

СТАТЬИ

КАНТИАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ В ПРЕДМЕРЕ ФИЛОСОФИИ

Л. А. Калининков

(Калининградский государственный университет)

Не вдаваясь в специальное исследование вопроса, что же это такое — предмет философских, или метафизических, размышлений и рассуждений¹, — будем рассматривать в качестве такового систему предельно общих отношений между субъектом и объектом. Можно видеть, что многообразные понимания предмета философии без большого труда подводятся под такое широкое его определение.

Может быть, это покажется странным, но фундаментальные для любого философского построения категории субъекта и объекта, с помощью которых определяется сам предмет философии, вовсе не обязаны быть эксплицированы в нем. Экспликацию их можно будет осуществить после анализа текста и установить, как же понимаются субъект и объект в той или иной конкретной системе. По сути дела, осознание фундаментальной роли этих категорий происходит только в послекантовской философии при решающем участии самого Канта, и этот факт можно считать первым содержательным актом того переворота, о котором идет речь.

В докантовских философских текстах, как правило, понятия субъекта и объекта осознанно скоррелированы в качестве дуально противоположных не были, хотя слова эти употреблялись довольно широко. Терминологический смысл они начали приобретать в грамматике и логике и уже оттуда проникли в метафизику. В аристотелевских «Категориях», по крайней мере, нет среди категорий ни «объекта», ни «субъекта», а движение к ним намечается, скорее всего, в категориях «действия» и «пре-терпения»², которые Симпликий предложил подвести под категорию «отношение», указав на то, что это соотносительные понятия³.

Процесс формирования категорий «объект — субъект» — интересный и далеко не во всех деталях исследованная проблема. Однако переворот в понимании этих категорий, совершенный Кантом, исследователи отмечали неоднократно. Например, К. Н. Любутин, изучавший судьбу этих категорий в немецкой классической философии, писал: «По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их значение с головы на ноги»⁴. В самом деле, то, что сейчас в философских текстах фигурирует в качестве объекта, до Канта понималось как субъект, и, наоборот, то,

что считается ныне субъектом, рассматривалось в качестве объекта. Эта ситуация точно следовала за исходным смыслом латинских слов *subject* и *object*, понимание которых как оппозиционной пары происходило на протяжении тысячелетий. Потенциально дуальная противоположность смыслов этих слов в латыни имела место, но реализованной оказалась далеко не сразу, так как тонула в полисемичности обыденного словоупотребления. Противоположность смыслов определена приставками «ob»- и «sub»-, которые, взятые сами по себе, не могут рассматриваться как строгие антонимы, но при синтезировании с главной значимой частью слов — корнем, входящим к глаголу «*jacio*» (бросать, кидать...), такой антонимический смысл приобретшие. Слово «*object(us)*» как отглагольное существительное от «*objicio*» получило, по всей вероятности, уже в средневековой латыни, значение причинения, действующей причины, подвергания [изменениям и т. д.], действия, т. е. оказалось синонимом аристотелевской категории «действовать»; а слово «*subject(us)*» как отглагольное же существительное от «*subicio*» еще в классической латыни означало отданного во власть, подверженного [действию], подчиненного, покоренного, т. е. имело смысл, синонимичный категории «претерпевать» из аристотелевских десяти категорий⁵.

Итак, соответственно этому смыслу в любой философской системе до Канта ведущая и активная роль принадлежала не субъекту, а объекту, каким была высшая, все определяющая субстанция. У систем идеалистических объектом был бог, у систем с материалистическими тенденциями это была сама природа. Человек же в любом случае выступал здесь в качестве субъекта (объектом в нынешнем нашем понимании), т. е. существа страдательного, зависимого и слабого. В системах теологического толка зависимость человека от бога, сотворившего его, давшего ему разумную душу, чтобы он мог выполнять божественные заветы и правила, не обладая ни малейшей возможностью выйти за пределы, раз и навсегда установленные объективной субстанциальной идеальной силой, абсолютно очевидна: объект-бог диктует свои условия лежащему у его ног рабу-человеку. По существу, та же ситуация имеет место в системах материалистического направления. И здесь человек — существо страдательное, он целиком находится во власти природных законов, и если в какой-либо мере «господствует» над природой, то только подчиняясь ей. С различными вариациями по частным моментам общая и типическая картина может быть представлена спинозизмом. Природа здесь и объект, и субъект, она и творящая, и сотворенная. Человек же — не более чем модус среди других модусов бытия, то есть среди предметов и явлений окружающего нас мира. Он хотя и заметная, но все же малая частица великого механизма природы, которая целиком разделяет судьбу этого механизма, подвержена его взлетам и

падениям, которая неукоснительно следует за бесстрастным ходом природных событий.

Поэтому и гносеология точно отражала положение вещей, рассматривая сознание человека в виде экрана, на котором никакое изображение невозможно до тех пор, пока объект — «киномеханик» не направит на него свой несущий информацию луч. К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» зафиксировал это состояние материалистической гносеологии, противопоставив ей гносеологию идеализма: «Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»⁶.

Однако в полной мере можно отнести эту характеристику К. Маркса только к немецкому классическому идеализму, т. е. идеализму послекантовскому, что, несомненно, Маркс и имеет в виду, поскольку «деятельная сторона» оказывается у него синонимом «субъектности», субъект понимается уже в Кантовом смысле. Все другие формы идеализма делили общую участь с метафизическими формами материализма, рассматривая деятельным объект и только объект. Лишь в какой-то мере перенос активности с объекта на субъект наметился в английском субъективном идеализме. Берклианство и особенно юмизм, которому И. Кант воздавал должное за перцептуализацию пространства и времени, проложили путь к пересмотру смысла этих категорий, осуществленного как состоявшаяся, фактическая данность только кенигсбергским мудрецом.

Чтобы этот переворот смыслов мог состояться, необходим был совершенно новый взгляд на человека и человечество, надо было поставить его в центр бытия, не только уравнивать в правах с матушкой-природой, но вознести человечество над нею, подчинив природу человеку. Надо было, конечно, освободить человека и из-под гнета бога, ибо для человека нет различия, в чьих руках он является игрушкой, кто переставляет его, словно пешку, с одной клетки на другую, — природа или бог. В любом случае это будет ситуация гетерономии, а не автономии человека и его воли, зависимость, требующая смирения своей человеческой гордыни. И если от природы вовсе освободиться невозможно: ее можно поставить в зависимость, но никуда не уйти от взаимоотношений с нею, то судьба бога — в руке человеческой. Его как трансценденцию можно отвергнуть, абсолютно отринуть от себя и расточить как идею не только бесполезную, а и прямо вредную, но можно поступить и мудрее: поднять до бога само человечество, вознести его на божий пьедестал, укоренить бога в человечестве, из трансцендентного сделать имманентным, поместив религию в «границы разума». Только так человек (человечество), бывший субъектом, т. е. претерпевающим, страдающим, принимающим «дары», — субъектом в изначальном смысле слова, — может стать субъектом в

нашем, послекантовском, смысле, т. е. субъектом действующим, созидающим свой мир, строящим самую природу из строительного материала объекта, уклониться от поставки которого на потребу субъекта он никак не может, это не в его силах и не в его власти.

Традиционный материализм (а таковым для Канта был, например, античный атомизм Демокрита или Эпикура) членил бытие дихотомически: на природу и человека, т. е. выделял в нем активный объект и пассивный и полностью зависимый субъект. В принципе дихотомичен был и традиционный идеализм, деливший мир на творящий и тварный, сотворенный. Однако и трихотомия содержалась потенциально в теологической картине бытия, поскольку тварный мир не был однороден и распадался на человека — цель творения и природу — средство для цели. Трихотомия эта была актуализирована деизмом, естественнонаучным материализмом: человек противостоял здесь природе, оставляя за своим горизонтом трансценденцию, к которой время от времени приходилось обращаться.

Данную трихотомию бытия Кант переосмысливает в соответствии с принципом естественного онтологического единства мира, найдя как глубинный способ связи человека и природы, так и еще более существенно значимый способ, связывающий с человеком и природой трансцендентную среду бытия. Последняя превращается у Канта в мир вещей в себе, не оторванный от природы и не противопоставленный ей, а, напротив, органически с ней единый. (Здесь уместно обратить внимание на то, что этот мир вещей в себе есть нечто, т. е. имеет позитивный смысл, только как предмет космологических идей чистого разума, которые Кантом неслучайно называются *«трансцендентными понятиями природы»* (З, 399; А 420; В 447—448)*. В лице этих странных понятий мы встречаемся с одной из многочисленных антиномий-формулировок⁷, как такие выражения назвал И. С. Нарский, которая свидетельствует, что возможны *трансцендентность* природы и *природность* трансценденции, что их не следует разделять китайской стеной, как это свойственно деизму или тем более теологизму.)

То, что традиционно рассматривалось в качестве природы как целого, Кант начал рассматривать лишь в качестве одной из двух частей мироздания, противостоящих человеку, дополнив традиционное понимание природы особой частью, в результате чего противостоящее человеку мироздание оказалось разделенным надвое. Одну — первую — составляет мир вещей в себе, тот мир, который существует сам по себе и который взаимодействует с нами — с субъектом — так, как будто мы только

* Здесь и далее ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6-ти т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает том, после запятой — страницу).

какая-то неопределенная его часть. Взаимодействие между миром как таковым и этой его частью — нами — само неопределенно, для нас оно предстает хаотичным. Ясно только одно: что, поскольку *nil de nihilo fit*, сами мы расти и развиваться можем только при том условии, что получаем (а это = *черпаем*, что подчеркивает нашу активную притязательность, а не пассивное ожидание какого-то благодеяния) необходимый материал роста из мира вещей в себе. Вещи в себе снабжают нас материалом, который мы способны ощущать, — *субстанцией*⁷ ощущений. *Непосредственное* взаимодействие между нами и вещами в себе и возможно, и действительно только на уровне этой субстанции ощущений.

Эта негражданская часть природы как целого и есть подлинный объект, есть то, что существует независимо ни от человека, ни от человечества, независимо в абсолютном смысле. Человечество же не может быть признано абсолютно независимым от этого объекта. Будь так, мы имели бы дело с дуалистической философской системой, где бытие разделено на автономный субъект и столь же автономный объект, мы столкнулись бы с теми же трудностями, с которыми встретился Декарт: необходимостью нахождения принципов установления синхронности и соответствия в изолированных друг от друга процессах. Во-первых, оно (человечество) само принадлежит к миру вещей в себе, оно есть некий его фрагмент (см. 4(1), 304), отличающийся от других допустимых фрагментов своими притязаниями на то, чтобы сравняться с целым, овладеть всем миром вещей в себе. Этот фрагмент, который свободен в этом ноуменальном мире, ибо он руководствуется — сам себя детерминирует — своими сущностными законами, оказывающимися законами мира вещей в себе. Как таковой, он имеет возможность противопоставить себя целому как конечную цель, абсолютную цель саму по себе: «...человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли..., их (людей, человечество.— Л. К.) природа уже выделяет как цели сами по себе: «...человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли..., их (людей, человечество.— Л. К.) природа уже выделяет как цели сами по себе» (4(1), 269), «самый главный предмет в мире...— это человек, ибо он для себя своя последняя цель» (6, 351). Во-вторых, оно (человечество) как фрагмент мира вещей в себе зависит от всех других фрагментов, испытывая их воздействие на себе. Оно просто не может существовать без постоянно извлекаемого из объекта материала, доставляемого нам абсолютным объектом; с его помощью объект аффицирует нашу чувственность, обеспечивая принципиальную возможность иметь нечто, аристотелевскую материальную причину — то, из чего все. Без

этой субстанции ощущений, уже на уровне чувственности трансформирующейся в материю, ибо, согласно Канту, материя есть субстанция в пространстве, пространственно организованная субстанция (см. 3, 317; 6, 90), мы не можем строить ни самих себя, ни своего мира. Отказ от этой субстанции ощущений, от аффицирования нас объектом, грозит нам, с философской точки зрения, парадоксами солипсизма, а с естественнонаучной — следствиями законов термодинамики. Последних, само собой понятно, Кант еще не знал, но понимал прекрасно, что расширение мира действительного опыта как мира природы возможно только в том случае, если есть нечто такое, за счет чего можно осуществлять расширение, — *мир всего возможного опыта*. Без него даже стагнация невозможна, реален только регресс.

Формирование понятия о вещи в себе, или чистом объекте, сложилось не без заметного воздействия религиозно-философского понятия о трансценденции как совершенно особой сфере бытия, не имеющей с наличным сущим никаких естественных связей. Без этого объективно-идеалистического концепта путь к понятию вещи в себе был бы весьма затруднен. Трансцендентное бытие служит всему началом, само будучи самодостаточным, ни в чем более для своего существования не нуждающимся. Превращая трансценденцию в вещь в себе, Кант лишает ее атрибута потусторонности, надмирности, укореняя в природном мире. Для этого нужны, конечно, естественные связи между вещами в себе и природой как миром явлений. Отыскивая способ такой связи, Кант, обязанный видением всей трудности проблемы юмовскому скептицизму, остановился на весьма сложном варианте этой связи, где роль аффицирования субъекта как существа являющегося мира минимальна, а роль опосредствующей активной рефлексии самого субъекта доминирует.

Как показал весь дальнейший путь развития мировой философии и науки, решение Канта более всего соответствовало истинным тенденциям их последующего движения.

Природа, как она традиционно понималась (т. е. *natura* или $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$), должна была быть переосмысленной; надо было лишить ее определенной бесконечности — бесконечности ее налично данного состояния, которая ограничивается и пресекается миром вещей в себе. Эта природа, в качестве явленной нами и нам, т. е. мира явлений, мира действительного наличного опыта, должна быть понята как природа в узком смысле, как часть природного мира в качестве целого, состоящего из такой природы и вещей в себе, поскольку мир вещей в себе не есть трансценденция, поскольку он естественным образом связан с природой как нам и нами явленной.

Природа в узком смысле и есть, в результате такого ограничения, вторая часть мироздания, противостоящего человеку.

Продолжая революционное переосмысление предмета философии как отношения субъекта и объекта, переосмысление тра-

диционного понимания природы, мудрец из Кенигсберга пришел к заключению, что эта природа не столько дана человеку объектом, сколько действительно организована, как бы сотворена им самим, она представляет собой не столько объективный, сколько субъективный, очеловеченный мир. Традиционное противостояние природы человеку здесь революционизируется: из объекта человек становится субъектом действия, из субъекта природа становится объектом. (Термины «субъект» и «объект» употребляются здесь уже в послекантовском смысле.)

Следует ли этот революционный переворот во взглядах на природу квалифицировать в качестве ординарного, вульгарного субъективного идеализма, отягощенного идеей объекта, существующего до и независимо от субъекта, идеей вещи в себе?

В истории философии попытки такого рода начались практически сразу же. Еще не была во всех деталях развернута система «критицизма», как уже было предложено все «неправомерно» отягощающую систему отвергнуть и построить последовательно субъективно-идеалистическую картину бытия. Героем такой трансформации «системы трансцендентального идеализма» был И. Г. Фихте, считающий, что он комментирует систему Канта в соответствии с ее духом.

Психологическая драма отношений учителя и ученика, развернувшаяся в связи с этим, может быть представлена следующим образом. Столь глубока и неожиданна была общая кантовская революция в философии, столь далеко отрывалась она ото всего наличного в обществе строя философствования, что даже часть этого переворота — идея активности субъекта — ошеломила и навсегда увлекла ученика. Полностью замысел учителя осмыслен и поддержан не был. И когда старый учитель не признал за правомерную интерпретацию и дальнейшее совершенствование и развитие своих идей фихтеанства, Фихте обиделся на Канта. Будучи творцом остроумнейшей философско-теоретической модели, он считал, что учитель просто упрямятствует, упрямятствует из ревности. Любому творцу так естественно встать на критическую точку зрения ко всему и всем..., кроме своего собственного творения.

Свойствен ли был этот «порок творца», побуждающий его более заботиться о верификации своих идей, нежели об их фальсификации или даже просто мириться с таковой, самому Канту? Если и был, то в значительно меньшей степени, чем это обычно встречается: существенную трансформацию его мировоззрение претерпело еще в то время, когда он был достаточно духовно молод, он имел опыт критики самого себя и, несомненно, принял бы критику в свой адрес, если бы обнаружил, что она превосходит его точку зрения.

Если И. Г. Фихте имел опыт «исправления» Канта под субъективный идеализм на почве практической, то неокантианцы (Г. Коген) «исправляли» его на почве гносеологической.

Обвинения Канта в субъективном идеализме, пусть с дуалистическим грешком, присутствовали ранее, да и сейчас встречаются в нашей философско-аналитической литературе. С равным успехом можно было бы обвинить в субъективном идеализме молодого К. Маркса, когда тот, подобно заурядному фихтеанцу, писал: «Сама история является действительной частью истории природы, становления природы человеком», или подобно правоверному берклианцу продолжал: «...непосредственной чувственной природой для человека является человеческая чувственность (это — тождественное выражение)...»⁸

Однако эти утверждения вырваны из общего контекста материалистической в целом позиции К. Маркса. Будучи трезвым мыслителем, К. Маркс, подобно Канту, должен был признать значимость понятия о вещи в себе, причем признать таковую не только сущностью природы, но сущностью самого человека. Что иное представляет собой такое его рассуждение: «... подобно тому как человеческие предметы не являются природными предметами в том виде, как эти последние непосредственно даны в природе, так и человеческое чувство, как оно есть непосредственно, в своей непосредственной предметности, не есть человеческая чувственность, человеческая предметность. Ни природа в объективном смысле, ни природа в субъективном смысле непосредственно не дана человеческому существу адекватным образом»⁹? То, что нам непосредственно дано и как нам оно непосредственно дано в природе, то, что нам непосредственно дано и так, как нам оно дано, в нас самих,— это не природа сама по себе и не человек сам по себе. Как таковые они не могут быть даны нам никаким образом; мы можем лишь приближаться к ним в бесконечном процессе деятельного и познавательного овладения ими, но абсолютно лишены возможности завершить этот процесс в каком-то конечном, действительном акте.

К. Маркс фактически повторяет идеи Канта, когда пишет: «Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности»¹⁰. Ведь согласно Канту мир явлений — это проявленный, выявленный нами мир из вещей в себе, поскольку из того, как они нам даются непосредственно,— из субстан-

циального хаоса,— мы, структурируя этот хаос в пространственно-временные комплексы с помощью априорных трансцендентальных форм чувственности, которые, в свою очередь, с помощью априорных трансцендентальных форм рассудка структурируются нами в вещи и явления окружающей нас природы, т. е. как раз перечисленные выше «растения, животные, камни, воздух, свет и т. д.», проводим границу освоенного бытия как природы в объективном бытии как таковом, существующем само по себе.

Собственно, можно передать полученную Кантом трихотомическую картину бытия категориям «объекта» и «субъекта», опосредствованных синтетической категорией «предмет». Здесь «объект» — это кантовская вещь в себе, а «предмет» — это вещь для нас. И докантовские, и послекантовские философские построения встречались с непреодолимыми теоретическими трудностями как в том случае, когда категории «объект» и «предмет» отождествлялись на почве объекта, так и в том случае, когда они отождествлялись на почве предмета. В первой ситуации обнаруживала себя пассивность субъекта, его зависимость от объективной детерминации; во второй же происходит столкновение с неудобствами солипсизма и релятивизма. Никакое современное построение в философской онтологии или гносеологии не возможно без кантовского способа опосредствования субъект-объектных отношений. Именно так проявляется закон аккумуляции философского опыта в его историческом расширении.

Итак, Кантово понимание места и роли человека в бытии явилось причиной слома традиционных отношений в предмете философии, передачи от объекта его функций и значения субъекту и обретения объектом функций и значения субъекта. Однако трансформация значения данных категорий — не единственный результат совершенного Кантом переворота. Тождество объекта и субъекта в предмете, имеющее тенденцию к развитию и расширению, выявило неотъемлемость этих двух понятий, их дуальную оппозицию, а также бытийный статус таких процессов, как объективация субъекта и субъективизация объекта: за ними обнаружена была реальность.

¹ Я отсылаю читателя к фундаментальному труду на эту тему — книге М. В. Желнова «Предмет философии в истории философии» (М.: Изд-во Московского ун-та, 1981. 720 с.), — не обратившему на себя внимания нашей критики, хотя он вполне заслуживает этого. Идея автора, обобщившего гигантский исторический материал, никем не оспаривается.

² См.: Аристотель. Категории. 2а, 5.

³ См.: Маковельский А. О. История логики. М.: Наука, 1967. С. 124; ссылку на источник можно найти в комментарии к трактату Аристотеля «Категории», данном И. С. Нарским и Н. И. Стяжкиным: Аристотель. Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 599—600.

⁴ См.: Любутин К. Н. Философия Канта: проблема трансцендентального субъекта//Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта.: Сб.

науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1980. Вып. 5. С. 5; Он же. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. С. 13. К. Н. Любутин указывает, что первый, кто в нашей литературе обратил внимание на то, что смысл терминов «объект» и «субъект» в философии древней и средневековой был противоположен современному, был академик А. М. Деборин, отсылая к его статье «Проблема познания в историко-материалистическом освещении». (Под знаменем марксизма. 1934. № 4. С. 121).

⁵ Попытка объяснить происхождение оппозиции категорий «объект» и «субъект» непосредственно из логики, отождествляя понятия «объект» и «предикат», нам не кажется убедительной. Такую попытку предпринял М. В. Желнов в вышеупомянутой книге (см.: Предмет философии.. С. 478). Кстати, ссылка его на комментарий В. В. Соколова к «Основам философии Декарта» Б. Спинозы неправомерна (см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1967. Т. 1. С. 623—624), как, собственно, и само замечание В. В. Соколова: «объективное» означает для Спинозы здесь как представленное или данное субстанцией. Чем ближе к субстанции, тем объективнее и содержание понятий, тем оно отчетливее.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

⁷ Здесь, по-моему, удачнее использовать именно слово «субстанция» (см. 3, 370). Оно, как известно, представляет собой одну из категорий рассудка, относящихся к группе категорий «отношения». Эта категория означает самостоятельное существование, то, что для своего существования более ни в чем не нуждается, существуя само по себе. Такова именно вещь в себе, таков тот материал, который он нам поставляет. Слово «материя» здесь было бы менее удачно, так как Кант под материей понимает субстанцию, данную в пространстве, т. е. уже организованную, пусть минимально, нами субстанцию, субстанцию, на которую мы уже успели наложить свою печать. Понятие «материя» — это для Канта не категория, а предикабилия, производное от категории «субстанция» понятие.

⁸ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 124.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 92.

АПОЛОГИЯ АГНОСТИЦИЗМА

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Задавая вопрос о месте Канта в истории *диалектики*, не так-то просто найти ответ, удовлетворяющий декартовскому критерию ясности и отчетливости, несмотря на то, что именно этому вопросу всегда уделялось первостепенное внимание в марксистских исследованиях по истории немецкой классической философии. Ведь ее историческое значение принято связывать с разработкой идеалистической диалектики, кульминирующей и находящей свой исчерпывающий «компендий» в работах Гегеля. Поскольку же материалистическая диалектика Маркса рассматривается как законная наследница всего движения от Канта к Гегелю, постольку ясно, что истолкование этого движения напрямую соотносится с пониманием общего смысла, «ядра» философии марксизма. Представление о сущности кантовской философии, взятой в ее отношении к гегелевской диалектике, задает соответствующее толкование диалектического