

# ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

*Іван Іващенко*

## АКТУАЛІЗМ ДЖОВАННІ ДЖЕНТІЛЕ

La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo,  
e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima.  
Giambattista Vico<sup>1</sup>

### 1. Історичний контекст

Джованні Джентіле народився 29 травня 1875 р. у місті Кастельветрано (Castelvetrano) на південному заході Сицилії в родині фармацевта Джованні Джентіле<sup>2</sup> та доньки нотаріуса Терези Курті. У 1893 р. він переїхав на навчання до Пізи, оскільки успішно склав вступні іспити до престижної Вищої нормальної школи (Scuola normale superiore). Навчання в Пізі він завершив у 1897 р., захистивши дипломне дослідження, яке присвятив теоріям італійських ідеалістів Антоніо Росміні та Вінченцо Джоберті. У 1898 р. Джентіле повернувся на Сицилію, щоби владнати деякі родинні справи, після чого вирушив до Кампобассо, що біля Неаполя, де вчителював у ліцеї імені Маріо Пагано до 1906 р. У 1906 р. отримав професуру в університеті Палермо, де пропрацював до 1913 р. Саме за часів свого перебування в Палермо Джентіле сформулював засади теорії, яка згодом дістане назву актуалізму чи актуального ідеалізму. У цей період він видав такі важливі дослідження: «Акт мислення як чистий акт» (1911), «Реформа Гегелевої діалектики» (1913) та двотомне дослідження «Огляд педагогіки як філософської науки» (1913).

У 1914 р. Джентіле переїхав до Пізи, де до 1916 р. був професором на кафедрі теоретичної філософії, яку до нього очолював його вчитель ще з часів Вищої школи Донато Яя (Donato Jaja). Саме за ці два роки в Пізі Джентіле написав три свої ключові твори, які становлять його реформу ідеалізму: «Загальна теорія духу як чистого акту» (1916), «Засади філософії права» (1916) та перший том «Системи логіки як теорії пізнання» (1917). Після переїзду до університету Риму в 1917 р. Джентіле здебільшого переймався історією філософії та культури, педагогікою та філософією мистецтва.

З 1922 по 1924 рр. Джентіле обіймав посаду міністра народної освіти в уряді Беніто Муссоліні, яку до нього, але в уряді Джованні Джолітті, обіймав його друг Бенедетто Кроче. Саме в цей час він здійснив реформу освіти в Італії, яка носить його ім'я. У 1925 р. він очолив наукове керівництво Інститутом італійської академії.

---

© І. Іващенко, 2014

<sup>1</sup> La scienza nuova, Libro primo, Sezione seconda, LXIII. (Переклад див. наприкінці цієї статті.)

<sup>2</sup> За сицилійським звичаєм син успадковував ім'я батька.

У 1928 р. він став на чолі Вищої нормальної школи в Пізі, де й працював до моменту своєї смерті. Джентіле загинув внаслідок замаху на його життя, який скоїла група партизанів-комуністів 14 квітня 1944 р. у Флоренції.

## 2. Філософський контекст

Перед розглядом структури аргументації Джентіле в *Загальній теорії* має сенс удокладнити філософський контекст його творчості, тобто окреслити джерела його мислення. Надалі я спробую виразити, що на актуалізм Джентіле вирішального впливу справила теорія, викладена Джамбаттистою Віко в «Новій науці», та теорії німецьких ідеалістів (Кант, Фіхте, Гегель).

### 2.1. Джамбаттиста Віко та початок італійського ідеалізму

Неаполітанський філософ Джамбаттиста Віко (1668–1744) справив визначальний вплив на становлення італійської філософії. Свою філософську доктрину він виклав у книжці, яку писав протягом усього життя. Зазвичай згадують скорочену назву цієї книжки – «Нова наука»<sup>3</sup> (*La scienza nuova*), проте повна назва говорить значно більше про задум автора – «Принципи нової науки про спільну природу націй» (*Principj di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*). Під такою<sup>4</sup> повною назвою Віко видав третю й останню редакцію свого *opus magnum* у 1744 р., тобто в рік своєї смерті.

Обсяг і зміст тем, порушених Віко в НН, вражає. Тут йдеться про мову, істину, пізнання, походження звичаїв різних народів, історичну генезу людства тощо. Утім, найістотнішої рецепції зазнали міркування Віко про історію, істину та мову, хоча його осмислення мови привернуло увагу дослідників лише в ХХ ст. Мабуть, значення Віко для італійської філософії найвлучніше описав Бертрандо Спавента: «Здається, що після Віко спонтанність італійського філософського розуму заціпеніла. Наші філософи отримують поштовх з інших країн. Лише Віко не мав іншого джерела своїх міркувань, крім себе самого» [Spaventa, 1972: р. 447]. Спавента натякає на оригінальність теорії Віко, на яку, зрештою, претендував і сам філософ, адже його нова наука мала обґрунтувати *новий* підхід до розуміння природи пізнання, який Віко протиставляв картезіанству.

Отже, у цьому короткому огляді теорії Віко я зосереджу увагу *винятково* на тих міркуваннях, які справили безпосередній вплив на *Загальну теорію* Джентіле, що, втім, стане зрозуміло лише після висвітлення структури аргументу Джентілевої теорії.

Віко вважав, що в НН здійснив відкриття, про що пише в «Ідеї твору» – вступі до книжки. Ось як Віко виразив це відкриття: «перші язичницькі народи, з огляду на явну необхідність природи, були поетами, які говорили завдяки поетичним символам. Це відкриття, яке становить головний ключ до цієї Науки, коштувало нам наполегливого дослідження, що тривало майже все наше наукове життя»<sup>5</sup> (SN, 34)<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Далі – НН.

<sup>4</sup> У попередніх двох виданнях бракувало прикметника «*commune*», тобто йшлося просто про природу націй.

<sup>5</sup> «I primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furono poeti, i quali parlarono per caratteri poetici; la qual scoperta, ch'è la chiave maestra di questa Scienza, ci ha costo la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria».

<sup>6</sup> НН цитують за пагінацією, запровадженою Фаусто Ніколіні, який просто пронумерував кожен абзац твору.

[Vico, 2008: p. 114–115]. Як бачимо, Віко наголошує на своєму відкритті, стверджуючи, що воно також становить ключ до розуміння структури його аргументу. Відразу постає питання – хто такі поети, адже навіть без експлікації цього поняття зрозуміло, що Віко навряд має на увазі звичайних віршописців. Очевидно, що він приписує цьому поняттю не усталене в обіжній мові значення. І це справді так, що випливає з його роз'яснення етимології цього слова: ««поети» грецькою означає те саме, що «творці»»<sup>7</sup> (SN, 376) [Vico, 2008: p. 263]. Поети Віко – творці, що виробляють символи (*caratteri*), за допомогою яких ставляться до світу та повідомляють про це ставлення іншим поетам. Такий символічний обмін ще не є розвинутою мовою, адже безпосередньо пов'язаний із предметами, які зафіксовані в цих символах<sup>8</sup>. Проте основна риса поетичного ставлення до світу, яку має на увазі Віко, пишучи про своє відкриття, – діяльність, роблення, вироблення. Отже, основна думка Віко в тім, що пізнання полягає в продукуванні змістів, а не в зазначанні впливу зовнішніх, змістово трансцендентних пізнанню об'єктів.

За допомогою цього відкриття Віко намагається пояснити всю історію людства, ціль якої він бачить у створенні та відтворенні цивільного світу (*il mondo civile*). Нова наука має пояснити влаштування створеного людьми світу: «люди могли висновувати науку з цивільного світу, бо вони його й створили»<sup>9</sup> (SN, 331) [Vico, 2008: p. 232] та обґрунтувати його пізнаваність. Віко вважає, що людина здатна пізнавати лише те, що створила сама, хоча вона може й не впізнавати в своїй творчості себе. Утім, для Віко принципово наголосити на витворенні символів людиною, хоча присутність людини в цьому витворенні може лишатися нетематизованою. Епістемічний стосунок до речі – це динамічний, діяльний стосунок, а не опис вже даних, стабільних предметних якостей, які ми нібито віднаходимо, редукуючи мету пізнання до адекватної фіксації цих вже наявних властивостей. Пізнання – це витворення. Цю тезу особливо виразно, на думку Віко, демонструє поетичне ставлення до світу, властиве першим людям, яких він називає незатушеними (*l'uomo ignoante*). НН має оприявнити, що саме дозволило «першій людині» пізнавати природний світ і творити цивільний світ. Про таку мету свідчить вже перша засада (*la degnità*), з другого розділу першої книги НН «Про елементи» (*Degli elementi*), де Віко викладає основні тези свого дослідження, які розгортає та доводить в наступних книгах НН. Цю засаду він сформулював так: «Людина, через невизначену природу людського ума, коли він занурюється в незатушність, робить себе правилом всесвіту»<sup>10</sup> (SN, 120) [Vico, 2008: p. 173]. Цю засаду Віко розгортає в другому розділі другої книги НН – «Про поетичну логіку» (*Della logica poetica*). Ось як він це робить: «Оскільки, як нас вчить раціональна метафізика, «*homo intelligendo fit omnia*»<sup>11</sup>, так і

<sup>7</sup> «„Poeti“, che lo stesso in greco suona che „criatori“».

<sup>8</sup> Віко говорить радше про мову в широкому сенсі, що добре удокладнює Юрген Трабант: «Вікові поети спочатку не виробляють мови, а лише первинні візуальні знаки. Поетичними символами є предмети, жести та героїчні гасла, але не слова, не звукові знаки, не голоси (*voci*)» [Trabant, 1994: S. 46].

<sup>9</sup> «Mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini».

<sup>10</sup> «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo».

<sup>11</sup> Розуміючи, людина створює все (лат.).

ця фантастична метафізика демонструє, що «homo non intelligendo fit omnia»<sup>12</sup>. Може, в останньому твердженні більше істини, ніж в першому, бо за допомогою розуміння людина розгортає свій ум та осягає речі, тоді як без розуміння людина сама робить ці речі й, перетворюючися на них, стає людиною»<sup>13</sup> (SN, 405) [Vico, 2008: p. 284–285].

Це міркування містить основний аргумент Віко, доведенню й розгортанню якого він і присвятив майже все своє наукове життя<sup>14</sup> і який, як я спробую уявити нижче, справив вплив на концепцію Джентіле<sup>15</sup>. Розгляньмо ближче цей аргумент. Неважко помітити, що Віко послуговується двома поняттями метафізики, які протиставляє одне одному. *Раціональна метафізика* (la metafisica ragionata), якою він вважає свою НН, пояснює, що розуміння зовнішнього світу можливе лише на підставі розгортання ума й не становить впливу зовнішніх речей, якого зазнає пізнавач. Отже, основну тезу раціональної метафізики Віко можна сформулювати так: пізнання полягає у виробленні світових змістів, а не в репрезентації вже якое готового світу (байдуже, йдеться про природний чи цивільний світ). Звісно, теза раціональної метафізики може лунати надто радикально, якщо не враховувати полеміку Віко, зокрема, з Локом, який, на його думку, розробив «метафізику лише відчуттів»<sup>16</sup>. Іншими словами, раціональна метафізика Віко оскаржує думку, що відчуття лише репрезентують вже даний світ, а наші ідеї лише упорядковують дане завдяки чуттям світове розмаїття. Пізнання природного світу, вважає Віко<sup>17</sup>, можливе лише через світ цивільний, тобто вироблений людьми світ (questo mondo di

<sup>12</sup> Не розуміючи, людина створює все (лат.).

<sup>13</sup> «Perché come la metafisica ragionata insegna che «homo intelligendo fit omnia», così questa metafisica fantasticata dimostra che «homo non intelligendo fit omnia»; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa».

<sup>14</sup> Здається, цього нюансу схильні не помічати дослідники, які акцентують на мовно-філософському аспекті цього міркування й не бачать його зв'язку з так званою «аксіомою Віко»: *verum et factum convertuntur* (істинне й зроблене збігаються), а тлумачать його лише як опис першого в історичному сенсі етапу розвитку мови. Таку думку, приміром, обстоює Джанфранко Кантеллі, який коментує цей уривок так: «Отже, структура наших артикульованих розмовних (volgari) мов не містить старої філософської мудрості, яка, натхнена об'єктивним пізнанням речей та їхніх властивостей, позначає їх звуками й літерами конвенційних абеток, які відповідають універсальним поняттям, а не частковим образам, які ці мови мають. Якщо етимології слів щось і оприявнюють, то дозволяють нам збагнути незнатицтво (l'ignoranza) перших людей, які редукували все, а тому й все «створювали» в згоді з мірою власного ума» [Cantelli, 1986: p. 158]. Схожої думки дотримується Юрген Трабант, коли описує поетичну логіку Віко як «логіку фантастичного, нерелексіїно-міметичного перенесення себе самого на світ» [Trabant, 1994: S. 84].

<sup>15</sup> На думку П'єтро Пйовані, Джентіле вважав тезу Віко про *verum et factum convertuntur*, яку він розгортає в наведеній цитаті, недовершеною й прагнув її доповнити в Загальній теорії: «Коригування Віко в цілому завершене. Його можна легко доповнити, адже значні недоліки його теорії являють собою умови інтерпретативної модифікації, що стають необхідними» [Piovani, 1990: p. 308].

<sup>16</sup> Таке формулювання подибуємо в «Автобіографії» (Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo) Віко «una metafisica tutta del senso, quale sarebbe appunto quella di Giovanni Locke» [Vico, 1983: p. 25].

<sup>17</sup> Хоча Віко й стверджує, що науку про природний світ може мати лише Бог, проте це не значить, як стверджує Кроче, що Віко «обмежує агностицизм лише фізичним світом» [Croce, 1922: p. 24]. Людина не може мати науки про природний світ, оскільки природа не створена людиною. Проте це аж ніяк не значить, що людина не здатна пізнавати природний світ.

nazioni egli è stato fatto dagli uomini, SN, 332)<sup>18</sup>. Як наслідок, раціональна метафізика становить вищий, рефлексійний рівень епістемічного ставлення до світу, що тематизує творчу (за Віко – поетичну) силу людського ума, який не вбачає сутності, а виробляє їх.

Інакше стоять справи з *фантастичною метафізикою* (la metafisica fantasticata)<sup>19</sup>, твердження якої, вважає Віко, може містити більше істини, ніж виклад його раціональної метафізики. Спробую припустити, що твердження фантастичної метафізики становить осердя аргументу Віко. Фантастична метафізика унаочнює епістемічний характер поетичного ставлення до світу, який, на розсуд Віко, притаманний історично першим народам. Поети не розуміють (col non intendere) зв'язку між своєю епістемічною активністю та пізнаними речами, натомість виробляють цей зв'язок (egli di sé<sup>20</sup> fa esse cose). Проте основною рисою такого зв'язку залишається його нетематизованість, яка й дозволяє поетам перетворюватися на речі, які вони виробляють (col transformandovisi). З цього перетворення Віко висновує несподівану на перший погляд тезу, а саме: людина стає людиною (lo diventa) завдяки цьому перетворенню на вироблені нею ж речі. Саме ця теза унеможливило тлумачення другої частини Вікового аргументу як наївної історичної антропоморфізації світу, що властива поетичним народам<sup>21</sup>.

Спробую унаочнити цю думку неаполітанця на прикладі. Старожитні пояснювали зв'язок між громом і блискавкою як дію богів (греки, зокрема, вважали, що таким побитом гнівається Зевс). Таке пояснення, ясна річ, не відповідає сучасним науковим уявленням про атмосферні явища. Проте як сучасній науці, так і поетично-міфологічному ставленню до світу в цьому конкретному випадку властива спільна риса: встановлення (на думку Віко, вироблення) причинового зв'язку між явищами. Щоправда, поетичне ставлення до світу не пояснює цього зв'язку, проте дозволяє порозумітися людям, які, не тематизуючи епістемічного статусу цього зв'язку, виробляють такі семантичні координати, що дозволяють взаємодіяти та реагувати на світові виклики. За Нового часу й доби Просвітництва стала можливою експансія цивільного світу на природний світ, позаяк люди збагнули, що *зв'язки*, ня яких ґрунтуються обидва світи, створює та відтворює людина.

Отже, людина через невизначену природу свого ума (l'indiffinita natura della mente umana) робить себе правилом всесвіту лише тоді, коли ментальна діяльність з

<sup>18</sup> Паоло Россі дуже вдало виразив цю думку Віко: «Тепер Віко поширює критерій verum-factum на історичну реальність, тобто на розуміння світу, який становить витвір і конструкцію людини, світу, що складається не з матеріальних і зовнішніх об'єктів (як природний світ) і не з уявних сутностей (як світ математики), а з мотивів, намірів, дій, страхів, сподівань, мов, міфів, законів, цивільних інститутів» [Rossi, 2008: p. 23].

<sup>19</sup> Буквально – сфантазована метафізика.

<sup>20</sup> «Egli di sé fa esse cose – di sé» тут можна перекласти не лише як «сама людина робить ці речі», а й як «людина з себе самої виробляє ці речі», тобто Віко вказує на джерело епістемічної активності.

<sup>21</sup> Має рацію Франческо Боттурі, який слушно аргументує проти антропоморфізму другої частини міркування Віко: «Проте уважніше читання тексту Віко дозволяє виявити, що його антропоморфізм насправді пронизаний метафізичною енергією, яку він специфічно семантизує. Проективність, яку він описує, розглядає людину поетичної логіки як опосередкування між світом речей та світом богів чи як засновника світу, всесвіту, в якому речі та боги комунікують. Фантазія продукує живих істот, героїв, богів, розташовуючи людину в осередді цього населеного світу, що вона виконує функцію вищого регулятора зв'язків між первинним емпіричним досвідом та пантеоном вищих значень» [Botturi, 1991: p. 143–144].

вироблення предметних зв'язків є нетематизованою (*ove questa si rovesci nell'ignoganza*). Саме це поетичне «нерозуміння» природи епістемічної активності людини Віко й називає своїм відкриттям. Хоча поети *не розуміли*, що зв'язок між природними явищами є *не явищем природи, а явищем ума*, який ці зв'язки створює, проте вони *виробляли* такі концептуальні зв'язки, приписуючи їх нементальним сутностям (богам, явищам природи тощо). Людина не тематизувала себе у виробленому нею предметі, відчужуючи його, проте саме завдяки робленню вона ставала людиною, тобто нетематизовано стосувалася<sup>22</sup> себе самої<sup>23</sup>.

## 2.2. Кант, Фіхте та Гегель як тло теорії Джентіле

Другим джерелом теорії Джентіле є німецький ідеалізм. Дуже часто філософію Джентіле класифікують як неогегельянство, хоча рецепція Гегеля в актуальному ідеалізмі, вступом до якого можна вважати *Загальну теорію*, посідає не чільне місце. Полеміка з Кантом і Фіхте відіграє для теорії Джентіле істотнішу роль. Так само як і у випадку Віко, я заторкуватиму винятково ті аспекти теорій німецьких ідеалістів, з якими Джентіле працює в *Загальній теорії*.

*Кант*. На відміну від Віко, Кант вважав, що природний світ пізнаваний і ми можемо мати науку про природний світ (чисте природознавство й математика). Об'єктивну значущість висловлювань такої науки вможливають синтетичні судження а ргіогі. Ба більше наше епістемічне ставлення до емпіричних даних можливе лише як синтетичне судження. Основна мета Кантової теорії полягає в доведенні того, що зв'язок між суб'єктом і предикатом синтетичного судження має бути в змозі відбуватися без участі досвіду. Лише в такому разі наше епістемічне ставлення до світу може бути стабільним. Отже, Кант не порушує питання про влаштування чи структуру природного світу, який ми якимось з огляду на його даність маємо бути в змозі досвідчувати, натомість намагається з'ясувати формальну структуру нашого епістемічного ставлення до світу, яке, на його думку, відбувається

<sup>22</sup> Нікола Ерні тлумачить цей нетематизований самостосунок таким чином: «Критерієм істини є зробленість (*das Gemachthaben*), а модус роблення дозволяє робити висновки про модифікації духу. У нерациональному акті творення людина мислить річ (небо) як видиме тіло (Юпітер) і тим утворює певність (*certum*). Буття цієї людини характерна тілесність, яка становить масштаб її *facere* та пояснює її духовну модифікацію: *non intelligendo*. Її *facere* є водночас ментальним і позаментальним: вона робить речі з себе самої, тобто людина трансформує свою тілесність в тіло Юпітер завдяки своїй тілесній силі виображення. Результатом цього творчого процесу є *certum*, яке як *factum* є *verum*. *Facere* не підлягає рефлексії, виникає не усвідомлення цього творчого процесу, а, либонь, тілесна свідомість про своє існування в світі. Перша певність людини – небо як Юпітер – спонукає її до розрізнення між собою та своїм світом: людина стає людиною тоді, коли покладає свою тілесність у цьому стосунку» [Erny, 1994: S. 46].

<sup>23</sup> У своєму німецькому перекладі цього пасажу Ерні перекладає «*do diventa*» з останнього речення «*ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col transformandovisi, lo diventa*» як «*der Mensch... wird selbst zum Ding*», тобто «людина... сама стає річчю». «Lo» є особовим займенником чоловічого роду, тому він не може стосуватися речей (*esse cose*), які Віко до того ж вживає в множині. Цей займенник позначає «l'uomo», тобто «людину». Це впливає не лише з граматичних правил, а й зі змісту теорії. Перетворюючися на речі, тобто не тематизуючи їхнього епістемічного статусу та не пізнаючи себе в них, людина стає не річчю, а людиною, оскільки утворює нетематизований стосунок до себе самої. Тому Віко й наголошує, що перетворення на речі – це становлення людини.

винятково як синтетичне судження. Тому Кантова теорія становить теорію судження, а не теорію досвіду.

Таким чином Кант опосередковано відповідає на міркування Віко про неможливість науки про природний світ, позаяк останній не є продуктом людської творчості. Пізнаваний об'єкт є *продуктом* пізнання, тобто синтетичного судження, а не даним в спогляданні станом справ, до властивостей якого ми маємо пристосовуватися. Споглядання та сприйняття постачають лише матеріал для синтетичного судження, але не його об'єктивну значущість. «Але *об'єктом* є те, в понятті чого *об'єднане* розмаїття даного споглядання» (KGV, В 137), [Kant, 1998: S. 181–182]. Так само в § 19 «Пролегомен» Кант наголошує на неможливості безпосереднього пізнання предмета<sup>24</sup>, тобто пізнання об'єктів полягає в концептуалізації даного в спогляданні розмаїття та *виробленні*, а не у *виявленні* зв'язків між явищами. Відкриття Канта – в увіразненні того, що формальна структура нашого епістемічного ставлення до світу є самореферентною. Як відомо, джерелом цієї самореферентності Кант уважав самосвідомість.

У трансцендентальній дедукції категорій Кант обґрунтовує, що самосвідомість уможлиблює концептуалізацію даного в спогляданні розмаїття. Але ця концептуалізація становить продукт синтетичної єдності самосвідомості, тобто самосвідомість не є властивістю, якою ми ніби маркуємо наші уявлення. Іншими словами, синтетична єдність самосвідомості постає формальною структурою будь-якого синтетичного судження а ргіогі. Кант увіразнює цю ключову для своєї аргументації думку в § 16 В-дедукції: «емпірична свідомість, яка супроводжує різні уявлення, сама по собі розпорошена і не має стосунку до тотожності суб'єкта. Отже, цей стосунок ще не відбувається (*geschieht*) через те, що я супроводжую кожне уявлення свідомістю, а через те, що одне уявлення я *долучаю* (*hinzusetze*) до іншого та усвідомлюю синтез цих уявлень» (KGV, В 133), [Kant, 1998: S. 179]. З цього випливає, що самосвідомість можлива лише в синтезі уявлень, проте сама не є продуктом цього синтезу, тобто не є об'єктом. Джентіле коментує цю думку Канта, увіразнюючи відмінність між емпіричним і трансцендентальним Я: «у кожному акті нашого мислення, як і в нашому мисленні взагалі, ми маємо розрізнити дві речі: з одного боку, предмет нашого мислення, з іншого, нас, хто мислить предмет мислення, а тому ми є не об'єктом, а суб'єктом мислення» [Джентіле, 2013: р. 169]. Ця інтерпретація Джентіле значно спрощує, якщо не спотворює наведену думку Канта. Для Канта самосвідомість збігається із формальною структурою синтетичного судження а ргіогі, тобто вона уможлиблює концептуалізацію даного в спогляданні розмаїття, проте не є однією з частин самого судження, тобто суб'єктом (категорія) чи його конкретизацією – предикатом (споглядання). Кантове твердження про те, що синтетична єдність самосвідомості не є об'єктом, імплікує лише те, що така єдність не виникає *внаслідок* об'єднання даного в спогляданні розмаїття.

Окреме місце в Джентілевому читанні Канта посідає його критика Кантової таблиці категорій, якій він закидає емпіричний характер. Джентіле слушно зауважує, що вся Кантова класифікація суджень, з якої останній висновує таблицю категорій, становить продукт судження самосвідомості: «Але коли в такий спосіб ми розгляну-

---

<sup>24</sup> «Судження досвіду запозичують свою об'єктивну значущість не з безпосереднього пізнання предмета (адже воно неможливе), а лише з умов загальної значущості емпіричних суджень, які ніколи не ґрунтуються на емпіричних чи взагалі чуттєвих умовах, а завжди на чистому понятті глузду» [Kant, 2001: S. 61].

ли судження та знайшли таке їхнє розмаїття, то ми забуваємо, що є, як вчить сам Кант, істинним судженням, від якого залежать і не підлягають відокремленню всі інші: *Я мислю*<sup>25</sup> [Gentile, 2003: p. 95]. На думку Джентіле, ми не можемо класифікувати судження так, ніби вони становлять відтиск реальності, мовби фіксуючи якісь вже дані зв'язки між речами. Іншими словами, він критикує твердження, що форма судження може бути результатом абстрагування. У цій критиці він доходить до приголомшливого висновку: «Важливим висновком нашої критики Кантової теорії є те, що ця теорія класифікує не судження, а мертві абстракції: не духовні акти, якими є судження, а природні факти, на що перетворюються судження та всі інші духовні акти, коли їх розглядають абстрактно, поза їхньою конкретною актуальністю... Отже, розрізнення, яке зробив Кант, має сенс лише на ґрунті емпіризму, який бачить об'єкт мислення і не бачить мислення, яке покладає свій об'єкт»<sup>26</sup> [Gentile, 2003: p. 96]. Приголомшливим цей висновок робить те, що мета Кантової дедукції якраз і полягає в доведенні, що зв'язок між категорією та даним в спогляданні розмаїттям в будь-якому синтетичному судженні витворює самосвідомість. Отже, будь-яке судження містить судження самосвідомості. Ба більше, Джентіле не звертає уваги на те, що, класифікуючи судження, Кант вказує на логічну функцію глузду в судженнях (KtV, A70/B95). Глузд у вузькому сенсі і є самосвідомістю.

Ці спостереження спонукають мене до припущення, що, читаючи Канта, Джентіле надихався філософіями свідомості Фіхте та Гегеля, для яких стосунки свідомості до її предмета відігравав помітно істотнішу роль.

*Фіхте*. З розглянутого вище тлумачення Джентіле Кантового поняття трансцендентальної єдності самосвідомості можна зробити висновок, що його розуміння трансцендентального Я та його стосунку до об'єкта ближче до Фіхтевого поняття «Я є», що виразнює «вчинкодію» (Tathandlung). Підстави для такого припущення дає аналіз шостого пункту першої глави *Загальної теорії* – «Мислення в акті»: «Свідомість вже не є свідомістю, якщо вона є предметом свідомості. Перетворена на предмет апперцепції, первинна апперцепція припиняє бути апперцепцією: вона вже не є суб'єктом, а об'єктом, вже не є Я, а не-Я» [Джентіле, 2013: с. 170].

На відміну від Канта, для якого синтетичне судження а пріорі становить передовсім форму концептуалізації даного в спогляданні розмаїття, яка, втім, не заторкує речей самих по собі, Фіхте відкидає саму можливість існування таких реальних змістів, які не були би продуктом свідомості, Я. Самосвідомість становить не лише форму пізнання реальності та джерело концептуалізації й регулювання розмаїття, а й зміст реальності: «Джерелом усієї реальності є Я, тому що Я є безпосереднім і безумовно покладеним. Лише завдяки й разом з Я дається поняття реальності. Але Я є, бо покладає себе, і покладає себе, бо є. Тому покладання-себе й буття являють собою те саме» [Fichte, 1997: S. 55]. Як бачимо, Фіхте радикалізує Кантове поняття

<sup>25</sup> «Ma, quando si sono considerati a questo modo i giudizi e trovati così diversi, s'è dimenticato quello che, come Kant stesso insegna, è il vero giudizio, dal quale tutti gli altri dipendono e non sono separabili: *l'Io penso*».

<sup>26</sup> «E la conseguenza grave della critica che noi facciamo alla teoria kantiana è, che essa non classifica giudizi, ma morte astrazioni: non atti spirituali, come sono i giudizi; ma fatti naturali, come i giudizi e tutti gli atti spirituali diventano, quando vengano considerati astrattamente, fuori della loro concreta attualità... Sicchè la distinzione che fa Kant, è distinzione che ha ragion d'essere soltanto sulla base dell'empirismo, che vede l'oggetto del pensiero, e non vede il pensiero che pone il suo oggetto».



синтетичної єдності самосвідомості. З одного боку, він пристає до Кантової думки, що самосвідомість відбувається лише як синтез (покладання), проте, з іншого боку, цей синтез об'єднує не дане в спогляданні розмаїття, а імплікує стосунок свідомості до себе самої. Теза Фіхте про безпосередню покладеність Я має на увазі те, що епістемічний стосунок до реальності неможливий без самостосунку. Реальність постає як продукт діяльності самосвідомості, її нетематизованого самостосовування: «Я є водночас діяльним і продуктом діяльності. Діяльним і тим, що витворено цією діяльністю. Дія та вчинок є тим самим, а тому положення *Я є* увиразнює вчинкодію» [Fichte, 1997: S. 16]. Отже, вся реальність опосередкована самостосунком свідомості, витворена нею. Проте, як слушно зауважує Джентіле, об'єкт – це упредметнення Я, тобто усамостійнення продукту діяльності самосвідомості, яке призводить до уявлення про існування неконцептуалізованого аспекту реальності (який Кант називав ноуменом).

Отож основна думка, яку Джентіле запозичив у Фіхте і яку спробував розвинути в Загальній теорії, – це нетематизований самостосунок свідомості в об'єкті, не-Я (Джентіле ототожнює поняття об'єкта та не-Я). Завдання філософії, на думку Джентіле, в увиразненні того, що об'єкт постає як витвір ментальної діяльності суб'єкта, а не як даний до акту пізнання стан справ.

*Гегель*. Міркування Джентіле про духовну реальність, основний закон пізнання якої він формулює як розчинення об'єкта в суб'єкті, відсилають до структури доказу та опису свідомості у «Вступі» до Гегелевої *Феноменології духу*. Я стисло схарактеризую Гегелів опис свідомості у «Вступі», що опосередковано дозволить прояснити й Джентілеву структуру доказу, адже в *Загальній теорії* Джентіле не завжди експлікує свої аргументи, часто-густо задовольняючися самими визначеннями<sup>27</sup>.

У десятому абзаці «Вступу» Гегель описує самосвідомість так: «Отож свідомість відрізняє щось від себе, до чого вона водночас *стосується*, або як це увиразнюють: щось є для свідомості. Визначений бік цього *стосовування*, або *буття* чогось *для свідомості*, є *знанням*. Але від цього буття для іншого ми відрізняємо *буття в собі*. Устосоване до знання так само відрізняється від нього й покладається як *сущє* також поза цим стосунком. Бік цього в собі зветься *істиною*» [Hegel, 1988: с. 63]. Цей опис містить надзвичайно комплексний та щільний аргумент, в якому Гегель узагальнює досягнення Канта й Фіхте, але й додає важливий нюанс. Отже, самосвідомість становить епістемічний самостосунок (відрізняє щось від себе), тобто є знанням про себе. Утім, це знання нетематизоване, позаяк стосунок до себе відбувається водночас (*zugleich*) зі стосунком до предмета. Саме ця нетематизованість самостосунку у відрізненому свідомістю від себе предметі уможливило розгляд предмета поза самостосунком. Як наслідок, відрізняючи щось від себе, свідомість повертається до нього як до предметного визначення, яке набуває своєрідну епістемічну незалежність від свідомості. Проте без повернення свідомості до виробленого нею предмета ця незалежність була б неможливою. Епістемічна незалежність предмета, уможливлена нетематизованим самостосунком, і є тим нюансом, яким Гегель доповнив теорії Канта й Фіхте і який Джентіле запозичив з Гегелевої теорії. Що-

---

<sup>27</sup> Така недбалість в аргументації може бути пов'язана з тим, що *Загальна теорія* становить скорочений виклад основних тез курсу лекцій, які Джентіле прочитав у 1915–1916 рр. в університеті Пізи.

правда своєю теорією він зорієнтував на доведення *епістемічної залежності* об'єкта від духовної активності.

### 3. Актуалізм

У цій частині статті я спробую увиразнити основні цілі та аргументи *Загальної теорії* Джентіле, яка становить першу частину задуманої ним реформи ідеалізму. У своїй реконструкції структури доказу в *Загальній теорії* я передовсім спиратимуся на вже перекладені три перші глави книги, що містять основний аргумент Джентіле, який він розгортає та удокладнює в наступних главах.

#### 3.1. Ціль *Загальної теорії*

Основна думка Джентіле досить проста. Він намагається розробити аргумент, який би доводив, що пізнання становить духовну активність (*attività spirituale*), результатом якої є наше уявлення про об'єктивну реальність, тобто реальність об'єктів. Завдання його теорії, яку він називає актуалізмом, полягає у виявленні духовного змісту об'єктів. Ба більше, об'єкт становить не просто результат духовної активності, а є актуальним проявом цієї активності, тому Джентіле називає дух конструювальним процесом (*processo costruttivo*), оскаржуючи опис духу як стану чи буття.

Ціль та зміст своєї теорії Джентіле стисло, але дуже містко описав наприкінці дослідження: «Отже, наше вчення є теорією духу як акту, що покладає свій об'єкт у розмаїтті об'єктів і одночасно розчиняє їхнє розмаїття та об'єктивність в єдності тотожного суб'єкта. Теорія, яка звільняє дух від усяких просторових і часових меж і від будь-якої зовнішньої умови»<sup>28</sup> [Gentile, 2003: p. 230]. Це міркування дуже добре унаочнює зв'язок Джентіле з німецькими ідеалістами. По-перше, він стверджує, що духовний акт покладає<sup>29</sup> об'єкт/предмет, а це передбачає тло такого покладання (розмаїття об'єктів). Розмаїття об'єктів, про яке пише Джентіле, становить їхню епістемічну незалежність, яка ніби вже дана духові до його актів. По-друге, Джентіле увиразнює епістемічну залежність об'єктивності від духовного акту тотожного суб'єкта, тобто у формальній структурі об'єктивності не просто присутній епістемічний самостосунок, а цей самостосунок є *тематизованим*. У цьому полягає ключова відмінність Джентіле від німецьких ідеалістів. Тематизований самостосунок суб'єкта він називає його *актуальністю*, увиразнення якої звільняє суб'єкта від епістемічної незалежності зовнішнього світу. Як бачимо, Джентіле послуговується не трансцендентальним розумінням простору й часу, які описує як властивості зовнішнього світу чи як зовнішні умови. Зрозуміла річ, що, приміром, для Канта теза про звільнення від простору й часу лунала б абсурдно і по-барккліанські. Джентіле ж розуміє простір і час радше як такі визначення духу, які роблять певні *духовні* змісти вже даними. Отже, основна теза *Загальної теорії* – тематизованість самостосунку як духу, тобто його актуальність.

Спробуймо з'ясувати, як Джентіле розгортає цей зміст своєї теорії і як обґрунтовує актуальність духу в об'єкті.

<sup>28</sup> «La nostra dottrina dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore»

<sup>29</sup> Як бачимо, Джентіле користується словником Фіхте, коли описує конструювальну дію духу. Італійське *porre* є безпосереднім відповідником німецького *setzen*.

### 3.2. Структура аргументу в Загальній теорії

*Актуальність духовного факту.* Свій аргумент Джентіле не випадково починає з розгляду концепції Барклі. З одного боку, Джентіле вказує на відкриття Барклі – залежність об'єкта від епістемічної активності суб'єкта. З іншого боку, розвиваючи своє відкриття, він відмежовує свою теорію від висновків, до яких доходить Барклі, тобто від радикального скептицизму, який тезу про епістемічну залежність перетворює на тезу про онтологічну залежність об'єкта від суб'єкта. Барклі не бачить, що скінченний суб'єкт є умовою можливості пізнання предметів взагалі, але його пізнання завжди розгортається щодо сингулярного предмета (Джентіле називає це межею мислення), опосередкованого чуттєвістю, тому його скінченний суб'єкт стає жертвою ідеї про нескінченного суб'єкта, який і має постачати стабільність нашому епістемічному ставленню до світу: «У такий спосіб можна уявити інше, позалюдське мислення, яке завжди мислить усе мислиме. Мислення, що трансцендує людське мислення, переступає за усі межі, які має й може мати останнє. Це вічне Мислення, це нескінченне мислення не є нашим мисленням, яке щомиті відчуває власні межі. Цим мисленням є Бог» [Джентіле, 2013: с. 167]. На думку Джентіле, теорія Барклі, врешті-решт, призводить до анулювання мислення, адже, натхнена відкриттям конституювальної дії епістемічного ставлення до світу<sup>30</sup>, обмежує пізнання даним завдяки чуттєвості сингулярним предметом, а тому шукає джерело епістемічної стабільності пізнання інших можливих предметів у трансцендентному щодо скінченного пізнання принципі. Але, як слушно зауважує Джентіле, якщо наш стосунок до конкретного предмета не містить можливості стосунку до будь-якого іншого, не даного в актуальному спогляданні предмета, тоді наше епістемічне ставлення до предметів не може бути стабільним, а мислення втрачає свою конституювальну дію. Простіше кажучи, якщо напрямок нашої чуттєвості пересувається з актуального зараз предмета на інший предмет, то зв'язку між цими сингулярними предметами не виникатиме, якщо конституювальна дія пізнання стосується лише сингулярних предметів. Отже, в такому разі ми не сприймали б світ як ціле, а наш досвід був сукупністю взаємонепов'язаних картинок.

Основна лінія Джентілевої критики Барклі наполягає на нерозумінні останнім того, що епістемічне ставлення до предмета завжди має бути самореферентним, що дозволяє нам пізнавати не лише сингулярні предмети, а й набувати досвіду, який можливий лише завдяки наявності самостосунку в стосункові до предмета. Саме самостосунок уможливує перехід від одного сингулярного предмета до іншого та зв'язок між ними. Отже, для Джентіле важливо суворо розрізнити свою теорію й висновки, подібні до Барклієвих. Його мета в обґрунтуванні епістемічної, а не онтологічної залежності реальності об'єктів від духовної активності суб'єкта.

Думку про стабілізацію нашого епістемічного ставлення до світу завдяки наявності самостосунку в кожному акті предметного знання Джентіле запроваджує до своєї аргументації через класичне розрізнення трансцендентального та емпіричного Я. Емпіричне Я Джентіле розуміє як скінченний аспект нашого епістемічного ставлення до світу, який спрямований винятково на дані завдяки чуттєвості сингулярні предмети. Натомість трансцендентальне Я він розуміє як джерело епістемічної стабільності нашої картини світу. Саме тут, на початку свого аргументу, Джентіле

---

<sup>30</sup> Яке Джентіле називає чудовим, істинним і захопливим твердженням (*una proposizione così bella, così piena di verità, così suggestiva*).

робить хід, який радикально відрізняє його теорію як від протоактуалізму Віко, так і від теорій Канта й німецьких ідеалістів. Він, отже, стверджує, що самостосунок є лише тематизованим (актуальним), інакше ми приречені на упредметнення Я, тобто розчинення в предметних змістах нашого епістемічного досвіду: «Далебі, нова точка погляду, до якої треба пристати, – це точка погляду *актуальності* Я, яка унеможливило розуміння Я як предмета для себе самого» [Джентіле, 2013: с. 170]. Здається, таким чином Джентіле прагне показати, що епістемічна незалежність реальності становить не просто витвір ментальної активності суб'єкта, а його постійну епістемічну діяльність, яка постачає стосункові до світу стабільність. Тому кожен духовний факт є актуальним, тобто тематизованим самостосунком суб'єкта.

*Духовна реальність vs. об'єктивна реальність.* Повсякчасна тематизованість епістемічного самостосунку спонукає Джентіле до увиразнення «закона духовної реальності» – «об'єкт розчиняється в суб'єкті» [Джентіле, 2013: с. 172]. Іншими словами, пізнання полягає в самотематизації суб'єкта в усіх актах предметного знання, що має на меті виявлення джерела епістемічної незалежності реальності. Таке джерело становить *тематизований* самостосунок суб'єкта або його *актуальність*. Отже, дух дається взнаки лише як тематизована самореферентність суб'єкта. Пізнавати духовну реальність означає витворювати її, не відокремлювати суб'єкта від його безпосереднього витвору – об'єкта. Оскільки ж кожна людина опиняється в ситуації, сказати б, вже готового світу (байдуже соціального чи природного), то основним завданням пізнання стає виявлення самореферентного характеру «даного» світу. Джентіле називає таке виявлення розчиненням об'єкта в суб'єкті, проте, як я вже писав вище, його теза стосується лише епістемічного, а не онтологічного статусу об'єкта.

Утім, Джентіле також доходить висновку, який може здатися дуже проблематичним і суперечливим. Виявлення самореферентного характеру даної, об'єктивної реальності та перетворення її на реальність духовну має також подолати інакшість (*superare l'alterità*) інших суб'єктів, їхню відмінність від нас. Аналізуючи цю тезу, ми також маємо враховувати, що Джентіле продовжує казати про джерело епістемічної незалежності природної реальності, яка складається з об'єктів, та соціальної реальності, яка складається з індивідів, інших. Подолання інакшості інших не знецінює буттєвого статусу іншого, не має на меті водноманітнити, спростити іншого, зробити його передбачуваним, а, отже, контрольованим. Аж ніяк. Джентіле доводить, що пізнання іншого – це визнання його духовного буття (*essere spirituale*), тобто розуміння того, що нам «протистоїть» самореферентна істота, яка здатна до тематизування своєї самореферентності, до актуальності. Таким побитом ми можемо збагнути, що нам протистоїть не об'єкт, а дух. Як наслідок, подолання інакшості розпредметнює, а не упредметнює іншого.

Але яким чином функціонує розчинення об'єкта в суб'єктові? Джентіле застерігає від можливого кривотлумачення цього відкритого ним закону пізнання духовної реальності. Розчинення постає як актуалізація самореферентної структури суб'єктивності, а тому розмикає трансцендентальний, а не емпіричний вимір суб'єкта: «А тому, якщо розглядати емпіричне я, то це твердження (закон розчинення – *I.I.*) не має сенсу» [Джентіле, 2013: с. 174]. Але трансцендентальний вимір суб'єктивності аж ніяк не становить вищого, сказати б, керівного порядку, який нівелює значення емпіричного виміру. Тут ідеться тільки про те, що розмаїття ми пізнаємо лише на підставі єдності. Без самореферентності ми не змогли б встановити

навіть відмінностей між речами. Ми витворюємо зв'язки між об'єктами, спілкуємося та домовляємося з інакшими іншими, а тому, тематизуючи нашу самореферентність, ми створюємо та відтворюємо духовну реальність. Для Джентіле важливо наголосити саме на моменті відтворення духовної реальності, тобто на безугавності самотематизації суб'єкта в його епістемічному ставленні до об'єктів та інших. Цю безугавність Джентіле термінологічно позначає як конструювальний процес об'єкта (*processo costruttivo dell'oggetto*). У цьому полягає актуальність духу та його істина.

*Дух та істина.* У згоді зі своєю програмою актуалізму Джентіле радикалізує аксіому Віко *verum et factum convertuntur* (істинне та зроблене збігаються) та пропонує натомість *verum et fieri convertuntur* (істинне збігається із робленням). Якщо аксіома Віко передбачає нетематизованість самореферентності в епістемічному ставленні до світу, то для Джентіле духовна реальність можлива лише завдяки актуальності духу в об'єкті, тобто на підставі тематизації самореферентної структури нашого епістемічного ставлення до світу та інших. Отож духовна реальність є не виробом, а робленням, конструювальним процесом. Момент істини в цьому процесі збігається із самотематизацією суб'єкта в його ставленні до світу та інших, що також імплікує «заперечення самого мислення як активності, якщо його розуміють як вже конституювану реальність поза його розвитком, як незалежну від свого реального прояву субстанцію» [Джентіле, 2013: с. 177]. Отже, актуальне поняття істини відкидає будь-яку даність: чи то даність «готового» світу, з яким ми маємо якимось узгоджувати наш епістемічний стосунок до нього, чи то даність суб'єкта, який передусім своїй самотематизації в об'єкті. Тому Джентіле не просто доповнює Вікове поняття істини, а істотно його змінює: істину не можна узгодити із чимось вже зробленим, бо її треба (з)робити самому.

#### 4. Висновки: між філософією та політикою

Хто такий філософ? Це теоретик, який лише пояснює світ, зберігаючи критичну дистанцію до предмета свого пояснення, чи це людина, яка намагається змінити світ, суспільство, усталені правила взаємодії, підпорядковуючи його теорії? Джованні Джентіле намагався змінити свій італійський світ. Його випадок робить унікальним те, що він єдиний філософ, який не лише створив теорію, що якимось пояснює світ і наш стосунок до нього, а й як активний політичний діяч намагався її втілити, за що, врешті-решт, заплатив власним життям. Свою політичну діяльність у фашистській Італії він сконцентрував на реформі системи освіти, в якій бачив реалізацію викладених ним в *Загальній теорії ідей*<sup>31</sup>, що мали б сприяти народженню нового громадянина.

Здається, суперечлива постать сицилійця Джентіле унаочнює твердження неаполітанця Віко, яке я обрав за епіграф до цієї розвідки: «У згоді зі своєю природою людський ум схильний ззовні бачити себе через чуття [таким, що перебуває] в тілі, але з великими труднощами і завдяки рефлексії розуміє самого себе».

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Джентіле Д. Загальна теорія духу як чистого акту / Пер. з іт. Івана Іващенко. – *Sententiae*. – 2013. – № 2. – С. 166–189.

<sup>31</sup> Як зауважує Оресте Саграмола, «ця реформа має виразний відбиток філософських принципів і педагогічних концепцій Джентіле, запозичуючи з них з певних причин підстави для її значущості, з інших причин – підстави для її меж і недоліків» [Sagramola, 2004: p. 32].

- Botturi F.* La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica. – Milano: Vita e Pensiero, 1991. – 512 p.
- Cantelli G.* Mente, Corpo, Linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito. – Firenze: Sansoni, 1986. – 415 p.
- Croce B.* La filosofia di Giambattista Vico. – Bari: Laterza, 1922. – xi, 350 p.
- Gentile G.* Teoria generale dello spirito come atto puro // *Gentile G. Opere III.* – Firenze: Le lettere, 2003. – 278 p.
- Erny N.* Theorie und System der Neuen Wissenschaft von Giambattista Vico. Eine Untersuchung zu Konzeption und Begründung. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. – 221 S.
- Fichte J. G.* Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. – Hamburg: Meiner, 1997. – xxviii, 258 S.
- Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. – Hamburg: Meiner, 1998. – xxiv, 995 p.
- Kant I.* Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. – Stuttgart: Reclam, 2001. – 272 S.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. – Hamburg: Meiner, 1988. – xc, 631 p.
- Piovani P.* La filosofia nuova di Vico. – Napoli: Morano, 1990. – 428 p.
- Rossi P.* Introduzione // *Vico G. La scienza nuova.* – Milano: Rizzoli, 2008. – P. 5–42
- Sagramola O.* Giovanni Gentile nella cultura e nella scuola italiana. – Roma: Vecchiarelli, 2004. – 90 p.
- Spanio D.* Gentile. – Roma: Carocci, 2011. – 266 p.
- Spaventa B.* La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea // *Spaventa B. Opere / a cura di G. Gentile.* – Firenze: Sansoni, 1972. – vol. II. – P. 405–719.
- Trabant J.* Neu Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. – 238 S.
- Vico G.* La scienza nuova. – Milano: Rizzoli, 2008. – 749 p.
- Vico G.* Autobiografia. Poesie. Scienza nuova. – Milano: Garzanti, 1983. – lxxx, 601 p.

Стаття отримана редакцією 05.02.2014

---

**Ivan Ivashchenko**

**Giovanni Gentile's Actualism**

This article deals with the structure of argument in the *General Theory of Mind as a Pure Act* by Italian Idealist philosopher Giovanni Gentile. Special attention was paid to the philosophic context of his theory. The author claims that Gentile's theory has two main sources, namely the theory of truth formulated by Giambattista Vico in *The New Science* (1744) and the theories of Kant and German Idealists (Fichte, Hegel). It was elucidated the main claim of Gentile's theory which consists in pointing out an epistemic dependence of the objective reality on the selfthematization of the subject in object. Such an epistemic dependence Gentile calls the spiritual reality.

---

*Ivan Ivashchenko*, PhD in philosophy, master's student at the Martin-Luther-University Halle-Wittenberg (Germany)

*Іван Іващенко*, кандидат філософських наук, студент магістеріуму університету Мартина Лютера (Гале, Німеччина)

*Иван Иващенко*, кандидат философских наук, студент магистериума университета Мартина Лютера (Галле, Германия)

---