabývat otázkou, kdo ji „vyhrál”. Na důkladnou analýzu rétorické stránky debaty je

však třeba ještě počkat. Přehled, který jsme nabídli, byl omezen v podstatě pouze na odbornou literaturu; jistě by bylo také zajímavé blíže prozkoumat postoj k debatě mezi filosofy, teoretiky vědy i širší veřejností.

K podrobnějšímu rozboru jsme vybrali tři témata: (1) pojem metafyzika, (2) svobodná vůle a kauzalita ve vztahu k mravnosti a (3) vzdělání. Všechna tři hrají v debatě nepochybně důležitou roli, ale zatím jim nebyla v literatuře věnována odpovídající pozornost. Ke každému z nich jsme přistoupili do určité míry odlišným způsobem s ohledem na jejich specifika a na to, jak o nich bylo již pojednáno v minulosti.

Metafyzika je v debatě naprosto nepřehlédnutelná; už jen z toho titulu, že poměrně často je debata nazývána „debatou o vědě a metafyzice“ – v čínštině je označení *ke-xuan lunzhan* daleko častější než „spor o vědě a životních názorech“ *kexue yu renshengguan zhi zheng*. To, jak jednotliví účastníci chápali pojem metafyzika, je ale obecně poměrně málo prozkoumanou stránkou debaty. V této práci jsme se zaměřili spíše na způsob, jakým byl pojem metafyzika v průběhu debaty používán. Výchozím bodem totiž bylo pozorování určité disproporce mezi tím, jak dramaticky vyznívá rétorika válečného konfliktu, pomocí níž byla debata ve své době i později popisována, a tím, v čem spočívaly skutečné rozdíly a neshody například v chápání vědy. Zajímavou okolností, kterou jsme v této souvislosti brali také v potaz, bylo načasování debaty v rámci procesu formování současného ustáleného čínského výrazu pro metafyziku – *xing'ershangxue*. Ačkoliv nás zajímala spíše rétorická funkce pojmu pro debatu samotnou, nemohli jsme si nevšimat, jaké dopady na vývoj související terminologie může mít způsob jeho užití. S ohledem na tuto problematiku jsme konstatovali, že v době debaty nebyly ještě negativní konotace výrazu *xuanxue* tak silné, aby se mu humanitní intelektuálové vyhýbali. Avšak viděli jsme, že se přesto systematicky vyhýbali označení „metafyzikové“ *xuanxuejia*, kterým scientisté označovali zastánce názorů, které kritizovali. Dospěli jsme tak k hypotéze, že metafyzika byla do debaty vtažena do určité míry jako zástupný problém, vůči kterému bylo pro zastánce scientismu snazší se vymezit, který ale neodpovídal úplně názorům

zastávaným kritiky scientismu.

Poměrně velký prostor jsme věnovali otázkám vztahu svobodné vůle, kauzality a mravnosti. V tomto případě se jedná o téma, které je v sekundární literatuře zmiňováno, avšak pouze ve značně omezené míře oproti tomu, jakou důležitost mu připisovali samotní účastníci debaty. Otázka mravnosti – morálního poznání i morální odpovědnosti – byla stěžejní součástí tzv. životních názorů. Rozborem postaveným na základních meta-etických kategoriích jsme byli schopni přesně popsat rozdíly v názorech jednotlivých účastníků debaty, čímž se plně ukázala různorodost jejich postojů, a to napříč obvykle rozlišovanými názorovými tábory. Zároveň jsme dospěli ke zjištění, že při uvažování o morálních implikacích otázky existence svobodné vůle a kauzality byly pro samotné aktéry debaty právě meta-etické otázky velmi důležité. Normativní etické postoje v podstatě nebyly vůbec předmětem sporu. Takové soudy byly používány spíše jako samozřejmé příklady, kterými se dokládaly různé názory na meta-etické otázky. Hu Shi si v předmluvě povzdechl, že se sice všichni přeli o tom, jestli je nebo není možné pomocí vědy zodpovědět otázky životních názorů, ale skoro nikdo už nenabídl odpovědi na tyto otázky. V podstatě to samé lze říci i o etických otázkách – pro účastníky debaty bylo především důležité to, jak je vůbec možné odpovídat na morální otázky, tedy jakou má podstatu morální odpovědnost, jaké jsou její podmínky a možnosti přístupu k morálnímu poznání. Posouzení toho, co tedy je správné, nebo ne, nebylo důležité. Debata o vědě a životních názorech tak byla také debatou o meta-etice.

Posledním, třetím tématem bylo vzdělání a vzdělávání. Této oblasti byla v dostupné literatuře zatím věnována naprosto minimální pozornost, přitom právě otázky související se vzděláním jsou v průběhu celé debaty rozebírány opakovaně. Cílem této kapitoly proto bylo vůbec zmapovat, jaké názory ohledně vzdělání jednotliví účastníci debaty zastávali, a zjistit, jaká důležitost a role byla této otázce v rámci debaty o vědě a životních názorech připisována. Východiskem pro nás byl Zhang Junmaiův výrok, že problematika vzdělávání je praktickou stránkou zhodnocení vědy a životních názorů. Ve srovnání s problematikou svobodné vůle jsme u vzdělávání byli svědky mnohem větší shody, a to jak mezi tzv. humanitními

intelektuály navzájem, kteří volali po všestranné výchově, tak částečně i mezi oběma tábory, které se shodovaly na důležitosti a roli vzdělání pro jedince i pro společnost, ale rozcházely se v tom, zda pro mravní integritu a společenský pokrok stačí vědecké vzdělání. Vzhledem k neutěšené situaci v Číně na začátku 20. let 20. století však o společenskou změnu nějakým způsobem usilovali všichni autoři zapojení do debaty. Pozoruhodnou myšlenkou, která zaznívala ze strany humanitních intelektuálů, byla tzv. výchova k vůli. Tu vnímal zejména Zhang Junmai jako klíč ke změně společenských poměrů skrze víru a odhodlání jít za vlastními ideály. Jako konkrétní příklady úspěchu silné vůle uváděl revoluci z roku 1918 v Německu a paradoxně i bolševickou revoluci v Rusku. Přitom právě v otázce společenské role vzdělání se Chen Duxiu ovlivněný marxistickou filosofií odlišoval nejen od humanitních intelektuálů, ale i od ostatních scientistů, protože ve shodě s historickým materialismem považoval za základního hybatele dějinného vývoje ekonomické uspořádání společnosti a výchovu, víru, kulturu i morálku chápal pouze jako nadstavbu.

Poznatky, ke kterým jsme v rámci rozboru výše uvedených tematických okruhů debaty o vědě a životních názorech dospěli – tedy to, že metafyzika stála spíše v roli strašáka, do kterého se zastánci scientismu snáze trefovali; že účastníci debaty věnovali ve vztahu k morálce velkou pozornost zejména meta-etickým otázkám, na které se jejich odpovědi někdy výrazně různily i v rámci běžně rozlišovaných táborů; a že praktickou stránkou celé debaty byla otázka, jak by mělo vypadat vzdělávání v Číně, aby se čínská společnost ubírala správným směrem – nás vedou k tomu, abychom k dosud převládajícímu způsobu hodnocení debaty přistupovali s větší opatrností a nepřejímali je bez kritického promýšlení.

Ding Wenjiangovi a ostatním scientistům se podařilo provokativními výroky a útoky na metafyziku posunout vyznění debaty tak, aby se pro ni ustálil, jako jeden ze dvou, název „debata o vědě a metafyzice“, ačkoliv jádrem sporu byla metafyzika jen stěží a označení „metafyzikové“ zcela jistě není pro kritiky scientismu adekvátní. Tento název spolu s rétorikou válečného konfliktu nabádá čtenáře, aby nad debatou přemýšleli v dichotomii

neslučitelných protikladů. A skutečně jsme v přehledu vývoje hodnocení debaty viděli, že mnozí na tento způsob nahlížení přistoupili a zaměřovali se při jejím hodnocení na to, kdo s koho. Zhang Junmaiova přednáška sice vědu a životní názory staví také do opozice, nicméně z ní odvozený název „debata o vědě a životních názorech“ nechává daleko větší prostor i pro jiné přístupy. Můžeme si tak stěžejní otázku debaty představit například v tomto znění: „Do jaké míry lze životní názory stanovit pomocí vědy?“ Samozřejmě takováto formulace není nikterak převratná a nová, nicméně nás další rozbor vedl dál. Tato formulace odpovídá daleko více pestré škále různých názorů, kterou jsme mohli vidět například při zkoumání postoje účastníků ke vztahu kauzality, svobodné vůle a mravnosti. Obvyklý rámeček proti sobě stojících scientistů a humanitních intelektuálů zkrátka nedává příležitost k tomu sledovat skutečný obraz zastoupených názorů.

Současně s odkrýváním různých odlišných postojů ohledně vztahu svobodné vůle a mravnosti se postupně vynořovaly i některé společné rysy toho, jak účastníci k těmto otázkám přistupovali. Viděli jsme, že v mnoha případech bylo možné chápat „životní názory“ jako ekvivalent osobních či společenských hodnot a soustavy etických zásad. Těm byla v debatě věnována pozornost zejména po stránce jejich obecnější povahy, zatímco jejich konkrétní obsah zůstával spíše stranou zájmu. Jinými slovy šlo účastníkům debaty o to, jak je možné dosahovat morálního poznání, jaké jsou předpoklady morálních soudů, jakými obecnými pravidly se řídí atd. Tato diskuze o meta-etických otázkách tvořila určitou teoretickou rovinu debaty, jejíž praktická stránka byla opět nikoliv to, co jsou ty „správné“ životní názory, ale jak je nejlépe předávat a ovlivňovat jimi celou společnost. Pochopitelně v tomto ohledu pak hrálo klíčovou roli vzdělání a výchova.

Jistě je třeba brát v potaz, že výběr témat, která tato práce zkoumala do větší hloubky, je do určité míry limitující, a tedy i nabízený pohled na debatu je jím částečně zkreslený. Nicméně, i když se samozřejmě v průběhu debaty řešila i celá řada jiných otázek, je zřejmé, že většina účastníků debaty do ní vstupovala s upřímným zájmem přispět k určení směru, kterým by se měla Čína dál ubírat. Zároveň se ale jednalo o problematiku, která byla ve

dvacátých a třicátých letech 20. století obzvlášť naléhavá, a to nejen v Číně. Považme vznik Vídeňského kroužku, který se svým manifestem z roku 1929 vyhlásil pod vlajkou logického pozitivismu válku veškeré metafyzice, a krizi vědy, s jejíž ohlášením v roce 1936 Edmund Husserl založil fenomenologii. Na západě tak počalo dlouhá léta nepřekonatelné schizma mezi tzv. kontinentální filosofií a analytickou filosofií. Debata o vědě a životních názorech tak zapadá do celosvětového kontextu mnohem víc, než si možná její účastníci vůbec uvědomovali.

Pozoruhodné na debatě je ale i to, že ať už šlo o otázku, jak je možné dosáhnout morálního poznání, nebo jak pomocí výchovy pěstovat dobrý charakter, většinou nešlo o nabízení hotových řešení, ale o snahu dobrat se způsobu posuzování toho, co je ten správný směr. Díky tomu získává debata nadčasový charakter. Napětí mezi racionálním a intuitivním přístupem ke světu a jeho problémům je pro nás dnes stejně dobře známé a aktuální, jako bylo i pro samotné aktéry debaty o vědě a životních názorech v roce 1923.

Seznam použité literatury a pramenů

Atkinson, RF, Richard T Garner, and Bernard Rosen

1969 *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-Ethics*.

Canales, Jimena

2015 *The Physicist & the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Chen Duxiu 陳獨秀

1997a *Kexue Yu Renshengguan Xu 科学与人生观序*. In *Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 1–8. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997b *Da Shizhi 答适之*. In *Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观 (Science and the Philosophy of Life)*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Cheng Wenxi 程文熙, ed.

1981 *Zhong-Xi-Yin zhexue wenji 中西印哲學文集 [Sebrané spisy o čínské, západní a indické filosofii]*, vol.2. Táiwān xuésheng shūjú 臺灣學生書局.

China Weekly Review

1936 *Who's Who in China: Biographies of Chinese Leaders*. 5th ed. Shanghai: China Weekly Review.

Chou, Min-chih

1978 *The Debate on Science and the Philosophy of Life in 1923*. *Jindaishi Yanjiu Jikan 近代史研究集刊 (Collected Papers of Modern History Research)* 7: 557–581.

Ciaudo, Joseph

2014 *Zhang Junmai (Carsun Chang)*. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/zhang-ju/>, accessed March 30, 2014.

De Bary, William Theodore, and Richard Lufrano, eds.

2000 *Sources of Chinese Tradition*, v. 2. From 1600 through the Twentieth Century, vol.2. New York: Columbia Univ. Press.

Ding Wenjiang 丁文江

1997a *Xuanxue yu kexue – ping Zhang Junmai de “Rensheng guan” 玄学与科学——评张君劢的《人生观》 (Metaphysics and Science : Critique of Zhang Junmai’s “Philosophy of Life”)*. In *Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观 (Science and the philosophy of life)*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 41–60. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997b *Xuanxue Yu Kexue – Da Zhang Junmai 玄学与科学 —— 答张君劢 (Metaphysics and Science : Reply to Zhang Junmai)*. In *Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 181–210. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Eshleman, Andrew

2014 Moral Responsibility. *In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2014. Edward N. Zalta, ed. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>.

Fan Shoukang 范壽康

1925 Ping Suo wei “Kexue Yu Xuanxue Zhi Zheng” 評所謂 “科學與玄學之爭.” *In* Kexue Yu Renshengguan. Wang Mengzou 汪孟鄒, ed. P. 1–24 (152–175). Shanghai: Yadong tushuguan.

Fan Shoukang 范寿康

1997 Ping Suo Wei “kexue Yu Xuanxue Zhi Zheng” 評所謂 “科学与玄学之争.” *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 312–325. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Fang Zhaohui

2005 Metaphysics or Xing(er) Shangxue? A Western Philosophical Term in Modern China. *Dao*, 2005, Vol.5(1), pp.89-107 5(1): 89–107.

Fung, Edmund S. K.

2010 The Intellectual Foundations of Chinese Modernity: Cultural and Political Thought in the Republican Era. New York: Cambridge University Press.

Fung, Edmund SK

2002 Socialism, Capitalism, and Democracy in Republican China: The Political Thought of Zhang Dongsun. *Modern China*: 399–431.

Furth, Charlotte

1970 Ting Wen-Chiang : Science and China’s New Culture. Harvard East Asian Series, 42. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

1983 Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920. *In* The Cambridge History of China. Vol. 12 : Republican China 1912-1949, Part 1. John King Fairbank, ed. Pp. 322–405. Cambridge: Cambridge University Press.

Gao Like 高力克

1986 Ke Xuan Zhi Zheng Yu Jindai Kexue Sichao 科玄之争与近代科学思潮 [Debata O Vědě a Metafyzice a Moderní Názorové Proudě ve Vědě]. *Shixue Yuekan* 史学月刊(6): 66–70.

Gao Ruiquan 高瑞泉

1991 Makesizhuyi Zhe Dui “ke Xuan Lunzhan”de Erdu Chaoyue 马克思主义者对 “科玄论战” 的二度超越. *Jiangsu Shehui Kexue* 江苏社会科学(2): 46–50.

Huang Yushun 黄玉顺

2002 Chaoyue Zhishi Yu Jianzhi de Jinzhang - “Kexue Yu Xuanxue Lunzhan” de Zhexue Wenti 超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题. Sichuan: Sichuan renmin chubanshe. <http://www.confucius2000.com/scholar/chyzyjzdz/ml.htm>.

Hu Shi

1930 Essay in Living Philosophies. *In* English Writings of Hu Shih: Literature and Society (Volume 1). 1st edition. Chih-P'ing Chou, ed. Pp. 85–100. China Academic Library. Springer-Verlag Berlin Heidelberg.

Hu Shi 胡适

1997a Kexue Yu Renshengguan Xu 科学与人生观序. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 9–25. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997b Sun Xingzhe Yu Zhang Junmai 孙行者与张君劢. *In* Pp. 123–5.

1997c Da Chen Duxiu Xiansheng 答陈独秀先生. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 26–8. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Hu Xiao 胡晓

1993 Hu Shi yu ke xuan lunzhan 胡适与科玄论战 (Hu Shi a debata o vědě a metafyzice). *Anhui Daxue xuebao* 安徽大学学报(4): 70–76.

Hudeček, Jiří

2016 Čínská debata o vědě a metafyzice z roku 1923. *Nový Orient* 70(4): 7–18.

Hursthouse, Rosalind

2013 Virtue Ethics. *In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2013. Edward N. Zalta, ed. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>, accessed January 18, 2016.

van Inwagen, Peter, and Meghan Sullivan

2014 Metaphysics. *In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2014. Edward N. Zalta, ed. <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/metaphysics/>.

Junong 菊农

1997 Renge Yu Jiaoyu 人格与教育. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Shandong: Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Kahn, Joseph

2006 Where's Mao? Chinese Revise History Books. *The New York Times*, September 1. <http://www.nytimes.com/2006/09/01/world/asia/01china.html>, accessed May 8, 2016.

Kant, Immanuel

1990 Základy metafyziky mravů. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Ladislav Menzel, tran. Praha: Svoboda.

Kim, Jaegwon, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz, eds.

2009 A Companion to Metaphysics. 2nd ed. Blackwell Companions to Philosophy, 7. Malden: Wiley-Blackwell.

Kolektiv autorů

2002 Filosofický slovník. 2. rozšířené vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.

Kwok, Danny Wynn Ye

1965 *Scientism in Chinese Thought 1900-1950*. New Haven: Yale University Press.

Li Jiehua 黎洁华

1986 Guanyu Ershi Niandai “ke Xuan Lunzhan” de Yanjiu 关于二十年代“科玄论战”的研究 (Zkoumání Debaty O Vědě a Metafyzice Ze 20. Let 20. Stol.). *Guonei Zhexue Dongtai* 国内哲学动态(1): 20–22.

Liang Qichao 梁启超

1924 Zhongguo Ren Duiyu Shijie Wenming de Da Zeren 中国人对于世界闻名的大责任. *In Yinbing Shi Heji 23 : Ou You Xin Ying Lu Jieli* 《饮冰室合集 23: 欧游心影录节录》 Pp. 35–37. Shanghai: Shangwu yinshuguan.

1997a Guanyu xuanxue kexue lunzhan zhi “zhan shi guoji gongfa” - zanshi juwai zhongli ren Liang Qichao xuanyan 关于玄学科学论战之“战时国际公法” - 暂时局外中立人梁启超宣言. *In Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 121–2. Shanghai: Yadong tushuguan.

1997b Rensheng Guan Yu Kexue - Duiyu Zhang Ding Lunzhan de Piping (Qi Yi) 人生观与科学 - 对于张丁论战的批评 (其一). *In Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 137–145. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Lin Hesheng 林和生

1992 Hu Shi “kexue de Renshengguan” Jiqi Shidai Yu Sixiang Beijing 胡适“科学的人生观”及其时代与思想背景. *Shehui Kexue Yanjiu* 社会科学研究(2): 102–107.

Lin Jinfeng 林锦峰

1985 Chongping Kexue Yu Xuanxue Lunzhan Zhiyi 重评科学与玄学论战质疑. *Zhongshan Daxue Xuebao: Zhexue Shehui Kexue Ban* 中山大学学报: 哲学社会科学版(2): 48–58.

Lin Zaiping 林宰平

1997 Du Ding Zaijun Xiansheng de Xuanxue Yu Kexue 读丁在君先生的《玄学与科学》. *In Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 156–180. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Liščák, Vladimír

2013 *Konfucianství od počátků do současnosti : dějiny, pojmy, osobnosti*. Vyd. 1. Orient, sv. 17. Praha: Academia.

MacIntyre, Alasdair C.

1998 *A Short History of Ethics : A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge.

Meissner, Werner

1994 *China zwischen nationalem “Sonderweg” und universaler Modernisierung: zur Rezeption westlichen Denkens in China*. München: Fink.

Nathan, Andrew J.

1983 *A Constitutional Republic: The Peking Government, 1916-28*. *In The Cambridge History of China*. Vol. 12 : Republican China 1912-1949, Part 1. John King Fairbank, ed. Pp.

259–283. Cambridge: Cambridge University Press.

Netíková, Klára

2015 Hu Shiova filozofie sociální nesmrtnosti a její vztah k čínské tradici. Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze.

Nuan Gao

2012 Constructing China's Public Sphere: The "Three Big Newspaper Supplements" of the May Fourth Era, 1915-1926. Dissertation, University of California. h

O'Connor, Timothy

2014 Free Will. *In* The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2014. Edward N. Zalta, ed. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/>, accessed December 7, 2015.

Powell, John Benjamin

1925 Who's Who in China: Containing the Pictures and Biographies of China's Best Known Political, Financial, Business and Professional Men. 3D ed. Shanghai: The China weekly review.

Průcha, Jan, Eliška Walterová, and Jiří Mareš

2009 Pedagogický slovník. 6., aktualiz. a rozš. . Praha: Portál.

Sheridan, James E.

1983 The Warlord Era: Politics and Militarism under the Peking Government, 1916-28. *In* The Cambridge History of China. Vol. 12 : Republican China 1912-1949, Part 1. John King Fairbank, ed. Pp. 284–321. Cambridge: Cambridge University Press.

Sima, Qian

2011 Records of the Grand Historian. Columbia University Press.

Tang Yue 唐钺

1997a Du Le "Ping Suo wei 'Kexue Yu Xuanxue' zhi Zheng" Yihou 读了<评所谓“科学与玄学之争”>以后. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 326–331. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997b Xinli Xianxiang Yu Yinguo Lü 心理现象与因果律. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 211–20. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997c Yi Ge Chiren de Shuo Meng - Ganqing Zhen Shi Chao Kexue de Ma 一个痴人的说梦——情感真是超科学的吗? . *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 269–75. Shanghai: Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Wang Bingzhao 王炳照, Li Guojun 李国君, and Yan Guohua 阎国华, eds.

2013 Zhongguo Jiao Yu Tong Shi: Zhonghua Minguo (Shang) 中国教育通史：中华民国（上） - General History of Chinese Education, vol.12. Beijing shifan daxue chubanshe.

Wang Xinggong 王星拱

1997 Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观. *In* Kexue Yu Renshengguan. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 276–86. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Weilong, Ji

2007 Hu Shi and Xu Xinliu. *Chinese Studies in History* 40(2): 52–70.

Wen Jining 闻继宁

1988 Shilun Ke Xuan Lunzhan de Shuangchong Xingzhi 试论科玄论战的双重性质. *Xueshujie 学术界*(1): 46–51.

Xu, Xiaoqun

2014 *Placing China in the Colonial World Order: Travelogues in the Chenbao Fukan, 1921–1926. Twentieth-Century China* 39(1): 69–89.

Xu Xiaoqun

2014 *Cosmopolitanism, Nationalism, and Individualism in Modern China: The Chenbao Fukan and the New Culture Era, 1918–1928. Lexington Books.*

Yang Quan 楊銓

1921 Kexue De Rensheng Guan 科學的人生觀. *Kexue 科學* 6(9–12): 1111–20.

Yuan Weishi 袁伟时

1985 Tantan Yanjiu Zhongguo Xiandai Zhexueshi de Zhidao Sixiang Yu Fangfa Wenti —— Jian Da Lin Jinfeng Tongzhi 谈谈研究中国现代哲学史的指导思想与方法问题——兼答林锦峰同志. *Zhongshan Daxue Xuebao: zhexue Shehui Kexue Ban 中山大学学报: 哲学社会科学版*(3): 72–81.

Zhang Junmai 张君勱

1997a Renshengguan 人生觀. In *Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观 (Science and the Philosophy of Life)*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 33–40. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997b Kexue Zhi Pingjia – Zhang Junmai Xiansheng Zai Zhongguo Daxue Jiang 科学之评价——张君勱先生在中国大学讲. In *Kexue Yu Renshengguan*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 221–7. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

1997c Zai Lun Rensheng Guan Yu Kexue Bing Da Ding Zaijun 再论人生观与科学并答丁在君. In *Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观 (Science and the Philosophy of Life)*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 61–121. Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社.

Zhang Junmai 張君勱

1934 Renshengguan zhi lunzhan huigu (ershisan nian) 人生觀之論戰回顧 (二十三年). In *Zhong-Xi-Yin zhexue wenji 中西印哲學文集 [Sebrané spisy o čínské, západní a indické filosofii]*. Cheng Wenxi 程文熙, ed. Pp. 999–1013. Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局.

1963 Renshengguan zhi lunzhan huigu - sishi nian lai xifang zhexuejie zhi sixiangjia (wushier nian) 人生觀之論戰回顧——四十年來西方哲學界之思想家 (五十二年). In *Zhōng-Xī-Yīn zhéxué wénjí 中西印哲學文集 [Sebrané spisy o čínské, západní a indické filosofii]*. Cheng Wenxi 程文熙, ed. Pp. 1041–1087. Taiwan xuesheng shuju 臺灣學生書局.

Zhang Junqiang 张军强

2008 Jin Shiwu Nianlai Zhongguo Neidi Zhang Junmai Sixiang Yanjiu Zongshu 近十五年

来中国内地张君劢思想研究综述 (Shrnutí Posledních 15 Let Zkoumání Myšlenek Zhang Junmaie v Číně). *Lilun Daokan 理论导刊*(12): 108–110.

Zhang Ming 张明, and Shang Qingfei 尚庆飞

2010 *Xiandaixing Shiyu Xia de Ke Xuan Lunzhan——dui Lunzhan Yuanyin Jiqi Benzhi Didang Dai Tanta* 现代性视域下的科玄论战——对论战原因及其本质的当代探讨. *Nanjing Gongcheng Xueyuan Xuebao: shehui Kexue Ban 南京工程学院学报: 社会科学版* 10(3): 1–5.

Zhang Pengyuan

2003 Hu Shi and Liang Qichao. *Chinese Studies in History* 37(2): 39–80.

Zhang Weiguo 张伟国

1991 *Hu Shi He Kexue Xuanxue Zhi Zheng 胡适和科学玄学之争 (Hu Shi a Bitva Mezi Vědou a Metafyzikou)*. *Anhui Shixue 安徽史学*(4): 54–57.

Zhu Jingnong 朱經農

1997 *Du Zhang Junmai Lun Rensheng Yu Kexue de Liang Pian Wenzhang Hou Suo Fasheng de Yiwen 读张君劢论人生观与科学的两篇文章后所发生的疑问*. In *Kexue Yu Renshengguan 科学与人生观 (Science and the Philosophy of Life)*. Shi Jun 石峻 and Zhang Limin 张利民, eds. Pp. 195–202. *Shandong renmin chubanshi 山东人民出版社*.