

DORIAN MAĆZKA\*

## MIT I MITY W FILOZOFII PAULA FEYERABENDA

Słowa kluczowe: Feyerabend, Popper, mit, dogmatyzm, krytycyzm, humanizm

Keywords: Feyerabend, Popper, myth, dogmatism, criticism, humanism

### Wprowadzenie

W roku 1961 Paul Feyerabend wygłosił w Oberlin College w Ohio dwa wykłady – wydane później jako esej zatytułowany *Knowledge without foundations* (Feyerabend, 1999) – poświęcone ograniczeniom współczesnej filozofii, w szczególności tej zajmującej się poznaniem i nauką. Feyerabend poruszał się w nich po wielu rozmaitych tematach, swobodnie przechodząc od omawiania filozofii starożytnej do krytyki współczesnych mu nurtów panujących w refleksji nad metodologią i od problematyki epistemologicznej do etycznej. W tym miejscu chciałbym się skupić przede wszystkim na analizie jednego z występujących w nich pojęć, ma ono bowiem kluczowe znaczenie,

---

\* Dorian Mączka – absolwent Uniwersytetu Śląskiego i Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie doktorant w Instytucie Filozofii UJ. W swoich badaniach stara się łączyć kwestie z zakresu filozofii nauki z problemami filozofii kultury, myśli postkolonialnej i postmodernizmu, ze szczególnym uwzględnieniem metodologii Imre Lakatosa oraz filozofii Paula Feyerabenda.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: dorian.maczka@gmail.com.

gdy idzie o zrozumienie sposobu oraz celu filozofowania Paula Feyerabenda, zarówno we wczesnym, jak i w późnym okresie jego twórczości.

Pojęciem tym jest mit. Filozofia zna różne rozumienia mitu, a filozofowie na przestrzeni wieków mnóstwo pracy poświęcili próbom określenia istoty mitu, co, zważywszy na rolę mitu i myślenia mitycznego w kulturze, sztuce oraz samej filozofii, nie powinno dziwić. Feyerabend w *Knowledge without foundations* operuje tym pojęciem na potrzeby swojej argumentacji skierowanej przeciwko obecnym w filozofii nauki tendencjom. W skonstruowanej przez niego narracji zestawione zostają dwa sposoby filozofowania – filozofia otwarta, uprawiana w duchu krytycznym, oraz filozofia zamknięta, tłumiąca ducha krytycyzmu, przyczyniająca się do utwierdzania różnych form dogmatyzmu. Sposoby te reprezentowane są odpowiednio przez jońskich filozofów przyrody oraz przez współczesnych myślicieli zajmujących się filozofią nauki oraz filozofią języka – a więc w drugim przypadku przez tych, z których środowiska sam Feyerabend się wywodził i z którymi przyszło mu toczyć najwięcej polemik.

### Mit w *Knowledge without foundations*

W celu ukazania różnic dzielących te dwa sposoby filozofowania Feyerabend analizuje ich relację z mitem czy, mówiąc ściślej, z typem myślenia reprezentowanym przez mit. Aby tego dokonać, musi jednak najpierw scharakteryzować sam mit. Po pierwsze zauważa, że mit dotyczy całości wszechświata. Mit nie stanowi narzędzia opisu pewnych partykularnych obszarów czy procesów, ale rości sobie prawo do uniwersalności i powszechności. Po drugie tym, którzy zostali wychowani w innej tradycji i wskutek tego nie poznali prawideł rządzących danym sposobem mitycznego myślenia, mit może się wydawać sprzeczny z intuicjami. Po trzecie mit jest niezgodny z tym, co podpowiada codzienne doświadczenie zmysłowe, a zatem jest, używając terminu Feyerabenda, kontrindukcyjny. Kolejna z cech mitu może wydać się w tym kontekście zaskakująca. Mit bowiem „nie jest tylko snem czy utworem poetyckim, którego odmienność od prawdziwego opisu wszechświata jest jasno uświadomiona. Ma być on sam w sobie uznany za taki prawdziwy opis, ma być w zgodzie z faktami” (Feyerabend, 1999, s. 57). W mocy mitu leży więc wyjaśnianie zjawisk i tłumaczenie ich przyczyn. Mit, choć sprzeczny ze zmysłową naocznością, nie stoi w sprzeczności z doświadczeniem jako

takim, a fakty nie zaprzeczają opisom rzeczywistości dostarczanym przez mit – przeciwnie, dobrze zrozumiany pozwala on interpretować i wyjaśniać świat. Mit zamiast czystej zmysłowości proponuje zatem wiedzę wynikającą w bardziej złożony sposób z doświadczenia. Przykładami świadczącymi na rzecz tej tezy są dla Feyerabenda powszechna w piętnastowiecznej Europie wiara w demony czy przekonanie o boskiej zdolności odczytywania ludzkich myśli. Ich realność tłumaczyła bowiem dziwne zachowania i umiejętności niektórych osób, choroby, zjawiska naturalne oraz skuteczność metod zwalczania nieczystych sił. Mit ma zatem, po czwarte, funkcję wyjaśniającą, pozwala odnaleźć się w świecie, zrozumieć rzeczywistość i zobaczyć ją przez pryzmat odpowiednich interpretacji.

Zdaniem Feyerabenda ten zestaw cech opisuje zarówno mit, jak i teorie filozoficzne oraz naukowe. Jońscy filozofowie przyrody szukali podstawy całości rzeczywistości, a ich koncepcje mogły wydawać się sprzeczne z intuicjami i doświadczeniem. Myśliciele ci potrafili jednak uzasadnić swoje propozycje i uzgadniać je w lepszy bądź gorszy sposób z empirią. Podobnie ma się rzecz, twierdzi amerykański filozof, z nauką. Mechanika newtonowska czy ogólna teoria względności Einsteina również stawiają sobie za cel uniwersalny opis praw rządzących całym wszechświatem, są nieintuicyjne dla laika i przeczą temu, co podpowiadałyby zmysły – choćby w temacie poruszania się ciała, na które nie działa żadna siła. Są one wreszcie, pomimo niezgodności z doświadczeniem potocznym, uznane za prawdziwe czy częściowo prawdziwe właśnie dzięki ich mocy eksplanacyjnej i predykcyjnej, a więc możliwościom skutecznej interpretacji danych doświadczalnych zgodnie z ich przewidywaniami. Wymienione powyżej cztery cechy nie są zatem charakterystyczne wyłącznie dla mitu, pozostają jednak w opinii Feyerabenda koniecznymi warunkami określania danej narracji czy dyskursu mianem mitu. Należy się zatem zastanowić nad tym, co odróżnia mit od filozofii i nauki.

Na pytanie to Feyerabend udziela jasnej z pozoru odpowiedzi: „różnica leży w psychologicznym nastawieniu ludzi, którzy zaakceptowali mit bądź teorię naukową oraz w pewnych specyficznych elementach strukturalnych” (Feyerabend, 1999, s. 61). Pierwszy element różnicy, owo psychologiczne nastawienie osób wierzących w prawdziwość mitu, zasadza się, jak stwierdza Feyerabend (1999, s. 61), na „całkowitej i niepowątpiewającej akceptacji”. Mit jest uznawany za absolutnie prawdziwy i nieomylny, gdy idzie o wspomniane wyżej zadania ujmowania, interpretowania i wyjaśniania

rzeczywistości. Nastawienie to kształtuje się przez odpowiedni proces nauczania czy indoktrynacji, poprzez umacnianie poczucia zależności od wyjaśniającej roli mitu i poprzez rozbudzanie strachu przed wykluczeniem ze społeczności mającej kontakt z jego treścią. Co więcej, mit może w sposób bezpośredni opisywać nieposłuszeństwo wobec wyznaczonego przezeń sposobu myślenia i zachowania jako niezgodne z porządkiem natury lub ukrywać swoją samozachowawczą apologetykę pod płaszczykiem wyższych wartości bądź humanitaryzmu. I tak omawiana w wykładzie Feyerabenda zasada dbania o własną duszę, choć nakierowana z pozoru na człowieka i na jego osobiste dobro, zostaje w kontekście mitu zinterpretowana tak, aby sprowadzała się do postępowania zgodnie z zasadami wprowadzonymi przez reprezentantów Kościoła i działania na ich korzyść.

Sama psychologia to jednak zbyt mało, aby wyjaśnić moc mitu. Należy się więc odnieść do drugiego elementu konstytuującego omawianą różnicę – do specyficznej struktury. Filozof opisuje ją w referowanym tu wykładzie za pomocą przykładu i szczegółowej analizy, wniosek, jaki wyciąga, jest jednak krótki i treściwy: w przypadku opowieści (mitu, teorii) składającej się z elementów A i B „absolutną prawdziwość zapewnia sposób, w jaki A i B są ze sobą powiązane. Gdy tylko A popadnie w tarapaty B zjawia się, aby je wesprzeć. B nie może natomiast popaść w tarapaty, ponieważ łączy się tylko z A – a zdanie A przed tarapatami jest chronione” (Feyerabend, 1999, s. 65).

Innymi słowy, elementy wewnątrz mitu są połączone tak, aby wspierać całość intelektualnej konstrukcji, gdy tylko jedna z jej części zostanie zagrożona i aby tym samym zapewnić mitowi absolutną prawdziwość – a więc prawdziwość w każdych okolicznościach. Dopiero nastawienie psychologiczne i specyficzna struktura, składające się na wyróżnik mitu, zapewniają mitowi odporność na wszelką krytykę. Umocniony zostaje on bowiem zarówno od strony psychologicznej, jak i logicznej. Wskutek tego ataki przeciwników mitu mające zaburzyć poczucie pewności i nieuchronności mitycznego sposobu myślenia zbijane zostaną przez wyznawców argumentacją wynikającą z własności strukturalnych danej opowieści, kontrargumenty wykazujące słabość struktury spotkają się natomiast z oporem psychologicznym.

Celem Feyerabenda nie jest zatem charakteryzowanie opowieści mitycznych, ale krytyka określonego sposobu myślenia i teoretycznego organizowania rzeczywistości, wpisuje się więc w tradycję używania tego pojęcia do opisu i krytyki pewnych tendencji filozoficznych reprezentowanej

na przykład przez Horkheimera i Adorna (1994). Nie należy łączyć używanego w *Knowledge without foundations* pojęcia mitu w sensie omówionym powyżej z wypełniającymi życie starożytnych Greków narracjami, uosabianymi w historii literatury, słusznie bądź nie, przez postacie Hezjoda i Homera. Mimo to można dostrzec podobieństwa między charakterystyką przedstawioną przez Feyerabenda a opisami mitu zaproponowanymi przez etnologów, historyków i religioznawców. Mircea Eliade zauważał na przykład, że „w doświadczeniu *sacrum*, w spotkaniu z rzeczywistością pozaludzką, rodzi się przekonanie, że coś istnieje realnie – że istnieją wartości absolutne, które prowadzą człowieka i nadają sens jego egzystencji. Zatem to właśnie tego rodzaju doświadczenie jest przyczyną pojawienia się idei rzeczywistości, prawdy i sensu” (Eliade, 1998, s. 139). Podkreśla on zatem istotną rolę mitu, nawet najpierwotniejszego i nieujętego jeszcze w narracje literackie, w procesach rozumienia, organizowania i wreszcie wyjaśniania rzeczywistości. Podobnie Joseph Campbell przypisuje mitowi funkcję opisującą i tłumaczącą funkcjonowanie świata, tematem mitu zawsze jest bowiem „kształtowanie się jednostki, poczynając od dziecięcej bezradności poprzez dorosłość, wiek dojrzały, aż po kres; no i kwestia stosunków jednostki ze społecznością oraz społeczności ze światem natury i kosmosem” (Campbell, 2007, s. 52).

## Dogmatyczny charakter mitu

Feyerabend nie bada jednak mitu, chce jedynie skrytykować zgubny wpływ dogmatyzmu na filozofię, naukę i człowieka. Opis dogmatycznych elementów mitu – psychologicznego nastawienia, ale w szczególności uniemożliwiającej falsyfikację struktury – słusznie powinien nasuwać skojarzenia z filozofią Karla Poppera. W istocie, omawiane tu wykłady zostały przez Feyerabenda wygłoszone w okresie, w którym zdecydowanie pozostawał on zwolennikiem i kontynuatorem myśli autora *Logiki odkrycia naukowego* czy wręcz sam był krytycznym racjonalistą (Jodkowski, 1988; Collodel, 2016). Strukturalne aspekty opisywanego w nich mitu są powtórzeniem własności teorii bądź światopoglądów niemożliwych do skrytykowania i obalenia, a zatem teorii bądź światopoglądów nienaukowych (zgodnie z falsyfikacjonistycznym kryterium demarkacji) i – co tym mocniej należy w omawianym tu kontekście podkreślić – niezgodnych z duchem krytycyzmu.

Scharakteryzowany przez Feyerabenda mit to zupełne przeciwieństwo opartej na krytycyzmie nauki, w której, zdaniem Poppera, „żadnej naszej «antycypacji» nie przyjmujemy dogmatycznie. Przyjęta przez nas metoda badawcza nie polega na ich obronie, po to by dowieść, że mieliśmy rację. Wprost przeciwnie, staramy się je obalić” (Popper, 2002, s. 277).

Za dogmatyczne Popper uważał doktrynę Hegla czy ideologię opartą na marksizmie. O Heglu pisał na przykład: „Uniemożliwiając argumentację i krytykę, pragnął uodpornić swoją filozofię na wszelką krytykę, tak aby stała się wzmocnionym dogmatyzmem, bezpiecznym wobec wszelkich ataków i niedoścignionym szczytem rozwoju filozoficznego” (Popper, 2006b, s. 51). W tym przypadku dogmatyzm, nazywany przez Poppera już wcześniej „wzmocnionym dogmatyzmem” (Popper, 1940), wspierało oparcie koncepcji filozoficznej na dialektycznej zasadzie akceptacji wewnętrznej sprzeczności rzeczy. Z identycznym zarzutem wobec mitu mamy do czynienia u Feyerabenda. Podobnie jak mity opisywane w *Knowledge without foundations*, dogmatyczne systemy krytykowane przez Poppera wspomagają się indoktrynacją. Popper zauważa również, że dogmatyczny i totalitarny projekt utopijnego państwa Platona zakładał uprawianie propagandy, a figura Sokratesa wykładającego teorię polityczną w *Państwie* miała na celu „nie rozbudzanie samokrytycyzmu i krytycznego myślenia w ogóle”, ale raczej „indoktrynację” i „ukształtowanie dusz” (Popper, 2006a, s. 169) w celu wyrugowania z nich niezależnej myśli.

Feyerabend podaje podobne do Popperowskich przykłady zbudowanych czy też interpretowanych na mityczną modłę systemów – obok dogmatycznych elementów doktryny rzymskokatolickiej wymienia marksizm czy psychoanalizę, ustrukturyzowane tak, aby ograniczyć do minimum możliwości krytyki. Zaznacza jednak, że chodzi mu nie o roszczenie samych tych teorii do prawdziwości, ale o „sposób, w jaki powiązane są one z innymi ideami, tworzący całościową teorię umysłu, która jest *in toto* odporna na refutację” (Feyerabend, 1999, s. 66). Feyerabend podobnie jak Popper łączy scharakteryzowany jako mit sposób myślenia z dogmatyczną i zamkniętą formą życia. Obraz świata zdominowanego przez dogmatyczną formę życia nie jest dla amerykańskiego filozofa zachęcający: mit bowiem

będzie potrzebować totalitarnych instytucji czy przynajmniej instytucji, których główną funkcją stanie się zachować nienaruszoną centralną doktrynę. (...) będzie wykorzystywał indoktrynację, przez co mocno uszczupli wyobraźnię młodych ludzi (...) [b]ędzie istnieć etyka

„wyższych wartości” i wszystko, co powiązane z takimi wartościami – oszustwo, okrucieństwo, poczucie wyższości „sprawiedliwych”, ograniczanie wolności. Będą wreszcie istnieć teorie absolutnie prawdziwe (Feyerabend, 1999, s. 72).

## Krytycyzm przeciwko mitowi

Wobec tak dramatycznej wizji naturalną staje się postawa sprzeciwu i chęć znalezienia antymitologicznego, antydogmatycznego remedium. Popper szansę przezwyciężenia dogmatyzmu widział w postawie krytycznej. Jej korzeni doszukiwał się już u jońskich filozofów przyrody. W pracy *Back to the pre-socratics* (Popper, 1959) – chwalonej skądinąd przez Feyerabenda w liście do Poppera jako „najbardziej stymulujący artykuł” (Feyerabend, 1958, za: Collodel, 2016), jaki wówczas, w 1958 roku, czytał – Popper wyraża podziw dla odważnych, kosmologicznych pytań zadawanych przez presokratyków oraz dla ich krytycznej, podobnej do zaproponowanej przez niego samego, metody filozofowania. Zdaniem Poppera pomysły tych filozofów były inspirowane doświadczeniem, ale nie wynikały z niego bezpośrednio, czym różniły się od „Baconowskiego mitu” (Popper, 1959, s. 3) indukcji jako fundamentu wiedzy. Wychodząc od pewnej empirycznej bazy, formułowali oni hipotezy nieweryfikowalne przez proste obserwacje. Hipotezy te były jednak możliwe do skrytykowania, a filozofowie tamtego okresu chętnie się takiej krytyki podejmowali. Ich otwartość na krytykę skontrastowana zostaje przez Poppera z dogmatyzmem innych szkół filozoficznych:

nie są one bynajmniej miejscem krytycznej dyskusji, ich zadaniem jest nauczanie pewnej doktryny i zachowywanie jej w czystej i niezmienionej postaci. Zadaniem takiej szkoły jest przekazywać tradycję, nauki założyciela, pierwszego mistrza, kolejnym pokoleniom, a aby było to możliwe, najważniejszym warunkiem jest zachowanie nauk w niezmienionym stanie (...). Nie może oczywiście być w takiej szkole mowy o żadnej racjonalnej dyskusji (Popper, 1959, s. 18).

Opis ten słusznie przypominać może wyłożoną wyżej Feyerabendowską charakterystykę mitu, w szczególności kształtowanie specyficznego, bezkrytycznego nastawienia do treści przekazywanych poprzez mit. W szkole jońskiej po raz pierwszy zdaniem Poppera doszło natomiast do

rozwinęcia krytycyzmu polegającego na krytykowaniu teorii mistrza przez uczniów. Krytyczne nastawienie wobec rezultatów badań narodziło się zatem na samym początku historii europejskiej filozofii i pojawia się wszędzie tam, gdzie „zachęca się do innowacji, są one postrzegane jako sukces, jako udoskonalenie, jeżeli tylko opierają się na wynikach krytycznej dyskusji na temat idei poprzedników” (Popper, 1959, s. 21). Postawa taka stanowi dla Poppera fundament wartościowego światopoglądu, nic więc dziwnego, że proponuje on powrócić w filozofowaniu do metody presokratyków.

W swojej autobiografii Popper opisuje sposób, w jaki on sam doszedł do przekonania o wartości krytycyzmu:

w *Spoleczeństwie otwartym* podkreślałem, że metodę krytyczną – która posługuje się sprawdzianami, gdzie to tylko możliwe, a najlepiej sprawdzianami praktycznymi – można uogólnić na to, co nazywam postawą krytyczną lub racjonalną. Argumentowałem, że najlepszym sensem słów „rozum” i „rozumność” jest otwartość na krytykę – gotowość poddawania się krytyce i gotowość krytykowania siebie. Starłem się argumentować, że ta krytyczna postawa racjonalności winna być rozciągnięta możliwie najszerzej (Popper, 1997, s. 158).

Łatwo zatem zauważyć, że Popper rozpoczyna od refleksji na temat warunków naukowości czy też racjonalności i z tego punktu wyjścia dociera do krytyki określonych postaw nie tylko w odniesieniu do filozofii i nauki, ale również w odniesieniu do społeczeństwa, polityki czy wolności. Popper wypracowuje zatem metodologiczno-epistemologiczne narzędzie, które następnie może zostać wykorzystane w owocny sposób do poradzenia sobie z szerszą gamą problemów.

Autor *Spoleczeństwa otwartego* przyznaje, że przyjęcie postawy krytyczno-racjonalnej i odrzucenie irracjonalizmu to kwestia świadomej decyzji. „Wybór, który nas czeka, nie jest po prostu sprawą intelektu ani też sprawą gustu. Jest to decyzja moralna” (Popper, 2006b, s. 293) – pisze Popper i dodaje, że decyzja ta w istotny sposób wpłynie na życie jednostki i jej relacje z innymi. Jako że decyzja ta nie jest „sprawą gustu”, można wysuwać niekonkluzywne, lecz mimo to przekonujące argumenty na rzecz jej podjęcia. Stwierdza zatem, iż „w obliczu decyzji moralnej o jakimś bardziej abstrakcyjnym charakterze, staranne rozpatrzenie możliwych następstw takiego czy innego wyboru może być bardzo pomocne” (Popper, 2006b, s. 294). Racjonalizm proponuje wybierać ze względu na pozytywne skutki



i uznaje taką postawę za jedyne narzędzie mogące doprowadzić do takich skutków, mają z niej bowiem wynikać dążenia do równości, wolności oraz postawa humanitarna (Popper, 2006b, s. 219–231).

## Humanizm przeciwko mitowi

Na pierwszy rzut oka podobnie, choć ostatecznie nieco inaczej, ma się sprawa z wyborami sugerowanymi i dokonywanymi przez Feyerabenda. Robert Farrell stwierdza, że filozofia Poppera skonstruowana jest na osi aksjologicznej normatywności, a wybór, jakiego dokonujemy – czy to w metodologii, czy w postawie filozoficznej – prowadzić ma do określonego celu, stąd też „Popper przekonuje, że jeśli naukowcy prowadziliby badania zgodnie z wytycznymi falsyfikacjonizmu, wytworzyliby w końcu *lepszą naukę*, (...) filozofia Poppera jest ze swojej istoty kierowana wartościami” (Farrell, 2000, s. 259). Także dla Feyerabenda kluczowe znaczenie miało poszukiwanie rozwiązań o charakterze aksjologicznym, co, zdaniem Farrella (2000, s. 260), tłumaczy jego odejście od falsyfikacjonizmu: „sztywne przywiązanie do idei Poppera *niekoniecznie dawało najlepszą naukę*”. Aksjologia Feyerabenda wychodzi jednak, co postaram się pokazać, poza naukową racjonalność, inaczej niż aksjologia Poppera, który wartość racjonalności wypracowywał z nauki i, jak pokazane zostało wyżej, generalizował na światopogląd. Podczas gdy Popper uogólnia swój metodologiczny program do krytyki postawy dogmatycznej, Feyerabend niestrudzenie wskazuje na konieczność dążenia do określonego zewnętrznego celu i uznaje krytycyzm za jeden – ale nie jedyny – z takich środków.

W *Knowledge without foundations* Feyerabend, podobnie jak wcześniej Popper, zauważa, że pomysły Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa były sprzeczne z doświadczeniem, nieintuicyjne czy wręcz absurdalne. Współdzieliły te cechy z mitem, podobnie jak mit miały też opisywać wszechświat w sposób uniwersalny. Tym, co odróżniało je od mitu, był natomiast zdaniem Feyerabenda brak uniemożliwiającej krytykę struktury oraz zupełnie odmienne, niedogmatyczne, krytyczne nastawienie filozofów do ich treści. Uświadomienie sobie, że teorie i instytucje są dziełem człowieka, doprowadziło do powstania nowego kryterium oceniania idei: zwrócono się ku człowiekowi. Wraz z akceptacją krytycznego nastawienia

nie ma potrzeby i sensu odwoływać się do kosmologii jako cnoty, która przekracza prostą ludzką cnotę szacunku dla jednostki. Oznacza to oczywiście, że systemy filozoficzne i instytucje są oceniane wedle ludzkich standardów, nie odwrotnie. Dobro czy szczęście jednostki ludzkiej nie jest zatem oceniane jako coś generalnie niższego od wartości wynikających z akceptacji systemu kosmologicznego (Feyerabend, 1999, s. 69).

Człowiek, wraz z jego potrzebami i możliwościami, zostaje więc postawiony w centrum i przeciwstawiony mitowi. Feyerabend podkreśla przy tym znaczenie postawy Jończyków – choćby Talesa, prawodawcy i jednego z siedmiu mędrców – w kształtowaniu bardziej otwartych systemów prawnych. Krytycyzm jest wobec tego sposobem na przeciwstawienie się mitowi na płaszczyźnie epistemologicznej i społecznej. Na pierwszej, ponieważ umożliwia krytykowanie wszystkich elementów teorii, pozwala na zbudowanie „wiedzy bez fundamentów” i umożliwia uprawianie dobrej filozofii nauki funkcjonującej jako zewnętrzny standard wobec teorii naukowych (Mączka, 2016). Na drugiej, ponieważ uderza w instytucje utwierdzające dogmatyzm. Będąc postawionym przed wyborem: krytycyzm albo dogmatyzm, „osoba, która ceni ludzką wolność i odpowiedzialność, która widzi człowieka jako jedność, a nie byt rozdzielony na części przynależące odpowiednio do uczuć i myśli, która ceni wyobraźnię i chce, aby mogła się ona rozwijać” (Feyerabend, 1999, s. 72), wybierze drogę krytycyzmu. Wypowiedzi te pokazują, że krytycyzm jest wartościowy przede wszystkim jako droga do osiągnięcia szczęścia i wolności człowieka, wartości tłamszonych przez dogmatyzm mitu.

Wolność i możliwość samorealizacji są wysoko cenione zarówno w wykładach Feyerabenda, jak i w pracach Poppera. Zasygnalizowana wyżej różnica co do źródła podstawowych wartości u obydwu filozofów ujawnia się jednak przy spojrzeniu na ich stosunek do nauki. Feyerabend w wykładach z 1961 roku odnosi się do niepublikowanej wówczas pracy Kuhna i zauważa, że w badaniach możemy mieć do czynienia z „konserwatywnym charakterystycznym dla przedsięwzięć naukowych” (Feyerabend, 1999, s. 61). Pokazanie strukturalnych podobieństw nauki i mitu samo w sobie zwraca uwagę na stosunkowo niewielki dystans dzielący wzorcową działalność krytyczną od dogmatyzmu. Popper w podobny sposób krytykuje naukę sprzeniewierzającą się ideałom krytycyzmu: „zwolennik nauki normalnej, taki, jakiego opisuje Kuhn, został źle wyedukowany. Wykształcono go w duchu dogmatyzmu, jest ofiarą indoktrynacji. Nauczył się techniki,

która może być stosowana bez pytania o sens” (Popper, 1970, s. 53). Różnica w podejściu do nauki staje się widoczna w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, kiedy Feyerabend gotów jest otwarcie krytykować światopoglądy umieszczające naukę na piedestale i czyniące z jej racjonalnych procedur uniwersalny wzór do naśladowania. Istota tej różnicy została trafnie ujęta przez Alastaira Hannaya:

Feyerabendowska krytyka krytycznego racjonalizmu może być podsumowana w formie zarzutu, mówiącego że Popper nie zastosował do nauki liberalnych cnót, które, jak sam twierdził, wbudował w krytyczny racjonalizm będący idealną, zgeneralizowaną postawą mającą mieć zastosowanie do całości życia społecznego (Hannay, 1991, s. 112).

Feyerabend nie chce zgodzić się na żaden dogmat – niemożliwe do skrytykowania z punktu widzenia jednostki czy społeczeństwa nauka i racjonalność zamieniają się natomiast w jego oczach w kolejny opresywny mit. Mówiąc jeszcze inaczej, późną filozofię Feyerabenda można zinterpretować jako krytyczny atak na przemienienie racjonalności-narzędzia w racjonalność pojętą jako mitologiczna wartość. Źródłem takiego sprzeciwu i ataku jest fakt, iż także ten mit oznacza zniewolenie i występuje przeciwko dużo istotniejszym wartościom.

Feyerabend wielokrotnie podkreśla, w jaki sposób obalenie pewnych mitycznych poglądów jest konieczne z uwagi na wartość ludzkiej wolności, kreatywności i szczęścia. Teoretyczny pluralizm, wyłożony w tekstach z pierwszej połowy lat sześćdziesiątych, to sprzeciw wobec mitu metodologii neopozytywistycznej. Jest ona mitem w sensie omówionym powyżej, ponieważ eliminuje alternatywne sposoby myślenia, w przemyślny sposób gwarantuje sobie sukces i zagraża ludzkiej wolności. Dwie podstawowe zasady tej metodologii są czymś pomiędzy wyróżnionymi w *Knowledge without foundations* strukturalnymi i psychologicznymi istotnymi cechami mitu. Nie gwarantują one nieobalalności, ale mimo to utwierdzają wśród wyznawców przekonanie o prawdziwości mitu, korzystając z logicznej na pierwszy rzut oka argumentacji (Feyerabend, 1979). Należy je zatem, jak twierdzi Feyerabend, poddać krytyce i zastąpić teoretycznym pluralizmem, jako że „różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej i metoda, która popiera różnorodność opinii jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat” (Feyerabend, 1979, s. 47–48). Idąc w swojej krytyce dalej i przechodząc do krytyki metodologii, racjonalności

naukowej i filozofii nauki w ogóle, Feyerabend wciąż pisze o ograniczeniach koncepcji metodologicznych w horyzoncie pytania o wolność i szczęście. W eseju *Ku pocieszeniu specjalisty* Feyerabend przyznaje się do poglądu, że „szczęście i pełny rozwój ludzkiej jednostki stanowi obecnie – jak nigdy dotąd – najwyższą z możliwych wartości” (Feyerabend, 1979, s. 215) i że wartość ta wyklucza „użycie takich zinstytucjonalizowanych wartości, które potępiają, czy być może nawet eliminują tych, którzy pragną ułożyć sobie życie inaczej” (Feyerabend, 1979, s. 215).

Sądzę, że wobec tej deklaracji trafne jest interpretowanie Feyerabendowskiej krytyki filozoficznych koncepcji metody oraz naukowej racjonalności jako wystąpienia przeciwko wartościom zinstytucjonalizowanym (racjonalności, obiektywności, prawdzie) na rzecz nadrzędnych wartości szczęścia i wolności. Zrozumienie, czym miałyby być owo szczęście, ułatwić może przyrównanie go do pełni życia opisywanej przez Johna Stuarta Milla (1999). Elizabeth Lloyd pisze w tym kontekście:

[T]o, co postrzega się niekiedy jako antynaukowe nastawienie Feyerabenda bardziej trafnie jest, jak sugerowałabym, zinterpretować jako branie przez niego tego właśnie aspektu myśli Milla bardzo poważnie. Kluczowym punktem nie jest ten moralny, mówiący, że ludzi nie powinno się zmuszać do życia na sposób, którego nie wybrali, jest nim to, że jednostki mogą naprawdę być najlepszymi sędziami – lepszymi niż jakikolwiek naukowy ekspert – określającymi, który sposób życia jest dla nich najlepszy (Lloyd, 2000, s. 123).

Zgodnie z tą perspektywą zawarte w *Przeciw metodzie* analizy historyczne i filozoficzne miałyby za zadanie podkopać argumenty mające świadczyć o prawdziwości i skuteczności mitu metody. Sam Feyerabend w końcowym, autobiograficznym rozdziale tej pracy stwierdza:

siłą napędową mojej pracy był i pozostaje gniew – spowodowany rozmyślnym niszczeniem osiągnięć kulturowych, z których wszyscy moglibyśmy się uczyć, zarozumiałą pewnością, z jaką niektórzy intelektualisci ingerują w ludzkie życie oraz moja pogarda dla przesłodzonych zwrotów, którymi się posługują, aby upiększyć swoje karygodne czyny (Feyerabend, 2001, s. 253).

Instytucjonalna moc mitu racjonalności narzuca bowiem wedle Feyerabenda określone światopoglądy i sposoby życia, a także, co wedle Lloyd

istotniejsze, jest wewnątrz określonego przez siebie systemu jedynym sędzią mającym prawo do decydowania o wartości idei i działań – co również zostaje poddane krytyce w *Przeciw metodzie*. W eseju o wymownym tytule *Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie* Feyerabend próbuje natomiast zaatakować mitologiczny obraz nauki, oparty na instytucjonalnym oraz psychologicznym nacisku, który utwierdza „nieco mglista, lecz wciąż jeszcze skutecznie oddziałująca pogłoska, czy raczej bajeczka, dotycząca sposobu, w jaki cuda te są wytwarzane” (Feyerabend, 1986b, s. 292). Podobne opinie wyraża, stwierdzając, że edukacja „sprowadza się często do nauczania podstawowego mitu” (Feyerabend, 1986a, s. 319) i proponując rozwijanie wyobraźni oraz demokratyzację nauki jako antymitologiczne remedia czy zadając w drugiej części *Science in a free society* pytanie: „co jest takiego wspaniałego w nauce?” (Feyerabend, 1982, s. 73). Podsumowując, można zatem jasno określić aksjologiczny wymiar filozofii Feyerabenda – przekonanie o wartości wolności, szczęścia i możliwości jednostki determinuje jego antymitologiczną, antydogmatyczną krytykę.

### Od krytyki mitu do pochwały mitów

Szczegółowa analiza i interpretacja filozofii Feyerabenda w kontekście tak ujętego ataku na dogmatyzm byłaby z pewnością przedsięwzięciem przekraczającym ramy pojedynczego artykułu. Proponuję wobec tego skupić się tutaj wyłącznie na interesującej konkluzji Feyerabendowskiej antymitologii – wynikającym ze sprzeciwu wobec mitu powrocie do mitów. Jak zostało wcześniej zauważone, mit, którego słabości obnażał Feyerabend w *Knowledge without foundations* i w którego zakres można, jak sądzę, włączyć również inne idee krytykowane przez amerykańskiego filozofa, oznacza pewien specyficzny system i sposób myślenia. W tym sensie pojęcie to nie opisuje adekwatnie mitów w rodzaju greckiej kosmogonii, żydowskiego mitu stworzenia czy mitologicznych opowieści o czynach Achillesa, Gilgamesza czy Beowulfa. Ma ono natomiast na celu wytknięcie pewnych niepokojących elementów mogących realizować się w dowolnym systemie filozoficznym, teorii naukowej, religii czy mitologii. Feyerabend wygłaszający *Knowledge without foundations* odnajduje te elementy w doktrynie kościoła katolickiego, uniwersyteckiej nauce opartej na bezrefleksyjnym podziwieniu dla autorytetów i wreszcie w epistemologii próbującej przekonywać, że dla wiedzy

niezbędne są fundamenty w rodzaju czystych danych empirycznych czy zdań protokolarnych. Późniejsze odnalezienie mitycznych, dogmatycznych zagrożeń w filozofii nauki, w samej idei metody naukowej, w krytycznym racjonalizmie i racjonalizmie jako takim sprawia, że trudno szukać pośród nowoczesnych projektów intelektualnych szansy na realizację ludzkiego szczęścia i wolności. Z tego pesymistycznego na pozór wniosku wyłania się natomiast pozytywne dowartościowanie mitów.

Świat determinowany przez treść jednego mitu najlepiej, zdaniem pluralistycznie nastawionego Feyerabenda, zastąpić zatem światem wypełnionym różnymi mitami – to znaczy różnymi, różnorodnymi opowieściami o rzeczywistości. Wszelkie treści, opowieści czy narracje istotne etycznie oraz pragmatycznie i pozwalające dążyć do określonego wyżej aksjologicznego celu Feyerabend sugeruje traktować jako opisujące w pewien adekwatny sposób świat, gdyż „argumenty dotyczące rzeczywistości mają komponent «egzystencjalny»: za rzeczywiste uznajemy to, co odgrywa istotną rolę w preferowanym przez nas sposobie życia” (Feyerabend, 2000, s. 71). Powrót nie do wiary w olimpijskie bóstwa, ale do szeroko rozumianych kulturowych mitów zdaje się sugerować Feyerabend, gdy pisze o świecie:

kiedyś zapełniali go bogowie, poddany ogólnej tendencji ku abstrakcyjności i specyficznym argumentom zasadzającym się na niej, stał się następnie monotonnym światem materialnym; można go znów zmienić, jeśli tylko jego mieszkańcy zdecydują się podjąć konieczne kroki i znajdą szczęśliwe oparcie w pomysłnym – społecznym i materialnym – biegu spraw (Feyerabend, 2001, s. 246).

Mity w nowym, niedogmatycznym sensie wciąż wyjaśniają i porządkują rzeczywistość, w swojej różnorodności nie zabiegają jednak o powszechność i prawdziwość. Uznanie światopoglądu opartego na nauce za jeden z takich mitów nie oznaczałoby dewaluacji nauki, ma ona bowiem wiele cech, które Feyerabend zdecydowanie ceni – rozwija kreatywność, pomaga zrozumieć bogactwo rzeczywistości, umożliwia lepsze poznanie człowieka, a wreszcie, co najważniejsze, jej uprawianie jest (a na pewno powinno być) świadomym wyborem samego naukowca, dającym mu radość oraz spełnienie. Mit ten, jak każdy niedogmatyczny system, powinien być jednak podporządkowany kryteriom przyjętym przez ludzi podążających za

nim w działaniu. Zastanawiając się nad relacją nauk, mitów i rzeczywistości, Feyerabend stwierdza, że

wiele tradycji i kultur, niektóre niezwykle „nienaukowe” (ich członkowie odnoszą się do bóstw, radzą się wyroczni, przeprowadzają „bezsensowne” rytuały w celu usprawnienia umysłu i ciała) odnoszą sukces w tym sensie, że pozwalają swoim członkom przeżywać stosunkowo bogate i satysfakcjonujące życie. Używając tego poszerzonego kryterium sukcesu konkluduję, że nienaukowe pojęcia również otrzymują odpowiedzi od Natury, że Natura jest bardziej złożona niż wiara w jednorodność i unikatową doskonałość nauki mogłaby sugerować (Feyerabend, 2000, s. 195).

Widać zatem wyraźnie, że jeżeli inne mity będą spełniać te kryteria lepiej, nie ma, w opinii Feyerabenda, powodów na ich odrzucenie, wręcz przeciwnie, powinno się im zaufać i skorzystać z tego, co oferują.

Feyerabend odwraca więc w swojej później filozofii przyjmowany zazwyczaj porządek. Skrytykowany przez niego dogmatyczny mit ma wiele cech wspólnych z naukowym światopoglądem (choć nie z samą nauką), antydogmatycznym lekarstwem okazują się natomiast być rozmaite mity, również te odnoszące się do religijnych czy magicznych opowieści. Ten nowy porządek nie stoi w sprzeczności z krytyką zawartą w *Knowledge without foundations*. To filozoficzne i epistemologiczne „zamki na piasku” (Feyerabend, 1999b, s. 127) spowodowały, zdaniem Feyerabenda, że naukowy światopogląd stał się mitem dogmatycznym, umocowanym psychologicznie i instytucjonalnie. Światopogląd ów nie musi z konieczności funkcjonować w ten sposób: „«naukowy pogląd na świat» może być użyteczny dla ludzi uprawiających naukę, daje im motywację bez jednoczesnego uwiązywania ich” (Feyerabend, 2000, s. 160). Jednocześnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby mity w sensie religijnych czy magicznych opowieści wyjaśniających świat przekształcały się w mity dogmatyczne. Dla przeciwdziałania temu konieczne jest odpowiednie pluralistyczne, pragmatyczne nastawienie, opisane na przykład w *Przeciw metodzie*: „człowiek okresu archaicznego jest eklektyczny pod względem religijnym, nie odrzuca obcych bogów i mitów, lecz włącza je do istniejącego porządku świata bez najmniejszej próby dokonania syntezy lub usunięcia sprzeczności” (Feyerabend, 2001, s. 178). Amerykański filozof proponuje więc śmiało korzystać z osiągnięć tradycji i kultur, zdając sobie sprawę z ich pragmatycznej wartości i realnego dla

ich członków znaczenia. Ma jednocześnie świadomość, że choć mogą one pomóc w zrozumieniu świata, to żadna z nich nie może dać ostatecznego i unikatowego wyjaśnienia rzeczywistości, uznaje je jednak za zdecydowanie lepsze od dogmatyzmu instytucjonalnego czy filozoficznego – w czym przypomina rezygnujących z filozofii na rzecz obyczaju starożytnych sceptyków (Athanasopoulos, 1994).

Omawiając *Knowledge without foundations*, podkreśliłem różnicę między mitem jako pojęciem kulturoznawstwa czy religioznawstwa a mitem dogmatycznym. Dostrzeżenie obecnego w późnej filozofii Feyerabenda kontrastu między mitem a mitami pozwala łatwo wyjaśnić tę różnicę. Mity opisywane i analizowane przez Campbella czy Eliadego to opowieści wyjaśniające jednostce jej relację z rzeczywistością. Dogmatyczna struktura i instytucjonalne umocowanie, nawet jeśli towarzyszą z jakichś powodów takim mitom, nie są dla tych autorów interesujące. Liczy się funkcja, jaką mity spełniają bądź to w życiu społecznym, bądź w życiu jednostki – funkcja tworzenia rzeczywistości, nadawania sensu, umożliwiania „doświadczenia życia” (Campbell, 2007, s. 23). O zindywidualizowane doświadczenie, jak starałem się pokazać, chodziło Feyerabendowi, gdy akcentował wartości szczęścia i samorealizacji obecne w humanistycznym poglądzie na świat. Tak ujęte mitologie są zatem mitami drugiego z opisanych tutaj, niedogmatycznego rodzaju. Oczywiście, kulturoznawcy i religioznawcy zajmują się mitami w zupełnie inny sposób niż amerykański filozof. Ich badania są jednak jedną z możliwych realizacji intelektualnego przedsięwzięcia, które proponuje podjąć zastanawiający się nad złożonością Natury Feyerabend: „interesującym zadaniem dla twórcy zdolnego do patrzenia ponad ograniczeniami konkretnej szkoły byłoby spojrzenie na niektóre jej [Natury] cechy” (Feyerabend, 2000, s. 195). Takie badanie pozwoliłoby być może na łatwiejsze przekraczanie dogmatycznych ograniczeń, do których tworzenia, jak się wydaje, miewa tendencje ludzkie myślenie. Brane na poważnie pokazywałoby zasadność pluralizmu, tak epistemologicznego, jak i ontologicznego. Przekonanie o tym potencjale skierowało amerykańskiego filozofa ku lekturze i analizie mitów, a zatem pracy, której wyniki stanowią znaczną część jego późnej twórczości (Feyerabend, 2000, s. 19–88; 2001, s. 176–180).



## Podsumowanie

Z przeprowadzonych w tym artykule analiz można wyciągnąć trzy podsumowujące wnioski. Pierwszy dotyczy tego, w jaki sposób Feyerabend pojmował dogmatyzm. Wykłady *Knowledge without foundations* pokazują, że niebezpieczna moc dogmatycznego mitu ugruntowana jest strukturalnie, psychologicznie oraz instytucjonalnie i że może ona uobecniać się w najrozmaitszych światopoglądach. Bardziej zrozumiały staje się w tej perspektywie punkt wyjścia późniejszych Feyerabendowskich krytyk filozofii nauki, metody, uprzywilejowanej pozycji naukowców w społeczeństwie – wszystkie one wskazać mają na ryzyko popadnięcia w dogmatyzm. Drugi wniosek mówi o sposobach przewycięzania zidentyfikowanego już dogmatyzmu. Feyerabend przypomina Poppera, gdy mówi o krytycznej postawie jako metodzie oporu wobec mitu, wychodzi jednak daleko poza filozofię autora *Logiki odkrycia naukowego*, gdy podporządkowuje racjonalistyczny krytycyzm wyższej, istotniejszej wartości szczęścia. Każdy sposób myślenia bądź działania, który uwalnia człowieka z dogmatycznej niewoli, jest wobec tego istotny. Stąd właśnie bierze się u Feyerabenda zrównanie mitów, religii, sztuki i nauki, wszystkie mogą wszakże sprzyjać samorealizacji, wolności, podnosić jakość życia. Ostatni, trzeci wniosek, dotyczy samych mitów. Analiza tekstów Feyerabenda pokazuje, że szerokie pole znaczeniowe pojęcia mitu pozwala na zatoczenie koła od krytyki mitu do dowartościowania mitów. Choć taka wieloznaczność może być problematyczna, umożliwiła ona dostrzeżenie całego spektrum cech mitu, a także podkreślenie elementów mitycznych czy mitologicznych (tak pozytywnych, jak i negatywnych) w innych rodzajach dyskursu – w szczególności w nauce. Przyjmując ten punkt widzenia należałoby zaakcentować wartość badań antropologicznych pomagających wydobyć owe elementy. Nie dziwi zatem podkreślenie przez późnego Feyerabenda konieczności wykorzystania metody antropologicznej w myśleniu o nauce (Feyerabend, 2001, s. 184).

Na koniec warto natomiast zaznaczyć problem związany omówioną Feyerabendowską krytyką mitu i pochwałą mitów. Problem ten wynika w dużej mierze ze specyficznego charakteru filozofowania Feyerabenda. Retoryka i nacisk na polemikę sprawiają, że pozytywne propozycje tego filozofa to w większości nieopracowane szczegółowo sugestie, które jako takie są podatne na różne interpretacje oraz ataki. Opisując postawę krytyczną jako remedium na dogmatyzm, Feyerabend nie pokazuje w jasny

sposób granicy między postawą dogmatyczną a krytyczną, skupiając się na skrajnościach – dogmatycznych instytucjach z jednej i krytycznej filozofii z drugiej strony. Wartość, do której realizacji ma się przyczyniać najpierw antydogmatyczny krytycyzm, a potem różnorodne mity, nigdy nie zostaje przez niego sprecyzowana. Poprzestanie na bardzo ogólnym wyznaczeniu szczęścia i wolności jednostki jako celu mitologii oraz nauki może wynikać z awersji Feyerabenda do narzucania jakichkolwiek moralnych rozstrzygnięć i pozostawienia ich samym zainteresowanym, otwiera jednak drogę do nadużyć ze strony ludzi sądzących, że udało im się dokładnie doprecyzować, czym owa wolność oraz szczęście miałyby być i że jednocześnie reprezentują owe zainteresowane grupy. Wreszcie, o ile twierdzenie Feyerabenda, że nauka oceniana wedle aksjologicznego kryterium może być równa czy nawet gorsza od innych kulturowych mitów nie musi być z gruntu fałszywe, amerykański filozof nie podaje konkretnych przykładów czy danych wspierających tę nieoczywistą tezę.

## Bibliografia

- Athanassopoulos, C. (1994). Pyrrhonism and Paul Feyerabend: a study of ancient and modern scepticism. W: K.J. Boudouris (red.), *Hellenistic Philosophy, Volume II* (s. 11–29). Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Campbell, J. (2007). *Potęga mitu: rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Kraków: Znak.
- Collodel, M. (2016). Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the History of the Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57, 27–56. DOI: 10.1016/j.shpsa.2015.08.004.
- Eliade, M. (1998). *Aspekty mitu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Farrell, R. (2000). Will the Popperian Feyerabend please step forward: Pluralistic, Popperian themes in the philosophy of Paul Feyerabend. *International Studies in the Philosophy of Science*, 3 (14), 257–266. DOI: 10.1080/026985900437764.
- Feyerabend, P.K. (1979). *Jak być dobrym empirystą?* Warszawa: PWN.
- Feyerabend, P.K. (1986a). Jak obronić społeczeństwo przed nauką. W: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna* (s. 309–324). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

- Feyerabend, P.K. (1999a). Knowledge without foundations. W: J. Preston (red.), *P.K. Feyerabend. Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3* (s. 50–77). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P.K. (1986b). Mit „nauki” i jego rola w społeczeństwie. W: K. Jodkowski (red.), *Czy sprzeczność może być racjonalna* (s. 291–308). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Feyerabend, P.K. (1999b). Philosophy of science: a subject with a great past. W: J. Preston (red.), *P.K. Feyerabend. Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers Volume 3* (s. 127–137). Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P.K. (2001). *Przeciw metodzie*. Wrocław: Siedmioróg.
- Feyerabend, P.K. (1982). *Science in a free society*. London: Verso.
- Feyerabend, P.K. (2000). *The Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction vs. the Richness of Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hannay, A. (1991). Free of Prejudice and Wholly Critical. W: G. Munévar (red.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul K. Feyerabend* (s. 109–130). Dordrecht: Kluwer.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1994). *Dialektyka oświecenia*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Jodkowski, K. (1988). Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego. W: A. Zachariasz (red.), *Profile racjonalności* (s. 135–158). Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lloyd, E.A. (2000). Feyerabend, Mill and Pluralism. W: J. Preston, G. Munévar, D. Lamb (red.), *The worst enemy of science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (s. 115–124). Oxford: Oxford University Press.
- Mączka, D. (2016). Rola filozofii nauki w ujęciu Paula Feyerabenda. W: K. Bałękowski, P. Wiatr (red.), *Episteme – o poznaniu filozoficznym i naukowym* (s. 164–184). Lublin: Tygiel.
- Mill, J.S. (1999). *O wolności*. Warszawa: Akme.
- Popper, K. (1959). Back to the Pre-Socratics: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, 59, 1–24.
- Popper, K. (2002). *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa: Aletheia.
- Popper, K. (1970). Normal Science and its Dangers. W: I. Lakatos, A. Musgrave (red.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (s. 51–58). Cambridge: Cambridge University Press.

- Popper, K. (2006a). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1: *Urok Platona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Popper, K. (2006b). *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 2: *Wysoka fala pro-roctw: Hegel, Marks i następstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

## MYTH AND MYTHS IN FEYERABEND'S PHILOSOPHY

### Summary

This paper explores the usage of the concept of myth in Paul Feyerabend's philosophy. First three parts of the paper are devoted to analysis of lectures in which Feyerabend, following Karl Popper, contrasts two philosophical attitudes: mythical dogmatism and criticism of pre-socratics. The next two parts cover Popper's and Feyerabend's anti-dogmatic remedies – criticism and humanism. It is shown that, although their critiques of the dogmatic form of life bear many similarities, they differ substantially on the axiological level. While Popper considers rational criticism to be the best way of opposing dangerous myths, Feyerabend uses critical rationalism as a tool that may serve this function but is not effective universally. The final part of the paper shows how Feyerabend's usage of the concept of myth shifted in his late, more pluralistic and pragmatic works, where he regarded every human practice as a form of nature- and value-dependent myth.