

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

А. В. СМЕРНОВ

ЛОГИКА СМЫСЛА  
КАК ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Приглашение к размышлению



Москва

2021

УДК 1/14  
ББК 87.2  
С50



Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
по проекту № 20-111-00089, не подлежит продаже

*Утверждено к печати решением  
Учёного совета Института философии РАН*

Рецензенты:

докт. филос. наук, академик РАН В. А. Лекторский,  
докт. филос. наук Р. В. Псху

### **Смирнов А. В.**

С50 Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению / А. В. Смирнов. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. — 448 с.

ISBN 978-5-907290-42-6 16+

Необходимость логики смысла как философии сознания вытекает из требований картезианского принципа радикального сомнения. Логика смысла отвечает на вопрос о том, как возможно утверждение *cogito ergo sum*, и обосновывает необходимость другого утверждения — *cogito ergo ago*. Сознание рассмотрено как деятельность смыслополагания. Введены понятия субстанциальной и процессуальной логик. Возможность процессуальной логики обоснована теоретически, показано её разворачивание на конкретном материале арабо-мусульманской культуры (язык, теоретическое мышление, включая формальное доказательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика). Освещены методологические вопросы историко-философской компаративистики, встающие в тех случаях, когда изучаемая культура отличается не только содержательно, но и логически. Намечена типология логик смысла. Предложено понимание логики всесубъектности как логики смыслополагания, характерной для России, показана её связь с категорией «всечеловеческое» в её отличии от категории «общечеловеческое». Показаны следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему цивилизационного будущего человечества: коль скоро разум многологичен, а не монологичен, представление о некоей единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. Книга служит приглашением к разработке логики смысла как пути выполнения картезианской «программы *cogito*».

ISBN 978-5-907290-42-6



9 785907 290426 >

УДК 1/14  
ББК 87.2

© Институт философии РАН, 2021  
© А. В. Смирнов, 2021  
© Издательский Дом ЯСК, 2021

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |   |
|--|---|
| Логика смысла как «программа cogito» (вместо введения) . . . . . | 5 |
|--|---|

### РАЗДЕЛ I

#### ЛОГИКА СМЫСЛА: ТЕОРИЯ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Размышление I.1.</i> Простецкое рассуждение о свёрнутости<br>и развёрнутости . . . . .                              | 17  |
| <i>Размышление I.2.</i> Растворить значение в целостности:<br>алхимия логики смысла . . . . .                          | 43  |
| <i>Размышление I.3.</i> «Большая культура» и cogito . . . . .  | 53  |
| <i>Размышление I.4.</i> Пропозиция и предикация . . . . .  | 63  |
| <i>Размышление I.5.</i> Коллективное когнитивное бессознательное<br>и его функции в логике, языке и культуре . . . . . | 86  |
| <i>Размышление I.6.</i> Связность и знак . . . . .   | 100 |

### РАЗДЕЛ II

#### ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ ЛОГИКА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Размышление II.1.</i> Язык как смыслополагание:<br>ККБ и связочная функция в арабском . . . . .          | 123 |
| <i>Размышление II.2.</i> О формализации умозаключения<br>в процессуальной логике . . . . .                  | 167 |
| <i>Размышление II.3.</i> Как строится П-наука?<br>Несколько слов о названии «Истории» Ибн Халдūна . . . . . | 216 |
| <i>Размышление II.4.</i> Мусульманская этика<br>как регулятивная система П-общества . . . . .               | 251 |
| <i>Размышление II.5.</i> «Смысл» vs. «форма»:<br>логико-смысловые принципы исламского искусства . . . . .   | 302 |

## РАЗДЕЛ III

## ЛОГИКА СМЫСЛА И СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Размышление III.1.</i> Типология логик смысла. . . . . | 325 |
|---|-----|

## РАЗДЕЛ IV

## ЛОГИКА СМЫСЛА И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

|  |     |
|--|-----|
| <i>Размышление IV.1.</i> Проект многоцивилизационного мира<br>как основание идеи многополярности:<br>концепция всечеловеческого сегодня. . . . . | 351 |
| <i>Размышление IV.2.</i> Всечеловеческое и общечеловеческое:<br>Европа, арабский мир, Россия. . . . .  | 361 |
| <i>Размышление IV.3.</i> Ислам и национально-культурная<br>идентичность. . . . .   | 371 |
| <i>Размышление IV.4.</i> Осуществим ли сегодня<br>исламский цивилизационный проект? . . . . .  | 379 |
| <i>Размышление IV.5.</i> Самосознание российского общества. . . . .  | 387 |
| <i>Размышление IV.6.</i> Классическое евразийство<br>как постреволюционная философия. . . . .  | 394 |
| Развернуть осмысленность (вместо заключения). . . . .  | 407 |
| СПРАВОЧНИК, включающий сведения, касающиеся<br>арабо-мусульманской культуры, которые могут оказаться<br>полезными при чтении этой книги. . . . . |     |
| Цитированная литература. . . . .   | 432 |
| Summary. . . . .   | 446 |

## **ЛОГИКА СМЫСЛА КАК «ПРОГРАММА СОГИТО» (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)**

1. С точки зрения сегодняшнего дня допустимо рассматривать европейскую философию после Декарта как философию сознания. Конечно, и до Декарта философия не могла не говорить о тех проблемах, которые мы сегодня относим к философии сознания. Конечно, и после Декарта философия не оставила другие темы разговора, а в XIX и особенно в XX в. достигла такой степени специализации, что представителям разных философских дисциплин порой непросто понять друг друга. И всё же сказанное верно в силу ряда причин.

Философия сознания сегодня — передний край философии прежде всего потому, что здесь, как в фокусе, сходитесь внимание наук переднего края: науки о мозге и когнитивистики. С одной стороны, эти науки — именно науки, а это означает, что они не могут не стоять на фундаменте эмпиризма и материализма. Это особенно заметно в программной декларации наук о мозге: объяснить сознание через работу мозга. То же верно и для различных ответвлений когнитивистики: постепенное растекание функций познания и их закрепление за телом в целом (включая мозг: «отелеснённое» сознание) и за языком (когнитивная лингвистика), с одной стороны, «закрывают» едва ли не всю повестку дня, прежде составлявшую суверенное достоинство философии (гносеология), а с другой — лишают картезианского субъекта остатков его власти над собственным сознанием, размывают cogito и выводят его из-под власти субъекта. Такая де-субъективация человека — длительный процесс, запущенный ещё программой марксизма и фрейдизма, но сегодня мы, по-видимому, становимся свидетелями его кульминации. Это, в свою очередь, ведёт, с одной стороны, к вытеснению философии и её замещению научными исследованиями, а с другой — доводит до предела кризис современной научной картины мира, построенной на фундаменте эмпиризма, поскольку наука не только оказывается не в состоянии объяснить возникновение и функционирование сознания как именно сознания, как того, что называют «субъективная реальность», но и вообще не может

включить сознание как таковое в свою картину мира. Наибольшим скандалом современных теорий, наверное, можно считать тот факт, что связная научная картина мира возможна без включения в неё человеческого сознания; и, напротив, несомненный для человека факт наличия сознания, «субъективной реальности», оказывается категорически необъяснённым с точки зрения научной картины мира.

Это первое. Второе: рефлексия над основаниями, главное дело философии, протекает именно как прослеживание сознания, как выявление шагов о-созн-ания и о-смысл-ения любого предмета познания и любой предметной области, всеобщей либо частной. Значит, философия не выполнит свою работу, во всяком случае, не выполнит её до конца, если не откроет для себя «механизмы» сознания и не покажет, как и почему сознание *начинает* с того, что полагает началом, как и почему это *начало* служит основанием прочего и скрепляет всё в единство. Понять, как и почему именно данное, а не что-то другое осмысливается как начало, связывающее множественность в единство, — это работа философии, но это и задача философии сознания.

И третье. Универсальность мышления и, далее, универсальность сознания в целом полагаются философией как основание универсализма. Универсализм и рационализм, сопряжённые друг с другом, — неотменяемая характеристика философии. В европейской философии эта двуединая характеристика всегда основывалась на презумпции универсальности логического, «правильного» мышления, истинным образом высказывающегося о мире. Сколь проблематичным бы ни было это представление и как бы оно ни переосмысливалось или даже ставилось под сомнение и отвергалось в истории западной философии, именно оно в конечном счёте служило гарантом универсализма философского мышления.

2. Посткартезианская философия сознания может рассматриваться как выполнение «программы cogito ergo sum». Декартова формула определяет исходную позицию дальнейшего рассуждения: сферой абсолютного полагается сознание.

Только моё сознание служит для меня безусловно несомненным. Сознание дано мне как акты сознания; любой акт сознания, любое из проявлений cogito для меня несомненно. Я могу сомневаться в любом содержательном утверждении; но я не могу сомневаться в том, что я сомневаюсь. Так Декарт открывает сознание как единственное надёжное основание и единственный надёжный предмет исследования.

Для Декарта очевидным и несомненным следствием этого оказывается утверждение, выраженное как cogito ergo sum. Любой акт моего

сознания полагает меня как бытийствующего: «я» существует, без сомнения, поскольку «я» познаёт, желает, сомневается и т.д.

Декартова формула не является силлогизмом, хотя её иногда трактуют таким образом. Однако важно, что следование «мыслю  $\Rightarrow$  существую» является не формально-логическим, не выводом из двух посылок, одна из которых опущена, а следованием, так сказать, смысловым. Это значит, что сказать «мыслю» и сказать «аз есмь» — одно и то же; и вместе с тем — не одно и то же, поскольку cogito может быть раскрыто и как «мыслю», и как «хочу», и как «сомневаюсь», и многими другими способами.

Так мы открываем тождественность, и тем самым нетождественность, двух частей картезианской формулы. Любой акт сознания утверждает «я» как бытийствующее; и бытийствующее «я» разворачивает сознание во всё многообразии актов сознания.

3. Cogito удовлетворяет требованию радикального сомнения. Удовлетворяет ли ему cogito ergo sum?

У Декарта переход от cogito к cogito ergo sum происходит плавно, беспрепятственно, как будто сам собой. Его рассуждения построены так, как если бы cogito ergo sum также удовлетворяло требованию радикального сомнения.

Так ли это?

Давайте предположим, что это так, и посмотрим, что из этого вытекает. Пусть cogito ergo sum так же несомненно, как и cogito; какие требования это накладывает?

4. В таком случае cogito и sum, будучи *разными* (иначе как было бы возможно ergo?), оказываются вместе с тем *тождественными* (потому что sum, в соответствии с требованиями радикального сомнения, не прибавляет ничего дополнительного к cogito).

Эта тождественность-и-нетождественность cogito и sum может быть выражена формулой *то же иначе*. Cogito — *то же*, что sum, но взятое *иначе*. И наоборот: sum — *то же*, что cogito, но взятое *иначе*. Обоюдное *то же иначе* делает Декартову формулу не силлогизмом с формально-логическим следованием, а логико-смысловым выводом.

Я говорю «логико-смысловой» потому, что нужен логический инструмент, чтобы отождествить нетождественное. Ведь «быть» — иное, нежели «знать», «хотеть», «ощущать», что следует хотя бы из того, что акты сознания по необходимости множественны, тогда как бытие не умножается. Sum, «аз есмь», всегда одинаково; точнее даже, оно — одно и *то же*. Но cogito — всегда *иное*, всегда *другое*. Тожество и инаковость оказываются оборотными сторонами друг друга, и чтобы

с этим справиться, нужна логика, способная перебросить мостик от единой тожести к множественной инаковости.

Однако нам нужен здесь такой логический инструмент, который умеет работать с содержанием, а не просто является «формой», отвлечённой от содержания — от любого содержания, которое способно вместиться в данную форму, кроме, конечно же, того содержания, которое данную форму и составляет. Ведь любая форма — это что-то, а не ничто; значит, некое содержание, которое отличает данную форму от других и которое определяет, какое именно содержание может «вместиться» в данную форму. Когда работают с тем, что называют формальными системами, например, с системами формальной логики, от этой зависимости отвлекаются, считая, будто бы «сама форма» такова, что обладает способностью за-мещать или в-мещать такое-то содержание. Это — существенное упрощение; но не это сейчас нас интересует. В нашем случае, в формуле *cogito ergo sum* (которая настоящей «формулой» не является, конечно же, поскольку не формальна: он не «вмещает» содержание, а сама целиком содержательна), мы не можем считать переход от *cogito* к *sum* и обратно формальным. Хотя этот переход — переход от множественности (акты сознания) к единству (существование «я»), он требует преобразования содержания. Каким-то образом «знаю», «хочу», «ощущаю» должны превратиться в «есть»; и, напротив, «есть» должно превращаться в множественные «знаю», «хочу», «ощущаю».

5. Таким образом, Декартова формула требует логики смысла, коль скоро она — не формально-логический вывод. Будь она силлогизмом с опущенной посылкой («*всё сознающее существует, я знаю, следовательно, я существую*»), достаточно было бы обычной формальной логики. Но в том-то и дело, что для Декарта невозможна первая, большая посылка: он не может говорить обо «всём» с той несомненностью, которая ему нужна и которую он находит только в «я». Как раз в том, что «*всё сознающее существует*», мы, следуя принципу радикального сомнения, не просто можем, а обязаны сомневаться. Значит, Декартова формула лишь с сугубо формальной точки зрения может быть сочтена энтимемой; по существу мысли Декарта она таковой быть не может.

Но это значит, что следование *ergo* в этой формуле — это логико-смысловое преобразование, такая «переделка» содержательности, которая компенсируется логической стороной. *Только если это так*, формула *cogito ergo sum* не вводит ничего дополнительного, добавляемого к *cogito*, — а значит, не вводит ничего, что лишено несомненности.

Значит, только в этом случае cogito ergo sum удовлетворяет требованию радикального сомнения так же, как ему удовлетворяет чистое cogito.

Так ли это; является ли ergo в Декартовой формуле cogito ergo sum логико-смысловым преобразованием?

6. Задача, поставленная Декартом: найти безусловное основание любого знания, — решается логикой смысла. В формуле cogito ergo sum скрыто *смыслополагание*. Без этого ergo мы бы остались с чистым cogito: мы бы имели «мои», всегда «мои» (не «его» и не «наши») акты сознания. Как таковые они были бы, безусловно, несомненны для своего агента — для того, кто мыслит, желает, ощущает. Но не более того; *содержание* этих актов навсегда осталось бы под вопросом, радикальное сомнение никогда не было бы снято.

Замкнутое на себя «я», чистый солипсизм, обладает иммунитетом против радикального сомнения. Чистое «я» не может сомневаться в себе. Абсолютно несомненная чистая субъективность. Она служит выполнением Декартовой задачи: найти несомненное основание любого знания. Но тем самым и не служит, поскольку не выполняет её! Ведь чистая субъективность, абсолютный солипсизм, замыкает всё на «я» и не получает никакого выхода наружу. И если формально, т.е. сугубо логически, такое чистое «я» выступает как несомненное основание знания, то с содержательной точки зрения — не выступает как таковое, поскольку не способно к смыслополаганию. Из чистого cogito, иначе говоря, *ничего не следует*, кроме самого cogito.

7. Если из чистого cogito не вытекает ничего, кроме самого cogito, то чем же оправдано декартовское ergo?

Есть по крайней мере три возможности ответить на этот вопрос.

Во-первых, ergo может быть оправдано формально-логически. Мы об этом говорили: cogito ergo sum рассматривается как силлогизм с опущенной большей посылкой. Мы уже разобрали это предположение и показали, почему это невозможно.

Во-вторых, ergo может означать не формальное, а логико-смысловое следование. В таком случае две части этой формулы относятся одна к другой как *то же иначе*. Мы немного сказали об этом; подробнее поговорим об этом ниже. Но прежде рассмотрим третью возможность.

В-третьих, следование cogito ergo sum можно объявить в Декартовой формуле очевидным. В самом деле: ведь *очевидно*, что «я» не может не быть, коль скоро оно познаёт, желает, ощущает и т.д.

Как представляется, именно это, третье объяснение и принимается, молчаливо либо явно, и у самого Декарта, и в посткартезианской

философии. Ссылка на очевидность — это признание *конца пути*: когда философия ссылается на то, что «это очевидно», она признаёт свою неспособность объяснить, как это возможно. Ссылка на очевидность всегда произвольна, поскольку не обоснована ничем, кроме себя самой — и согласия сообщества. Программа cogito ergo sum стала программой посткартезианской философии сознания потому, что философское сообщество приняло её.

Не думаю, что можно сомневаться в том, что следование cogito ergo sum очевидно и тем самым оправданно. Вопрос не в этом. Вопрос в другом: по смыслу Декартова радикального сомнения отождествление cogito и sum должно быть, во-первых, обоюдным (оно должно работать в обе стороны) и, во-вторых, столь же несомненным, сколь несомненно само cogito. Только тогда не просто cogito, а именно cogito ergo sum будет удовлетворять требованию радикального сомнения. Соблюдаются ли эти два условия?

**8.** Нет. Начнём со второго. Следование «существую  $\Rightarrow$  мыслю» вовсе не очевидно. Почему из моего бытия должны вытекать, со всей непреложностью и несомненностью, акты моего сознания? Это непонятно и не может быть принято безоговорочно. «Я существую» — и точка. Моё бытие так же замкнуто на себя, как и cogito. Нужно что-то, что позволило бы прорвать эту замкнутость моего чистого бытия, перейти от него к cogito.

Рассмотрим это более подробно. Следование «существую  $\Rightarrow$  мыслю» оправдано только в том случае, если в отношении моего сознания «быть» значит «действовать». Тогда, действительно, само по себе существование сознания будет с необходимостью означать «акты сознания», т.е. именно то, что нам и нужно для того, чтобы отождествить две части Декартовой формулы. — Но тогда мы должны говорить не «существую», а «существую-и-действую»! Тогда оказывается, что сказать «я существую-и-действую» — значит сказать *то же*, что «я мыслю (познаю, ощущаю, т.д.)», но сказать это *иначе*.

Очень хорошо. Но ведь следование между двумя частями формулы — обоюдное. Значит, если из «существую-и-действую» вытекает cogito, то из cogito, в свою очередь, должно вытекать «существую-и-действую», а не просто «существую». Значит, Декартова формула должна звучать не cogito ergo sum, а cogito ergo sum et ago. *И только в этом случае она имеет шанс удовлетворить требованию радикального сомнения.*

**9.** Тогда возникает целый ряд вопросов. Наверное, самый главный среди них — такой: как должна выстраивать себя философия и о чём

говорить, если абсолютно несомненным, удовлетворяющим критерию радикального сомнения является не «быть», а «быть-и-действовать»?

На этот вопрос отвечает Раздел I книги. Здесь разработаны основные линии логики смысла. Смыслополагание, т.е. разворачивание сознания, возможно на пути *cogito ergo sum*. Это — путь европейской философии, путь субстанциальной логики. Но смыслополагание возможно также на пути *cogito ergo ago*. Это — путь процессуальной логики, пройденный арабской, а затем — арабо-мусульманской культурой.

Если в Разделе I возможность процессуальной логики показана теоретически, то Раздел II раскрывает эту логику на конкретном материале арабо-мусульманской культуры. Язык, теоретическое мышление, включая формальное доказательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика — вот основные сегменты арабо-мусульманской культуры, о которых говорится в этой главе и для которых показано определяющее влияние процессуальной логики на их построение.

В тех случаях, когда другая культура отличается не только содержательно, но и логически, это предъявляет особые требования к методологии её исследования. Методологические вопросы историко-философской компаративистики рассмотрены в Разделе III книги. Здесь же дан набросок будущего пути: предложены основания классификации логик смысла, показано, почему такую классификацию можно считать исчерпывающей и в каком именно смысле исчерпывающей.

Всё сказанное в Разделах I–III можно выразить в следующем утверждении: *разум многологичен, а не монологичен*. Коль скоро это так, то и представление о некоей единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. В Разделе IV книги рассмотрены следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему нашего цивилизационного будущего. Здесь же дан предварительный чертёж логики смыслополагания, характерной для России.

**10.** Пожалуй, следующий по важности среди вопросов, вытекающих из сказанного, звучит так. Можно ли выполнить задачу, поставленную Декартом: найти несомненное основание знания, — но при этом избежать абсолютного солипсизма?

Можно, если будет найдена возможность развернуть смыслополагание таким образом, чтобы не предпосылать ему ничего, что нарушало бы несомненность чистого *cogito*. Как же это возможно?

**11.** *Cogito* должно полагаться бессодержательным в той же мере, в какой — всесодержательным, и бессодержательным потому и постольку, почему и поскольку — всесодержательным. Если *cogito* —

любой акт сознания, значит, cogito содержательно не предопределено, и cogito не может быть предпослано ничто, что ограничивало бы и задавало бы его. Вместе с тем cogito — любое содержание сознания, данное в его актах, а значит, всё сознание. Cogito развёрнутое и cogito свёрнутое совпадают.

Программа cogito в таком прочтении — это программа разворачивания свёрнутого, предложенная Николаем Кузанским и опирающаяся на принцип совпадения противоположностей. *Coincidentia oppositorum* Кузанца — это принцип *то же иначе*, о котором было сказано выше. Только так можно сохранить абсолютность cogito, а значит, его иммунитет в отношении радикального сомнения, и вместе с тем «запустить» смыслополагание, выйти из чистой замкнутости абсолютного «я».

Выполняется ли эта программа современной европейской философией сознания?

**12.** Нет, не выполняется. И феноменология, и аналитическая философия сознания, во-первых, продолжают линию декартовского cogito ergo sum, предпосылая рассмотрению сознания «бытие» как абсолютную рамку, а во-вторых, в силу этого опредмечивают сознание. Сознание не разворачивается ни в феноменологии, ни в аналитической философии. В этих двух направлениях сознание предстает как бытийствующий предмет.

Это означает, что европейская философия сознания, развивающая линию декартовского cogito ergo sum, не выполняет программу картезианского cogito. «Программа cogito» и «программа cogito ergo sum» должны быть ясно различаемы. Cogito ergo sum не сохраняет бессодержательность cogito, заменяя его предельной категорией «бытие». Вместе с бессодержательностью эта линия европейской философии утрачивает и вседержательность; следовательно, утрачивает универсальность, а значит — и декларируемую собственную природу.

**13.** Программа cogito предполагает, наряду с линией cogito ergo sum, и любые другие линии разворачивания сознания, например, cogito ergo ago. Это означает, что ни sum, ни ago, ни что-либо другое, стоящее в этой формуле после ergo, не постулируется как безусловное содержание. Каждое из них оправдано полаганием другого, и наоборот: любое другое полагается только благодаря его оправданности данным. Любой из путей: cogito ergo sum, cogito ergo ago и пр. — разворачивает сознание *так же*, как другой, но *иным* путём.

В этой формуле *то же* отвечает за сторону логики, *иначе* — за сторону содержательности. «Взаимозачёт» логического и содержательного позволяет сохранить обязательность бессодержательности cogito

и обеспечить его неперенную всеоодержательность. Логическое и соодержательное здесь взаимопроникают: любое логическое соодержательно, и любая соодержательность несёт в себе логику.

14. В этой книге показано, что логика смысла позволяет выполнять декартовскую программу cogito, не зауживая её до cogito ergo sum, а, напротив, расширяя до её до cogito ergo sum et ago. Но на этом нельзя ставить точку.

Действительно ли субстанциальной и процессуальной логиками исчерпывается логический «арсенал» человеческого разума? Вряд ли. Если эти логики, в общем и целом, объясняют принципиальные черты разворачивания систем культуры и общества в европейском (западном) и арабо-мусульманском мире, то открытым остаётся вопрос о вариантах логики смысла, лежащих в основании ещё как минимум двух больших культурно-цивилизационных «материков»: Индии и Китая.

Логика смысла, открывая новые горизонты философского исследования, расширяет и круг вопросов, которые подлежат решению. Только некоторые из них обозначены в этом введении; читатель наверняка откроет для себя и другие.

15. Отдельные *Размышления*, составившие эту книгу, прорисовывают общие контуры логики смысла как нового направления философской работы. Частью они написаны специально для этого издания, частью публиковались в разное время. Они подобраны так, чтобы дать представление об общей проблематике логики смысла и её основных идеях. Эта книга — приглашение к размышлению. Приглашение к тому, чтобы найти новые пути выполнения картезианской программы cogito.



**Раздел I**

**ЛОГИКА СМЫСЛА:  
ТЕОРИЯ**