

GÉWÙ [kòłu] (dosł. badanie rzeczy) — metoda poznawania natury rzeczy, funkcjonująca w chiń. filozofii.

Po raz pierwszy terminu „gówù” użyto w *Wielkiej nauce* (*Daxue*), która jest jedną z części *Czteroksięgu konfucjańskiego* (*Sishu*), a pierwotnie była 42. rozdz. starożytnej *Księgi rytuału* (*Liji*). Tę pierwotną wersję kompilator *Czteroksięgu*, neokonfucjański filozof Zhu Xi (1130–1200) wzbogacił o — jego zdaniem — zaginiony komentarz objaśniający znaczenie g. oraz dokonał zmiany hierarchii ważności poszczególnych etapów procesu duchowego doskonalenia się człowieka; on również nadał terminowi „gówù” znaczenie „badania rzeczy”. W jego interpretacji badanie rzeczy znalazło się przed prawdą wewnętrzną (*cheng*) jako element następującej hierarchii: „Starożytni, którzy chcieli ukazać światu wspaniałość swej cnoty (*de*) za pomocą porządkowania cesarstwa, najpierw zaprowadzali porządek w swych własnych księstwach. Aby uporządkować księstwo, wcześniej regulowali stosunki w rodzinie. W celu ich uregulowania, najpierw sami musieli dojrzeć (*xinshen*). Aby dojrzeć, oczyszczali swe umysły i serca. W celu oczyszczenia umysłu i serca, czynili swe myśli prawdziwymi (*cheng*). Aby je uczynić prawdziwymi, poszerzali swoją wiedzę (*zhizhi*) przez badanie rzeczy (*gówù*). Gdy badali rzeczy, ich wiedza stawała się dojrziała. Dojrzała wiedza czyniła ich myśli prawdziwymi. Prawdziwe myśli oczyszczają ich serca i umysły. Oczyszczone serca i umysły pozwalały im stawać się coraz bardziej dojrzalszymi. Dojrzewając, regulowali stosunki w rodzinie. To pozwalało im z kolei dobrze rządzić księstwem. Dobre rządy w księstwach przynosiły pokój całemu cesarstwu” (*Daxue*).

Badanie rzeczy było od początku ściśle powiązane z poszerzaniem wiedzy (*zhizhi*), dlatego oba terminy występują w filozofii chiń. razem, jako para dopełniających się kategorii. Znaczące jest to, że zarówno wiedza (*zhi*), jak i badanie (*gé*), nie są związane z ideą nauki pozytywnej, w której bada się świat zewnętrzny obiektywnie, z zachowaniem neutralności badacza i bez poświęcania uwagi temu, jaki związek ma taka działalność z osobowością uczestniczących w nim ludzi. G. — przeciwnie — zakłada osobowy charakter badań i ściśle powiązanie poznania z etyką. Najwyższą wagę przywiązuje się do tego, jakie skutki może wyrzucić poznanie w transformacji osobowej badacza. Jest to wyraźne przesunięcie akcentów z obiektywnych rezultatów poznania na jego subiektywnie ważne oddziaływanie na proces dojrzewania osobowego.

Znaczenie terminu „gówù” stanowiło w konfucjanizmie przedmiot wielu dyskusji filozoficznych, z których najważniejsze są te wypracowane przez filozofów neokonfucjańskich. Zhu Xi zinterpretował g. jako badanie zasad (*li*) rzeczy. Podstawą jego koncepcji była synteza poglądów kosmologicznych poprzedników Zhu Xinga. W ramach tej teorii każda indywidualna rzecz (*wù*) — zarówno faktycznie istniejąca, jak i potencjalna — miała swoją zasadę, która w przypadku rzeczy istniejących dopełniana zawsze była siłą materialną (*qi*), związaną z kształtem, czyli tym, co fizyczne. *Li* rozumiane tu było jako indywidualnie określona postać cyklu zmian, w ramach którego dana rzecz dojrzewa. W porządku kosmologicznym ta postać realizuje się dzięki stałemu przepływowi życiodajnej siły *qi*, natomiast w porządku logicznym *li* to podstawa pozwalająca badać rzeczy, ponieważ wszystkie zasady są jednym w ostatecznej rzeczywistości świata, w *taiji* (wielki kres). Po uznaniu tej zasadniczej jedności wszystkiego i przyjęciu, iż umysł ludzki w sposób naturalny w niej uczestniczy, wniosek, jaki

wyciągnął Zhu Xi, nasuwa się sam: badanie rzeczy jest badaniem zasad rzeczy i ostatecznie badaniem siebie samego, dlatego staje się podstawą poszerzania wiedzy, która jako wiedza siebie samego stanowi źródło oczyszczania umysłu i prawdy. Dla Zhu Xiego ta działalność miała charakter intelektualny. W swej formie doskonałej przybierała postać intuicji rozumowej, w której rozum, wnioskując poznawczo w zasadę danej rzeczy, zdolny był uchwycić, poprzez jedność wszystkiego, zasady wszystkich pozostałych rzeczy. Wiedza, rzecz można poszerzona aż do kosmicznego kresu, przemienić się miała w pewnym momencie w mądrość. Cały proces poznawania-dojrzewania rozumiany przez Zhu Xiego jako stopniowe, krok po kroku, zasada po zasadzie, zdobywanie samowiedzy, oparty był na intelektualnym odkrywaniu obiektywnej prawdy rzeczy, istniejących na zewnątrz poznającego umysłu.

Idealistyczną wykładnię tej interpretacji dał Wang Yangming (1472–1529), który rzeczywisty świat rzeczy uważał za istniejący w umyśle (xin) ludzkim; uważał, że nie da się przeprowadzić żadnego ontologicznie ważnego rozróżnienia umysłu i rzeczy lub — mówiąc językiem epistemologii — podmiotu i przedmiotu poznania. Podstawą istnienia i umysłu, i rzeczy jest bowiem liangzhi, czyli wewnętrzna, dostępna intuicyjnie znajomość dobra. Stąd badanie rzeczy nie może być niczym innym, jak oczyszczaniem umysłu z tego, co jest w nim nieodpowiednie (tzn. wszelkie wykraczanie poza liangzhi — pierwotną substancję umysłu). Ku czemukolwiek podmiot się zwraca, to jest wu. Jeśli zajmuje go służenie władcy, jest to wu. Dzięki liangzhi każdy intuicyjnie wie, co jest słuszne, a co nie. Jeśli działa pod wpływem tego impulsu, wprowadza w życie swoją intuicyjną wiedzę; na tym właśnie — wg Wanga Yangminga — polega rozszerzanie wiedzy. Jeśli natomiast odsuwa działanie, bo kalkuluje pod wpływem egoistycznych intencji, wtedy jego działanie przekracza liangzhi i nie jest słuszne. Zarówno g., jak i zhizhi to (podobnie jak ma to miejsce w myśli Zhu Xi) ważne kroki na drodze duchowego doskonalenia się człowieka, przy czym w interpretacji Wanga Yangminga g. nie znaczy już badania rzeczy, lecz „porządkowanie spraw”.

Zrozumienie tego, co zostało przez Wanga Yangminga określone mianem „liangzhi”, było wynikiem zastosowania w praktyce nauki Zhu Xi o g. jako o badaniu zasad rzeczy. W 1492 Wang Yangming tak intensywnie poznawał — lub raczej medytował, iż przeżył doświadczenie zbliżone do buddyjskiego tzw. nagłego oświecenia i to ono stało się podstawą głoszonej przez niego koncepcji. Sam Wang Yangming był przekonany, iż jego interpretacja nie jest odrzuceniem koncepcji Zhu Xi, lecz jedynie nadaniem jej znaczenia zgodnego ze starożytną tradycją *Wielkiej nauki* (*Daxue*). Nietrudno zauważyć, jak bardzo obie interpretacje się różnią. Zhu Xi nie był zwolennikiem nauki o nagłym oświeceniu — uważał, że wiedzę poszerzać można jedynie w procesie przebiegającym stopniowo, na końcu którego może dojść do oświecenia. Podmiot i przedmiot są przez niego postrzegane jako dwie na tyle niezależne całości, iż potrzebny jest świadomy wysiłek podmiotu, który chce poznawać zewnętrzny w stosunku do niego przedmiot. Wang Yangminga tę dychotomię uważa za sztuczną — akt poznania nie opiera się na woli, która byłaby skierowana na osiągnięcie jakiegoś celu; akt poznawczy ma za swą podstawę absolutnie rozumianą podmiotowość, a medytacja jest zalecanym sposobem badania rzeczy. Myśl Wanga Yangminga różni się od nauki chiń. buddyzmu medytacyjnego szkoły chan tym, że w wy-

niku oświecenia odkrywa się nie pustkę rzeczywistości, lecz ostateczną prawdę (cheng) podmiotowości, czyli liangzhi, tożsamą z taiji oraz tianli, tzn. zasadą kosmicznej jedności.

Obok tych tradycyjnych interpretacji warto wspomnieć o koncepcji wypracowanej współcześnie przez Funga Yu-Lana (1895–1990), myśliciela chiń. zaznajomionego z filozofią zachodnią. Przedstawił on system Zhu Xi w postaci spekulatywnego systemu filozofii racjonalnej, w ramach której wszystkie podstawowe pojęcia wyprowadzone zostały jako czysto dedukcyjne konsekwencje sądu „coś istnieje”. Po raz pierwszy w filozofii konfucjańskiej została tu konsekwentnie przedstawiona abstrakcyjna filozofia wiecznych i niezmiennych zasad (li), które transcendują świat rzeczy; pomimo to, dla Funga Yu-Lana g. pozostaje kategorią moralną. Abstrakcyjne zasady bada się nie dla czystej nauki, lecz w celu duchowego doskonalenia się i oświecenia, które, na sposób taoistyczny, rozumiane jest jako zjednoczenie z dao.

Bibliografia: Y. Fung, *A Short History of Chinese Philosophy* (tłum. D. Bodde), NY 1948, 1997 (*Krótką historia filozofii chińskiej*, Wwa 2001); tenże, *A History of Chinese Philosophy*, (tłum. D. Bodde), I–II, Pri 1952–1953; *Sources of Chinese Traditions*, NY 1960, I–II, NY 1964, 1999²; *A Source Book in Chinese Philosophy*, Pri 1963.

Anna I. Wójcik