

**GENTILE Giovanni** — filozof, pedagog, polityk, ur. 30 V 1875 w Castelvetro na Sycylii, zm. 15 IV 1944 we Florencji.

G. był uczniem B. Spaventy, wł. krytyka filozofii I. Kanta w swych poglądach filozoficznych nawiązywał głównie do A. Rosminiego, V. Giobertiego i G. W. F. Hegla. Na wydziale literatury w Pizie obronił w 1897 pracę magisterską, później rozwijał konsekwentnie swój system w Rzymie, Mediolanie i Florencji. G. był reformatorem wł. systemu szkolnictwa, twórcą *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti* (I–XXXV, R 1929–1936). Współpracował (od 1902) z B. Crocem przy redagowaniu pisma „Critica” (po 20 latach współpracy zerwał z nim, radykalizując swoje poglądy).

W swojej koncepcji idealizmu G. radykalniejszy był od G. W. F. Hegla, choć silnie nawiązujący do jego myśli; opierał się na pojęciu całości (totalności), interpretowanym subiektywistycznie. Na radykalnej filozofii immanencji zbudował idealizm, będący skrajną wersją subiektywistyczną heglizmu, nazwaną przez niego aktualizmem (idealismo assoluto — absolutny idealizm); koncepcję G. charakteryzował również przejęty od Hegla i zmodyfikowany procesualizm. G. przyczynił się, wraz z B. Crocem, do odnowy idealizmu we Włoszech. W swoich koncepcjach reformy systemu kulturowo-pedagogicznego dążył do nadania nowego ducha religii chrześcijańskiej. Wielkie myśli, które zarysował, zaprzepaścił przez skrajność swoich poglądów. Prawicowy heglista, w dziedzinie polityki reprezentował poglądy faszystowskie — był ministrem spraw publicznych (1922–1924) w rządzie Mussoliniego, upatrując w nim narzędzie odnowy życia kulturalnego, politycznego i społecznego we Włoszech. G. koncepcja idealizmu aktualnego miała stanowić fundament radykalnej odnowy życia religijnego w Europie, zwł. we Włoszech. *Dzieła zebrane* G. znalazły się (1934) na indeksie Kościoła. W ostatnich latach II wojny światowej przystąpił do faszystowskiej Społecznej Republiki Salò; został zamordowany przez bojówkę komunistycznego ruchu oporu we Florencji.

Najważniejsze dzieła G.: *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina 1913, Fi 1954<sup>3</sup>); *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Pisa 1916, Fi 1987<sup>7</sup>); *La riforma dell'educazione* (Bari 1920, Fi 1975<sup>6</sup>); *Reforma wychowania*, Lw 1932); *Che cosa è il fascismo* (Fi 1925); *La filosofia dell'arte* (Mi 1931, Fi 1975<sup>3</sup>); *Genesi e struttura della società* (Fi 1946, 1975<sup>2</sup>). Dzieła G. wydano w *Opere complete* (I–LIII, Fi 1934–2001).

Idealizm absolutny. Najważniejszym zamierzeniem filozoficznym G. było stworzenie systemu bezzałożeniowego, opartego na mocy „ja” subiektywnego (do pełnego systemu miała doprowadzić krytyka i radykalizacja systemu heglowskiego); w podstawach teoretycznych był G. krytykiem zarówno idealizmu transcendentального Kanta, jak i heglowskiego idealizmu ewolucyjnego; u Kanta krytykował niemożliwość ujęcia przez ludzkie poznanie sfery noumenów, u Hegla — sprzeczność (dualizm) pomiędzy perspektywą fenomenologii ducha a perspektywą logicznego stawania się. Heglowi zarzucał, że jego próba dedukcji bytu konkretnego z abstrakcyjnego jest bezpłodna i błędna, stanowi bowiem dedukcję tego, co subiektywne, z tego, co obiektywne i prowadzi do determinacji człowieka przez siłę bezosobową. G. natomiast twierdził, że aby osiągnąć jedność wizji świata, należy wyjść od myśli, która jest absolutnie subiektywna i należy do „ja” pojmowanego jako konkretny akt; uważał, że w ten sposób zdoła zintegrować świadomość refleksyjną poznania ludzkiego z jej kre-

atywnością, a także porządek teoretyczny z porządkiem praxis; zamierzał tego dokonać, wychodząc od „czystego aktu myśli”. Aktualizm G. był skrajnie subiektywistycznym wariantem idealizmu, w którym utożsamiona została świadomość aktu poznania świata z jego tworzeniem; G. twierdził, iż myśl i wola zbiegają się w autokonstytucji (autoctisi) rzeczywistości. Punkt wyjścia G. był w istocie tożsamy z klasyczną wizją poznawczego punktu wyjścia (przedstawioną np. przez J. Maritaina) jako stawanie się człowieka (myśli ludzkiej) tym, co jest poznawane. Ten rodzaj poznania różni się całkowicie od wszystkich innych, lecz w innym sensie zawiera się w każdym innym; decyduje o tym refleksja: nie ma takiego aktu poznawczego, który nie implikowałby — oprócz poznania konkretnego przedmiotu — poznania podmiotu, który poznaje. Myśl, pojmowana w sensie „myśleć” (pensare), jest aktywnością, a to, co myślane (il pensato), jest wytworem owej aktywności, rzeczą (cosa); myślenie jako aktywne (il pensiero pensante) jest przyczyną siebie samego (causa sui), a więc wolnością. Takie stawanie się myśli jest w istocie dialektyczne, jest kreacją samego aktu, myśl jest w nim żywą jednością przeciwieństw, samowiedzą (autoświadomością), która zawiera poznającego zarazem jako podmiot i przedmiot, ustalanie i negowanie podmiotu; ta jedność stanowi dialektykę autoświadomości. Metafizyka G. to metafizyka aktu myślenia, wynika bowiem z interpretacji aktu poznania, zakładającego całkowite wchłonięcie przedmiotu przez podmiot oraz tworzenie przedmiotów przez poznający podmiot. Dynamika aktu, którą zakładał G., i refleksyjne podstawy jego koncepcji idealizmu absolutnego można zinterpretować jako ontologizację refleksji in actu exercito; cały system G. jest filozofią absolutnej immanencji, w której aktywność podmiotu myślącego jest jedyną bazą (epistemologiczną) poznania ludzkiego, a tym samym (metafizyczną) przedmiotów ludzkiego doświadczenia. Owa tożsamość dwóch stanów — poznawczego i ontycznego — prowadzi G. do koncepcji ducha, w której następuje identyfikacja podmiotu transcendentalnego z bytową strukturą duchową; zakotwiczenie całego systemu w podstawach ludzkiej świadomości, przy jednoczesnej absolutnej bezzałożeniowości, staje się możliwe przy przyjęciu teorii ducha jako czystego aktu. Duch jest tu czystą aktualnością, która wprawdzie potrzebuje przedmiotu do swego urzeczywistnienia, ale pozostaje istnością immanentną i radykalnie wolną od jakiegokolwiek transcendencji (duch sam się wytwarza w akcie), nigdy nie staje się też przedmiotem poznania.

Duch ogólny. U podłoża koncepcji ducha absolutnego leży zamiar ustanowienia jednego podmiotu, który byłby odniesieniem dla wszystkich innych przedmiotów; taki czysty myślący podmiot byłby, na mocy definicji, zasadą wszystkiego, co istnieje, a więc absolutnie czystym podmiotem ustanawiającym wszystkie możliwe przedmioty; wg koncepcji G., w każdej chwili, gdy ujmujemy siebie poza naszym empirycznym (psychologicznym) „ja”, ujmujemy refleksyjnie niejasną absolutną „autoświadomość”, która jest przyczyną całego poznawanego świata. Z tak pojętego podmiotu duchowego wynika zarówno natura (przyroda), jak i historia, należą one bowiem do klasy „nie-ego”, będąc wytworzone przez ducha ogólnego i zorganizowane jako przestrzeń lub czas, albowiem tylko duch jest wolny od wielości przestrzeni i czasu, będąc absolutnym ego, twórcą przyrody i historii. Takie rozumienie ducha w sposób naturalny skłaniało G. ku koncepcji Boga, jednak w jego filozofii immanencji zabrakło

wystarczającej racja dla istnienia Boga osobowego, samodzielnego bytowo, zarazem immanentnego w nas i całkowicie transcendentnego. G. określał swoją teorię jako „dojrzalszą postać współczesnej filozofii chrześcijańskiej”, a doktrynie chrześcijańskiej zarzucał, iż przekształca ducha w przedmiot, w rzecz skazaną na wieczne bycie i zewnętrzną wobec człowieka. W ujęciu G. duch nie jest intelektem, lecz od strony obiektywnej jest analogiczny do samomyślącej myśli Arystotelesa, będąc zarazem miłością i wolą, a od strony subiektywnej — wysiłkiem duszy człowieka, przekraczającego własną naturę i stającego się Bogiem.

Szczególną rolę łącznika między subiektywnym i obiektywnym pojęciem Boga odgrywa wartość prawdy: Bóg jest prawdą; istota prawdy, ożywająca logicznie w ludzkiej myśli, posiada cechę absolutnej obiektywności; prawda nadaje myśleniu konieczność i powszechność, dzięki którym człowiek przekracza skończoną jednostkowość i przedłuża swą bytowość na to, co nieskończone i wieczne. „Religia ducha” G. przejawia otwartość w koncepcji Boga, zawiera jednak również niebezpieczne teoretycznie elementy, wynikające z utożsamienia wszelkiej prawdziwości z elementem Boskim. Założeniem G. było, aby jego doktryna stanowiła rodzaj moralistycznej, filozoficznej ewangelii wolnego i zbawczego ducha w wyzwolonym i odkupionym świecie, jednak akcent położony na dynamiczną koncepcję Boga, który rodzi siebie w ludzkich umysłach w tej mierze, „w jakiej całym naszym bytem wznosimy się do niego”, zawiera silną sugestię panteistyczną.

Duch szczególony. W celu uniknięcia w swym systemie niebezpieczeństwa solipsyzmu, zarysował G. koncepcję języka zbliżoną do tej, którą kilkadziesiąt lat później stworzy L. Wittgenstein; w koncepcji tej język ucieleśnia myśl, a jego funkcje (m.in. organizowanie doświadczenia jednostki i zbiorowości) i forma (która implikuje uniwersum ducha — system znaczeń, komunikację międzyludzką i wymiar publiczny) stanowią gwarancję intersubiektywności ludzkiej; dzięki istnieniu języka myśl bierze pod uwagę drugiego człowieka, dialog, uczestnictwo w idealnej wspólnotie mowy, a także język uniwersalny, odwołujący się do ducha absolutnego.

Podobnie jak u Hegla, w koncepcji G. państwo jest uosobieniem jedności ducha, narodowej wspólnoty moralnej, kulturowej i językowej; duch stanowi podłoże ontyczne państwa, zawiera w sobie element Boski, a jednocześnie jest ucieleśnieniem jednostkowych świadomości w formie zbiorowej. Na gruncie teorii idealizmu absolutnego G. próbuje uzasadnić jedność teorii i praktyki, myślenia i działania ludzkiego. W tym ujęciu „ja” konstytuuje się w procesie zarazem zrozumienia i transformacji świata. Wysiłek, który „ja” wkłada w ten proces, daje podstawy etyce: moralność, ukonstytuowana w perspektywie idealizmu absolutnego, wykracza poza sferę subiektywną, a etyka poza dziedzinę czystej spekulacji. Moralność, ekonomia i polityka są dla jednostki ludzkiej zarazem aktywnością i totalną odpowiedzialnością wobec innych i wobec wspólnoty; realizacja tej odpowiedzialności dokonuje się za pośrednictwem procesu „humanizacji pracy”, podczas którego myśl kreuje świat faktów przez przetwarzanie natury. W ten sposób moralność i siła stają się jednością („każda siła jest siłą moralną, ponieważ zawsze jest wyrazem woli” — *Che cosa è il fascismo?*, 50). Zbieżność w koncepcji G. czynników: wartości i przemocy ukierunkowuje jego system ku doktrynie faszystowskiej; na zarzut o prymacie w jego systemie siły

nad prawdą i walki wszystkich ze wszystkimi G. odpowiada, że ocena każdego aktu samorealizacji „ja” jest równocześnie odniesieniem aksjologicznym do wspólnotowych wartości, które bronią jednostki przed zniewoleniem i dyktatem, a każdy akt mocy, będąc aktem moralnym, zakłada instytucje społeczne, tradycje kulturowe i dobro wspólne.

G. teoria ducha pretenduje do określenia fenomenologicznego rozwoju samowiedzy, zarówno w aspekcie jednostkowym (którego rezultatem jest system pedagogiczny), jak i w aspekcie ogólnym (dającym w rezultacie filozofię dziejów). Oba aspekty są zgodne ze sobą w substancjalnym zakorzenieniu w chrześcijańskiej myśli Zachodu. Jedność historiozofii oraz systemu pedagogicznego znajduje uzasadnienie w G. teorii idealizmu absolutnego; objaśnia ona istotę samoświadomości indywidualnej jako włączającą się w ducha absolutnego, przez co staje się zasadą pedagogiki i reformy szkolnictwa. Związek filozofii ducha z metafizyką państwa rzutuje na kształt systemu pedagogicznego, z gruntu etatystycznego i elitarnego. Na płaszczyźnie idealizmu absolutnego natura jest historią na mocy definicji, ponieważ rzeczywistość wynika z samorozwijającej się aktywności ego. Rozwój świata jest procesem samowychowania ludzkości. Filozofia dziejów bazuje na wspólnej europejskiej tradycji, która jednoczy dzieła jednostek, ontycznie przenika, a zarazem tworzy kulturę i jej dzieje, w szczególności stanowiąc w nowożytności istotę chrześcijaństwa.

Błędy zawarte w poglądach G. zdominowały jego myśl i całe jego życie. Wynikały one z uporczywego dążenia do pogodzenia ze sobą teoretycznych sprzeczności: skrajnego subiektywizmu, uniwersalnej teorii znaczenia języka oraz kolektywistycznej koncepcji państwa. Podstawowym brakiem koncepcji G. jest to, że nie uwzględnia ona tradycyjnych kategorii związanych z pojęciem bytu. Idealizm G. nie był w stanie ująć obiektywnych wymogów moralności. Ustrój faszystowski uzasadniał G. jako jedność myśli i działań całości narodu, widział w nim ideał państwa etycznego, nie dostrzegając przygodności natury ludzkiej i tworców człowieka. Tragiczne błędy poglądów teoretycznych G. nie szły w parze z jego postawą życiową: etos osobisty myśliciela powodował, iż walor naukowy stał u niego na pierwszym miejscu. Poglądy G. charakteryzowało pragnienie uzasadnienia tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej przez odnowioną filozofię ducha; wysiłek odnowicielski skierował w szczególności na spetryfikowany w tym czasie od strony intelektualnej Kościół katolicki, co stawia G. w szeregu takich myślicieli, jak A. Rosmini czy P. Teilhard de Chardin.

**Bibliografia:** E. Chiochetti, *La filosofia di Giovanni G.*, Mi 1922; V. La Via, *L'idealismo attuale di Giovanni G.*, Trani 1925; R. W. Holmes, *The Idealism of Giovanni G.*, NY 1937; V. A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti di Giovanni G.*, Fi 1950; D. d'Orsi, *Lo spirito come atto puro in Giovanni G.*, Pd 1957; H. S. Harris, *The Social Philosophy of Giovanni G.*, Urbana 1960; M. Signore, *Impegno etico e formazione dell'uomo nel pensiero gentiliano*, Ga 1972; U. Spirito, *Dall'attualismo al problematicismo*, Fi 1976; V. Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Bre 1977; *Współczesna filozofia włoska*, Wwa 1977; R. Bellamy, *Modern Italian Social Theory*, C 1987; G. Gentile — M. Heidegger. *Note sur un point de (non) „traduction”*, Le Cahier 6 (1988), 7–12; A. Del Noce, *Giovanni G. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bol 1990; *Giovanni G. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Ve 1995; V. Vitello, PLF III 122–136; D. D. Roberts, *Giovanni G. e la politica italiana*, Pisa 1999.

Wojciech Chudy