

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 101.1:316+165.63

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО, КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Андрій Абдула

*Криворізький державний педагогічний університет,
кафедра філософії
просп. Гагаріна, 54, 50086, м. Кривий Ріг,
Дніпропетровська область, Україна*

У статті розглядається критико-раціоналістична традиція, пов'язана з просвітницькою вірою в розум, як така, що має єдине підґрунтя в усіх своїх проявах. Висвітлюються ключові аспекти цієї концепції, у зв'язку з категоріями «розум», «критика», «критичне мислення». Аналізуються можливості попперівської концепції як методології соціальних реформ, а також проблемні аспекти методологічних засад критичного раціоналізму та безпосередньо «відкритого суспільства».

Ключові слова: відкрите суспільство, критичне мислення, раціональність, розум, методологія соціальних реформ.

Однією з ключових тенденцій, яка виявляється в сучасній філософській рефлексії, є прагнення до критичного переосмислення досягнень раціоналістичної парадигми. Ця тенденція має різні форми: від часткової чи всеохопної критики ідеалів Просвітництва та пошуку її альтернатив до загальної зневіри в розумі як сутнісній характеристиці людини й людства. Навіть зберігаючи віру в розум і просвітницькі цінності, можна дійти висновку, що вони зазнали впливу політичних та економічних структур, які використовують раціональні методи на противагу етичним нормам або демократичним процедурам [1, с. 10]. Видається, що негативні наслідки науково-технічної цивілізації: минулий (чи навіть наявний) досвід тоталітаризму, світові війни й інші ганебні явища – не залишають приводів для філософського чи будь-якого іншого оптимізму.

На цьому фоні особливим феноменом ХХ ст. постає яскраво виражена раціоналістична філософська традиція, репрезентована в працях австрійського філософа К. Поппера [2; 3] і його послідовників: В. Барлі [4], І. Лакатоса [5], Х. Альберта [6] та ін. Показово, що одна з ключових соціально-філософських праць К. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги» написана в роки Другої світової війни, за часів, коли у світі панував хаос, а кінець війни залишався невизначеним [2, с. 8]. Оптимістичний мотив цієї книги, так само як і загалом усієї раціоналістичної філософії, пов'язаний саме з просвітницькою вірою в розум (науковий, філософський, політичний, загальнолюдський), який має єдине підґрунтя в усіх своїх проявах. Таким підґрунтям у філософії К. Поппера постає раціональна критика, соціальним проявом якої є суспільство, що «вивільняє критичні здібності», тобто «відкрите» (до критики) суспільство [2, с. 13]. Методологічні принципи, до яких апелює критико-раціоналістична традиція (критична настанова, плюралізм, егалітаризм, номіналізм, антифундаменталізм тощо), зберігають значний гносеологічний потенціал, орієнтуючи, зокрема, й на перспективу соціальних перетворень (серед дослідників, які зверталися до цієї теми, доречно згадати В. Лекторського [7], І. Шишкова [8], В. Швирьова [9], В. Поруса [10] та ін.).

На нашу думку, було б важливо, висвітливши ключові аспекти цієї концепції у зв'язку з категоріями «розум», «критика», «критичне мислення», проаналізувати її можливості як методології соціальних реформ, а також звернути увагу на проблемні аспекти її реалізації.

Передусім хотілося б звернутися до одного з ключових понять попперівської філософії, зокрема до категорії «розум», і до проблеми його визначення. Як зазначає К. Поппер, терміни «розум» і «раціоналізм» – категорії «досить непевні», а тому потребують прояснення «в термінах практичного підходу або поведінки» [3, с. 242–243]. Важливо підкреслити, що йдеться саме про прояснення понять на протипагу спробі здійснення однозначного тлумачення чи орієнтації на з'ясування їх сутності. Дійсно, з одного боку, маємо «непевність» чи «розмитість» цих категорій, що можна вважати наслідком їх філософської фундаментальності, адже вони є характеристичними для людини, її діяльності й пізнання, нарешті, для самої філософії. Але, з іншого боку, видається, що ця проблема загалом стосується будь-яких загальних понять, й одне з основних завдань на шляху наукового пізнання полягає саме у «виявленні сутностей і їх описі за допомогою визначень» [2, с. 46]. Однак К. Поппер виступає проти такого «методологічного есенціалізму», зорієнтованого на точне визначення сутностей, протиставляючи йому «методологічний номіналізм», який, замість пошуків «істинної природи речі», спрямований на опис того, як річ поводить себе за різних обставин [2, с. 46]. Так, якщо представник есенціалізму, розглядаючи соціологічні реальності, такі, скажімо, як «цивілізація», намагається «схопити їх сутність», то номіналіст «надає перевагу помірній точності», намагаючись уникнути «претензійної плутанини» [2, с. 46–47].

Виходячи із цього, ми не отримуємо вичерпних та однозначних визначень раціоналізму й розуму, натомість пропонується декілька їх взаємопов'язаних інтерпретацій. По-перше, ці поняття охоплюють як інтелектуалізм, так і емпіризм, на протипагу вузькому розумінню, згідно з яким раціоналізм протиставляється емпіризму [3, с. 242]. По-друге, раціоналізм апелює до розуму як до «ясного мислення та досвіду» на протипагу емоціям і пристрастям [3, с. 242]. По-третє, раціоналізм – «готовність вислухати критичні зауваження й учитися на досвіді», тобто «подібна до наукової позиція», яка заради пошуку істини та об'єктивності закликає до співпраці й пошуку аргументів, утворюючи «раціональну єдність людства», адже своїм розумом ми завдячуємо певним конкретним людям, водночас розуміючи власну обмеженість [3, с. 243–245]. Такий «істинний раціоналізм» (як-от раціоналізм Сократа) окреслюється на фоні «псевдораціоналізму» (Платона) з його інтелектуальною зверхністю й інтелектуальним авторитаризмом, що претендує на володіння досконалим і безпомилковим методом [3, с. 246].

Зазначені аспекти визначають ядро попперівського раціоналізму – *універсальний критичний метод*, що наголошує на рівності всіх учасників дискусій (фактично всього «розумного» людства). Ці критичні дискусії, за взірць яких узятя наукова діяльність, на думку К. Поппера, покликані стати передумовою прогресу навіть у сфері традицій, дають можливість шляхом критики заохочувати одні з них і стримувати інші [3, с. 244].

Водночас критичний раціоналізм і сам спирається на певну (філософську, та й не лише філософську) традицію, яка бере свій початок за часів Сократа, а нового імпульсу набуває у філософії І. Канта. Незважаючи на те що саме з ім'ям І. Канта зазвичай пов'язують початок критичної традиції у філософії (у тому сенсі, що І. Кант першим поставив питання дослідження меж і можливостей розуму щодо побудови метафізичних систем [11, с. 190]), на думку представників критичного раціоналізму, І. Кант лише розвиває цей напрям, до того ж роблячи це неповною мірою послідовно [8]. Ця непослідовність, однак, не заперечує того, що загалом принципи кантівської філософії (його моральне вчення, віра в Провісвітництво, орієнтація на пошук істини, критицизм, реалізм, гіпотетизм тощо) знаходять

адекватне відображення у філософії критичного раціоналізму Поппера та його послідовників [8, с. 40]. Виходячи із цього, «критичний раціоналізм варто розглядати як концепцію, що надає завершеного вигляду філософії Канта» [8, с. 23]. Однак виникає питання щодо того, що спонукає людину обирати саме цю традицію, тобто діючи в дусі Просвітництва «з мужністю користуватись розумом»?

На думку К. Поппера, людина у виборі між раціоналізмом та ірраціоналізмом (чи інтелектуальним авторитаризмом) скеровується мораллю, адже має можливість оцінити передумови й ті наслідки, до яких цей вибір призводить [3, с. 251–253]. Це можна тлумачити так, що людина має визначитися, чи визнає вона базові цінності (зокрема свободи та рівності), і якщо так, то чи готова вона керуватися розумом у своїх діях. Звісно, можна обрати й протилежний розуму шлях, але в кінцевому підсумку він призведе до злочинних наслідків [3, с. 253].

Важливим результатом морально-раціонального вибору є те, що той, хто його здійснив, має діяти як «інтелектуальний опікун», щодо тих, хто такого рішення ще не прийняв [3, с. 414–415]. Загалом просвітницька, а практично освітньо-виховна місія добре корелюється з тим, що в сучасному дискурсі іменується «критичним мисленням», яке, незважаючи на велику кількість визначень, загалом виявляється у трьох аспектах: психолого-педагогічному, логіко-методологічному та науковому [12]. Так, якщо з психологічного погляду контроль за виконанням інтелектуальної діяльності» (усвідомлення свого незнання, прагнення до знання, пошук проблем і намагання їх розв'язати), то педагогічний аспект зосереджується на розкритті його проявів та ознак з метою подальшого формування (зокрема в мотиваційній та емоційно-вольовій сферах) [12, с. 165–168]. Логічний аспект, у свою чергу, розуміється як здатність оцінювати аргументи, обґрунтовувати міркування, робити висновки, не приймати необґрунтованих думок тощо, тобто як «логічні вміння» чи «логічну культуру» [12, с. 168]. Нарешті, «науковий аспект» передбачає не лише «звернення до науковості як до критеріальної основи», а й «залучення мислителя до певної наукової спільноти, інституалізацію критичного мислення в його комунікативному й дослідницькому аспектах» [12, с. 170].

Подібна інтерпретація «критичного мислення», на наш погляд, загалом відповідає уявленню про «критичний розум» (у тлумаченні К. Поппера) за тієї умови, що як визначальний розглядається саме «науковий» аспект. Останній, як зазначалося вище, розширюється до поняття раціональності (набуваючи при цьому певного ціннісного забарвлення), а його принципи розглядаються як фундамент будь-якої «дійсно» раціональної діяльності. У такому випадку «логіко-методологічний аспект» зосереджується на формальних передумовах «критичного мислення» (чи «критичного розуму»), адже, як підкреслює К. Поппер, логіка може розумітися як «органон» критики [13, с. 122]. Що ж стосується «психолого-педагогічного» аспекту, то він, на нашу думку, має зосереджуватися саме на практичних стратегіях реалізації просвітницького «інтелектуального опікунства».

Обґрунтування критико-раціоналістичної методології апелює не лише до гуманістичних чи просвітницьких цінностей, а й до універсального природного способу розвитку – методу спроб і помилок. Адже критика дає змогу вчитися на власних помилках, відкидати хибні теорії (усі наукові теорії виявляються потенційно спростовними) і змушує пропонувати нові, сміливі способи розв'язання проблем. Будь-які перешкоди на цьому шляху, отже, є перешкодами на шляху прогресу в науковій, політичній чи будь-якій іншій площині. Чи існують альтернативи такій стратегії розвитку? Як одну з таких альтернатив К. Поппер розглядає діалектику, яка, намагаючись вийти за межі методу спроб і помилок, перетворюється на туманне й, по суті, містичне вчення [14]. Останнє відповідає саме тому

уявленню про філософію, яке пропонує Гегель, адже на його думку, «за своєю природою філософія є щось езотеричне, не для натовпу створене й до приготування для смаків натовпу не пристосоване» [15, с. 279]. Якщо власну схему розвитку К. Поппер характеризує як «усунення помилок, а на науковому рівні – шляхом свідомої критики, що здійснюється під контролем регулятивної ідеї пошуку істини», то гегелівська діалектика, на його думку, заперечує важливість як раціональної критики, так і людської творчості, оскільки не намагається усувати суперечності [13, с. 127].

Інший досить показовий приклад альтернативних науці стратегій можна знайти в працях британського філософа Ч. Пірса (чия діяльність загалом уписується в русло фаллібілізму, чи методології «припущень і спростувань» [16, с. 274]). Таких «методів» Ч. Пірс загалом нараховує три: «метод упертості», «метод авторитету» й «апріорний метод» [17]. У першому випадку мова йде про особисті переконання індивіда, які він готовий захищати за будь-яку ціну, ігноруючи раціональну аргументацію. Однак проіснувати все життя в «замкненому світі» ця людина не зможе, адже їй доведеться не лише рахуватися з іншими, а й визнати їхні думки та переконання рівнозначними щодо власних думок [17, с. 107–108]. «Метод авторитету» Ч. Пірс розглядає як метод контролю над суспільною думкою, спосіб нав'язування певної ідеології, який, зокрема, використовує влада (політична чи релігійна). Суспільним наслідком такого роду діяльності є жорстокість і злочини з боку держави, а духовним – інтелектуальне рабство [17 с. 108–111]. Що стосується третього «апріорного методу», який стає можливим за умов певної інтелектуальної свободи, то він має на меті позбавити дослідження елементів випадковості та свавілля; проте метафізика, яка репрезентує таку діяльність, на думку Ч. Пірса, ігнорує факти, а тому нагадує скоріше «вдосконалення смаку», тобто, по суті, мало чим відрізняється від методу авторитету [17 с. 113–116]. Цікаво, що наведена Ч. Пірсом аргументація, яка стосується ненаукового способу (у термінології Ч. Пірса) «закріплення переконань» і спрямованість його критики, загалом відповідає духу попперівської методології (особливо в тому, що стосується першого й другого методів), незважаючи на те що між їхніми поглядами немає безпосереднього зв'язку (К. Поппер познайомився з поглядами Ч. Пірса лише в 50-х роках ХХ ст.). Варто звернути увагу також не лише на те, що критика «ненаукових» методів має яскраво виражений соціальний аспект, а й на характеристику, яку дає Ч. Пірс діалектиці Гегеля. Останній, на думку Ч. Пірса, використовує діалектику як метод, «заснований на природній схильності», тобто, по суті, як апріорний чи ненауковий метод [17, с. 115]. Розглянувши ненаукові методи, людина, на думку Ч. Пірса (і в цьому його думка цілком збігається з поглядами К. Поппера), повинна здійснити свідомий вибір на користь науки, вибір, який матиме «вирішальне значення для всього її життя» [17, с. 123].

Якщо науковий метод (метод спроб і помилок) як метод розвитку, по суті, є безальтернативним, то будь-які перешкоди на шляху його реалізації гальмують прогрес і призводять, по суті, до ірраціональних наслідків. Саме тому гегелівську (здавалося б надраціоналістичну) філософію К. Поппер характеризує як «релятивізм» [13, с. 127], а марксизм – як філософію, що призвела до занепаду віри в розум [3, с. 242]. Відповідно, прогрес у суспільній сфері (у реформуванні соціальних інститутів) також визначається можливістю втілення принципів критицизму, фаллібілізму (потенційної помилковості), тобто визначальних характеристик наукової раціональності.

Цей процес, згідно з К. Поппером, реалізується у «відкритому суспільстві» (мова йде про цілком реальні суспільства, що орієнтуються на зазначені вище принципи раціональності) у вигляді «поетапної соціальної інженерії», яка полягає в реформуванні соціальних інститутів, виходячи з наявних конкретних проблем, і спрямована на їх вирішення.

Поетапне реформування дає змогу здійснити велику кількість спроб-помилко і тим самим поступово покращувати наявний стан справ. Більш масштабні, глобальні реформи (як-от побудова «нового суспільства» відповідно до певного прогнозу, пророцтва чи глобальної мети) можуть призвести до фатальних наслідків, адже намагаються змінити всю систему загалом. Тому, на противагу суспільства як певної цілісності, наділеної самодостатньою сутністю, що прямує до певної мети, тобто «закритого суспільства», К. Поппер розглядає плюралістичне суспільство, засноване на вдосконаленні соціальних структур шляхом раціональної критики. Важливо підкреслити, що, хоча своїм існуванням структури завдячують людській діяльності, вони створені так, щоб унеможливити фатальний вплив окремої людини (зокрема за рахунок існування незалежних гілок влади). Тобто, замість орієнтиру на пошук кращого правителя в закритих суспільствах, отримуємо систему, розраховану на захист від уряду, найгіршого з можливих. Оскільки важлива передумова поетапної інженерії – наявність раціональної єдності людства, то вкрай важливо, щоб у такому суспільстві були захищені не лише права більшості, а й права меншості (тобто демократія – дещо протилежне «тиранії більшості») [2; 3; 18].

Зазначені принципи «відкритого суспільства», незважаючи на свою, здавалося б, ясність, привабливість і простоту, породжують і низку зауважень і запитань, на які також хотілося б звернути увагу. Відповіді, з одного боку, містяться в самій попперівській філософії, а з іншого – у працях його послідовників, які намагалися переосмислити й доповнити його багату спадщину.

Перша група таких питань стосується передусім методологічних засад критичного раціоналізму. Одне з найбільш важливих із них торкається проблеми меж раціональної критики, відповідно до якої необхідно з'ясувати, чи може критика (зокрема соціальна або політична) бути всеохопною або навіть деструктивною й чи перетворюється абсолютна критика (цей висновок цілком відповідає «духу діалектики») на свою протилежність? Відповідаючи на ці питання, К. Поппер у додатку до «Відкритого суспільства ...» «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» (написаного під впливом зауважень іншого представника критичного раціоналізму – В.В. Бартлі) апелює до «фаллібілістичного абсолютизму», який є «вільним від авторитаризму», тобто до абсолютизації принципу, згідно з яким «ми можемо помилятися, і пошуки достовірності (чи навіть високої ймовірності) помилкові» [3, с. 437–440]. Зрештою, це означає абсолютизацію критики, адже «усе відкрите для критики (від якої не виключено власне й сам цей принцип)» [3, с. 440]. Більше того, вона не мусить обов'язково спиратися на доведені чи виправдані припущення, адже, по-перше, «критика може бути просвітлювальною й навіть плідною, будучи при цьому неправильною», і, по-друге, «обґрунтована критика теорії полягає в указуванні на те, що теорія неспроможна розв'язати проблеми, для яких вона була задумана» [3, с. 442–443].

Однак, незважаючи на абсолютизацію критики та критичного розуму, попперівська методологія звертається й до таких понять, як «віра», «традиція», «мораль». Ці поняття відіграють досить значну роль, проте традиційно розглядаються по інший бік демаркації між раціоналізмом та ірраціоналізмом. Відповідно до цього, виникає необхідність відповідати на питання, як саме ідея абсолютної критики пов'язується з «моральним вибором»? На думку К. Поппера, цей зв'язок зумовлений тим, що «в царині норм», так само як і в «епістемології фактуального знання», діє метод спроб і помилок, адже ми не володіємо джерелом авторитарного знання [3, с. 454]. Розвиваючи ці погляди, учень К. Поппера Х. Альберт доходить висновку щодо необхідності розроблення «критичної теорії моралі», завдання якої полягатиме у висвітленні недоліків пануючої моралі та у визначенні способів її вдосконалення [6, с. 100–102].

Друга група питань стосується безпосередньо «відкритого суспільства». Наскільки однозначним і та обґрунтованим є перехід, умовно кажучи, від філософії науки до соціальної філософії чи від наукової раціональності до раціональності соціальної? Нарешті, чи не є «відкрите суспільство» (на протигагу думці розробника цієї соціальної моделі) «пророцтвом» чи утопією, деякою холістичною метою? Відповідаючи на ці питання, К. Поппер звертається до лібералізму як соціального способу реалізації стратегії критичного раціоналізму. На думку К. Поппера, саме лібералізм здатен забезпечити «дуалізм фактів і норм», адже політичні факти «можуть не досягати справедливих (обґрунтованих чи істинних) норм», тоді як суттєвий складник ліберальної традиції полягає у визнанні наявної несправедливості та спробі виправити ситуацію [3, с. 456]. Реальне суспільство тією мірою є «відкритим», «раціональним», заснованим на розумі, якою воно функціонує як певна послідовність таких спроб. Водночас спрогнозувати чи визначити його майбутнє неможливо [18], воно не має власної сутності й відповідної мети, тобто ніщо не гарантує нам визначеного успіху. Тому відповідальність за реалізацію соціальних змін, пильність щодо дотримання ліберальних цінностей і слідування шляхом розуму покладається цілком на саму людину.

Можна також припустити, що запропонована К. Поппером методологія соціальних перетворень має певні обмеження (чи особливості) порівняно зі способом еволюції наукових теорій, зокрема якщо порівнювати глобальні перетворення в науці та глобальні реформи в суспільстві [7]. Варто зауважити, що спосіб реформування, який передбачає, зокрема, перехід від «закритого» суспільства до «відкритого», необхідно порівнювати скоріше не з реалізацією раціональної традиції, а з її прийняттям. Наслідки такого рішення спрямовують нас на шлях поетапного реформування певних галузей чи соціальних інститутів, на протигагу спробам змінити суспільство загалом чи трансформувати його визначальні «сфери». Власне самі «сфери», як «духовна» чи «матеріальна», в межах відкритого суспільства не набувають субстанційності, а утворюються завдяки великій кількості локальних рішень, тобто спроб і помилок.

Твердження щодо універсальності принципів наукової раціональності, а тим більше екстраполяція цих принципів за межі суто наукової діяльності порушують питання щодо використання подібного підходу не лише як розвитку попперівської традиції в критичному раціоналізмі, а й у більш загальному контексті проблематики раціональності. Отже, ідею переходу від наукової до соціальної раціональності можна розглядати як окрему відносно самостійну проблему. Дійсно, якщо, наприклад, І. Лакатос [5] пропонує «виточений» варіант критичного раціоналізму в науці, то чи не вимальовує це перспективу отримання відповідної соціально-філософської інтерпретації? Так, на думку В. Лекторського, якщо концепцію К. Поппера можна схарактеризувати як «радикальний критицизм», то концепція І. Лакатоса містить також і певний конструктивний «догматизм» як «упевненість у можливостях власної системи ідей» [7, с. 35]. Звідси робиться висновок щодо перспективи дискусій між такими глобальними системами ідей і цінностей [7, с. 35–36]. Дійсно, К. Поппер [19], як й інші представники аналітичної традиції, зокрема Б. Рассел [20], виступали лише «за» діалог між такими системами цінностей чи «концептуальними каркасами». Однак мета такого діалогу полягає скоріше в здійсненні прогресу, наприклад, у сфері свободи та інших фундаментальних цінностей, ніж у визнанні «рівноправних» можливостей свободи й несвободи. Тому якщо подібна соціально-філософська інтерпретація, зокрема, методології І. Лакатоса принципово можлива, то вона, на нашу думку, повинна стосуватися саме локальної стратегії реформ, а не визнання рівнозначності статусу раціонального та ірраціонального.

Коло проблем, до яких звертається критико-раціоналістична традиція, досить широке: це проблеми знання, істини, науки, політики, моралі. Об'єднує їх вирішення в єдиний напрям віра в людський розум, подібний до «розуму Сократа», з його постійними питаннями, сумнівами, роздумами та помилками. Цей розум є оптимістичним, хоча й не обіцяє втілення утопічного ідеалу, адже пропонує лише нелегкий спосіб поступового поліпшення наявного стану справ. Тому важливе завдання для тих, хто обирає «шлях розуму», полягає в тому, щоб не лише усвідомити його силу, а й мати рішучість використовувати його не піддаючись «чарам пророків» та ірраціоналістичним ученням, залишатися вірним моральному вибору. Перспектива прогресу на цьому шляху пов'язана в тому числі з подальшим розробленням загальної теорії критичної раціональності як методології соціальних реформ і «критичного мислення» як її складника.

Список використаної літератури

1. Сол Д. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на западе / пер. с англ. А.Н. Сайдашева. Москва: АСТ: Астрель, 2007. 895 с.
2. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: у 2 т. / пер. з англ. О. Коваленко. Київ: Основи, 1994. Т. 1: У полоні Платонових чар Гегель, Маркс та послідовники. 444 с.
3. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: у 2 т. / пер. з англ. О. Буценко. Київ: Основи, 1994. Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. 494 с.
4. Bartley W. Rationality versus the Theory of Rationality. The Critical Approach to Science and Philosophy, 1964. URL: <http://www.therathouse.com/2008/Bartley1964CCR.html>.
5. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. В. Порус. Москва: Медиум, 1995. 236 с.
6. Альберт Х. Трактат о критическом разуме / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И.З. Шишкова. Москва: Едиториал УРСС, 2003. 264 с.
7. Лекторский В.А. Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера). Вопросы философии. 1995. № 10. С. 27–36.
8. Шишков И.З. Кант и критицистская традиция: вступ. стат. Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. Москва: Эдиториал УРСС, 2003. С. 23–44.
9. Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. Исторические типы рациональности. Москва, 1995. Т. 1. С. 8–32.
10. Порус В.Н. Принципы рациональной критики. Философия науки. Москва, 1995. Вып. 1: Проблемы рациональности. С. 185–204.
11. Секундант С.Г. Лейбниц, Тетенс и Кант. Идея критического метода в немецкой философии XVII–XVIII вв. Эпистемология & философия науки. 2011. № 2. С. 187–204.
12. Козаченко Н.П. Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи. Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг: КДПУ, 2017. Вип. 18. С. 165–178.
13. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д.Г. Лахути. Москва: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
14. Поппер К. Что такое диалектика? Вопросы философии. 1995. № 1. С. 188–139.
15. Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Москва, 1970. Т. 1. С. 268–285.
16. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / пер. с англ. Д.Г. Лахути; вступ. ст. и общ. ред. В.Н. Садовского. Москва: Эдиториал УРСС, 2000. 464 с.
17. Пирс Ч. Закрепление убеждения. Начала прагматизма: в 2 т. Санкт-Петербург, 2001. Т. 1. С. 92–125.

18. Поппер К. Ницета историцизма. Вопросы философии. 1992. № 8. С. 49–79.
19. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. В.Н. Садовского. Москва: Прогресс, 1983. 608 с.
20. Рассел Б. Искусство мыслить / пер. с англ. Е.Н. Козловой, О.А. Назаровой, С.Г. Сычевой. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.

THE OPEN SOCIETY, CRITICAL THINKING AND RATIONALITY

Andrii Abdula

*Kyryvi Rih State Pedagogical University,
Department of Philosophy
Haharin ave., 54, 50086, Kyryvi Rih, Ukraine*

The paper considers the critical and rationalist tradition, concerning the Enlightenment belief in mind that has the single basis for all its displays. The key aspects of the conception are highlighted in their connection with the categories of “mind”, “criticism”, and “critical thinking”. The paper analyses the abilities of Popper’s conception as the methodology of social reforms and also the problematic aspects of methodological principles of critical rationalism and “the open society”.

Key words: open society, critical thinking, rationality, mind, methodology of social reforms.