ჯიაკომო რინალდი

XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფია

მოკლე განმარტება და კრიტიკული შეფასება

GIACOMO RINALDI

TWENTIETH-CENTURY ITALIAN PHILOSOPHY

A BRIEF OUTLINE AND CRITICAL EVALUATION

1 რ-60

ჯაკომო რინალდი

XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფია

მოკლე გადმოცემა და კრიტიკული შეფასება

ინგლისურიდან თარგმნეს
გიორგი ჭანიძემ და რუსუდან ზოიძემ

Giacomo Rinaldi

TWENTIETH-CENTURY ITALIAN PHILOSOPHY

A BRIEF OUTLINE AND CRITICAL EVALUATION

Translated into Georgian by
Giorgi Chanidze and Rusudan Zoidze

თბილისი 2020 Tbilisi

ᲐᲮᲐᲚᲘ ᲡᲐᲥᲐᲠᲗᲕᲔᲚᲝᲡ ᲣᲜᲘᲕᲔᲠᲡᲘᲢᲔᲢᲘ
კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი

NEW GEORGIAN UNIVERSITY
Archive of Caucasian Philosophy and Theology

რედაქტორი: პროფესორი, დოქტორი **თენგიზ ირემაძე**

Editor: Prof. Dr. **Tengiz Iremadze**

დაკაბადონება და ყდის დიზაინი: **გიორგი ბაგრატიონი**
Cover design and Book layout: **Giorgi Bagrationi**

პირველი გამოცემა, 2020
First Edition, 2020

© კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი, 2020
© Archive of Caucasian Philosophy and Theology, 2020

დაიბეჭდა შპს „ფავორიტი სტილში“, 2020

ISBN 978-9941-8-2899-7

სარჩევი

წინათქმა 5

§ 1. შესავალი 7

§ 2. ჯოვანი ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმი 15

§ 3. ბენედეტო კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმი . . . 39

§ 4. პიერო მარტინეტის ნეოპლატონური იდეალიზმი . . . 55

§ 5. დასკვნა 75

შეჯამება (ინგლისურ ენაზე) 79

სახელთა საძიებელი 85

საგანთა საძიებელი 89

ავტორის შესახებ 95

CONTENTS

Foreword 5

§ 1. Introduction 7

§ 2. Giovanni Gentile's Actual Idealism 15

§ 3. Benedetto Croce's Absolute Historicism 39

§ 4. Piero Martinetti's Neo-Platonic Idealism 55

§ 5. Conclusion 75

Summary 79

Author Index 85

Subject Index 89

About the Author 95

წინათქმა

პირველ რიგში, მადლობას ვუხდი ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის რექტორს, ფოთისა და ხობის მიტროპოლიტ გრიგოლს და ამავე უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო კვლევითი არქივის დირექტორს, პროფ. თენგიზ ირემაძეს ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში მოწვევისა და ამ სიტყვის წარმოთქმის შესაძლებლობისთვის, რომელიც ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის საპატიო მკვლევრის პრესტიჟული აკადემიური ხარისხით ჩემს დაჯილდოვებას უკავშირდება. მიმაჩნია, რომ ეს დიდი პატივი განპირობებულია არა პირადი მოტივებით თუ კავშირებით, არამედ ჩემი ცხოვრების მანძილზე ფილოსოფიის მთავარ სფეროთა კვლევაში შეტანილი წვლილის აღიარებით. რა თქმა უნდა, ეს კიდევ ერთი მიზეზია იმისა, რის გამოც სიამოვნებით მივიღე ასეთი პატივი.

ჩემი მოხსენების თემა პროფ. თენგიზ ირემაძემ შემომთავაზა. მე ვაფასებ მის შემოთავაზებას, რადგან ჩემი (წარმომავლობის გამო) ფილოსოფიური კვლევების განვითარება ყოველთვის მიმართული იყო იტალიურ ფილოსოფიაში არსებული მდგომარეობისკენ. XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფიის მრავალფეროვანი განვითარება და მის შედეგებში ჩაღრმავება გასცდებოდა დღევანდელი მოხსენების საზღვრებს და ამიტომ გადავწყვიტე, რომ ამ მოხსენებაში წარმომედგინა XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფიის მთავარი ტენდენციების მოკლე აღწერა, მისი სამი ყველაზე გამოჩენილი წარმომადგენლის ნააზრევის მიმოხილვა და კრიტიკული შეფასება; კერძოდ კი, შევეხები იტალიური იდეალიზმის დიდი წარმომადგენლების – ჯოვანი ჯენტილეს, ბენედეტო კროჩეს და პიერო მარტინეტის ნააზრევს.

ჯაკომო რინალდი

ქ. ფოთი, 2019 წლის 10 ოქტომბერი

§ 1. შესავალი

XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფიის ისტორიაზე დიდი გავლენა იქონია წინა საუკუნის იტალიური ფილოსოფიის ევოლუციის სპეციფიკურმა ხასიათმა და თანამედროვე კონტინენტური (განსაკუთრებით, გერმანული) აზროვნების ფართოდ გავრცელებულმა ტენდენციებმა. XIX საუკუნის იტალიურ ფილოსოფიაში შეგვიძლია ოთხი მთავარი ტენდენცია გამოვკვეთოთ: (ა) წმ. ავგუსტინესა და წმ. თომა აქვინელის ტრადიციული დუალისტური მეტაფიზიკა, რომელიც გარკვეული ორიგინალურობით განაახლა მღვდელმა ა. როზმინი სერბატიმ (1797-1855 წწ.), ხოლო რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ საკუთარ „ოფიციალურ" ფილოსოფიურ დოქტრინად მიიჩნია; (ბ) ეპისტემოლოგიური ემპირიზმი, რომელიც რენესანსის დროიდან განვითარდა, განსაკუთრებით კი, თანამედროვე მათემატიკური ფიზიკის ფუძემდებლის, გალილეო გალილეის მიერ, ხოლო ყველაზე ცნობილი მიმდევარი კი პოზიტივისტი

მოაზროვნის რ. არდიგოს (1828-1920 წწ.) სახით შეიძინა; (გ) კანტიანურ-ჰეგელიანური იდეალიზმის გერმანული სპეკულაციური ტრადიცია და ამ უკანასკნელის ინტერპრეტაცია როგორც *metafisica della mente*, ე.ი. როგორც წმინდა თვითცნობიერების ფილოსოფია, რომლის მონახაზსაც გვთავაზობს ბერტრანდო სპავენტა (1817-1883 წწ.); დაბოლოს, (დ) მარქსისა და ენგელსის ისტორიული მატერიალიზმი, ეს უკანასკნელი გავრცელდა და განვითარდა ა. ლაბრიოლას (1843-1904 წწ.) მიერ, რომელმაც ისტორიული მატერიალიზმის „ჰუმანისტური" (ანტინატურალისტური) ინტერპრეტაცია შეიმუშავა.

„კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის" გავლენა XX საუკუნის იტალიურ აზროვნებაზე, დაწყებული კანტით და დამთავრებული მარქსით, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრულია წინა საუკუნეში მისი სპეციფიკური ხასიათის ინტერპრეტაციითა და შეფასებით. თუმცა, თანამედროვე იტალიელი ფილოსოფოსები სწავლობენ, განმარტავენ და ავითარებენ გერმანული აზროვნების სხვა ტენდენციებსაც, რომლებიც მათზე პირდაპირ,

უშუალო გავლენას ახდენს: ასე, მაგალითად, სპეკულაციური მისტიციზმის გერმანულ ტრადიციას (ამ კუთხით, შესაძლოა გავიხსენოთ გვიანი ფიხტესა და გვიანი შელინგის ფილოსოფიები), შუპესა და შუბერტ-სოლდერნის „იმანენტურობის ფილოსოფიას", მახისა და ავენარიუსის „ემპირიოკრიტიციზმს", ჰუსერლის ფენომენოლოგიას, ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმს, გადამერის ჰერმენევტიკას და ა.შ.

სპეციფიკური პოლიტიკურ-კულტურული კონტექსტი, რომელშიც გაჩნდა და გავრცელდა თანამედროვე იტალიური აზროვნების ზემოთ ნახსენები ტენდენციები, შეიძლება შემდეგნაირად დავახასიათოთ: გერმანული იდეალიზმის ფილოსოფია და, განსაკუთრებით, მისი ჰეგელიანური ვერსია პროტესტანტულ თეოლოგიასა და რელიგიურობაში აღმოცენებისა და სახელმწიფოს „ეთიკურ" არსზე (როგორც ინდივიდის პრაქტიკული მოქმედების უმაღლეს მორალურ კანონზე) აქცენტირების გამო აკმაყოფილებდა იტალიური *Risorgimento*-ს იმ „ლიბერალურ-ნაციონალური" მიმდინარეობების სულიერ მოთხოვნებს, რომლებიც მიზნად

ისახავდნენ უნიტარული სახელმწიფოს დაფუძნებას და კათოლიკური ეკლესიის მიწიერ ძალა(უფლება)ში თავიანთ მთავარ მოწინააღმდეგეს ხედავდნენ.[1] ამისგან განსხვავებით, ავგუსტინესა და თომა აქვინელის დუალისტური მეტაფიზიკა იტალიური საზოგადოების ყველაზე კონსერვატიულ კლასებსა და პოლიტიკურ ტენდენციებში ფართოდ იყო გავრცელებული და ის შეიძლება მივიჩნიოთ რომის კათოლიკური ეკლესიის საერო ძალად ინტელექტუალურ და მორალურ ცხოვრებაში. სოციალურ-პოლიტიკური წყობის უკიდურეს წინააღმდეგობაში ჩანდა, რომ მარქსის ისტორიულ მატერიალიზმს შეეძლო შემოეთავაზებინა „ობიექტური", „მეცნიერული" საფუძველი იმ ადამიანების პოლიტიკური მისწრაფებებისთვის, რომლებიც ოცნებობდნენ იტალიური საზოგადოების ტრადიციული წესწყობილების რადიკალურ გარდაქმნას, იქნებოდა ეს გაცილებით არქაული წესწყობილება, რომელიც სანქციონირებული იყო რომის კათოლიკური ეკლესიის მიერ, თუ ნაციონალურ უნიტარული სახელმწიფოს ბოლოდროინდელი

1 შდრ.: H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, 2nd edn., New York, The Humanities Press 1954, გვ. 402-409.

წესწყობილება. საბოლოოდ, პოზიტივისტური ემპირიზმი მზარდი იტალიური ინდუსტრიული ბურჟუაზიის „ოფიციალური“ იდეოლოგია გახდა, რომელიც, განსაკუთრებით, ქვეყნის ჩრდილოეთ რეგიონებზე იყო კონცენტრირებული.

XX საუკუნის იტალიურ ფილოსოფიაში სამი ფუნდამენტური ევოლუციური ფაზის გამოყოფა შეგვიძლია. პირველ ფაზაში (დაახ. 1900-1945 წწ.) ჩვენ მოწმეები ვართ იდეალისტური ტენდენციების და, მათ შორის, განსაკუთრებით, ჯოვანი ჯენტილეს აზროვნების უდავოდ საყოველთაო გავრცელებისა. სწორედ ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმია ის (მიუხედავად ამ უკანასკნელის რეალური კულტურული გავლენის ხშირი გაზვიადებისა), რასაც პირველი „ოფიციალური“ განცხადების (1911 წ.) დროიდან მკაცრად ეწინააღმდეგებოდნენ იტალიური იდეალიზმის ისეთი არანაკლებ ცნობილი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ პიერო მარტინეტი, ბენედეტო კროჩე და პანტალეო კარაბელესე. მეორე ფაზაში (დაახ. 1945-1980 წწ.) ვხვდებით ფართოდ გავრცელებულ, მძაფრ რეაქციას ზოგადად იდეალისტური ფი-

ლოსოფიის და კონკრეტულად აქტუალური იდეალიზ-
მის წინააღმდეგ. ამ უკანასკნელის საპირისპიროდ ა.
ბანფიმ, ე. პაჩიმ, ნ. აბანიანომ და სხვებმა მიმართეს
არა მხოლოდ ისტორიის მატერიალისტურ კონცეფციას,
არამედ გერმანული აზროვნების ისეთ გვიანდელ ტენ-
დენციებს, როგორიცაა ჰუსერლის ფენომენოლოგია და
ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმი. თუმცკი, განსხვავება
პირველსა და მეორე ფაზას შორის არ უნდა გავიგოთ
როგორც ხისტი განცალკევება, არამედ, როგორც XX
საუკუნის პირველ ნახევარში იდეალისტური ორიენტა-
ციის და მეორე ნახევარში ანტი-იდეალისტური ორი-
ენტაციის გავრცელების გამოკვეთა. არსებითად, XIX
საუკუნის პოზიტივიზმის გავლენა არ გამქრალა იმ
ეპოქაში, სადაც კროჩესა და ჯენტილეს აზროვნება
დომინირებდა; ამ კუთხით, საკმარისია მხედველობაში
ვიქონიოთ ისეთი სოციოლოგის თხზულებები, როგო-
რიცაა ვ. პარეტო (1868-1923 წწ.), ისეთი ეკონომისტი,
როგორიცაა ლ. ეინაუდი (1874-1961 წწ.) და მეცნიერე-
ბის ისეთ მეთოდოლოგი, როგორიცაა ა. ალიოტა (1881-
1964 წწ.). გარდა ამისა, XX საუკუნის მეორე ნახევარში

იდეალიზმის წინააღმდეგ განხორციელებული რეაქციის გამოჩენილ მიმდევრებს თავიანთი ფუნდამენტური კონ-ცეფციები უკვე 1945 წლამდე ჰქონდათ შემუშავებუ-ლი. სხვა მხრივ, შესუსტებული და ხშირად სპეკულა-ციურად უნაყოფო ფორმების მიუხედავად, ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმისა და კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმის ფილოსოფიურმა ტრადიციებმა დღემ-დე მოაღწია.[2] საბოლოოდ, უკანასკნელ ათწლეულში, როგორც ეს ლ. კოლეტიმ ჯეროვნად აღნიშნა, ფარ-თოდ გავრცელებული იდეოლოგიის დაისის (*tramonto dell'ideologia*) მოწმენი გავხდით. ალბათ, ამ უკანასკნე-ლის ყველაზე საგულისხმო შედეგი ისტორიის მატერია-ლისტური კონცეფციის კულტურული გავლენის საბო-ლოო დაშლაა, რომელიც XX საუკუნის მეორე ნახევარში

2 XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფიური კულტურის გან-ვითარების გარე(განი) მოვლენების დეტალური, თუმცკი, არაკრიტიკული რეკონსტრუქციისთვის იხ. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana: 1900/1943* (დანართი: Quindici anni dopo: 1945/1960), 2 vols, Bari, Laterza 1966. 1945 წლიდან 1980 წლამდე იტალიური აზროვნების ფუნდამენტური ტენდენციების შე-მაჯამებელ მიმოხილვას გვთავაზობს ესსეების შემდეგი კრე-ბული: *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, ed. by V. Verra, Bari, Laterza 1985.

ხშირად წარმოადგენდა ნებისმიერი იდეალისტური სპეკულაციის ერთ-ერთ ყველაზე ძლიერ და შეუსუსტებელ მეტოქეს. მიუხედავად იმისა, რომ იტალიური კულტურის „სული" დღევანდელი გადასახედიდან ბევრგან კვლავ უთავბოლოობისა და შემოქმედებითი უუნარობის სახელითაა გავრცელებული, იგი იტალიურ აზროვნებაში არსებული ყველაზე დიდებული და სპეკულაციურად ნაყოფიერი ტენდენციის, ე.ი. ჰეგელიანური ტრადიციის კრიტიკული განახლებისა და ორიგინალური განვითარებისთვის ახალ ჰორიზონტებსა და რეალურ შესაძლებლობებს ავლენს.

§ 2. ჯოვანი ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმი

ჯოვანი ჯენტილე (1875-1944 წწ.), რომელიც მ. ფ. შაკამ მართებულად დაახასიათა როგორც „უდიდესი იტალიელი ფილოსოფოსი ჩვენს საუკუნეში“,[3] უამრავი ფილოსოფიური და ისტორიოგრაფიული ნამუშევრის ავტორია, რომლებიც ყველა ეპოქაში უნდა ჩაითვალოს იტალიური აზროვნების შედევრად და რომლებმაც წარუშლელი კვალი დატოვა თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის განვითარებაზეც.[4] აქ მე მხოლოდ მისი ყველაზე რელევანტური ნაშრომების მოხსენიებით შემოვიფარგლები: *La riforma della dialetti-*

3 M. F. Sciacca, *La filosofia nel suo sviluppo storico* [1940], 12th edn., Rome, Cremonese 1974, vol. 3, გვ. 214.

4 ანგლო-საქსური სამყაროს კულტურაზე ჯენტილეს ფილოსოფიის გავლენის კუთხით იხ.: H. S. Harris, 'Studi sull' attualismo e influenza di Gentile nella cultura anglosassone', in: *Giornale critico della filosofia italiana*, 1959, no. 3, გვ. 312-352.

ca hegeliana („ჰეგელიანური დიალექტიკის რეფორმა", 1913 წ.), *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* („პედაგოგიკის, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერების შეჯამება", 2 ტომი, 1913-1914 წწ.), *Teoria generale dello spirito come atto puro* („სულის, როგორც წმინდა აქტის ზოგადი თეორია", 1916 წ.), *I fondameti della filosofia del diritto* („სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები", 1916 წ.), *Sistema di logica come teoria del conoscere* („ლოგიკის სისტემა, როგორც ცოდნის თეორია", 2 ტომი, 1917-1922 წწ.), *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* („თანამედროვე ფილოსოფიის სათავეები იტალიაში", 3 ტომი, 1917-1923 წწ.), *Discorsi di religione* („სიტყვები რელიგიის შესახებ", 1920 წ.), *La filosofia dell'arte* („ხელოვნების ფილოსოფია", 1931 წ.), *Introduzione alla filosofia* („შესავალი ფილოსოფიაში", 1933 წ.), დაბოლოს, მისი სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნებული წიგნი, *Genesi e struttura della società* („საზოგადოების გენეზისი და სტრუქტურა", 1946 წ.). ჯენტილეს ნაშრომები ორგანულად აერთიანებს ორიგინალური ფილოსოფიური დოქტრინის – აქტუალური იდეალიზმის (ან აქტუა-

ლიზმის) – მძლავრ თეორიულ განვითარებას ფილოლოგიურად საკმაოდ დახვეწილ ისტორიოგრაფიულ ერუდიციასთან, ყურადღება კი, განსაკუთრებით, იტალიური ფილოსოფიისა და კულტურის ისტორიაზეა გამახვილებული.

6/1912

აქტუალური იდეალიზმის დოქტრინა უსათუოდ შეიძლება გავიგოთ ჰეგელიანური ფილოსოფიის, წმინდა თვითცნობიერების მეტაფიზიკის სპავენტასეული ინტერპრეტაციის უკიდურეს შედეგებზე დაყვანის მცდელობად. ფილოსოფია ჭეშმარიტების ძიებაა – არა ამა თუ იმ კერძო, „აბსტრაქტული" ჭეშმარიტების, არამედ უნიკალური, „აბსოლუტური" ჭეშმარიტებისა. ასეთ ჭეშმარიტებას არ შეუძლია აღემატოს აზროვნების თვითცნობიერ აქტს, რომელიც მისი ფლობისკენ მიისწრაფვის. რამდენადაც, ასეთ შემთხვევაში, ეს უკანასკნელი, არა მხოლოდ ვერასდროს იქნება დარწმუნებული რაიმე ჭეშმარიტებაში, არამედ როგორც არსებითად „სხვა" ვიდრე (აბსოლუტური) ჭეშმარიტება, ის გარდაიქმნება უბრალო შემთხვევით ფენომენად. თუმცა, ეს უარყოფილია იმ

საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკა
ბიბლიოთეკა
№ ——

ფაქტით, რომ (როგორც დეკარტმა შენიშნა) შესაძლებელია უარვყოთ თვითცნობიერი აზრის სიცხადე მხოლოდ აზროვნების შორეული, თავდაპირველი აქტის მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, ჯენტილეს შეუძლია ამტკიცოს: „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ, რომ მე მოაზროვნე სუბსტანცია ვარ".[5] თუმცაკი, განსხვავებით დეკარტისგან, ჯენტილეს თანახმად, ცნობიერება არა მხოლოდ აქტუალურია, არამედ მთელი რეალობა ცნობიერებაში გარდაიქმნება, რამდენადაც, საბოლოო ჯამში, ნებისმიერი შესაძლო ობიექტურობა აბსოლუტურად მოცულია მასში, როგორც მისი საკუთარი იმანენტური შინაარსი ან, უფრო სწორად, „საპირისპირო". იმდენად, რამდენადაც ცნობიერების აქტი არის ერთი და *'immoltiplicabile'* („ისეთი რამ, რაც არ მრავლდება"),[6] მაშასადამე, ობიექტის არსი რადიკალურად მრავალი იქნება. როგორც სიმრავლე, ობიექტი სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის ნეგატიური

5 G. Gentile, 'L'atto del pensare come atto puro' [1911], in: Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, 4th edn., Florence, Sansoni 1975, გვ. 193.

6 *Id., Teoria generale dello spirito come atto puro* [1916], in: Id., *Opere filosofiche*, ed. by E. Garin, Milan, Garzanti 1991, გვ. 491.

§ 2. ჯოვანი ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმი

შინაარსი; მაშასადამე, ის, რისი გაცნობიერებაც ცნობიერებას ფაქტობრივად შეუძლია, მხოლოდ საკუთარი თავია. აქედან გამომდინარე, როგორც ეს ჰეგელმა შენიშნა, ცნობიერების „ჭეშმარიტება" არის *თვითცნობიერება*: „ეგოს აქტი არის ცნობიერება, როგორც თვითცნობიერება; ეგოს ობიექტი არის თავად ეგო. ნებისმიერი ცნობიერი პროცესი არის თვითცნობიერების აქტი".[7] ასეთ აქტში სუბიექტი და ობიექტი შესაბამისობაშია. თუმცა, მათი იდენტურობა არასდროსაა „უშუალო". რამდენადაც, თვითცნობიერება არის ყოველი ჭეშმარიტება, როგორც *ცდომილების* ცნობიერება, რომელიც აუცილებლობით ნებისმიერი უშუალო (ე.ი. გრძნობადი, მრავალი, ბუნებრივი და ა.შ.) ყოფნის, როგორც ასეთის, საკუთრივია. შედეგად, მისი ყოფნა შეიძლება გახდეს აქტუალური, როგორც მხოლოდ მისთვის თავდაპირველად იმანენტური არყოფნის უარყოფა და, ამდენად, სახეზე გვაქვს *დაპირისპირებულობების დიალექტიკური ერთიანობა*. როგორც თავად ჰეგელმა აჩვენა, ყოფნისა და

7 *Id.*, 'L'atto del pensare come atto puro', გვ. 194.

არარას დაპირისპირებული აბსტრაქტულობიდან გახდომის ლოგიკური კატეგორიის დედუცირებით, ასეთი ერთიანობა შეიძლება თანმიმდევრულად გავიაზროთ როგორც მხოლოდ მოძრაობა ან „პროცესი“:

„სუბიექტი, რომელიც ობიექტს საკუთარ თავში ანაწევრებს, სულ მცირე, როცა ეს ობიექტი სულიერი რეალობაა, არც ყოფნაა და არც ყოფნის მდგომარეობა: იგი სულაც არაა უშუალო, როგორც ვთქვით, არამედ მაკონსტრუირებელი პროცესია – პროცესი აკონსტრუირებს ობიექტს როგორც პროცესი, რომელიც აკონსტრუირებს თვით სუბიექტს.“[8]

აქტუალური იდეალიზმის ერთ-ერთი ყველაზე ღრმა და მომხიბლავი ასპექტი ჯენტილეს მიერ თვითცნობიერი ეგოს „ტრანსცენდენტალური“ ცნებისა და „ემპირიული ეგოს“ (ე.ი. გრძნობით-სასრული ინდივიდის) ერთმანეთისგან გამიჯვნაა და ამის შედეგად პირველის სპეციფიკურ

8 *Id., Teoria generale dello spirito come atto puro*, გვ. 475. (იტალიური ტექსტების ინგლისური თარგმანი მე მეკუთვნის – *ავტორის შენიშვნა*).

პროცესუალურობასა და დროის ფორმას შორის გამიჯვნა. ფაქტობრივად, ემპირიული ეგოები და დრო (რომელიც, განსხვავებით კანტისგან, ჯენტილესთვის ისევე, როგორც სივრცე, არა ცნობიერების, არამედ ბუნების არსებითი ფორმაა) გულისხმობს „ფაქტების" ან „ნიშნების" სიმრავლეს, რომლებიც ერთმანეთს გამორიცხავს სივრცითი არსებობის ერთდროულობაში ან დროითი გახდომის თანამიმდევრობაში. ამისგან განსხვავებით, ტრანსცენდენტალური ეგო, როგორც აუცილებლობით არსებული (*cogito ergo sum*), აუცილებლობით *უნივერსალურია* და, ამდენად, *უნიკალური*. ემპირიული ეგოების და, ამასთანავე, გრძნობითი დროის (წარსული, აწმყო და მომავალი) მომენტების ორმხრივი ტრანსცენდენტობა (გამორიცხვა) საბოლოო ანალიზით უარყოფილია ტრანსცენდენტალური ეგოს, ან, ჯენტილეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, მოაზროვნე აზრის (*pensiero pensante*) უდროო, მარადიულ პროცესში.

„აზრი, როგორც აქტუალური ან როგორც უნივერსალური ეგო, მოიცავს და შედეგად გადალახავს არა მხოლოდ წმინდა ბუნების სივრცულობას, არა-

მედ წმინდა ბუნებრივი გახდომის დროითობას. აზრი დროის მიღმაა, იგი მარადიულია".[9]

„და, აქედან გამომდინარე, აზრის *istante*, *ἐξαίφνης* (ორივე ტერმინი იტალიურად და ბერძნულად ნიშნავს „მომენტს") არ არის მომენტი მომენტებს შორის, არ არის დროში; მას არ გააჩნია „მდე" და „შემდეგ", იგი მარადიულია".[10]

ჯენტილე ადამიანური თვითცნობიერების, როგორც სუბიექტისა და ობიექტის „მედიატორული", დინამიკური ერთიანობის ცნების მეშვეობით საუცხოო ლოგიკური დამაჯერებლობით აყალიბებს სულის ერთიანი სიცოცხლის გაგებას. თუ მათი ერთიანობა პრინციპში ვერ იქნება უშუალო, ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი უშუალოდ განსხვავებული და დაპირისპირებულიც კი არიან. წმინდა, „აბსტრაქტული" სუბიექტი, წმინდა, „აბსტრაქტული" ობიექტი და მათი „კონკრეტული" მედიატორობა, ე.ი. სუბიექტისა და ობიექტის იდენტურობა – ყოველივე ეს თვითცნობიერი აზრის პროცესის სამი ფუნდამენ-

9 *Id.*, 'L'atto del pensare come atto puro', გვ. 190.

10 იქვე, გვ. 191.

ტური ფაზაა, სულის სამი აბსოლუტური ფორმაა (*forme assolute dello spirito*).[11] ჯენტილეს თანახმად, სულის აბსტრაქტული სუბიექტურობის ფორმა შესატყვისობაშია წმინდა გრძნობასთან (*sentimento puro*), რომელიც აკონსტრუირებს *ხელოვნების* სპეციფიკურ ელემენტს.[12] მიუხედავად იმისა, რომ სიამოვნებისა და ტკივილის ფსიქოლოგიური გრძნობები ნამდვილად აკონსტრუირებს წმინდა გრძნობის იმანენტური დიალექტიკის დაპირისპირებულ „პოლუსებს", იგი არ უნდა შეგვეშალოს სიამოვნებისა და ტკივილის ფსიქოლოგიურ გრძნობებში, რადგან არ არის განპირობებული რაიმე სავარაუდო ექსტრამენტალური რეალობით,[13] და, ამდენად, „უსასრულოა". მიუხედავად აღიარებისა, რომ გრძნობა, ხელოვნება, მშვენიერება და ა.შ. სულის მთლიანი განვითარების დასაბამი და ფესვიც (*radice*) კია, ჯენტილე

11 *Id., Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* [1909], მე- 10 თავი: *'Le forme assolute dello spirito'*, in: *Id., La religione*, Florence, Sansoni 1965, გვ. 259-265.

12 შდრ.: *Id., La filosofia dell'arte* [1931], 3rd edn., Florence, Sansoni 1975, გვ. 144-70; ასევე იხ.: *Id., Introduzione alla filosofia* [1933], 2nd edn., Florence, Sansoni 1981, გვ. 34-60.

13 შდრ.: *Id., La filosofia dell'arte*, გვ. 150-152.

ხაზგასმით უარყოფს იმას, რომ ისინი აკონსტრუირებენ ისეთ რაღაცას, რაც უფრო მეტია, ვიდრე სულის მარტოოდენ „აბსტრაქტული", „არააქტუალური" მომენტი. რამდენადაც, აზროვნების აქტში, სადაც ისინი ამგვარად გაიაზრებიან, ისინი, როგორც *წმინდა* გრძნობა, *წმინდა* მშვენიერება და ა.შ., აუცილებლობით უარყოფენ თავიანთ თავს, და უპირატესად საკუთარ თავს აიგივებენ მოაზროვნე აზრის კონკრეტულ აქტუალობასთან. ფაქტობრივად, ჯენტილე შენიშნავს, რომ „ცოდნა არის იდენტიფიკაცია, სხვაობის, როგორც ასეთის, გადალახვა".[14] იმ მომენტში, როდესაც თვითცნობიერი სუბიექტი სრულიად აცნობიერებს საკუთარი გრძნობების ინტიმურობას (*intimità*), მას არ შეუძლია რომ არ მოახდინოს მათი ობიექტივაცია და, ამდენად, გარდაქმნის მათ აზრის შინაარსში. აქედან გამომდინარე, ჰეგელზე უფრო რადიკალურადაც კი, ჯენტილე უარყოფს ხელოვნების ავტონომიური განვითარების რაიმე შესაძლებლობას.[15]

---

14 შდრ.: *Id., Teoria generale dello spirito come atto puro*, გვ. 470.

15 შდრ.: *Id., La filosofia dell'arte*, გვ. 177 შმდ.

§ 2. ჯოვანი ჯენტილეს აქტუალური იდეალიზმი

წმინდა, „აბსტრაქტული“ ობიექტი, როგორც ვნახეთ, აზროვნების აქტის იმანენტური უარყოფაა. აქედან გამომდინარე, ჯენტილეს შეუძლია სულის ერთიანობა, უნივერსალურობა, აუცილებლობა, აქტიურობა, თავისუფლება და მარადიულობა მიმართოს ბუნების რადიკალური სიმრავლის, კონკრეტულობის, შემთხვევითობის, პასიურობისა და დროითობის წინააღმდეგ, რაც არის სწორედ აზრის ობიექტი, როგორც სულისგან უშუალოდ განსხვავებული. ამის შედეგად ჯენტილესთან სახეზეა ბუნების ხისტად დეტერმინისტული და მექანიკური კონცეფცია. ჯენტილესთვის ბუნება სულის იმანენტურია, მაგრამ სული საერთოდ არ არის ბუნების, როგორც ასეთის, იმანენტური. იმ ფარგლებში, რა ფარგლებშიც ბუნების რეალობა (აბსტრაქტულად და, შედეგად, „მცდარად“) პოსტულირებულია, სულიერი სუბიექტის აქტუალობა უარყოფილი უნდა იყოს. ანალოგიური შემთხვევა გვექნებოდა პოზიტიური (როგორც საბუნებისმეტყველო, ისე ისტორიულ-სოციალური) მეცნიერებების კუთხით იმდენად, რამდენადაც ისინი აღწერენ ან განმარტავენ არსებითად მრა-

ვალ ობიექტს – ბუნებრივი ფაქტების ან ისტორიული მოვლენების „ფენომენურ“ სიმრავლეს – და, გარდა ამისა, აბსტრაჰირებას აკეთებენ სიმრავლის ობიექტის აზროვნების იმ თვითცნობიერ აქტთან არსებითი კავშირიდან, რომელიც სიმრავლის ობიექტის საბოლოო დასაბამი და შესაძლებლობის პირობა-მდგომარეობაა. თუმცა, საბოლოო ჯამში, აბსტრაქტულად ობიექტური და, შესაბამისად, ნეგატიური და „მცდარი“ გრძნობით ბუნებასა და პოზიტიურ მეცნიერებებზე არანაკლებ იქნებოდა იმ ცნებების, პრინციპებისა და ლოგიკური კანონების ინტელიგიბელური სიმრავლე, რომლებიც აკონსტრუირებენ ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის შინაარსს. მიუხედავად იმისა, რომ ჯენტილეს „ლოგიკის სისტემის, როგორც ცოდნის თეორიის“ (*Sistema di logica come teoria del conoscere*) პირველი ტომი ეძღვნება მისი ფუნდამენტური სტრუქტურების[16] გამოკვლევას, ასეთი ლოგიკა, რომლის ნიშანდობლივ ობიექტს ჯენტილე აბსტრაქტულ ლოგოსად (*logo astratto*) ან რაღაცის აზრის აზრად (*pensiero pensato*)

16 შდრ.: *Id., Sistema di logica come teoria del conoscere,* vol. 1 [1917], 2nd edn., Bari, Laterza 1922.

განსაზღვრავს, უუნაროა ადეკვატურად გამოხატოს აზრის თვითცნობიერი პროცესის ან თვითცნების (*autoconcetto*) ლოგიკური არსი. როგორც ბუნებისა და პოზიტიური მეცნიერებების შემთხვევაში იყო, ჯენტილე ნამდვილად აღიარებს აბსტრაქტული ლოგოსის აუცილებლობას, მაგრამ მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ სულის ნეგატიურად გახდომის დიალექტიკურ კონცეფციაში „აბსტრაქტული" არანაკლებ არსებითია სულის თვითპოსტულირებისთვის ან თვითმედიატორულობისთვის (*autoctisi*), ვიდრე პოზიტიური, „კონკრეტული".

ჯენტილე უყოყმანოდ განსაზღვრავს თავად რელიგიას (კონფესიურ რელიგიურობას[17] და შინაგან მისტიკურ გამოცდილებას) როგორც სულის „აბსტრაქტულ" ობიექტურობას. ეს იმიტომ, რომ, ჩვეულებრივ, რელიგია წმინდა თვითცნობიერებას, როგორც მისი საკუთარი არსებობის შემქმნელ პრინციპს, უპირისპირებს აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურ პიროვნულ ღმერთს, რომელიც, როგორც ასეთი, მისი

17 მისი აზრით, რელიგიის ყველაზე განვითარებულ და დასრულებულ ფორმად კათოლიციზმი რჩება. შდრ.: *Id.,* 'La mia religione', in: Id., *La religione*, გვ. 405-426.

„წმინდა იმანენტურობის“ თვალსაზრისით ცალსახად „სხვაა“ და, ამდენად, „არააქტუალური“ აბსტრაქციაა. მეორე მხრივ, მისტიკურ გამოცდილებაში სუბიექტი ცდილობს საკუთარი თავი გააიგივოს ღვთაებრივის ობიექტურობასთან, მაგრამ საკუთარი თავის, როგორც ცნობიერების, და *a fortiori*, როგორც თვითცნობიერების ანულირების ხარჯზე.[18] ამდენად, სულის არტისტული ფორმის მსგავსად, ჯენტილესთვის რელიგია „აბსტრაქტული“ რჩება. აქედან გამომდინარე, სუბიექტისა და ობიექტის „კონკრეტული“ ერთიანობა შეიძლება მიღწეული იყოს მხოლოდ უმაღლესი სულიერი ფორმით, რომელშიც ობიექტი აღიქმება როგორც არსებითად სუბიექტის იმანენტური, ეს უკანასკნელი კი აღიქმება არა მარტოოდენ სუბიექტურ გრძნობად, არამედ აქტუალური აზრ(ოვნებ)ის „სუბსტანციურ“, „ობიექტურ“ სუბიექტურობად. ეს უკანასკნელი შეიძლება მხოლოდ *ფილოსოფიის* მიერ იყოს განვრცობი-

18 შდრ.: *Id., Discorsi di religione*, in: Id., *La religione*, გვ. 382: „რელიგიის ყველაზე ღრმად რელიგიური [= მისტიკური] ელემენტი არა იმდენად აბსტრაქტული ობიექტის დასტურია, რამდენადაც *სუბიექტის უარყოფა*“ (აქ სიტყვათა დახრა მე მეკუთვნის – *ავტორის შენიშვნა*).

ლი, რაც ჯენტილესთვის, ჰეგელისგან განსხვავებით, მთლიანად შეესატყვისება სულის ეთიკურ-პოლიტიკურ აქტივობას; რამდენადაც, მათი განსხვავება შესაძლებელია მხოლოდ აზრის მოქმედებასთან, თეორიის პრაქტიკასთან და ამ უკანასკნელში ინდივიდის „მორალურობის" მისსავე სოციალურ და პოლიტიკურ ურთიერთობებთან დაპირისპირებით. თუმცა, ჯენტილესთვის თავად *თვითცნების* (*autoconcetto*) თავისთავადი აბსოლუტურობა, შემოქმედითობა და აქტუალობა საფუძველშივე გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ იგი აღქმული იყოს როგორც მარტოოდენ თეორია, როგორც „მოცემულის" პასიური „რეფლექსია", რომელსაც თვითცნება თავად არ „პოსტულირებს". ამის შედეგად თვითცნებას არ აკლია ის შემოქმედებითი ენერგია, რომელსაც ტრადიციული ფილოსოფია (ჯენტილემდე და ჯენტილეს შემდეგ) მარტოოდენ ნებას მიაწერდა. სხვა მხრივ, ჯენტილეს თანახმად, მხოლოდ კონკრეტული, ქმედითი მორალური სიცოცხლე, რომლის რეალიზებაც ადამიანს, ინდივიდს შეუძლია, არის ის, რაც ვლინდება სოციალური ინსტიტუციების

ორგანულ, „სულიერ“ ერთიანობაში, დაწყებული ოჯახიდან, დამთავრებული სახელმწიფოთი.[19] ამდენად, თავად მომენტი, როდესაც სპეკულაციური ფილოსოფია თეორიულად „აკონსტრუირებს“ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას თვითცნობიერების „წმინდა აქტში“, საკუთარ თავსაც ასევე ახორციელებს იმ ეთიკურ-პოლიტიკურ ინსტიტუციებში, რომლებიც კაცობრიობის სულიერი ისტორიის დედაარსია.

მიუხედავად ჯენტილეს იდეალიზმის ამ მონახაზის შემაჯამებელი ხასიათისა, მჯერა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის სერიოზული მკვლევარი ჩაწვდება ჯენტილეს იდეალიზმის ფუნდამენტურ განსხვავებას ჰეგელის იდეალიზმისგან, რომლის „მამობას“ (სპავენტას ინტერპრეტაციის გადამწყვეტი მედიატორობის მეშვეობით) ჯენტილე ღიად აღიარებს. მაშინ, როდესაც ჰეგელისთვის არსებობს ლოგიკური კატეგორიებისა და ბუნებრივი რეალობის დიალექტიკური მოძრაობა,

---

19 ჯენტილეს ტერმინოლოგიით: *'societas in interiore homine'*. შდრ.: *Id., I fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa, Mariotti 1916, გვ. 75-76; და *Id., Genesi e struttura della società* [1946], 2nd edn., Florence, Sansoni 1975, მე-4 თავი, გვ. 33-43.

რაც, როგორც ასეთი, მაინც არ არის მკაფიოდ თვითცნობიერი, ჯენტილესთვის ერთადერთი შესაძლო დიალექტიკური პროცესი და შემდეგ კონკრეტული აქტუალობა, ფაქტობრივად, თვითცნობიერი სულისაა. მაშინ, როდესაც ჰეგელისთვის აზროვნების (*Denken*), ე.ი. სპეკულაციური გონების ორგანული, ტელეოლოგიური განვითარება იმანენტურია ბუნებაში (მიუხედავად იმისა, რომ აზროვნება სხვა არაფერია, თუ არა აბსოლუტური იდეის თვითგაუცხოება), ჯენტილესთვის, პირიქით (სულ მცირე, ამ კუთხით, კანტისა და როგორც ძველი, ისე ახალი პოზიტივისტების მსგავსად), აზროვნება სხვა არაფერია, თუ არა მკვდარი მექანიზმი, რომელიც მარტოოდენ რაოდენობრივი და მიზეზობრივი კავშირებითაა განსაზღვრული. მაშინ, როდესაც ჰეგელისთვის აბსოლუტურ იდეაში ცოდნისა და ნების იდენტურობა არ გამორიცხავს მათ შორის არსებულ არანაკლებ სუბსტანციურ „ლოგიკურ“ განსხვავებას, რაც **სულის ფილოსოფიაში** შესაძლებელს ხდის განსხვავების გაკეთებას „ობიექტური სულის“, ე.ი. ეთიკურ-პოლიტიკური ცხოვრე-

ბის „სასრულ“ სფეროსა და „აბსოლუტური სულის“ უმაღლესი სფეროს, ე.ი. აბსოლუტურის არტისტულ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ კონტემპლაციას შორის, ჯენტილესთვის არ არსებობს არავითარი სხვა აბსოლუტური, გარდა სულის ეთიკურ-პოლიტიკური ისტორიისა, არც რაიმე სხვა სული, გარდა „ეგო=ეგოს“, ე.ი. აბსოლუტური სულის „უსასრულო“ ერთიანობისა. ამ ფუნდამენტურ განსხვავებებს შეიძლება კიდევ ორი განსხვავება დაემატოს, რაც ჩემთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანია მიუხედავად მკაცრად ლოგიკურ-მეთოდოლოგიური ხასიათისა. პირველ რიგში, ჰეგელიანური დიალექტიკა თავს იჩენს კატეგორიების თანამიმდევრობაში (*Denkbestimmungen* და *Begriffsbestimmungen*), სადაც წინა კატეგორიები (შედარებით) უფრო მეტად „აბსტრაქტულია“, ვიდრე შემდგომი კატეგორიები, მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელნი შედარებით უფრო მეტად „კონკრეტულებია“ და პირველთა „ჭეშმარიტებას“ აკონსტრუირებენ, რომლებიც მათში არიან მოხსნილი, შენარჩუნებული და გაუმჯობესებული (*aufgehoben*) სახით. ამისგან განსხ-

ვავებით, ჯენტილესთვის „კონკრეტული“, „ეგო=ეგო“ დიალექტიკური პროცესის დასაწყისია არა მხოლოდ რეალობისა და ჭეშმარიტების ონტოლოგიურ, არამედ მისი დიალექტიკური განმარტების მეთოდოლოგიურ წესრიგში. გარდა ამისა, მაშინ, როდესაც ჰეგელისთვის დაპირისპირებულობების სპეკულაციური სინთეზი კონსტრუირდება როგორც საფეხურებრივი თანმიმდევრობა (*Stufenfolge*), ე.ი., აბსოლუტურის კონკრეტულობის შესაბამისად კატეგორიების ან სულიერი ფორმების იერარქიული თანამიმდევრობა, ჯენტილე ღიად უარყოფს იმას, რომ სულის განვითარება თავს იჩენს „ტიპური ხარისხების სერიებში“.[20] ეს იმიტომ, რომ მისი თვითიდენტურობა თანაბრად იმანენტურია ყოველ მომენტში, სადაც მისი ევოლუციური პროცესია არტიკულირებული. ფაქტობრივად, თუ ჰეგელთან ერთად სულიერი ფორმების იერარქიის მტკიცებას დავიწყებდით, აბსოლუტური და უმაღლესი ფორმები (სულ მცირე, შედარებით) ელემენტარული და შეუსაბამო ფორმებისთვის ტრანსცენდენტურად გარდაიქმ-

20 შდრ.: *Id., Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 5th edn., Florence, Sansoni 1959, vol. 1, გვ. 25.

ნება. ეს ძირს გამოუთხრიდა აქტუალური იდეალიზმის ფუნდამენტურ მეთოდოლოგიურ დებულებას, მაშასადამე, თვითცნობიერი აზრისთვის ქეშმარიტების „აბსოლუტურ იმანენტურობას."

აქ არ გვაქვს იმის შესაძლებლობა, რომ სრულად შევაჯამოთ ჯენტილეს ფილოსოფია და, მით უფრო, ჰეგელიანური დიალექტიკის მისეული რეფორმა.[21] სპეკულაციურ დოქტრინასთან შეჯერებით, საიდანაც ის სათავეს იღებს, ჯენტილეს ფილოსოფია შეგვიძლია ნათლად მივიჩნიოთ მარტოოდენ ჰეგელის ფილოსო-

---

21 მისი ფუნდამენტური ლოგიკური, ეპისტემოლოგიური და ეთიკური დოქტრინების გაცილებით დეტალური კრიტიკული გამოკვლევის კუთხით იხილეთ ჩემი წიგნები: *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press 1992, მე-3 ნაწილი, მე-2 თავი, § 51; *L'idealismo attuale tra filosofia speculativa e concezione del mondo*, Urbino, QuattroVenti 1998; და *L'etica dell'Idealismo moderno*, Roma, Aracne Editrice 2016, მე-2 ნაწილი, მე-6 თავი, §§ 51-52, გვ. 470-500; ასევე იხილეთ ჩემი შემდეგი სტატიები: 'Attualità di Hegel. Concretezza, autocoscienza e processo in Gentile e in Christensen', in: *Studi filosofici*, vols 12-13, 1989-1990, გვ. 63-104, და 'The Development of Giovanni Gentile's Political Thought', in: *Collingwood and British Idealism Studies*, vol. 24, no. 1, 2018, გვ. 111-141.

ფიის „გამარტივებად",[22] რაც წარმოადგენს ჰეგელის აზროვნების მდიდარი, სისტემური კომპლექსურობის დამახინჯების საფრთხეს (რომ არაფერი ვთქვათ გამოუსწორებელ დამახინჯებაზე). თუმცა, ასეთ შემთხვევაში, შესაძლოა, მხედველობიდან გამოგვრჩეს, რომ სულის, როგორც წმინდა აქტის ცნება, რომელზეც ჯენტილეს მთელი თეორიული რეფლექსიები და კონსტრუქციებია აგებული, ნამდვილად აკონსტრუირებს მთელი ჰეგელიანური სისტემის ყველაზე ცოცხალ, ღრმააზროვან და თანამედროვე ასპექტს.

დაბოლოს, ჯენტილეს აზროვნების უდავოდ ორიგინა-

22 H. S. Harris, 'Gentile's Reform of the Hegelian Dialectic', in: *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Rome 1977, გვ. 274. ჯენტილეს ფილოსოფიის საგულდაგულო მონახაზს იგივე ავტორი გვთავაზობს შემდეგ ესსეში: *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana & London, University of Illinois Press 1966. ჯენტილეს აზროვნების უცნაურ ინტერპრეტაციას რელატივისტურ-მატერიალისტური მნიშვნელობით გვთავაზობენ შემდეგი ავტორები: A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 vols, Florence, La Nuova Italia 1975, და V. A. Bellezza, 'La riforma spaventiano-gentiliana della dialettica hegeliana', in: F. Tessitore (ed.), *Incidenza di Hegel*, Naples, Morano, 1970, გვ. 5-74; 'La razionalità del reale: Hegel, Marx, Gentile', in: *Enciclopedia '76-'77*. ასევე იხილეთ ზემოთ ციტირებული ნაშრომი: *Il pensiero di Giovanni Gentile*, გვ. 59-75.

ლური და შემოქმედებითი განვითარება ჰეგელის აზროვნებასთან მიმართებით ასევე მოძიებული უნდა იქნეს მის პედაგოგიურ თეორიაში. დიალექტიკური დაპირისპირებულობები, რომლებიც აკონსტრუირებენ აღმზრდელობით აქტს, რომელსაც ჯენტილე არსებითად სულიერ აქტივობად გაიაზრებს, „მოსწავლის" სუბიექტურობა და „მეცნიერების" ობიექტურობაა, რაც განხორციელებულია „მასწავლებლის" პიროვნებაში. მანამ, სანამ აღმზრდელობითი კავშირის ეს ორი ტერმინი მათი ორმხრივი გამორიცხვის უშუალო ფორმაში რჩება – რომელიც, როგორც ასეთი, აკონსტრუირებს განათლების თავდაპირველ ანტინომიას[23] – მოსწავლის თვითცნობიერებაში ვერავითარ რეალურ სულიერ პროგრესს ვერ მივაღწევთ. იმისათვის, რომ მართლაც არსებობდეს ასეთი რამ, ამ უკანასკნელმა მასწავლებლის ობიექტურობა უნდა გარდაქმნას საკუთარ თვითცნობიერებაში და, ამდენად, გარკვეულწილად, გახდეს კიდეც „საკუთარი თავის მასწავლებელი". აღმზრდელობითი აქტის სისრულის განხილვისას ჯენტილე მართებულად შენიშნავს, რომ მოსწავლე

23 G. Gentile, *La riforma dell'educazione* [1920], 6th edn., Florence, Sansoni 1975, გვ. 32-47.

„სწავლობს, ძგერს და ცოცხლობს მასწავლებლის სიტყვაში, თითქოსდა, გაიგონა ხმა მასში, რომელიც საკუთარი არსებობიდან გაისმა“.[24] აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი ჭეშმარიტი ცოდნა არასდროსაა უბრალოდ მკვდარი და ფრაგმენტული იდეების პასიური ცოდნა, არამედ ცოდნის თავისუფალი სულიერი შექმნაა მოსწავლის შინაგანი პიროვნულობის მიერ. სული, რომელიც ნამდვილად აზროვნებს, ასკვნის ჯენტილე, ყოველთვის, ასე თუ ისე, „ავტოდიდაქტიკურია“. განათლების, როგორც სულიერი პროცესის მისეული ღრმად ფესვგადგმული კონცეფციიდან ჯენტილე აკეთებს მკაფიო დასკვნას, რაც, ჩემი აზრით, დღემდე თანამედროვეა და უაღრესი კულტურული მნიშვნელობის მატარებელია. ნამდვილი კულტურა და განათლება მხოლოდ ისაა, რომელშიც ადამიანურ გონებას აქვს ცოდნა საკუთარი თავის შესახებ და თავად ქმნის მას. მაშასადამე, იგი არსებითად *ჰუმანისტური* და *ფილოსოფიური* კულტურა და განათლებაა. აქედან გამომდინარე, ნებისმიერ ტექნოლოგიურ შემეცნებას ან უნარს (რაც, როგორც ასეთი, აკონსტრუირებს ობიექტს,

---

24 *Id., Sommario di pedagogia*, vol. 1, გვ. 128.

რომელსაც ჯენტილე უწოდებს „რეალისტურ ინსტრუქციას“)[25] შეიძლება ლეგიტიმურად მიეწეროს გარკვეული სახის საზრისი და ღირებულება მხოლოდ იმ ფარგლებში, რომ იგი გამოსადეგი (ყოველთვის აუცილებლად *დაქვემდებარებულობის* მიუხედავად) საშუალებაა მოსწავლის *სულიერი* ფორმაციისთვის, რაც როგორც ფილოსოფიური, ისე ეთიკურ-პოლიტიკურია.[26]

---

25 იქვე, გვ. 253.

26 *Id., La riforma dell'educazione*, გვ. 127.

§ 3. ბენედეტო კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმი

ჰეგელისთვის და ჯენტილესთვის „აბსოლუტური არის სუბიექტი“ და, როგორც ასეთი, იგი აუცილებლობით ახდენს საკუთარი თავის მანიფესტაციას კაცობრიობის ისტორიულ განვითარებაში. თუმცა, ეს საერთოდ არ ნიშნავს იმას, რომ მათთვის ისტორიული რეალობა, როგორც სულიერი „ფაქტების“ ან მოვლენების სიმრავლე და ისტორიოგრაფია, როგორც ასეთი, რეალობის სუბიექტური წარმოდგენა, აკონსტრუირებს უნიკალურ ნამდვილ აქტუალობას და ერთადერთ შესაძლო ობიექტურ ცოდნას, რომელთან გამკლავება ადამიანურ გონებას შეუძლია; აბსოლუტურის ნებისმიერი ისტორიულ-ფაქტუალური მანიფესტაცია, როგორც ასეთი, „სასრულია“ და, ამდენად, შეუსაბამო მის წმინდა იდეალურ თვითიდენტურობასთან, რომლის სრული კონკრეტულობა განხორციელებულია მხოლოდ „აბსოლუტური ცოდნის“ (ჰეგელი) პროცესში ან

თვითცნების (*autoconcetto* – ჯენტილე), როგორც ცოდნისა და ნების აბსოლუტური იდენტურობის პროცესში. ამისგან განსხვავებით, ბენედეტო კროჩეს (1866-1952 წწ.) აბსოლუტური ისტორიციზმი მიზნად ისახავს ნებისმიერი შესაძლო რეალობის მთლიანად დაყოფას ისტორიულ ფაქტუალობაში. კროჩეს მტკიცებით, ნებისმიერი მეტაფიზიკური სპეკულაციის ფუნდამენტური ცდომილება მდგომარეობს *filosofismo*-ში,[27] ე.ი. არალეგიტიმურ მოთხოვნა-პრეტენზიაში, რათა ცნების იმანენტურ განვითარებას შეეძლოს ობიექტური რეალობის ადეკვატური ცოდნის შემოთავაზება. კროჩე მიმართავს კანტის ცნობილ გამონათქვამს, რომ „ცნებები ინტუიციების გარეშე ცარიელია და ინტუიციები ცნებების გარეშე ბრმა", რათა გამოკვეთოს ინტუიტიური, ინდივიდუალური, ისტორიული წარმოდგენის ელემენტი, როგორც არსებითი პირობა-მდგომარეობა რაიმე შესაძლო ცოდნისთვის. ამდენად, აქტუალური ცოდნა არც წმინდა ცნებაა (როგორც მეტაფიზიკა და, განსაკუთრებით, როგორც ჰეგელის „პანლოგიზმი" ამ-

27 შდრ.: B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1905], 2nd econ. edn., Bari, Laterza 1971, გვ. 249-254.

ტკიცებს)[28] და არც სინგულარული გრძნობითი წარმოდგენა (როგორც, ზოგადად, ემპირიზმი ამტკიცებს), არამედ, უპირატესად, „ინდივიდუალური მსჯელობის"[29] ლოგიკური აქტივობა, სადაც ადამიანური გონება ისტორიულ-ინდივიდუალურ ფაქტს პრედიკატებად უყენებს ოთხ ფუნდამენტურ „კატეგორიას" (მშვენიერება, ჭეშმარიტება, გამოსადეგობა, სიკეთე), რასაც კროჩე უნივერსალურ, აუცილებელ და, ამდენად, *a priori* ვალიდურობას მიანერს.

თუმცა, თავად ბუნების რეალობა ინდივიდუალური ფაქტების სიმრავლით არ არის კონსტრუირებული? ბუნებრივი კანონები, რომელთაც პოზიტიური მეცნიერებები აღმოაჩენენ მათში, ერთგვარ *a priori* კოგნიტურ ფორმებს (მაგალითად, სივრცე და დრო) ან კატეგორიებს (მიზეზობრიობა, სუბსტანცია და ა.შ.) არ გულისხმობენ? ამდენად, ინდივიდუალური მსჯელობების გამოყენების სფერო რატომ უნდა იყოს შემოზღუდული მარტოოდენ ისტორიული რეალობით?

28 შდრ.: *Id., Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* [1906], 5th edn., Bari, Laterza 1967, გვ. 126 შმდ.

29 შდრ.: *Id., Logica*, გვ. 91 შმდ.

ამ კუთხით, კროჩე მიმართავს გონებისა და რეალობის იდენტურობის იდეალისტურ პრინციპს, რათა უარყოს რაიმე სავარაუდო ბუნებრივი აქტუალობა და ექსტრამენტალური ფაქტები, როგორც ასეთი. სხვა მხრივ, ადრეული 1900-იანი წლების მეცნიერების მოდური თეორიებიდან (*Wissenschaftstheorien*) – მახისა და ავენარიუსის „ემპირიოკრიტიციზმიდან" – კროჩე სესხულობს იდეას, რომ პოზიტიური მეცნიერებების ცნებები და კანონები მოკლებულია შინაგანად დამახასიათებელ უნივერსალურობასა და აუცილებლობას და, უპირატესად, გრძნობითი, კონკრეტული წარმოდგენების შემთხვევითი სიმრავლის „აბრევიატურაა", რომელიც გადაჭრილია მხოლოდ მათი პრაქტიკული გამოსადეგობის გათვალისწინებით; ეს კი გულისხმობს მენტალური „ძალისხმევის" „ეკონომიას", რაც მეცნიერებს მათი გამოყენების საშუალებას მისცემდა.[30]

აბსოლუტურისა და ბუნების რეალობის, ხოლო ამის შედეგად კი მეტაფიზიკისა და პოზიტიური მეც-

30 შდრ.: იქვე, გვ. 323-325.

§ 3. ბენედეტო კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმი

ნიერებების ჭეშმარიტების უარყოფისას, კროჩეს ადვილად შეუძლია ადამიანური გონების მთელი თეორიული აქტივობის გაიგივება *ისტორიოგრაფიასთან*. მისგან განსხვავებული იქნებოდა ფილოსოფიური ცოდნა როგორც „ლოგიკური *a priori* სინთეზებისა“ თუ „ინდივიდუალური მსჯელობების“ შესაძლებლობის წინაპირობათა რეფლექსიური განმარტება, რომელთაც ისტორიოგრაფიული პრაქტიკა ძირითადად გაუცნობიერებლად ახორციელებს. ამდენად, იმის საპირისპიროდ, რასაც ყველა დიდი მეტაფიზიკოსი ამტკიცებდა, ფილოსოფია ველარ იქნება მიჩნეული „ავტონომიურ“ მეცნიერებად, არამედ მარტოოდენ „ისტორიოგრაფიის მეთოდოლოგიურ მომენტად“.[31] მისი სპეციფიკური შინაარსი არსებითად მდგომარეობს შინაარსებისა და იმ *a priori* კატეგორიების ორმხრივი კავშირების ნათელყოფაში, რომლებიც აკონსტრუირებენ, როგორც ვნახეთ, ინდივიდუალური მსჯელობების არსებით მომენტს. კროჩე ასეთ ნათელყოფას უწოდებს განსხვავებულობების დიალექტიკას (*dialetti-*

31 შდრ.: *Id., Teoria e storia della storiografia* [1917], 11th edn., Bari, Laterza 1976, გვ. 140.

ca dei distinti). მშვენიერის კატეგორია შესატყვისობა-შია სულის არტისტულ აქტივობასთან ან გრძნობით პერცეფციასთან და მისი არსებითი შედეგები სწორედ ის ინდივიდუალური ინტუიტიური წარმოდგენებია, რომლებიც იმ მსჯელობების საგანი ხდება, სულის ლოგიკური აქტივობის მიერ რომ არის დადგენილი.[32] ამდენად, ეს უკანასკნელი, როგორც ასეთი, არ ახ-დენს ჭეშმარიტების კატეგორიის არსის შთანთქმას, რომლის კონკრეტული შინაარსი გარდაიქმნება იმ ინდივიდუალური მსჯელობების სიმრავლეში, რომლი-სგანაც ისტორიული ცოდნა შედგება. გამოსადეგო-ბის კატეგორიასთან დაკავშირებით კროჩე შენიშნავს, რომ იგი სულის მოქმედების ფორმას ხელოვნებაზე, ცოდნაზე ან მორალურობაზე არანაკლებ კონკრეტუ-ლად და „ავტონომიურად" განსაზღვრავს. ამ კუთხით, XIX საუკუნის ბოლოს მარქსის ლაბრიოლასეული „ჰუ-

32 თუმცკი, 1936 წლის ესსეში, კროჩე ეწინააღმდეგება ესთეტიკის თეორიის იმ ფუნდამენტურ დებულებას, რომელიც 1902 წელს მოხაზა. კროჩე მართებულად შენიშნავს (და ეს ჯერ კიდევ ჰეგელთან გვხვდება!), რომ პოეზიის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია „cosmicità", ე.ი. უნივერსალურობა. შდრ.: B. Croce, *La poesia,* 3rd econ. edn., Bari, Laterza 1971, გვ. 11-14.

მანისტური“ ინტერპრეტაციის წყალობით თავად მარქსის აზროვნების გავლენა კროჩეზე უდავოა.[33] ჰეგელისგან და ჯენტილესგან განსხვავებით, რომლებიც ხაზს უსვამენ იმ ფაქტს, რომ ადამიანური გონების ეკონომიკური აქტივობა სხვა არაფერია, თუ არა ერთადერთი ჭეშმარიტი პრაქტიკული აქტივობის, მორალური აქტივობის, როგორც *Sittlichkeit-ის* ან *eticita-ს* (ე.ი. სოციალური მორალურობა ან ეთიკურობა) ფენომენური, ნეგატიური, აბსტრაქტული მხარე; სანაცვლოდ, კროჩეს თანახმად, ეკონომიკური პროცესებისა და ურთიერთობების სამყარო აყალიბებს სრულიად აქტუალურ და ავტონომიურ ფაქტორს ადამიანურ ისტორიაში. რა თქმა უნდა, იმდენად, რამდენადაც კროჩე ზოგადად ყოფნას ისტორიასთან აიგივებს და ამ უკანასკნელს სულის კონტექსტში განსაზღვრავს, მას შეუძლია სცნოს ეკონომიკის აქტუალური რეალობა ამ უკანასკნელის მხოლოდ როგორც ადამიანური

33 მარქსის ისტორიული მატერიალიზმის კროჩესეული კრიტიკული განხილვა წარმოდგენილია მისსავე წიგნში: *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900], 3rd econ. edn., Bari, Laterza 1978.

აქტიურობის ინტერპრეტაციით, რომელიც არანაკლებ „სულიერია“, ვიდრე, მაგალითად, ესთეტიკური კონტემპლაცია ან ისტორიული ცოდნა. დაბოლოს, სიკეთის კატეგორიასთან დაკავშირებით კროჩე მკაფიოდ უარყოფს ჰეგელისა და ჯენტილეს პოზიციას, რომ მისი კონკრეტულად განხორციელება მხოლოდ პოლიტიკურ ინსტიტუციებშია შესაძლებელი. როგორც ჯერ კიდევ კანტის შემთხვევაში იყო, კროჩე მორალურ აქტივობას შემოსაზღვრავს ინდივიდუალური სინდისის კერძო სფეროთი ან, საუკეთესო შემთხვევაში, იმ სოციალური და კულტურული ურთიერთობებით, რომლებთან შეერთებაც ინდივიდს თავისუფლად შეუძლია.

ეს „სულის ფილოსოფიის“ ის მთავარი შტრიხებია, რომლებიც კროჩემ განსაზღვრა თავის ოთხ სისტემურ ნაშრომში: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* („ესთეტიკა, როგორც გამოხატვის მეცნიერება და ზოგადი ლინგვისტიკა“, 1902 წ.); *Logica come scienza del concetto puro* („ლოგიკა, როგორც წმინდა ცნების მეცნიერება“, 1905 წ.); *Filosofia della pratica*

(„პრაქტიკის ფილოსოფია“, 1908 წ.); *Teoria e storia della storiografia* („ისტორიოგრაფიის თეორია და ისტორია“, 1917 წ.). ლიტერატურული, ფილოსოფიური და ხანგრძლივი პოლიტიკური კარიერის უკანასკნელ წლებში (1910 წლიდან კროჩე იყო იტალიის სამეფოს სენატორი, 1945 წლიდან კი იტალიის რესპუბლიკის პარლამენტის წევრი იტალიის ლიბერალური პარტიიდან), როგორც ჩანს, კროჩემ, სულ მცირე, სამი საკითხის ფუნდამენტური სახეცვლილება შემოგვთავაზა: **პირველი** – მის ისტორიოგრაფიულ ნაშრომში *Storia d'Europa nel secolo decimonono* („ევროპის ისტორია XIX საუკუნეში“, 1932 წ.)[34] იგი ხედავს „ლიბერალიზმის“ ეთიკურ-პოლიტიკური იდეალის პროგრესულ-ისტორიული განხორციელების საფუძველს, რაც მისთვის ახალი „რელიგიის“ უპირობოდ ვალიდური, სულიერი ენერგიაა არაკონფენსიონალურობის ხასიათის მიუხედავად – ეს არის ე.წ. თავისუფლების რელიგია (*religione della libertà*). სულის ფილოსოფიის მისეულ სისტემურ განმარტებაში კი რელიგია არ მიიჩნევა სულის მოქმედების სპეცი-

34 შდრ.: *Id., Storia d'Europa nel secolo decimonono* [1932], 3rd econ. edn., Bari, Laterza 1972, გვ. 7-21.

ფიკურ ფორმად; **მეორე** – მომდევნო წიგნში *La storia come pensiero e come azione* („ისტორია, როგორც აზრი და მოქმედება", 1938 წ.)[35] კროჩე უარყოფს, რომ სიკეთის კატეგორია, როგორც ასეთი, აყალიბებს სულის სიცოცხლის განსხვავებულ და ავტონომიურ ფორმას. კროჩესთვის მორალურობა მთლიანად გარდაიქმნება თითოეულ წინა სამ კატეგორიაში: ჭეშმარიტება, მშვენიერება და გამოსადეგობა; დაბოლოს, **მესამე**, ერთ-ერთ ესსეში მისი უკანასკნელი წიგნიდან *Indagini sullo Hegel e schiarimenti filosofici* („გამოკვლევები ჰეგელის შესახებ და ფილოსოფიური განაზრებანი", 1952 წ.)[36] კროჩე ხაზს უსვამს ვიტალურობის (*vitale*) სულიერ მოქმედებას, როგორც სულის ყოველი განსხვავებული ფორმის საერთო ფესვს (*radice*). ხსენებულ წიგნში თვით ამ საკმაოდ ბუნდოვანი ცნების (ვიტალურობა) და მისი მტკიცების ფილოსოფიური საფუძვლების შესახებ საკმარისი განმარტება არ გვხვდება; მაშასადა-

35 შდრ.: *Id., La storia come pensiero e come azione* [1938], 3rd econ. edn., Bari, Laterza 1973, გვ. 44.

36 შდრ.: *Id., Indagini sullo Hegel e schiarimenti filosofici* [1952], 2nd edn., Bari, Laterza 1967, გვ. 29-55.

მე, სირთულეს წარმოადგენს დავადგინოთ, შეესატყვისება თუ არა იგი გამოსადეგობის კატეგორიას და თუ კი, მაშინ – რა ფარგლებში? ნებისმიერი კუთხით, ორივე შემთხვევაში, უდავოა, რომ სულის ფორმების ავტონომიის კროჩესეული საკვანძო დოქტრინა ძირგამოთხრილია.

მიუხედავად ფართო და, გარკვეულწილად, პოზიტიური[37] გავლენისა, რომელიც კროჩეს ისტორიციზმმა მოახდინა XX საუკუნის იტალიურ და ევროპულ კულტურაზე,[38] ვფიქრობ, რომ მას არ შეეძლო რაიმე წვლილი შეეტანა „სპეკულაციური", ე.ი. მკაცრად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. კროჩეს ისტორიის ზოგადი კონცეფციისა და კონკრეტულად მისი *ლოგიკის* ფუნდამენტური ნაკლოვანებები ერთგან

37 არსებითად მხედველობაში მაქვს მისი პოლემიკა ნატურალისტური პოზიტივიზმისა და ტრანსცენდენტური, დოგმატური თეიზმის წინააღმდეგ.

38 აქ ვახსენებ მხოლოდ ბრიტანელი ფილოსოფოსის რ. ჯ. კოლინგვუდის სახელს, რომლის ესთეტიკა ბევრი თვალსაზრისით სხვა არაფერია, თუ არა კროჩეს ესთეტიკის შემდგომი განვითარება. კოლინგვუდის იდეალიზმის კრიტიკული შეფასების შესახებ იხილეთ ჩემი წიგნი: *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, § 58.

უკვე გამოვკვეთე[39]. აქ მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ (1) მეტაფიზიკის შესაძლებლობების კროჩესეული უარყოფა ეფუძნება „სასრულის" აქტუალური რეალობის არაკრიტიკულ ონტოლოგიურ დაშვებას (რამდენადაც იგი შესატყვისობაშია ისტორიულ ფაქტებთან). იმდენად, რამდენადაც მისი შინაგანად დამახასიათებელი *ნეგატიურობა* ცხადი ხდება თვითცნობიერი რეფლექსიისთვის, ასეთი დაშვების რადიკალური არათანმიმდევრულობა შეიძლება ადვილად იყოს გამოაშკარავებული. (2) ცნებების უნივერსალურობისა და პოზიტიური მეცნიერებების კანონების ემპირიოკრიტიცისტული და კროჩესეული უარყოფა შესაძლებელია მხოლოდ გრძნობითი პერცეფციის უშუალო სიცხადის ფარული დაშვებით, რაც სინამდვილეში არანაკლებ ნეგატიური და წინააღმდეგობრივია, ვიდრე „სასრული", როგორც

39 შდრ. ჩემი შემდეგი სტატია: 'A Few Critical Remarks on Croce's Historicism', in: *Idealistic Studies*, 1987, vol. 18, no. 1, გვ. 52-69; ეს სტატია ხელახლა დაბეჭდილია ჩემს წიგნში: *Absoluter Idealismus und zeitgenössische Philosophie. Bedeutung und Aktualität von Hegels Denken*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2012, გვ. 167-184; ასევე იხილეთ ჩემი წიგნი: *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, მე-3 ნაწილი, მე-2 თავი, § 52.

ასეთი. (3) კროჩე აცხადებს, რომ ოთხი კატეგორია, რომლითაც იგი ხაზს უსვამს სულის განვითარების არსს, არის *a priori*, ე.ი. უნივერსალური და აბსოლუტური (და ეს სწორედ იმის მიზეზია, თუ რატომაც კამათობს სამართლიანად კროჩე ისტორიული რელატივიზმის წინააღმდეგ და რატომ განსაზღვრავს საკუთარ ფილოსოფიას აბსოლუტურ ისტორიციზმად). კატეგორიების სპეციფიკური შინაარსისა და კავშირების მარტოოდენ ისტორიულ-ინდუქციური გამართლება აშკარად უადგილოა. აქედან გამომდინარე, მათი ობიექტური მნიშვნელობის ერთადერთი შესაძლო დაფუძნება იქნებოდა მათი „დედუქცია". თუმცკი, კროჩეს თავისი მრავალრიცხოვანი თხზულებების არცერთ პასაჟში არ აქვს მოცემული განსხვავებათა თეორიის სპეციფიკური კატეგორიული შინაარსის დედუქცია, ასევე, მას არც მათი ორმხრივი „დიალექტიკური" კავშირების თანამიმდევრული კონცეფცია აქვს წარმოდგენილი. სხვა მხრივ, კროჩეს უსაფუძვლო მტკიცება, რომ ისინი *a priori* მნიშვნელობის მქონეა, თვალსაჩინოდაა დამტკიცებული სიკეთის, როგორც სულის სიცოცხლის ავტო-

ნომიური ფორმის კატეგორიის ანულირების მეშვეობით კროჩეს მიერ მათი რაოდენობის შემცირებითა და მთელი კატეგორიული წესრიგის „ვიტალურობის“ გრძნობით უშუალობაში გადაწყვეტის საფუძველზე. (4) როგორაა შესაძლებელი საზრიანად საუბარი სავარაუდო „რელიგიურ თავისუფლებაზე“ მაშინ, როდესაც ამავდროულად ღიადაა უარყოფილი (ჯენტილესგან და ჰეგელისგან განსხვავებით) ის, რომ რელიგია, როგორც ასეთი, სულის დიალექტიკური განვითარების სპეციფიკური ფორმაა? დაბოლოს, კროჩეს მიერ გამოსადეგობის კატეგორიის *a priori* ხასიათისა და ადამიანის ეკონომიკური მოქმედების, როგორც ასეთის, სულიერი ღირებულებისა და საზრისის გამართლება ნათლად გამოხატავს „გამოსადეგობის“[40] მარტოოდენ გარეგანი და სასრული კატეგორიული კავშირის აბსურდულ გარდაქმნას დამოუკიდებელ, უსასრულო ცნებაში იმდენად, რამდენადაც ნებისმიერი ავთენტური „სულიერი“ კატეგორია აუცილებლობით ასეთი უნდა იყოს! ზოგადად მეტაფიზიკის კრიტიკული განადგურების

40 შდრ.: იქვე, გვ. 280.

§ 3. ბენედეტო კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმი

კროჩესეული მცდელობისა და განსაკუთრებით მის მიერ ჰეგელისა და ჯენტილეს აზროვნებისადმი ზოგჯერ საკმაოდ მტრული პოლემიკის რეალური შედეგი, ერთი მხრივ, კერძო ინდივიდების ყველაზე პირდაპირი, ახირებული და ეგოისტური უტილიტარული ინტერესების კანონიზაციად, ხოლო, მეორე მხრივ, სპეკულაციური აზროვნების ცოცხალი სიღრმის ისტორიული ერუდიციის მკვდარი ზედაპირულობითა და ფრაგმენტულობით ჩანაცვლებად გვევლინება.

§ 4. პიერო მარტინეტის ნეოპლატონური იდეალიზმი

აქტუალური იდეალიზმის ისტორიული წარმოშობის მონახაზის გაკეთებისას შევნიშნე, რომ ის სათავეს იღებს ჰეგელის იდეალიზმიდან, კერძოდ კი, XIX საუკუნეში სპავენტას მიერ ჰეგელის ნააზრევის ინტერპრეტაციიდან. პიერო მარტინეტის (1872-1943 წწ.) აზროვნება კი საკუთარ კონკრეტულ პრობლემატურ და ფუნდამენტურ სპეკულაციურ ინსპირაციას იღებს კანტისა[41] და ნეოკანტიანიზმის გერმანული იდეალისტური ტრადიციიდან, რომელთან მიმართებაშიც მას უშუალო და ახლო კავშირი გააჩნია. თუმცა, იტალიური იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლების მსგავსად, მისთვისაც ტერმინი „იდეალიზმი" ფუნდამენტურად ნიშნავს სუბიექტ-ობიექტის კავშირის ეპისტემოლოგი-

41 პიერო მარტინეტის წიგნი „კანტი" (გამოქვეყნდა მისი სიკვდილის შემდეგ, 1966 წ. მეორე გამოცემა: Milan, Feltrinelli 1974) ეძღვნება კანტის მთელი კრიტიკული ფილოსოფიის „სპირიტუალისტურ" ინტერპრეტაციას.

ურ კონცეფციას, რომლის თანახმადაც სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა, არც მეტი და არც ნაკლები, *ცნობიერების* წმინდა იმანენტური შინაარსი: „რეალობა, რომელიც ჩვენთვის პერცეფციაშია მოცემული, თავად ცნობიერი რეალობაა და მეტი არაფერი."[42] თუ ცნობიერება გააზრებულია თავისი იმანენტური სიმრავლის თვალსაზრისიდან, იგი აკონსტრუირებს ობიექტს; და პირიქით, თუ იგი გააზრებულია თავისი აქტიური, გამაერთიანებელი ფუნქციის თვალსაზრისიდან, იგი აკონსტრუირებს სუბიექტს ან ეგოს *stricto sensu*. ჩემი აზრით, მარტინეტის ფილოსოფიური იდეალიზმის კროჩესა და ჯენტილეს ნააზრევისგან სპეციფიკური განმასხვავებელი ნიშანი არის მისი აზროვნების ორი ფუნდამენტური ასპექტი. ერთი მხრივ, მისი აზრით, ცნობიერების პროცესის გაგება ჩვენთვის უპირატესად შეიძლება მოცემული იყოს ჩვენი შინაგანი გამოცდილების ფსიქოლოგიური ანალიზის და არა მისი *a priori* ფორმების წმინდად ლოგიკური დედუქციის მეშვეობით (როგორც ამას ფიხტე და ჰეგელი ამტკიცებდნენ).

42 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica* [1904], 2nd edn., Milan, Libreria editrice lombarda 1929, გვ. 45.

მართლაც, იგი უყოყმანოდ განსაზღვრავს საკუთარ პოზიციას „ფსიქოლოგიური იდეალიზმის“[43] კონტექსტში და დადებითად მსჯელობს „თანამედროვე ფილოსოფიაში აყვავებული იდეალისტური ემპირიზმის შესახებ“[44] – მაგალითად, „წარმოდგენის“ შოპენჰაუერის თეორიის ან შუპესა და შუბერტ-სოლდერნის „იმანენტურობის ფილოსოფიების“ შესახებ. თუმცა, მეორე მხრივ, *ფსიქოლოგიზმზე* (XIX საუკუნის დასასრულის გერმანულ აზროვნებაზე რომ ბატონობდა) არანაკლებ საკვანძოა *პანთეისტური მისტიციზმი* – დაწყებული სანხიას სისტემის ინდური ფილოსოფიით (რომელსაც მან საკუთარი სადოქტორო დისერტაცია მიუძღვნა), დამთავრებული პლოტინის, სპინოზასა[45] და ფიხტეს

43 იქვე, გვ. 40.

44 იქვე, გვ. 259.

45 მარტინეტიმ სპინოზას აზროვნებას, რომელსაც იგი, არსებითად, ნეო-პლატონური თვალსაზრისიდან განმარტავს და აკრიტიკებს, მიუძღვნა არაერთი ღრმააზროვანი ესსე. შდრ.: P. Martinetti, 'La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza', in: *Rivista di filosofia*, 1916, vol. 8, no. 3, გვ. 289-324; 'La dottrina della libertà in Benedetto Spinoza', in: *Chronicon Spinozanum*, 1926, vol. 4, გვ. 58-67 (დაბეჭდილია შემდეგ წიგნში: *La libertà*, Milan 1928, გვ. 271-281); 'Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti',

გვიანდელი მეტაფიზიკით. არსებითად, მარტინეტის თანახმად, ფსიქოლოგიური გამოცდილების ანალიზი ცოდნის პროცესის აუცილებელი მომენტია, მაგრამ ის მხოლოდ საძირკველია აბსოლუტურის, როგორც იმანენტური მთელის „იდეალისტური მეტაფიზიკის"[46] კონსტრუქციისთვის.

ფუნდამენტურ ფილოსოფიურ პრინციპს, რომელიც მარტინეტის აზროვნებას ანიჭებს ერთიანობასა და თანამიმდევრულობას, ფაქტობრივად, არაფერი ესაქმება ფსიქოლოგიურ გამოცდილებასთან, უფრო მეტიც, იგი, როგორც ჩანს, უპირატესად შესატყვისობაშია ნეოპლატონური მეტაფიზიკის მთავარ სპეკულაციურ დებულებასთან.[47] უნივერსალური კატეგორიები, რომელთა სა-

---

in: *Rivista di filosofia*, 1927, vol. 18, no. 3, გვ. 248-261; 'Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza', in: *Rivista di filosofia*, 1939, vol. 30, no. 4, გვ. 289-311. მარტინეტის მიერ სპინოზას ინტერპრეტაციის ზოგადი კრიტიკული შეფასების შესახებ იხილეთ ეროლ ე. ჰარისის წიგნის ჩემეული თარგმანი და მასში მოცემული ჩემივე „შესავალი": *Salvezza dalla disperazione. Rivalutazione della filosofia di Spinoza*, Milan, Guerini 1991, გვ. 29-31.

46 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, გვ. 261.

47 შდრ., მაგალითად, Plotinus, *Enneads*, VI, 9.

ფუძველზეც შესაძლებელია გამოცდილების მთლიანობის ინტერპრეტირება, არის ერთიანობა და სიმრავლე. იმის საპირისპიროდ, რასაც ჰეგელი (ხოლო ჰეგელამდე კი პლატონი თავის დიალოგში „პარმენიდე") ამტკიცებდა, ისინი, როგორც ასეთი, ერთმანეთთან შეუთავსებელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერ ყოფიერებაში, გამოცდილებასა თუ კონკრეტულ სულიერ აქტივობაში რაც უფრო მეტად ჭარბობს ერთიანობის მომენტი, მით ნაკლებად მნიშვნელოვან როლს თამაშობს სიმრავლე და პირუკუ. ასეთი დებულების შედეგები არა მხოლოდ ონტოლოგიური, არამედ აქსიოლოგიური და ეთიკურია თავისი ხასიათით. ერთიანობა არის ყოფიერების ინტელიგიბელურობისა და „სრულყოფილების" პრინციპი, ხოლო სიმრავლე, საპირისპიროდ, ირაციონალურობისა და „არასრულყოფილების" პრინციპი. ამის შედეგად სამყაროს ჩვენეული გამოცდილებისა და ეგოს მიერ გამომჟღავნებული განსხვავებები იერარქიულადაა განლაგებული, რომლის უდაბლეს დონეებზე სიმრავლე მაშინ არის წინა პლანზე წამოწეული, როდესაც ერთიანობა უმაღლესი დონეების სპეციფიკური

მახასიათებელია. აქედან გამომდინარე, აბსოლუტური რეალობა გაიგივებული უნდა იყოს აბსოლუტურად ფორმალურ, განუსაზღვრელ ერთიანობასთან, რომელიც მოკლებულია ნებისმიერ შინაარსს, თვისებებს, კავშირებსა და ა.შ., რადგან ისინი წარმოუდგენელია სიმრავლის გარეშე. ერთიანობის რაიმე სხვა ფორმა, თვით პლატონის იდეების ან ჰეგელის კატეგორიების „კონკრეტული" ერთიანობაც კი სხვა არაფერია, თუ არა მარტოოდენ ფენომენი. ეს იმიტომ ხდება, რომ ინტელექტის მოქმედებაც მოიცავს მრავალ შინაარსს (ცნებების სიმრავლე, რომელსაც ის ასხვავებს და/ან აერთიანებს), *აბსოლუტური ერთიანობა აუცილებლობით აღემატება თავად ინტელექტს:* „თუმცა, ასევე, ეს ინტელიგიბელური სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ერთიანობის რელატიური გამოხატულება, რომელიც თავისთავად აღემატება ინტელექტს."[48] ეს უკანასკნელი, მარტინეტის თანახმად, სხვა არაფერია, თუ არა *potenziamento*, ე.ი. ცნობიერების განვითარება. ამის შედეგად აბსოლუტური ერთიანობა აუცილებლად გა-

48 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, გვ. 471.

§ 4. პიერო მარტინეტის ნეოპლატონური იდეალიზმი

დააჭარბებს ცნობიერ გამოცდილებას: „ლოგიკური აზრ(ოვნებ)ის უმაღლესი კონსტრუქციები *რეალობის* არასრუყოფილი გამოხატულებებია, რომლის აბსოლუტური ერთიანობა აღემატება ყოველგვარ ცნობიერებას“.[49] ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ სამყაროს მთელი ჩვენი გამოცდილება მთლიანად გარდაიქმნება ფორმებისა და ცნობიერების მდგომარეობების დინამიკურ, იერარქიულ თანმიმდევრობაში, მისი ევოლუციის საბოლოო მიზანი (რომელიც, როგორც მარტინეტისთვის, ასევე ჰეგელისთვის, მთელი კოსმიური ქმნადობის „აბსოლუტური დაფუძნებაა“) არ არის რაიმე ცნობიერების, აზრისა თუ მეცნიერების შესაძლო აქტი.

თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ ცნობიერებისთვის ერთიანობის აბსოლუტური *ეპისტემოლოგიური ტრანსცენდენტურობის* მარტინეტისეული მტკიცება არ გამორიცხავს ფენომენური გამოცდილების სიმრავლისთვის ერთიანობის სუბსტანციური *ონტოლოგიური იმანენტურობის* გამართლებას. ჩემთვის მარტინეტის მეტაფიზიკის ყველაზე საინტერესო ასპექტი

---

49 იქვე, გვ. 476.

მისი შეუპოვარი პოლემიკაა ღმერთის, როგორც აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური, „არაამქვეყნიური" არსის ტრადიციული თეისტური კონცეფციის წინააღმდეგ. მეორე მხრივ, მისთვის აბსოლუტური, ღვთაებრივი ერთიანობა იმანენტურია სამყაროს ქმნადობის ყველაზე უმნიშვნელო დეტალებშიც კი:

„ამის შედეგად, როგორც ჯერ კიდევ ლაიბნიცმა გააზრა, ყოველი ცალკეული ფენომენი მის მიერვე განხორციელებულ ერთიანობაში ყოველთვის გამოხატავს სამყაროს ერთიანობას, რომელსაც იგი განეკუთვნება; ყოველი უმარტივესი ერთიანობა საკუთარი ფაქტორების უსასრულო სიმრავლის წყალობით აირეკლავს ექსისტენციების უნივერსალურ წესრიგს; ყოველი უმნიშვნელო ყოფნა საკუთარი კანონების მისტერიაში სამყაროს საიდუმლოს მოიცავს."[50]

ამდენად, (პირველ)მიზეზის – მიღმური რომაა საკუთარი შედეგებისადმი (*causa transiens*) – ვულგარული კონცეფცია უნდა უარვყოთ *in toto*, რადგან მათი კა-

50 იქვე, გვ. 478.

§ 4. პიერო მარტინეტის ნეოპლატონური იდეალიზმი

ვშირის *a priori* აუცილებლობა შეიძლება განიმარტოს მხოლოდ მათი შინაგანად დამახასიათებელი იდენტურობის დაშვებით, რომელიც მათი საერთო საფუძველია. თუმცა, სინამდვილეში, მიზეზი არა მარტო მსგავსია შედეგისა, არამედ მათში იგი საკუთარ თავს „შესაძლებელს ხდის" და „ავლენს".[51] ამის შედეგად, წმ. თომა აქვინელთან და, უფრო ზოგადად, მთელ სქოლასტიკურ ონტოლოგიასთან პოლემიკის დროს მარტინეტი აცხადებს:

„ასეთ შემთხვევაში, *in re* და *post rem* ფორმათა მთელი სისტემა ქარწყლდება როგორც უსარგებლო წინაღობა; სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა თავად ღვთაებრივი აზრებისა და *ante rem* ფორმების სისტემა, რომელიც გრძნობის ბნელი ძალის წინაშე ნაწევრდება და იფანტება გრძნობითი ფენომენების განუსაზღვრელ სიმრავლეში."[52]

---

51 შდრ.: იქვე, გვ. 435-443.

52 იქვე, გვ. 273.

ამ პასაჟში მარტინეტის რეფერენცია „გრძნობის ბნელ ძალასთან" დაკავშირებით არსებითია მისი მთელი ფილოსოფიის ინტერპრეტაციისა და შეფასების კუთხით. ალბათ, გრძნობითი ცოდნის მისეული დოქტრინაც ისაა, რაც მარტინეტის თეორიულ პერსპექტივაში საფუძველს უყრის უდიდეს სირთულეებს. მე ვთქვი, რომ მარტინეტისთვის სიმრავლე არარეალურობისა და არასრულყოფილების პრინციპია; რაც უფრო მეტად უახლოვდება ცნობიერების პროცესი აბსოლუტურ ერთიანობას, მით უფრო ნაკლებ მნიშვნელოვანი ხდება პირველის აქტუალობა. გრძნობითი ინტუიცია საწყისი ფაზაა ცნობიერების განვითარებაში იმდენად, რამდენადაც მისი შინაარსი შეესატყვისება მატერიალური საგნებისა და გრძნობითი ნიშან-თვისებების ჰეტეროგენულ, არარეალურ სიმრავლეს. დროისა და სივრცის (შედარებით) *a priori* ფუნქციების მეშვეობით სიმრავლის თავისუფალი ჩამოყალიბება შესაძლებელია გრძნობის სფეროში.[53] ამდენად, სივრცით-დროითი რე-

53 მე ვამბობ „შედარებით" იმიტომ, რომ მარტინეტისთვის მათი ფუნდამენტური ფსიქოლოგიური დასაბამი იმთავითვე მარტოოდენ ემპირიულია. ისინი *აპრიორია* მხოლოდ გამოც-

ალობის მთელი სფერო შემდგომი, უმაღლესი დონის ლოგიკური გაერთიანებების შინაარსი ხდება მიზეზობრიობის[54] ფუნდამენტური კატეგორიებისა და ლოგიკური იდენტურობის წყალობით.[55]

ჰეგელის მსგავსად, მარტინეტი აცხადებს, რომ სულის უდაბლესი ფორმის ევოლუცია უმაღლეს სფეროში წარმოადგენს „ჭეშმარიტებასა“ და „აქტუალურ რეალობას“, რომელიც მასთან მიმართებაში „ფაქტობრივად“ უარყოფილი ხდება: „ლოგიკური ერთიანობა არ არის რეალობა, რომელიც თანაარსებობს წმინდა გრძნობით სიმრავლესთან, არ არის იმავე ხარისხის რეალობა, არამედ არის თვისებრივად უმაღლესი რეალობა, რომელიც ფაქტობრივად უარყოფს გრძნობით რეალობას“.[56] თუმცა, მეორე მხრივ, მარტინეტი ცდილობს განასხვავოს საკუთარი პოზიცია ჰეგელის „პან-

---

დილების გრძნობითი ნიშან-თვისებების თვალსაზრისით, რომლებსაც ისინი აერთიანებენ „უნიკალურ“, „აბსოლუტურ“ წესრიგში. შდრ.: იქვე, გვ. 423 შმდ.

54 შდრ.: იქვე, გვ. 434-443.

55 შდრ.: იქვე, გვ. 443-455.

56 იქვე, გვ. 468.

ლოგიზმისგან“ და ამტკიცებს, რომ გრძნობითი „მოცემულ(ობ)ის“ ლოგიკური გაერთიანება ძირს არ უთხრის მის ავტონომიურ, დამოუკიდებელ რეალობას:

„პანლოგიზმის ლოგიკურ სამყაროსა და გრძნობით რეალობას შორის არსებობს უფსკრული. [...] გრძნობითი და ლოგიკური წესრიგი ორი აბსოლუტურად განსხვავებული წესრიგია და მათი ძალდატანებით დამთხვევა მხოლოდ – ყველაზე უკეთ აქ – მათი შესატყვისობის აბსოლუტურ შეუძლებლობას გამოიწვევს.“[57]

აშკარაა მკვეთრი წინააღმდეგობა, რომელშიც მარტინეტის აზროვნებაა მოქცეული. არსებითად, მისი

---

57 იქვე, გვ. 403. გრძნობითი ინტუიციის ავტონომიის ასეთი გამართლება, როგორც ჩანს, მჭიდრო ანალოგიას ავლენს მარტინეტის მიერ კანტის დოქტრინის კრიტიკაში, რომ გრძნობითი შთაბეჭდილებების „სიმრავლე“ მარტოოდენ სუბიექტურია და რომ ობიექტური ერთიანობა მასში დამკვიდრებულია მხოლოდ განსჯის „სინთეზური“ აქტიურობით. ამისგან განსხვავებით, მარტინეტის აზრით, გრძნობითი პერცეფცია სუბიექტისა და ობიექტის განუყოფელი ერთიანობაა აზრ(ოვნებ)ის ლოგიკურ ფორმაში შემდგომ გაერთიანებამდე და გაერთიანების დამოუკიდებლად. (შდრ.: იქვე, გვ. 241-242).

§ 4. პიერო მარტინეტის ნეოპლატონური იდეალიზმი

მთავარი ნაშრომის ბოლოს იგი რაღაც გზით ამის გადალახვას ცდილობს კიდეც, როცა ამბობს:

„თუ ლოგიკური თვალსაზრისით განსხვავება ლოგიკურსა და გრძნობით რეალობას შორის გარდაიქმნება განსხვავებად ყოფნასა და არყოფნას შორის [...] აბსოლუტური თვალსაზრისით ორივე მათგანი სხვა არაფერია, თუ არა ერთი რეალობის ორი შემდგომი ფორმა, რომელიც თავის აბსოლუტურ ფორმაში არც ერთია და არც მეორე".[58]

თუმცა, უკვე ვიცით, რომ მარტინეტისთვის „აბსოლუტური თვალსაზრისი" აბსოლუტური „ფორმალური" ერთიანობის ხედვის წერტილია, რომელიც, როგორც ასეთი, რადიკალურად აღემატება ნებისმიერ ცნობიერებასა და ინტელექტს. ამდენად, როგორ მივიღოთ ასეთი სავარაუდო „აბსოლუტური თვალსაზრისი"? აქედან გამომდინარე, „ლოგიკური თვალსაზრისი" ერთადერთ ხედვის წერტილად რჩება, რომელსაც შეგვიძლია ლეგიტიმურად მივმართოთ (და ზუსტად რომ

58 იქვე, გვ. 472.

ვთქვათ, არა მხოლოდ „ჩვენ", არამედ, შესაძლო უსასრულო ღვთაებრივმა *ინტელექტმა*). მაშასადამე, მარტინეტის მიერ გრძნობითი რეალობის თავდაპირველი ავტონომიის გამართლება ნათლად თვითუარყოფადია და, შედეგად, მისი მცდელობა – საკუთარი პოზიცია განასხვავოს ჰეგელის პანლოგიზმისგან – სულ მცირე, ამ კუთხით წარუმატებელია.

ჰეგელის ფილოსოფიისადმი მარტინეტის ნეოპლატონური მონიზმის სხვა ფუნდამენტური შეწინააღმდეგება უკავშირდება დიალექტიკურ მეთოდს; ჰეგელის ლოგიკური იდეის იმანენტური ქმნადობის დოქტრინას; ჰეგელის მიერ ამ უკანასკნელის თვით აბსოლუტურ რეალობასთან გაიგივებას; დაბოლოს, ჰეგელის მიერ ბუნების ფილოსოფიის შესაძლებლობის, როგორც იდეის პროცესის „რეალისტურ" აღიარებას კვლავ არაცნობიერი ფორმით. ყოფნისა და ცნობიერების იდენტურობის იდეალისტური პრინციპის საფუძვლიანობის გათვალისწინებით, როგორ შეგვიძლია ჩავთვალოთ შესაძლოდ იმ ბუნებრივი კატეგორიების თანამიმდევრობის *a priori* კონსტრუირება, რომლებიც

ამავდროულად არ არის ცნობიერების სუბიექტურ „სინთეზთა“ წყების შინაარსი? ამ კუთხით, მარტინეტის საყვედური ჰეგელის აზროვნების მიმართ ნათელია, რომ იგი არ არის საკმარისად „იდეალისტური“. ვფიქრობ, ისტორიულად მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ მარტინეტის ამ წინაალმდეგობის რაობა მთლიანობაში (*in toto*) შესატყვისობაშია თავად ჰეგელიანური დიალექტიკის ჯენტილესეული რეფორმის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ შედეგთან – სახელდობრ, ნებისმიერი დიალექტიკური პროცესის შესაძლებლობის უარყოფასთან, რომელიც არ არის თვითცნობიერი ეგოს (*pensiero pensante*) წმინდა ქმნადობა.

ჰეგელიანური იდეისა და აბსოლუტური რეალობის კავშირის კუთხით უდავოა, რომ თუ უკანასკნელი რეალურად არის, როგორც მარტინეტი ამტკიცებს, ერთიანობა, რომელიც აღემატება ნებისმიერ სიმრავლეს და, შედეგად, თვით ინტელექტისა და ცნობიერების ელემენტს, ის ვერ იქნება შესატყვისობაში ჰეგელის აბსოლუტურ იდეასთან, რომელიც ნამდვილადაა აზრობრივი დეტერმინაციების სისტემური მთლიანობის

წმინდა თვითცნობიერება. გარდა ამისა, ნებისმიერი ქმნადობა, იქნება ეს დროითი თუ ლოგიკური, უდავოდ შესაძლებელი და გააზრებადია მხოლოდ როგორც ერთიანობის (უწყვეტობა) და სიმრავლის (წყვეტილობა, როგორც მასში არსებული გარჩევადი თანმიმდევრული ფაზების სიმრავლე) სინთეზი. ამდენად, თუ აბსოლუტური რეალობა ფაქტობრივად მოკლებულია რაიმე სიმრავლეს, ქმნადობა უდავოდ უნდა იყოს მარტოოდენ ფენომენი. აქედან გამომდინარე, აბსოლუტური ერთიანობა თავისთავად (*eo ipso*) აბსოლუტურად უმოძრაო და სტატიკურია. დაბოლოს, მარტინეტის (რომელიც ამ კუთხით, უცნაურად იზიარებს თანამედროვე ლოგიკური ემპირიზმის რამდენიმე პოპულარულ პრინციპს) თანახმად, არსებობს მხოლოდ ორი მეცნიერულად ღირებული ლოგიკური მეთოდი: „ანალიზი", რომელიც მარტოოდენ ფორმალური და რეკონსტრუქციულია თავისი ხასიათით, და „სინთეზი" ან „ინდუქცია", რომელიც, ფაქტობრივად, ერთადერთი მეთოდია, რომელსაც შეუძლია თავიდან შექმნას და გააფართოვოს ჩვენი ცოდნა. მისი მოსაზრებით, ამ უკანასკნელის „გე-

ნეტიკური წესრიგი“ „მუდმივად ინდუქციურია და მომ-დინარეობს უნიკალური წყაროდან, რომელიც გამოცდილებაა“.[59] აქედან გამომდინარე, ინდუქცია არა მხ-ოლოდ პოზიტიური მეცნიერებების საკუთრივი მეთოდია, არამედ თავად ფილოსოფიისაც. ამის შედეგად ერთადერთი ნამდვილი განსხვავება მათ შორის არის ის, რომ მაშინ, როდესაც პოზიტიური მეცნიერებები საკუთარ თავს შემოსაზღვრავენ მეტ-ნაკლებად „მოცე-მულის“ სიმრავლის „რელატიური“ გაერთიანებით, ფი-ლოსოფია არსებითად მიისწრაფვის „ტოტალური“, „აბ-სოლუტური“ გაერთიანებისკენ. ამდენად, ჰეგელის დი-ალექტიკური მეთოდის უდავოდ არაინდუქციური ხა-სიათი ძირს გამოუთხრიდა აბსოლუტურის მის(ეულ)ი პანლოგისტიკური კონცეფციის მეცნიერულ ბუნებას.

ამდენად, მარტინეტის მიერ ჰეგელიანიზმის კრი-ტიკისას (ფსიქოლოგიური) *ემპირიზმი* და (იმანენტუ-რი) *მისტიციზმი* როგორლაც შეთანხმებულად მოქ-მედებს. მართალია, მის მიერ დიალექტიკური მეთოდის უარყოფა (და გრძნობითი ინტუიციის უკვე ნახსენები

59 იქვე, გვ. 18.

თეორია) ეყრდნობა ნათელი ემპირიული წარმომავლობის არგუმენტებს, მაგრამ მისი პოლემიკა ჰეგელის აბსოლუტური გონების წინააღმდეგ სხვა არაფერია, თუ არა რაციონალურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე მისტიკურ-რელიგიური გამოცდილების ონტოლოგიური და ეთიკური უპირატესობის გამართლება. ფაქტობრივად, იგი არ ყოყმანობს ღიად განსაზღვროს აბსოლუტურსა და ადამიანურ გონებას შორის არსებული ერთიანობის უღრმესი შესაძლო ფორმა „მისტიციზმის" კუთხით: „ჩვენი ცოდნა [...] მისტიკური გაერთიანების აქტია მარადიულ ლოგოსთან, რომელიც ჩვენი ბუნების აბსოლუტური საფუძველია".[60] ამდენად, მარტინეტის ანტი-ჰეგელიანური პოლემიკის მართებულობა მთლიანობაში ეფუძნება ორ გადამწყვეტ სპეკულაციურ დებულებას: (ა) ინდუქციის ეპისტემოლოგიურ ვალიდურობას; (ბ) აბსოლუტური ერთიანობის ონტოლოგიურ რეალობას, რომელიც აბსოლუტურად მოკლებულია განსხვავების ან სიმრავლის რაიმე მომენტს. თუმცა, ფაქტობრივად, ჯერ კიდევ არისტოტელემ და

60 იქვე, გვ. 433.

კანტმა შენიშნეს „სრული ინდუქციის“ ანტინომიაში ინდუქციური მეთოდის გამოუსწორებელი ნაკლი, ხოლო მანამდე კი პლატონმა თავის „პარმენიდეში“ ბრწყინვალედ აჩვენა, რომ გამონათქვამი „ერთი არის“, ფაქტობრივად, ნიშნავს თვით იმის დაპირისპირებულობას, რის ჩვენებასაც იგი ცდილობს – სახელდობრ, რომ *არავითარი ერთი არ არსებობს*. „არის“-ის ექსისტენციური პრედიკატი საკუთარი თავისგან აკონსტრუირებს მისგან *განსხვავებულ* ელემენტს და, ამდენად, წინააღმდეგობრივად პოსტულირებს თავდაპირველ სიმრავლეს ერთის სავარაუდო წმინდა ერთიანობაში.

§ 5. დასკვნა

უკვე მივუახლოვდით XX საუკუნის იტალიური ფილოსოფიის ამ მოკლე მონახაზის დასკვნით ნაწილს; თუ ჩვენ ამჟამად სწრაფ რეტროსპექტულ მზერას შევავლებთ მის ყველაზე მნიშვნელოვან ცვლილებებსა და მიღწევებს, უპირველეს ყოვლისა, შევძლებთ შევნიშნოთ, რომ კამათი იდეალისტურ-სპეკულაციური აზროვნების მომხრეებსა და მოწინააღმდეგებს შორის აყალიბებს მთელი განვითარების რაობას. უდავოა, რომ XX საუკუნის მეორე ნახევარში ანტი-იდეალისტური ტენდენციები – ემპირიზმი, ექსისტენციალიზმი, ფენომენოლოგია, მარქსიზმი, დუალისტური მეტაფიზიკა და ა.შ. – სხვადასხვა სახით ფართოდ იყო გავრცელებული. თუმცა, ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ მათი წვლილი იტალიური ფილოსოფიური კულტურის პროგრესში თავისთავად გაცილებით დამაჯერებელი, ღირებული და ხანგრძლივია.

იტალიურ იდეალიზმთან დაკავშირებით ჩვენ ვიხილეთ პოლემიკა ჯენტილეს აქტუალიზმის მიერ იდეალიზმის ფილოსოფიური პრინციპის ხისტად დიალექტიკურსა და მონისტურ განვითარებასა და იდეალიზმის ისეთ სხვა ანტი-დიალექტიკურ თუ პლურალისტურ ფორმებს შორის, როგორიცაა მარტინეტის ნეოპლატონური მისტიციზმი და კროჩეს აბსოლუტური ისტორიციზმი. ორივე მათგანის მიერ ჯენტილეს აზროვნების კრიტიკის მიუხედავად, ეჭვგარეშეა, რომ მათ არცერთ თეორიულ კონსტრუქციას თანმიმდევრულობის, სიცხადისა და დამაჯერებლობის მხრივ არ შეუძლია შეედაროს აქტუალური იდეალიზმის სპეკულაციურ პერსპექტივას. მაშასადამე, ეს უკანასკნელი არის და დღემდე რჩება არსებით სტანდარტად ფილოსოფიური კვლევის ნებისმიერი შემდგომი განვითარებისა და პროგრესისთვის იტალიაში.

თუმცა, ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ ჯენტილეს აზროვნების ფაქტობრივი სპეკულაციური მიღწევების სამართლიანი შეფასება მარტოოდენ ერთ ფუნდამენტურ ნაკლს მოჰფენს ნათელს. შემიძლია ვთქვა, რომ

ჰეგელიანური დიალექტიკის მისეული რეფორმის ფაქტობრივი შედეგი უფრო მეტად გულისხმობს ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის კომპლექსური მთლიანობის ცალმხრივ, „ფორმალისტურ-სქემატურ" გამარტივებას, ვიდრე სპეკულაციური ჭეშმარიტების პოზიტიურ განმარტებას, რომელიც ჰეგელიანურ სისტემაში კვლავაც სიცხადეს იქნებოდა მოკლებული. ბოლოს და ბოლოს, ბერნარდ ბოზანკეტის კრიტიკული მოსაზრება ჯენტილეს ფილოსოფიის შესახებ, რომლის თანახმადაც იგი ერთგვარი „ვიწრო ჰუმანიზმია"[61], რომელიც ჰეგელიანურისგან განსხვავებით მართებულად ვერ გამოკვეთს ლოგიკური კატეგორიებისა და ბუნებრივი რეალობის პროცესების შინაგანად დამახასიათებელ დიალექტიკურ ბუნებას, კვლავ ჯეროვანი და მისაღებია. აქედან გამომდინარე, აქტუალური იდეალიზმის თეორიულ საზღვრებზე კრიტიკული რეფლექსია თანამედროვე ფილოსოფიას სპეკულაციურ ამოცანას უსახავს, რომელიც გულისხმობს ჯენტილეს აზროვნების ყველაზე ნათელი და ყველაზე ნაყოფიერი დებულების

61 შდრ.: B. Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, London 1924, გვ. 52-62, 163 და 184-185.

– სახელდობრ, აბსოლუტური რეალობა ესაა თვითცნობიერი სულის ტოტალობა ქმნადობაში – გაერთიანებას იმ ფუნდამენტური მიღწევების „ჰოლისტურ“ და „სისტემურ“ ინტერპრეტაციასთან, რომელიც უკავშირდება თანამედროვე მეცნიერულ, ეპისტემოლოგიურ და ეთიკურ კვლევას ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის შემდგომი განვითარების სტრუქტურაში, რაც, თავის მხრივ, სიღრმითა და თანმიმდევრული ათვისებით ხასიათდება, და არა იმას, რაც აქტუალიზმმა განახორციელა.

SUMMARY

In the historical Introduction premised to the main text of the Prolusion, the Author firstly hints at the intellectual heritage left by 19th-century Italian philosophy to that of the 20th century. It is articulated by him into four main trends: (1) traditional Catholic metaphysics; (b) epistemological empiricism; (c) German idealism; and (d) historical materialism. Secondly, he stresses the fact that, besides 'classical German philosophy', from Kant to Marx, also other tendencies of contemporary German thought, such as speculative mysticism, empiriocriticism, phenomenology, existentialism and hermeneutics, have not failed to exert a remarkable influence on 20th-century Italian philosophy. Finally, he distinguishes three main phases in its historical evolution. In the first phase, which lasted from the beginning of that century to the end of World War II, the prevailing theoretical outlook was that of Ital-

ian idealism, whose most eminent representatives were Giovanni Gentile, Benedetto Croce and Piero Martinetti. In the second phase, approximately dating from 1945 to 1990, a violent reaction against idealism, led especially by the followers of Marxism and phenomenological existentialism, took place, although the influence of Croce's Historicism and of Gentile's Actualism did not completely disappear. In the third phase, which began about 1990 and lasts until today, something like a 'decline of (Marxist) ideology' occurred, the most remarkable consequence of which was that in the last three decades historical materialism ceased to play any relevant role in Italian philosophy, while a resurrection of the interest for the philosophical heritage of German and Italian idealism is currently developing, although it is far from being–as was instead the case with historical materialism in the second half of the 20th century–the hegemonic tendency in today's Italian philosophy.

In accordance with the above outline of the development of Italian philosophy in the 20th century, the fol-

lowing sections of the Prolusion are devoted to a brief exposition and critical evaluation of the philosophical perspectives worked out by the three major trends of Italian idealism: Gentile's Actual Idealism (or Actualism), Croce's Absolute Historicism, and Martinetti's Neo-Platonic Idealism.

As far as Gentile's philosophy is concerned, the A. emphasises the influence exerted on its genesis by Bertrando Spaventa's 19th-century interpretation of Hegelianism as a metaphysics of pure self-consciousness, which the former, under the name of '*pensiero pensante*' (thinking thought) or of '*atto del pensare*' (act of thinking), raised to the one and only supreme principle of philosophical knowing. In order to warrant the absolute immediacy and originality of its '*autoctisi*' (that is, self-positing or self-mediation), he proceeded to outline a 'reform of Hegelian dialectic', whose most relevant epistemological outcome was the reduction of Hegel's complex logical-metaphysical System to the dialectic of the three 'absolute forms of spirit': art, religion and philosophy. By so doing, Actualism turned into a sort of 'schematic formalism' which the A. deems

to be theoretically fruitless, although he does not fail to appreciate the original philosophical achievements of Gentile's idealistic ethics and pedagogy.

The main purpose of Croce's Historicism was to free philosophy from any naturalistic, theological or metaphysical presuppositions whatever, and to reduce it to a mere 'methodology of historiography'. The reason for this was that, according to him, the whole of reality exhaustively turns into history, which would be the product of the human spirit acting in it to realise four fundamental values, held by him to be 'autonomous', that is, wholly independent of one another, these being the Beautiful, the True, the Useful and the Good, which would be the objects, respectively, of aesthetic intuition, of historical-philosophical thought, of economic praxis and of individual morality. The substantial inconsistency of Croce's 'philosophy of spirit' is shown *ad oculos*, among other matters, by his subsequent modifications of this categorial schema, which are clearly incompatible both with its original formulation and with one another.

Against Gentile's 'reformed' Hegelianism and Croce's Historicism Martinetti sets a idealistic metaphysics which, unlike the former, emphasises the empirical-psychological foundation of human thought and its insuperable finitude, while sharing, unlike the latter, the neo-Platonic vindication of the ontological primacy of Unity over plurality, and, consequently, of mystical-religious experience over philosophical rationality. The fundamental difficulty undermining his theoretical outlook is the plain incongruity between the empirical-psychological foundation of his philosophy and its emphatic claim to develop, on the basis of it, a metaphysics of the Absolute.

In the Conclusion of the Prolusion, the A. summarily strikes a balance of 20th-century Italian philosophy, stressing the theoretical superiority of Italian idealism to the competing philosophical trends, and, in its ambit, of Gentile's Actualism to Croce's and Martinetti's different outlooks, but, at the same time, acknowledging the substantial failure of his reform of Hegelian dialectic, and the consequent need to develop a new, more positive and more thorough-going approach to the whole corpus of Hegel's Works.

სახელთა საძიებელი

აბანიანო, ნ. 12
ავენარიუსი, რ. 9, 42
ალიოტა, ა. 12
არდიგო, რ. 8
არისტოტელე 72

ბანფი, ა. 12
ბოზანკეტი, ბ. 77

გადამერი, ჰ.-გ. 9
გალილეი, გ. 7

დეკარტი, რ. 18

ეინაუდი, ლ. 12
ენგელსი, ფ. 8

თომა აქვინელი 7, 10, 63

სახელთა საძიებელი

ირემაძე, თ. 5-6

კანტი, ი. 8, 21, 31, 40, 46, 55, 66, 73
კარაბელესე, პ. 11
კოლინგვუდი, რ. ჯ. 49
კოლეტი, ლ. 13
კროჩე, ბ. 6, 11-13, 39-53, 56, 76

ლაბრიოლა, ა. 8, 44
ლაიბნიცი, გ. ვ. 62

მარტინეტი, პ. 6, 11, 55-58, 60-61, 63-72, 76
მარქსი, კ. 8, 10, 44-45
მახი, ე. 9, 42
მიტროპოლიტი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი) 5

ნეტარი ავგუსტინე 7, 10

პაჩი, ე. 12
პლატონი 59-60, 73
პლოტინი 57
პარეტო, ვ. 12

რინალდი, ჯ. 6
როზმინი სერბატი, ა. 7

სპავენტა, ბ. 8, 17, 30, 55
სპინოზა, ბ. 57-58

ფიხტე, ი. გ. 9, 56-57

შაკა, მ. ფ. 15
შელინგი, ფ. ვ. ი. 9
შოპენჰაუერი, ა. 57
შუბერტ-სოლდერნი, რ. 9, 57
შუპე, ვ. 9, 57

ჯენტილე, ჯ. 6, 11-13, 15-16, 18, 20-40, 45-46, 52-53, 56, 69, 76-77

ჰაიდეგერი, მ. 9, 12
ჰარისი, ე. 58
ჰეგელი, გ. ვ. ფ. 19, 24, 29-31, 33-36, 39-40, 44-46, 48, 52-53, 55-56, 59-61, 65, 68-69, 71-72, 77-78
ჰუსერლი, ე. 9, 12

სახელთა საძიებელი

Bellezza, V. A. 35
Bosanquet, B. 77

Collingwood, R. G. 34
Croce, B. 40, 44, 50, 80-83

Garin, E. 13, 18
Gentile, G. 15, 18, 34-36, 80-83

Harris, H. S. 15, 35
Hegel, G. W. F. 10, 34-35, 41, 48-50, 81, 83

Kant, I. 79

Marcuse, H. 10
Martinetti, P. 56-58, 60, 80-81, 83
Marx, K. 35, 79

Negri, A. 35

Plotinus 58

Sciacca, M. F. 15
Spaventa, B. 81
Spinoza, B. 57-58

საგანთა საძიებელი

აბსოლუტური ისტორიციზმი 13, 39-40, 51
ანტი-იდეალისტური ორიენტაცია 12
აქტუალური იდეალიზმი 13, 15-17, 20, 34, 76-77

განსხვავებულობების დიალექტიკა 43
გერმანული აზროვნება 8, 12
გერმანული იდეალიზმი 9, 11

დაპირისპირებულობების დიალექტიკური ერთიანობა 19
დოგმატური თეიზმი 49
დუალისტური მეტაფიზიკა 7, 10, 75

ევროპული ფილოსოფია 15
ემპირიზმი 41, 75
ემპირიოკრიტიციზმი 9, 42
ემპირიული ეგო 20-21
ეპისტემოლოგიური ემპირიზმი 7
ეპისტემოლოგიური ტრანსცენდენტურობა 61
ესთეტიკა 46, 49

საგანთა საძიებელი

ექსისტენციალიზმი 9, 12, 75, 87

თანამედროვე კონტინენტური აზროვნება 7
თანამედროვე ფილოსოფია 16
თვითცნება 29, 40
თვითცნობიერება 19, 22, 27-28, 30, 36, 70
თვითცნობიერი ეგო 20

იდეალიზმი 13, 30, 49, 55-56, 76-78
იდეალისტური ემპირიზმი 57
იდეალისტური ორიენტაცია 12
იმანენტური დიალექტიკა 23
იმანენტური მისტიციზმი 71
იმანენტურობის ფილოსოფია 9, 57
ინდური ფილოსოფია 57
ინდუსტრიული ბურჟუაზია 11
ისტორიოგრაფია 43, 47
ისტორიული მატერიალიზმი 8, 10
ისტორიული რელატივიზმი 51
ისტორიციზმი 49
იტალიური აზროვნება 8-9, 13-15
იტალიური იდეალიზმი 6, 55, 76
იტალიური ფილოსოფია 6-7, 11, 17, 75

კავკასიური თეოლოგია 5
კავკასიური ფილოსოფია 5
კანტიანურ-ჰეგელიანური იდეალიზმი 8
კლასიკური გერმანული ფილოსოფია 8

ლიბერალიზმი 47
ლოგიკა 16, 26, 46, 49
ლოგოსი 26-27, 72

მათემატიკური ფიზიკა 7
მარქსიზმი 75
მეტაფიზიკა 40, 42, 50, 52, 58, 61

ნატურალისტური პოზიტივიზმი 49
ნეოკანტიანიზმი 55
ნეოპლატონური იდეალიზმი 55
ნეოპლატონური მისტიციზმი 76
ნეოპლატონური მონიზმი 68

პანთეისტური მისტიციზმი 57
პანლოგიზმი 40, 65-66, 68
პოზიტივიზმი 12
პოზიტივისტური ემპირიზმი 10

საგანთა საძიებელი

პროტესტანტული თეოლოგია 9

სამართლის ფილოსოფია 16
სპეკულაციური მისტიციზმი 9
სპეკულაციური ფილოსოფია 30
სრული ინდუქცია 73
სულის ფილოსოფია 31, 46-47

ტრანსცენდენტალური ეგო 21

უნივერსალური ეგო 21

ფენომენოლოგია 9, 11, 75
ფსიქოლოგიზმი 57
ფსიქოლოგიური ემპირიზმი 71
ფსიქოლოგიური იდეალიზმი 57

წმინდა თვითცნობიერების მეტაფიზიკა 17
წმინდა თვითცნობიერების ფილოსოფია 8

ხელოვნების სპეციფიკური ელემენტი 23
ხელოვნების ფილოსოფია 16

ჰეგელიანიზმი 71
ჰეგელიანური დიალექტიკა 32, 34, 77
ჰეგელიანური ტრადიცია 14
ჰეგელის ფილოსოფია 17, 30, 33-34, 68

ავტორის შესახებ

ჯაკომო რინალდი დაიბადა ბერგამოში (ჩრდ. იტალია) 1954 წლის 25 ივლისს. გიმნაზიის დასრულების შემდგომ იგი ფილოსოფიას სწავლობდა მილანის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. მისი პირველი პუბლიკაციები ჰეგელის დიალექტიკის წარმოშობასა და მის ლოგიკურ კატეგორიებს ეხებოდა. პირველი სამეცნიერო ნაშრომი, ჯერ კიდევ სტუდენტობისას, გახლდათ „ჰეგელის ლოგიკის მთავარი კატეგორიები და დიალექტიკის საწყისის პრობლემა“ (1976 წ.), სადაც მან სპეკულაციური ლოგიკის საკუთრივ ობიექტთან დაკავშირებული რთული პრობლემი განიხილა. სადოქტორო დისერტაცია (1978 წ.) ეძღვნებოდა ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის ჰეგელიანურ კრიტიკას. მომდევნო წელს ეს ნაშრომი მისი პირველი წიგნის სახით გამოვიდა – „ფენომენოლოგიური გნოსეოლოგიის კრიტიკა“ (ნეაპოლი, 1979 წ., 264 გვ.). 1981 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ლოგიკურ-ეთი-

კური აქტი, როგორც ფილოსოფიის პრინციპი" (ნეაპოლი) მან შეძლო თავისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითადი ასპექტები გამოეკვეთა, რომლებიც მისი ფილოსოფიის მთავარ ვექტორს დღესაც კი განსაზღვრავს. იმ დროს აქტუალური ფილოსოფიური მიმდინარეობებისგან (ლოგიკური პოზიტივიზმი, მარქსიზმი, ექსისტენციალიზმი, ფენომენოლოგია და ისტორიციზმი) განსხვავებით, პროფ. რინალდი ხაზგასმით აღნიშნავდა ნამდვილი ფილოსოფიური აზროვნების მეტაფიზიკურ ხასიათს, რომელმაც ჰეგელის აბსოლუტურ იდეალიზმში თავის უმაღლეს წერტილს მიაღწია.

პროფ. ჯაკომო რინალდის აზროვნების მნიშვნელოვან ასპექტს ქმნის მისი მიმართება ეროლ ჰარისის ფილოსოფიასთან. ეროლ ჰარისი, რომელიც მან *Hegel society of America*-ში („ჰეგელის საზოგადოება ამერიკაში") გაიცნო, იყო ბრიტანული იდეალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელი. ჰარისმა ჰეგელის აზროვნება სპინოზას აზროვნებას დაუკავშირა, რითაც შეძლო სპინოზა და ჰეგელი თანამედროვე ფილოსოფიისათვის

ახლებური კუთხით წარმოეჩინა. 1984 წელს პროფ. რინალდიმ იტალიაში (ბოლონია) გამოსცა თავისი საყურადღებო წიგნი „ნარკვევი ჰარისის მეტაფიზიკის შესახებ". მოგვიანებით, პროფ. რინალდიმ თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და დაბეჭდა ჰარისის წიგნი სპინოზას შესახებ „გამოხსნა სასოწარკვეთისგან – სპინოზას ფილოსოფიის ახლებური შეფასება" (1991 წ.). ჰარისის მთავარი თეზისი, რომლითაც მან სპინოზა და ჰეგელი ერთმანეთს დაუკავშირა, ეხებოდა აზროვნებისა და ყოფნის იდენტურობის საკითხს. 1991-2001 წლებში პროფ. რინალდი ურბინოს უნივერსიტეტის მკვლევრად მუშაობდა, სადაც მან დააარსა „ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ეპისტემოლოგიის კვლევითი ცენტრი". 2001 წელს იგი გახდა ურბინოს უნივერსიტეტის პროფესორი მორალის ფილოსოფიის განხრით, ერთი წლის შემდგომ კი – თეორიული ფილოსოფიის განხრით.

პროფ. რინალდის ფილოსოფიის მთავარი მიზანი არის თანამედროვეობაში ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის განახლება. ამის თვალსაჩინო დასტურია

მისი მრავალრიცხოვანი პუბლიკაციები და მის მიერ ორგანიზებული კონფერენციები და კონგრესები, რომლებიც ჰეგელის ფილოსოფიის კვლევას ეხება. განსაკუთრებით ინტენსიური საერთაშორისო კონტაქტები პროფ. რინალდის აქვს აშშ-ის, დიდი ბრიტანეთის და გერმანიის სამეცნიერო-ფილოსოფიურ წრეებთან. პროფ. რინალდიმ ჩაატარა არაერთი მნიშვნელოვანი საერთაშორისო ღონისძიება, რომელიც ეძღვნებოდა ესთეტიკისა და პოლიტიკური აზროვნების როლსა და მნიშვნელობას იტალიურ და ინგლისურ იდეალიზმში. 2019 წლის 10 ოქტომბერს პროფ. ჯაკომო რინალდი არჩეული იქნა ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის საპატიო მკვლევრად.

ჯაკომო რინალდის გამოქვეყნებული აქვს 20 ვრცელი მონოგრაფია და 100-ზე მეტი სტატია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი შემდეგი მონოგრაფიები: „ჰეგელის ლოგიკის ისტორია და ინტერპრეტაცია“ (ინგლისურ ენაზე, ლევისტონი, ნიუ-იორკი, 1992 წ.); „დიალექტიკა, ხელოვნება და საზოგადოება. ნარკვევი

თეოდორ ადორნოს შესახებ" (იტალიურ ენაზე, ურბინო, 1994 წ.); „თანამედროვე იდეალიზმი სპეკულაციურ ფილოსოფიასა და სამყაროს კონცეფციას შორის" (იტალიურ ენაზე, ურბინო, 1998 წ.); „ეთიკის თეორია" (იტალიურ ენაზე, ტრიესტი, 2004 წ.); „დასაბამი და ჭეშმარიტება. რელიგიის ფილოსოფია და ყოფიერების მეტაფიზიკა" (იტალიურ ენაზე, რომი, 2010 წ.); „აბსოლუტური იდეალიზმი და თანამედროვე ფილოსოფია. ჰეგელის აზროვნების მნიშვნელობა და აქტუალობა" (გერმანულ და ინგლისურ ენაზე, ფრანკფურტი, 2012 წ.); „მოდერნული იდეალიზმის ეთიკა" (იტალიურ ენაზე, რომი, 2016 წ.).

ISBN 978-9941-8-2899-7