

РЕЛЯТИВІЗМ, «МІФ РАМОК» ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Андрій Абдула

Анотація. У статті аналізується релятивізм як одна з ключових форм сучасного ірраціоналізму, а також досліджується те, яким чином критичний раціоналізм забезпечує теоретичну й методологічну стійкість щодо релятивістських заперечень. Виходячи з попперівської критики «міфу рамки», показано, що відкритість до критики не передбачає прийняття релятивізму, а, навпаки, ґрунтується на визнанні спільних моральних та інтелектуальних передумов.

У статті аналізуються різні концептуальні версії критичного раціоналізму – від «панкритичного раціоналізму» В. Бартлі до плюралістичної інтерпретації Й. Агассі та методологічного раціоналізму Г. Альберта. Особливу увагу приділено тому, як ці підходи переосмислюють статус критики, фалібілізму та межі раціональності. На прикладі ідей Н. Решера розглядається можливість побудови моделі раціональності, яка зберігає плюралізм без переходу до егалітарного релятивізму. Враховуються також сучасні інтерпретації, що вбачають у попперівській методології певну спорідненість із релятивістськими стратегіями.

Ключовим результатом дослідження є окреслення багаторівневої структури принципів критичного раціоналізму. Показано, що принцип критики, фалібілістична настанова та плюралізм функціонують на різних теоретичних рівнях і потребують розрізнення між внутрішньою та зовнішньою критикою, а також урахування моральних засад раціонального обговорення. Така конфігурація дозволяє критичному раціоналізму поєднувати відкритість до альтернатив із концептуальною цілісністю й уникати як догматизму, так і релятивізму.

У підсумку обґрунтовується, що антирелятивістський потенціал критичного раціоналізму полягає не у претензії на володіння незмінною істиною, а у нормативній структурі вибору на користь раціональності як практики критичного обговорення. Завдяки цьому критична традиція зберігає здатність до саморефлексивного розвитку і водночас утримує межі раціонального дискурсу.

Ключові слова: критичний раціоналізм, релятивізм, Поппер, рамки, фалібілізм, критика, плюралізм, раціональність.



Критичний раціоналізм, як один із провідних напрямків сучасної раціоналістичної традиції, природно протиставляє себе ірраціоналізму. Одним із проявів ірраціоналізму, з погляду критичних раціоналістів і, зокрема, Карла Поппера, постає релятивізм, який у праці «Міф рамки» філософ називав «інтелектуальною хворобою» ХХ століття. Релятивістська настанова, на думку Поппера, є небезпечною не лише тому, що вона ставить під сумнів можливість об'єктивної оцінки знання та ускладнює ведення критичної дискусії, а й через те, що вона потенційно підриває моральні та інтелектуальні передумови раціональної взаємодії, обмежуючи здатність суспільства до розвитку та поступового вдосконалення знання. Водночас філософ пропонує концепцію раціональності, здатну уникати як релятивізму, так і догматизму, формуючи основу для відкритої до критики традиції мислення.

Однак постає питання щодо теоретичної життєздатності запропонованої Поппером стратегії протидії релятивізму. Актуальність цього питання зумовлюється тим, що сам критичний раціоналізм існує у множинних версіях, які по-різному визначають статус критики, фалібілізму та межі раціонального дискурсу. У такому контексті особливої ваги набуває аналіз багаторівневої структури його принципів, що дозволяє з'ясувати, яким чином критичний раціоналізм може поєднувати відкритість до альтернатив із концептуальною цілісністю. Дискусійним залишається також статус морального виміру раціональності, який потребує подальшого уточнення в контексті критико-раціоналістичної моделі. У цьому сенсі звернення до інтерпретацій К. Поппера та його послідовників (В. Бартлі, Г. Альберта, Й. Агассі), а також до інших підходів (Н. Решера, Г. Рібейру) відкриває питання про те, наскільки ці різні трактування дозволяють уточнити розуміння антирелятивістського потенціалу критичного раціоналізму.

Хоча поняття релятивізму було введено у філософський вжиток відносно нещодавно, дискусія, яка торкається його основної проблематики, є однією з ключових тем для філософії. Незважаючи на уявлення щодо «подолання» радикальних форм релятивізму, яке сформувалось, принаймні в межах аналітичної традиції, у середині ХХ ст., з погляду сучасної філософії ця тема зберігає свою гостроту як для самої філософії так і за її межами, а сам релятивізм все більше набуває популярності залишаючись лише суттєвим викликом для абсолютистських та об'єктивістських позицій (див.: [6, с. 141], [8], [19]). Також варто відзначити, що релятивізм досить складно піддається означенню та класифікації: різноманітні версії релятивізму розглядаються у контексті того, що саме релятивізується (істина, фор-

ми онтології, реальність, епістемологічні критерії, моральні цінності тощо) та контексту, стосовно якого здійснюється релятивізація (мова, концептуальна схема, теорія, культура тощо), або ж він розглядається стосовно великих сфер, передусім когнітивної та ціннісної [19, с. 175-176].

Проблема релятивізму та його критики посідає одне з центральних місць у філософії К. Поппера й розгортається у низці його праць, що охоплюють соціально-історичний, епістемологічний та інші виміри цього питання. У контексті соціальної філософії та філософії історії, – насамперед у працях «Злиденність історизму» (1944–1945) [15] та «Відкрите суспільство та його вороги» (1945) [14] ця критика торкається проблеми соціальних цінностей і спрямована проти історизму як історичного релятивізму та теорії моралі: «Цю теорію моралі можна охарактеризувати як історизм, оскільки вона стверджує, що всі моральні категорії залежать від історичної ситуації; у галузі етики її зазвичай описують як історичний релятивізм» [14, с. 408].

Істористський вимір релятивізму та його передумови Поппер знаходить у філософів, погляди яких він протиставляє настановам відкритого суспільства: Геракліта, який, виходячи з ідеї мінливості буття, утверджує релятивізм цінностей та водночас вибудовує племінну й романтичну етику слави, що спирається на уявлення про «справедливість війни» та «вирок історії» [14, с. 15]; Гегеля, у якого релятивізм набуває історичного та еволюційного характеру і виражається в переконанні, що істина змінюється разом із «духом часу» [14, с. 271]; Маркса та Енгельса, у яких моральність визначається не універсальними нормами, а приналежністю до певного класу та передбачуванним напрямом історичного розвитку [14, с. 408–410]; а також Тойнбі, який розглядає історичну відносність думки виходячи з того, що «всі історичні думки неминуче відносні до конкретних обставин часу та місця мислителя» [14, с. 458–459].

Другий яскраво виражений напрям критики релятивізму («Припущення і спростування» (1963) [10], «Об'єктивне знання» (1972) [12]) у Поппера стосується наукового пізнання та концепції істини, тобто когнітивного або епістемологічного релятивізму, відповідно до якого не лише соціальні цінності, а й істина та знання можуть трактуватися як залежні від суб'єкта або його історичного та соціального контексту. Поппер відзначає у цьому напрямку «філософський релятивізм», зокрема вчення Протагора, відповідно до якого «людина є мірою всіх речей» (*homo mensura*), зазначаючи, що такі релятивістські позиції конфліктують із науковим підходом, відповідно до якого теорії мають

узгоджуватися з досвідом [10, с. 109], а також релятивізм Гегеля, який, на відміну від критичного підходу, не розглядає суперечності як ваду мислення, що потребує усунення, а навпаки – як рушійну силу розвитку Духу [12, с. 126]. Він також підкреслює, що епістемологічний релятивізм, як і прагматизм, який ототожнює істину з корисністю, тісно пов'язані з авторитарними та тоталітарними ідеями, бо підривають можливість критичного порівняння теорій і об'єктивної оцінки знання [10, с. 5].

Зіставляючи ці напрямки у додатку до «Відкритого суспільства та його ворогів» – «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» (1961), К. Поппер характеризує їх наступним чином:

Головною філософською хворобою нашого часу є інтелектуальний і моральний релятивізм, причому останній принаймні частково ґрунтується на першому. Під релятивізмом [...] я маю на увазі [...] теорію, згідно з якою вибір між конкуруючими теоріями є довільним; оскільки або не існує такого явища, як об'єктивна істина; або, якщо вона існує, не існує жодної теорії, яка була б істинною чи, принаймні (хай би не істинною), ближчою до істини, ніж інша теорія; або, якщо є дві чи більше теорій, немає жодного способу чи засобу визначити, чи одна з них краща за іншу [14, с. 485].¹

Подібне бачення релятивізму дозволяє визначити його як певну форму ірраціоналізму чи антираціоналізму – у тому (просвітницькому) сенсі, у якому розум асоціюється з поняттями істини, знання та прогресу стосовно широкого спектру явищ. Відповідно, ці форми, незалежно від способу обґрунтування (наприклад, моральний релятивізм історичистів відсилає до певної історичної ситуації), набувають спільного визначення у тому сенсі, що вони підривають можливість критичного порівняння теорій та оцінки знання щодо його відповідності істині.

Водночас, запропонований Поппером підхід породжує іншу проблему: як має функціонувати раціональність, щоб, зберігаючи ідею

¹Порівн. з означенням, яке пропонує В. Вілла: ми повинні вважати релятивістськими всі ті концепції, відповідно до яких усі (у «сильних» версіях) або принаймні значна й велика частина (у «слабких» версіях) критеріїв і переконань когнітивного, культурного, семантичного, етичного чи естетичного тощо характеру (залежно від відповідної сфери) залежать від – і, отже, пов'язані з – певним контекстом (яким може бути парадигма, культура, мова тощо), що кожного разу обирається як точка відліку; і це означає, що не існує жодної позиції, погляду чи параметра поза будь-яким контекстом, які дозволили б здійснити цілком нейтральну оцінку цих елементів і, відповідно, висувати будь-які твердження в абсолютних термінах [19, с. 173].

істини, залишатися достатньо гнучкою, уникаючи не лише релятивізму, але й догматизму? Адже філософ застерігає, що «важливо не дозволяти нашим думкам серйозно піддаватися впливу таких інтелектуальних хибних уявлень, як релятивізм та ірраціоналізм, що, зрозуміло, виникають із розчарування в догматизмі та авторитаризмі» [10, с. 505].

Відповідь на це питання можна знайти в ще одній праці філософа, присвяченій темі релятивізму — «Міф рамки» [13]. У цій роботі Поппер не лише висвітлює засади релятивізму крізь призму «міфу рамки» та конкретизує його форми, а й окреслює на цьому тлі власну концепцію раціональності. Акцентуючи на тому, що поширення ірраціоналізму є «одним із найтривожніших аспектів інтелектуального життя нашого часу», філософ підкреслює, що релятивізм, як один із його складників, виходить з того, що «істина є відносною до нашого інтелектуального тла (*intellectual background*), яке нібито визначає рамку (*framework*), у межах якої ми можемо мислити, так що істина може змінюватися від однієї рамки до іншої» [13, с. 33].²

Поняття (інтелектуальної) рамки, яке використовує К. Поппер, близьке до поняття парадигми у Т. Куна, проте має більший рівень універсальності. Рамка постає як концептуальна система, що з позицій релятивізму розглядається як рівнозначна та незалежна від інших подібних систем і є непорівнюваною з ними стосовно істинності. Йдеться не лише про культурний релятивізм, де рамки асоціюються з відповідними культурами, але й про інші його форми: ідеологічну, яка є відображенням певних соціальних реалій, історичну, де рамки виявляються несумісними на певних етапах історичного розвитку, мовну, яка торкається питань контексту та інтерпретацій, а також про релятивістське бачення науки, відповідно до якої наукові теорії є несумірними тощо [13].

Водночас у цих термінах може бути схарактеризована і протилежна настанова — «абсолютизм», яка, на думку Поппера, «зазвичай поєднується з догматичними й авторитарними претензіями на володіння істиною або критерієм істини» [14, с. 493] і відповідно до якої рамки не є рівнозначними, адже існує єдина рамка, яка є визначальною стосовно інших. Цікаво, що згідно з цим поглядом (у прикладі, який наводить К. Поппер), філософія Гегеля постає одночасно і релятивістською, і

²Р. Бетт, використовуючи схожу термінологію відзначає, що для релятивізму також «не існує незалежної перспективи, зовнішньої до всіх різних рамок, прийнятих культурами чи індивідами, з якої можна оцінювати твердження; тому немає жодного способу оцінити самі ці рамки» [6, с. 144].

абсолютистською, оскільки для останнього відносною і абсолютною є сама істина:

Вона була відносною до кожного історичного та культурного контексту; отже, не могло бути раціональної дискусії між такими контекстами, оскільки кожен із них мав власний стандарт істини. Але Гегель вважав власну доктрину – про те, що істина відносна до різних контекстів, – абсолютно істинною, оскільки вона була частиною його власної релятивістської філософії [13, с. 47].

Філософ критикує міф рамки не лише як ідею мінливості істини стосовно тієї чи тієї рамки, але й як заперечення можливості плідної критичної дискусії між представниками різних світоглядних систем.

Альтернатива, яку пропонує К. Поппер, може бути інтерпретована таким чином, що, відповідно до неї, слід узагальнити множину всіх рамок у певному полі раціональності, залишаючи його відкритим для критики як ззовні (наприклад, з деякого ірраціоналістичного погляду), так і зсередини (з будь-якої з можливих рамок), усіляко заохочуючи їхню взаємодію та взаємну критику. З одного боку, така система здатна підтримувати певну цілісність, з іншого – адаптуватися до змін шляхом критики та виправлення помилок. У певному сенсі ми отримуємо «рамку всіх рамок», або універсальну концепцію раціональності, яка, у свою чергу, має декілька рівнів обґрунтування, що певним чином відображають еволюцію поглядів самого філософа.

У історичному сенсі виникнення такої системи розглядається як поява раціоналістичної (критичної) традиції у Давній Греції під впливом зіткнення культур, та дії інших соціокультурних чинників, таких як виникнення писемності [13, с. 42]. У більш широкій, еволюційній інтерпретації, притаманній більш пізнім поглядам філософа, йдеться про універсальність методу спроб і помилок як метод розвитку, який розкривається не лише на рівні епістемології чи філософії суспільства, але й на рівні філософії природи [11].

Водночас приналежність до цієї традиції може визначатись як моральними аргументами на її користь (що витлумачується самим Поппером як певна усвідомлена поступка ірраціоналізму), так і у більш пізніх інтерпретаціях самого К. Поппера й інших представників критичного раціоналізму (зокрема В.В. Бартлі [5]), певними функціональними орієнтирами, відповідно до яких принцип критики проголошується найбільш універсальним та ефективним способом забезпечення інтелектуального прогресу.

Примітно, що коментуючи останню настанову, Поппер називає власну позицію «вільним від авторитаризму» «фалібілістичним аб-

солютизмом», відповідно до якого поняття істини та відхилення від істини набувають статусу абсолютних норм; кожне джерело знання є прийнятним, але жодне не є авторитарним; ніщо не є вільним від критики, включаючи сам цей принцип [14, с. 493-494]. Це також означає, що жодне рішення не є остаточним, навіть рішення «враховувати критику» [14, с. 496].

Однак подібні аргументи не унеможливили те, що погляди Поппера, викладені у критиці «міфу рамки» інтерпретуються як такі, що зближують його позицію з релятивізмом. Так, Е.Ж. Рібейру вважає, що критичний раціоналізм Поппера, у світлі його методології спроб і помилок та розуміння істини радше як телеологічного та парадигмального ідеалу, а не абсолютної онтологічної даності, може бути витлумачений як такий, що має певну спорідненість із релятивізмом [18, с. 157]. На думку Рібейру, відсутність онтологічної впевненості в істині робить критичний раціоналізм вразливим до інтерпретацій, близьких до епістемологічного анархізму та релятивізму – прикладом чого він вважає розвиток ідей Поппера у філософії П. Фейєрабенда [18, с. 172]. З іншого боку, концепція «трьох світів» К. Поппера, яка мала б вирішити цю проблему, «реабілітувавши» метафізику та пов'язану з нею онтологію, надає їм власний статус, незалежний від принципу фальсифікованості, що потенційно веде до догматизму та авторитаризму платонівського типу [18, с. 175-176].

У цьому контексті показовою є дискусія навколо концепції «фалібілістичного абсолютизму», або «панкритичного раціоналізму», в інтерпретації В.В. Бартлі, який радикалізує попперівську версію критичного раціоналізму, наполягаючи на тому, що раціональність, ототожнена з критикою, не потребує «поступок ірраціоналізму» чи зовнішніх аргументів на користь власного обґрунтування.

Відкидаючи аргументи щодо несумісності вимоги загальної критикованості з власним стандартом (Дж.Ф. Пост),³ або фактичну неможливість виконання цієї вимоги (Дж. Воткінс),⁴ Бартлі підкреслює,

³На думку Дж.Ф. Поста, парадоксальність, що виникає внаслідок самозастосування принципу загальної критикованості (його самореферентного характеру), можна подолати кількома способами: або відмовившись від аналітико-синтетичного розрізнення (у дусі В.Квайна), або уточнивши саме поняття критикованості, або ж розглядаючи критичний раціоналізм не як «теорію про теорії», а як певну практичну настанову [16, с. 248].

⁴Дж. Воткінс звертає увагу на те, що спроба довести «некритичність» панкритичного раціоналізму логічно неможлива: будь-яке таке доведення саме становитиме акт критики, який лише підтверджує принцип всеосяжної критикованості. Отже, лінія критики, яку передбачав сам Бартлі, не може бути реалізована, оскільки

що критика не потребує жодних остаточних «виправдовувачів» чи догм:

Я розділив поняття виправдання і критики та показав, що критику можна здійснювати успішно без будь-якого звернення до виправдання, тобто без жодних догм чи авторитетів; висловлювання, за допомогою яких здійснюється критика, самі відкриті для перегляду [5, с. 319].

Подібний виклик фіксує й Г. Андерссон, який описує сучасну інтелектуальну ситуацію як протистояння догматичного фундаменталізму та релятивістського скептицизму. На його думку, вихід із цього протиставлення полягає у переосмисленні самої раціональності: «розум – це не шлях до певності, а шлях до критичного обговорення і розумного судження» [4, с. 26]. Відповідно, просвітницький і модерний раціоналізм може бути оновлений шляхом «заміни принципу достатньої підстави принципом критичного випробування», що, за Андерссоном, дозволяє уникнути як догматизму, так і скептицизму [там само].

Однак, хоча панкритичний раціоналізм постає як спроба усунути будь-який залишковий догматизм у Поппера і водночас уникнути релятивізму, утримуючи універсальність принципу критики без потреби у метафізичному чи моральному обґрунтуванні, він певним чином звужує раціональність, усуваючи її нормативний вимір.

На цьому тлі Н. Решер пропонує іншу лінію – перехід від релятивістської інтерпретації рамок до плюралістичної моделі, з акцентом на контекстуальному характері раціональності. Хоча дослідник не позиціонує себе як представника критичного раціоналізму, він віддає належне традиції фалібілізму у широкому сенсі, до якої він зараховує не лише К. Поппера, але й Ч.С. Пірса, Г. Башляра, Р. Карнапа, а також П. Дюгема [17, с. 73]. Розглядаючи проблему меж когнітивного релятивізму, він визначає релятивізм як доктрину, згідно «з якою судження людей ґрунтуються на стандартах і критеріях, що не мають власної внутрішньої дійсності чи переконливості, а їхня цінність визначається лише прийняттям групою» [17, с. 176]. На думку Н. Решера, такий релятивізм передбачає, по-перше, що судження про істину чи добро здійснюються відносно потенційно змінних норм, стандартів або критеріїв (різноманітність основ), і, по-друге, що будь-яка така основа оцінки є настільки ж дійсною й доречною, як і будь-яка інша (егалітаризм основ) [там само]. Цікаво, що Решер вважає що «когнітивний релятивіст не заходить так далеко, щоб приєднатися

виявлення «некритичності» позиції водночас означало б її спростування і підтвердження [20, с. 272].

до нігілістичного скептика у запереченні реальності істини», хоча, на його думку, такий релятивіст «відкидає твердження про відсутність вагомих підстав для застосування цієї ідеї в конкретному випадку» [17, с. 177]. Позиція когнітивного релятивізму може бути ще більш послаблена, якщо «релятивізм основ» інтерпретувати відповідно до раціонального зобов'язання: незважаючи на те, що усі позиції можуть розглядатись як рівнозначні, власна позиція дослідника має перевагу у тому сенсі, що «якби ми не вважали нашу когнітивну позицію дійсно оптимальною – то ми не могли б розумно вважати себе раціонально виправданими, приймаючи її» [17, с. 186]. Таким чином релятивізм набуває рис «перспективного раціоналізму»:

Такий преференціалістський підхід поєднує плюралістичне визнання існування різних альтернатив із розумінням того, що вибір між ними не є раціонально байдужим, а визначається тими доказовими орієнтирами досвіду, які водночас забезпечують і фактичну основу, і критерії оцінювання для здійснення раціонального вибору [17, с. 195].

Дискусія щодо шляхів подолання релятивізму в межах критичного раціоналізму, а також у ширшому контексті фалібілістської настанови, має не лише теоретичний, а й яскраво виражений практичний вимір. Як зазначалося, Карл Поппер підкреслював, що одне з головних утруднень, породжених міфом рамок, полягає у переконанні щодо неможливості дійти згоди стосовно того чи того кола питань представниками різних традицій або систем мислення. І хоча, на його думку, досягнення згоди не є самоціллю раціонального обговорення, у практичному вимірі таке взаєморозуміння може мати вирішальне значення для збереження й розвитку цивілізації.

Цю думку розвиває Й. Агассі, запропонувавши плюралістичну версію критичного раціоналізму, у межах якої раціональність розглядається не як властивість переконань, а як характеристика дій – мислення, діалогу, спільного пошуку рішень [2, с. 127]. Для плюралістичного критичного раціоналізму цінними є згода щодо фактів і дій, прагнення до консенсусу в практичних питаннях, а не уніфікація переконань.

Як підкреслює Агассі:

Плюралізм є поєднанням кращих сторін сцієнтизму й релятивізму: він толерантний, відповідно до обіцянок релятивізму, і водночас уникає замкнутості, відповідно до обіцянок сцієнтизму. Усі погоджуються, що деякі твердження є переконливими й не викликають сумнівів, але лише плюралізм визнає тимчасовий характер такої переконливості, не прагнучи обґрунтувати всі подібні твердження єдиним аргументом – кожне з них передбачає інше трактування [2, с. 135].

Інший відомий представник критичного раціоналізму Г. Альберт, підкреслює, що критичний метод дослідження, як і будь-який інший метод, передбачає певне «моральне рішення», оскільки стосується багатьох явищ суспільного життя і має етичний, політичний та життєво-практичний сенс [3, с. 53]. Цей метод він нерозривно поєднує з фалібілізмом та плюралізмом, послідовно застосовуючи попперівський принцип «ніщо не може бути вільним від критики». Особливістю такого підходу є вимога, щоб будь-які теоретичні системи, навіть метафізичного рівня, були сформульовані таким чином, аби потенційно піддаватися спростуванню у взаємодії з реальністю. Пошук «альтернативних теоретичних концепцій», своєю чергою, постає необхідною умовою створення ситуацій, у яких таке спростування стає можливим [3, с. 68-69]. У цьому сенсі критичний раціоналізм постає не лише як методологія, а як широка настанова, що вимагає постійного розширення простору можливих критичних випробувань.

Як зазначає В. Земан, філософія Альберта включає принаймні три взаємопов'язані елементи, які окреслюють її концептуальну цілісність: послідовний фалібілізм, що охоплює всі сфери людського мислення й дії; методичний раціоналізм, який відрізняється від класичного раціоналізму відмовою від пошуку остаточного обґрунтування та прийняттям принципу критичного випробування; а також критичний реалізм, що розглядає наукові результати не лише як інструменти практичного опанування світу, але й як спроби отримати істинне знання про реальність і, тим самим, як елементи побудови нашої загальної картини світу. Він також відзначає, що виступаючи проти як догматизму, так і скептицизму, Альберт розуміє філософію як діяльність, покликану у критичний і конструктивний спосіб встановлювати зв'язки між різними сферами культури, та підкреслює, що метод критики передбачає не лише пошук протилежних фактів, а передусім пошук альтернативних теоретичних концепцій, що дозволяє конструювати та застосовувати конкуруючі рамки опису й знаходити нові розв'язання проблем [21, с. 96-97].

У такому розумінні критичний раціоналізм у версії Альберта постає як послідовна спроба подолання релятивізму: він поширює принципи критики на всі сфери знання й практики, у той же час зберігаючи зв'язок із емпіричною перевірюваністю та орієнтацією на реальність як на остаточний критерій раціональності.

Водночас запропонований огляд засвідчує, що критико-раціоналістична традиція не становить однорідної доктрини: її різні представники акцентують на відмінних теоретичних підвалинах і окреслюють

межі критики, статус істини та функцію фалібілізму в рамках власних концептуальних моделей.

На цю внутрішню різноманітність звертає увагу й В.Земан, зазначаючи, що «існує ціла низка концепцій, які, хоч і різняться в деталях, проте пов'язані між собою і можуть бути віднесені до спектра критичного раціоналізму», хоча він і вважає, що «наскільки б ми не намагалися, точне розмежування практично неможливе і не є суттєвим» [21, с. 96].

У цьому зв'язку доцільно звернути увагу на те, що саме ця концептуальна розмаїтість – за відсутності єдиної версії критичного раціоналізму – актуалізує не стільки питання розмежування окремих варіантів традиції, скільки аналізу тих засадничих настанов, які забезпечують її внутрішню зв'язність і водночас визначають межі її опору релятивістським інтерпретаціям.

У подальшому аналізі ми зосередимося на принципі критики, потенційної помилковості, та плюралізмі, які, на наш погляд, у найбільшій мірі відображені в окреслених вище концепціях (не заперечуючи можливість альтернативного бачення). Акцент на цих принципах видається обґрунтованим також у світлі двох поширених прочитань філософії К.Поппера. Перше – класичне «фальсифікаціоністське» – акцентує на демаркації через критерій потенційної спростовності та на випробуванні гіпотез на зіткнення з фактами. Друге – інтерпретація Поппера як критичного раціоналіста – розглядає зростання знання передусім як результат відкритої дискусії й раціональної критики, де зіставлення теорій із досвідом може бути важливим чинником, але не єдиним і не завжди доступним засобом їх оцінки [7, с. 317]. Поєднання цих принципів із настановою плюралізму, що має виразне антидогматичне спрямування, дає змогу охопити як вимоги методологічного контролю, так і необхідність інституційних і концептуальних умов, які забезпечують простір для альтернативних підходів і раціональної дискусії.

Однак для критико-раціоналістичної традиції принциповим є не лише визначення самих вихідних положень, а й уточнення характеру співвідношення між ними. Пошук способів реалізації антирелятивістської й, відповідно, антиіраціоналістичної настанови, що загалом відповідає ширшій дискусії про засадничі принципи раціоналізму, потребує з'ясування міри їхньої узгодженості, взаємної залежності та можливих точок напруження. Відтак доречним видається простежити ті ключові аспекти, що визначають специфіку їхнього функціонування та формують проблемне поле раціональності. Для розуміння функціо-

нування цих принципів, на наш погляд, важливо розглянути їх не лише всередині критико-раціоналістичної традиції, а й у взаємодії з потенційно зовнішніми системами критики.

Так, на метатеоретичному рівні принцип критики видається проблематичним не лише з огляду на питання самореференції, але й щодо реалізації критики деякою зовнішньою⁵ щодо критичного раціоналізму системою. Можна припустити, що у якості версій такої системи можуть виступати догматичні форми раціоналізму, ірраціоналістичні течії або деякі усталені погляди чи традиції. Чи можлива загалом така «трансцендентна» критика та чи буде вона плідною? На перший погляд видається, що так, адже, згідно з Поппером, саме такого роду критика здатна подолати «міф рамки». Однак філософ також зазначає:

Зіткнення культур може втратити частину своєї великої цінності, якщо одна з культур, що зіштовхуються, вважатиме себе *універсально вищою* (курсив мій. – А.І.), а ще більше, якщо такою її вважає й інша [...] Особливо, якщо одна зі сторін переконана у своїй меншовартості, критичне прагнення вчитися в іншій буде замінене своєрідним сліпим прийняттям, сліпим стрибком у нове магічне коло, або ж наверненням, як це часто описують фідеїстичні та екзистенціалістські філософи [13, с. 51].

Однак проблема універсальної переваги, як і універсальної рівності має декілька аспектів. Якщо йдеться про засадничі цінності, на кшталт «раціональної єдності людства» чи загалом егалітарної рівності, які уможливають моральний вибір на користь раціоналізму,⁶ то позиція філософа видається цілком послідовною. Адже як зазначає К. Поппер:

Важливо відрізнити рамки від деяких установок, які дійсно можуть бути передумовами для дискусії, таких як бажання дійти до істини або наблизитися до неї, а також готовність поділитися проблемами чи зрозуміти цілі і проблеми кого-небудь іншого [13, с. 35].

Однак, якщо йдеться про наслідки морального вибору на користь раціоналізму (на якому спочатку наголошував К. Поппер на протигагу більш пізній, сформульований під впливом Бартлі «абсолютистський» інтерпретації раціоналізму і який можна розглядати як реалізацію морального обов'язку), то видається, що критичний *раціоналіст має вихідну моральну (і, як наслідок, епістемічну та методологічну)*

⁵К. Поппер розрізняє внутрішню та зовнішню щодо певної теоретичної системи, тобто «іманентну» та «трансцендентну» форми критики [14, с. 495].

⁶Див.: [14, с. 450].

перевагу порівняно з догматиком чи ірраціоналістом, навіть якщо ірраціоналіст здатен до формулювання чи сприйняття критики (і така перевага якраз є наслідком первинного визнання принципу рівності, який ірраціоналіст чи догматик відкидає) (див.: [1]). І хоча, зокрема, Г. Альберт підкреслює, що критичному раціоналісту немає необхідності встановлювати обмеження на засоби критики, він також зазначає, що йдеться про найбільш ефективні засоби у певному прагматичному сенсі [3, с. 115-116]. Варто зауважити, що у цьому контексті загалом не досить послідовною виглядає відсилка до «зіткнення цивілізацій», тлом якого є не лише їхня унікальність, але й релятивність (варто згадати критику К. Поппером концепції А. Тойнбі).

У цьому сенсі модель, яку пропонує Н. Решер, і яка передбачає перевагу позиції, заснованої на переконаннях суб'єкта, може бути посилена аргументами на користь певної позиції стосовно її морального обґрунтування. Таким чином, можна припустити, що вага зовнішньої критики послаблюється відповідно до віддаленості від позиції раціональності та відповідних моральних зобов'язань, які цілком можуть розглядатися у дусі критичної традиції не лише стосовно К. Поппера, але й І. Канта (див.: [9]).

Що стосується внутрішньої критики, то вона теж повинна мати певні межі, поза якими вона стає саморуйнівною, на що, зокрема, звертає увагу Дж. Пост, наводячи паралелі щодо політичного процесу, зокрема, стосовно прибічника демократії, який критикує її ціннісні засади чи пропонує відмовитись від неї у демократичний спосіб [16, с. 243].

Принцип критики також має доповнюватись плюралістичною настановою щодо необхідності пошуку та визначення альтернатив. Однак чи дійсно конституювання альтернативних поглядів є необхідним (чи бажаним), стосовно самого критичного раціоналізму чи загалом раціоналістичної філософії? На наш погляд, відповідь тут має бути негативною, адже у такому випадку «трансцендентною» альтернативою раціоналізму, знову-таки, постає певна антираціоналістична традиція. Таким чином, більш послідовним видається розглядати плюралізм як складову внутрішньої критики, тобто, критичних дискусій щодо необхідності посилення чи послаблення певних принципів, уточнення їхнього змісту, появи конкуруючих версій критичного раціоналізму.

Якщо ж плюралізм буде зафіксований не з приводу критики, а з приводу «консенсусу» (Агассі), то це видається теж досить слабким

аргументом, адже «згода», навіть у такому сенсі, постає скоріше наслідком, а не метою.

Щодо потенційної помилковості (фалібілістичної настанови), то, як і два попередні принципи, вона, відповідно до запропонованого бачення, має більш сильний іманентний зміст і може розглядатись як уявлення про те, що усі наші погляди повинні розглядатись як припущення, що мають гіпотетичний характер. Однак на більш абстрактних рівнях (тобто на метарівні) питання конкуренції між ними, чи виявлення прогресивного зсуву, зокрема за рахунок визначення практичних наслідків чи за умов реалізації фалібілістичної настанови виглядає досить сумнівним. Тому потенційна помилковість на цьому рівні може тлумачитись у загальнологічному сенсі – як узгодженість конкуруючих версій критичного раціоналізму з його загальними засадами, а також їх внутрішня несуперечливість та логічна строгість.

Також варто звернути увагу на те, що різні принципи критичного раціоналізму функціонують на різних рівнях з різною «силою», і, навіть, потребують певного доповнення додатковими принципами (на чому акцентує Г. Альберт [3]). Так, якщо критична настанова залишається домінуючою на усіх рівнях, то фалібілізм має специфіку застосування і набуває «демаркаційного» означення на «нижчих рівнях» (які передбачають безпосередній зв'язок з емпіричною реальністю). Принцип плюралізму, у свою чергу, має дещо доповнювальний статус з огляду на пріоритет внутрішньої критики і найкращим чином виявляє себе у зв'язку з фалібілістичною настановою (Лакатос, Бартлі, Агассі).

Узагальнюючи наведені міркування, можна стверджувати, що критичний раціоналізм забезпечує свою здатність протистояти релятивізму у його різноманітних версіях, у тому числі й завдяки багаторівневій структурі власних принципів та їхній різній функціональній силі на різних теоретичних рівнях. Зіставлення підходів Поппера, Бартлі, Альберта, Агассі та ін. дослідників демонструє, що питання окреслення меж критики та її нормативних передумов є центральним для оцінки теоретичної цілісності та життєздатності критичного раціоналізму.

Принцип критики зберігає не лише внутрішню, але й зовнішню функціональність. Його ефективність та вагомість залежать від того, чи залишається суб'єкт у горизонті критичного раціоналізму – тобто чи поділяє він моральну настанову на раціональну єдність людства. За цих умов критика набуває статусу раціональної перевірки, на протипагу зовнішньому запереченню, яке не може бути інтегроване у критикораціоналістичну традицію. У цьому сенсі критика з боку догматика

або ірраціоналіста є епістемічно та методологічно слабшою, оскільки ґрунтується на відкиданні тих настанов, що роблять раціональний діалог можливим.

Плюралізм, таким чином, проявляється як внутрішня варіативність інтерпретацій раціоналістичних принципів, а не як множинність зовнішніх альтернатив, забезпечуючи відкритість критико-раціоналістичної традиції без загрози її цілісності. Фалібілізм, у свою чергу, має виконувати різні функції на різних рівнях: емпірично – демаркаційну, метатеоретично – функцію перевірки узгодженості концептуальних реконструкцій із засадничими принципами.

У такому розумінні критичний раціоналізм постає як традиція, що поєднує внутрішню відкритість до змін із зовнішньою стійкістю до релятивістських заперечень. Її перевага над альтернативними – догматичними чи ірраціоналістичними позиціями, полягає не у претензії на епістемічну завершеність, а у моральній основі вибору на користь рівності та критичності, яка забезпечує можливість раціонального діалогу як такого. Завдяки цьому критичний раціоналізм може не лише відповідати на зовнішні виклики, але й зберігати внутрішню цілісність, залишаючись при цьому відкритим до подальшого уточнення та розвитку.

References

1. *Abdula A., Baluta H. Individualizm K. Poppera: vid metodolohii do etyky. Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filosofsko-politolohichni studii.* 2021. Vyp. 35. S. 9–15. <https://doi.org/10.30970/PPS.2021.35.1>
2. *Agassi J. Science and Culture.* Springer Science+Business Media, 2003.
3. *Albert H. Treatise on Critical Reason.* Princeton : Princeton University Press, 1985.
4. *Andersson G. Critical Rationalism and the Principle of Sufficient Reason. Rethinking Popper /* Eds. Z. Parusniková, R.S. Cohen. Boston : Springer Science+Business Media B.V., 2009. P. 21–31.
5. *Bartley III W.W. Theories of Rationality. Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge /* Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle : Open Court, 1988. P. 205–213.

6. Bett R. The Sophists and Relativism. *Phronesis*. 1989. Vol. 34(2). P. 139–163.
7. Hands D. Karl Popper on the Myth of the Framework: Lukewarm Popperians +1, Unrepentant Popperians –1; Review of Karl Popper's The Myth of the Framework. *Journal of Economic Methodology*. 1996. Vol. 3(2). P. 317–347.
8. Merlo G., Pravato G. Relativism, realism, and subjective facts. *Synthese*. 2021. Vol. 198(9). P. 8149–8165.
9. Panafidina O. Problema liudyny u filosofii K. Poppera: mizh evoliutsiieiu i samotranstsendentsiieiu. *Aktualni problemy dukhovnosti*. 2025. Vyp. 26. S. 112–138. <https://doi.org/10.55056/apm.7750>
10. Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. London; New York: Routledge, 2002.
11. Popper K. Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction. London; New York: Routledge, 1994.
12. Popper K. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1994.
13. Popper K. The Myth of the Framework: In Defense of Science and Rationality. London; New York: Routledge, 1994.
14. Popper K. The Open Society and Its Enemies. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2013.
15. Popper K. The Poverty of Historicism. London; New York: Ark Paperbacks, 1986.
16. Post J. Paradox in Critical Rationalism and Related Theories. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* / Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle: Open Court, 1988. P. 223–253.
17. Rescher N. The Limits of Cognitive Relativism. *Satisfying Reason*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1995. P. 176–211.
18. Ribeiro H.J. Popper's "The Myth of the Framework" reframed. *Revista Filosófica de Coimbra*. 2025. Vol. 34(68). P. 77–99.

19. *Villa V.* Relativism: A conceptual analysis. *Eidos*. 2010. Vol. 13. P. 166–191.
20. *Watkins J.* Comprehensively Critical Rationalism: a Retrospect. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge* / Eds. G. Radnitzky, W.W. Bartley III. La Salle: Open Court, 1988. P. 269–277.
21. *Zeman V.* Karl Popper and Hans Albert – The Broad Scope of Critical Rationalism. *Rethinking Popper* / Eds. Z. Parusniková, R.S. Cohen. Boston: Springer Science+Business Media B.V., 2009. P. 91–103.

RELATIVISM, THE «MYTH OF THE FRAMEWORKS», AND RATIONALITY

Andrii Abdula

Abstract. The article examines relativism as one of the key forms of contemporary irrationalism and analyzes how critical rationalism maintains theoretical and methodological resilience against relativist objections. Drawing on Popper's critique of the «myth of the framework», it is shown that openness to criticism does not entail embracing relativism but, on the contrary, presupposes shared moral and intellectual foundations that make rational discourse possible.

The study considers several conceptual versions of critical rationalism – from W. Bartley's pancritical rationalism to J. Agassi's pluralist interpretation and H. Albert's methodological rationalism – highlighting how these approaches reinterpret the status of criticism, fallibilism, and the limits of rationality. The article also examines N. Rescher's account as an attempt to formulate a model of rationality that preserves pluralism without collapsing into egalitarian relativism. Contemporary interpretations that identify affinities between Popper's methodology and relativist strategies are likewise taken into consideration.

A central result of the analysis is the reconstruction of the multi-level structure of the principles of critical rationalism. It is shown that the principles of criticism, fallibilism, and pluralism operate at different theoretical levels and require distinguishing between internal and external criticism, as well as acknowledging the moral presuppositions underlying rational discussion. This configuration allows critical rationalism to combine openness to alternatives with conceptual coherence, thereby avoiding both dogmatism and relativism.

The article concludes that the anti-relativist potential of critical rationalism lies not in a claim to possess immutable truth, but in the normative structure of the commitment to rationality as a practice of critical inquiry. This enables the critical tradition to preserve its capacity for self-reflection while upholding the boundaries of rational discourse.

Keywords: critical rationalism, relativism, Popper, frameworks, fallibilism, criticism, pluralism, rationality.

Надійшла до редакції 17 листопада 2025 р.

Прийнята до друку 2 грудня 2025 р.

Опублікована 20 грудня 2025 р.

Абдула Андрій Іванович

Кафедра філософії

Криворізький державний педагогічний університет

просп. Університетський, 54

м. Кривий Ріг

50086

Abdula Andrii

Department of Philosophy

Kryvyi Rih State Pedagogical University

Universytetskyi ave., 54

Kryvyi Rih

50086



<https://orcid.org/0000-0001-5484-1639>



standrewne2@gmail.com



<https://doi.org/10.31812/apm27.qsybb411>