



**PAWEŁ RUTKIEWICZ**  
UNIwersytet Łódzki

## **KONWERCENCJA A KONDYCJA NAUK HUMANISTYCZNYCH<sup>1</sup>**

„Konwergencja”<sup>2</sup> to jeden z terminów, jakie za Zygmuntem Baumanem dałoby się określić mianem „wędrujących” — czyli takich, które „zmieniają sens w toku podróżowania i tym bardziej sens zmieniają, im dalej wędrują” [Bauman 2000, 58]. Chodzi o terminy przenikające do kolejnych dziedzin nauki i za każdym razem przybierające nowe, adekwatne do tych dziedzin znaczenia. Do języka nauki wprowadzono go na gruncie ekonomiczno-socjologicznym, gdzie służy jako nazwa dla procesu dochodzenia przez różne społeczeństwa do analogicznych stadiów rozwoju cywilizacyjnego [Sztompka 2005, 28]. Zaszczepiony do teorii mediów termin oznacza natomiast współwystępowanie mediów „starych” (np. radio, telewizja, prasa drukowana) — ograniczających rolę odbiorcy do biernego przyswajania informacji — oraz „nowych” (np. internet, telewizja interaktywna). Owo współwystępowanie dawać ma natomiast odbiorcy większą swobodę selekcji przyswajanych treści oraz możliwość dzielenia się na platformie medialnej treściami własnymi [Filiciak 2007, XIV]. Moim zdaniem pojęcie konwergencji umożliwia namysł nad zmianami, jakie w sposobie uprawiania humanistyki wymuszają procesy globalizacyjne zachodzące we współczesnych społeczeństwach. Zmianami, które już zachodzą — lecz które z braku odpowiednich

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał dzięki wsparciu finansowemu projektu „Doktoranci — Regionalna Inwestycja w Młodych naukowców społeczno-humanistycznych — Akronim D-RIM SH”. Projekt jest współfinansowany przez Unię Europejską ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki, Poddziałanie 8.2.1.

<sup>2</sup> Słowo „konwergencja” opatruję cudzysłowem wówczas, gdy odnoszę się do terminu — natomiast gdy analiza dotyczy pojęcia konwergencji, pozostawiam je bez cudzysłowu.

narzędzi badawczych wymykają się jeszcze meta-humanistycznej refleksji.

Mówiąc o globalizacji, zazwyczaj ma się na myśli znaczenie nadane temu terminowi na gruncie nauk społecznych i ekonomicznych. Globalizację rozumie się tam jako zespół powiązań gospodarczych, społecznych, politycznych, kulturowych i środowiskowych, na gruncie których poszczególne państwa i narody nie mogą funkcjonować samodzielnie, oraz w przypadku których tracą znaczenie terytorialne odległości między obszarami zajmowanymi przez dane państwa lub narody [Urry 2004, 165]. Według Anthony'ego Giddensa można w tym kontekście mówić o sieci wzajemnych „uzależnień” pomiędzy sposobami postrzegania rzeczywistości (zarówno lokalnej, jak i globalnej), które w wyniku globalizacji zachodzą w obrębie poszczególnych społeczności [Giddens 2010, 74]. Owe „uzależnienia” mają się objawiać niemożliwością definiowania podstawowych pojęć służących samookreślanu człowieka jako członka określonej społeczności (takich jak „jednostka”, „grupa” czy „naród”) inaczej, niż poprzez nieustanną weryfikację ich znaczeń w kontekście bodźców ideowych, które do danego społeczeństwa docierają z przestrzeni globalnej. Podobne ustalenia obecne są na gruncie antropologii, gdzie wpływ globalizacji na poczucie jednostkowej tożsamości analizował Wojciech Burszta:

Procesy globalizacyjne powodują u jednych wzrost kontroli nad własną tożsamością, u innych jej uwiąd, ale skutki dla utraty przez nią stabilności są analogiczne — w obu wypadkach stają się one coraz bardziej zmienne, kruche, ulotne i wieloznaczne [Burszta 2001, 108].

Niemniej jednak u Giddensa jednostkowe doświadczenie transnarodowości „uzależnień” stanowi bodziec do poszerzenia perspektywy, w jakiej człowiek interpretuje siebie i świat. Ten aspekt myśli Giddensa zbliża jego socjologiczną optykę do tej, którą Peter Sloterdijk wypracował na gruncie filozoficznym. Sloterdijk oparł swoją teorię globalizacji na przekrojowej analizie sposobów ewoluowania w historii tzw. cywilizacji zachodniej refleksji o świecie jako wspólnym globie od starożytności aż do czasów współczesnych. Wnioski płynące z analizy Sloterdijka każą przypuszczać, że jednostkowe perspektywy w oglądzie świata jako fizycznej przestrzeni zamieszkiwanej przez

wszystkich ludzi zawsze powiązane były z aktualnym stanem wiedzy, którą dziś określamy mianem techniczno-przyrodniczej. Czyli — jeśli posłużyć się określeniem Giddensa — były (i są) od niego „uzależnione”. Historia globalizacji jawi się więc jako historia zmian w myśleniu o świecie — i jako taką dzieli ją Sloterdijk na trzy główne fazy. Pierwsza to stadium starożytnych i średniowiecznych przeświadczeń o tym, że — upraszczając — ludzki świat otoczony jest niepoznawalnymi zmysłowo sferami, stanowiącymi dominium istot boskich, a widzialną jego granicę stanowią morza, okalające wspólny, zasiedlany przez ludzi kontynent. Stadium drugie miało się rozpocząć wraz z okresem wielkich odkryć geograficznych, kiedy to ludzie oprócz lądów niejako skolonizowali również oceany, przecinając je siecią morskich szlaków komunikacyjnych, nabierając empirycznie potwierdzonej pewności, że świat wyobrazić można sobie jako kształtem zbliżony do kuli. Trzeci — i jak na razie ostatni — etap miał się rozpocząć w drugiej połowie XX wieku, wraz ze swoistą kolonizacją powietrza, tzn. z przekształceniem go w sferę szeroko zakrojonej komunikacji lotniczej i elektronicznej. Dwie ostatnie dekady miałyby być okresem jego gwałtownej ekspansji [Sloterdijk 2011, 15]. Jak to wszystko ma się jednak do konwergencji i do kondycji nauk humanistycznych?

Otóż, opierając się na zreferowanych powyżej ustaleniach Burszty, Giddensa i Sloterdijka, można dojść do wniosku, że samoświadome funkcjonowanie człowieka we współczesnym świecie wymaga od niego ciągłego dookreślania siebie i swoich działań wobec zagadnień, które dopiero globalizacja (w swym ostatnim stadium — zgodnie z podziałem Sloterdijka) uczyniła problemami dnia codziennego. Oczywiście to, które „uzależnienia” okażą się determinujące dla kondycji jednostki, zależy od jej cech indywidualnych i od tego, na jakim polu (np. zawodowym) przeprowadza ona swoją autocharakterystykę. W przypadku, gdy autointerpretacji dokonuje intelektualista o literackiej proweniencji, wówczas uzależnieniem, względem którego koniecznie musi on się usytuować, jest społeczne uwarunkowanie dla uprawiania przez niego danej dziedziny nauki. Tym samym okazuje się, że jednym z głównych celów przyświecających teoretycznej refleksji w humanistyce musi być wypracowanie argumentów sankcjonujących uprawianie humanistyki jako dziedziny istotnej społecznie. Uprawianie humanistyki wiązałoby się ze swoistą formą retoryczności, w świetle

której pojedynczy humanista byłby w swojej kondycji społecznej okazem *homo retoricus* w rozumieniu Stanleya Fisha:

Tak jak człowiek retoryczny manipuluje rzeczywistością, ustanawiając przez swe słowa imperatywy i okoliczności, na które on i jego bliźni muszą odpowiedzieć, tak manipuluje on sobą i fabrykuje siebie, równocześnie redagując i przyjmując role, które najpierw stają się możliwe, a następnie obligatoryjne w danej strukturze społecznej, którą jego retoryka ustanowiła [Fish 2002, 437].

Przyjęta przeze mnie perspektywa zakłada, że w sytuacji, gdy „człowiek retoryczny” jest humanistą, twierdzenia o tym, że jego retoryka ustanawia społeczną rzeczywistość, nie da się zaakceptować bez zastrzeżeń. Gdy bowiem mówić o kondycji nauk humanistycznych w kontekście rozpatrywanych wcześniej uzależnień pomiędzy różnymi formami współżycia społecznego i różnymi sposobami postrzegania świata, okazuje się, że retoryczne samookreślanie siebie przez nauki humanistyczne musi uwzględniać nie tylko zależności w ich obrębie (np. pomiędzy literaturoznawstwem, filozofią i historią sztuki) czy też względem dziedzin o zazębiających się z humanistyką obszarach badań (np. socjologii, etnologii). Te wydają się oczywiste. Konieczne wydaje się natomiast postawienie pytania o kondycję humanistyki względem nauk ścisłych i przyrodniczych.

Konwergencja jest pojęciem umożliwiającym teoretyczny namysł nad ogólnością wymienionych powyżej uzależnień. Wydaje się zresztą, że na gruncie humanistyki można mówić nie tylko o konwergencji samej w sobie, lecz także o „postawie konwergentnej” badacza. Jej istotę stanowiłoby coś, co umownie nazwać można „genem konwersji” (wyizolowując z terminu „konwergencja” całości znaczeniowe „konwer” — od „konwersja” i „gen”). Jego obecność w postawie badacza wyrażałaby się jako skłonność do postrzegania przedmiotu badań jako nierozzerwalnego („uzależnionego” w rozumieniu Giddensa) z kontekstem funkcjonowania tego przedmiotu.

Czy rozumiana w ten sposób „konwergencja” nie wydaje się tylko nową nazwą dla szeroko pojmowanej interdyscyplinarności? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozbuduję przytoczone wcześniej sposoby rozumienia terminu na gruncie innych dziedzin. Następnie zaś spróbuję zinterpretować je, opierając się na „Teorii Aktora-Sieci” Bruno Latoura

(ANT: Actor-Network Theory). Jej aspektem szczególnie mnie interesującym będzie sposób, w jaki na gruncie humanistyki, nauk społecznych i przyrodniczych sytuuje się ona pomiędzy podejściami realistycznymi (rozumianymi jako założenie, że obiekty odkrycia istnieją w sposób obiektywny), a konstruktywistycznymi (stojącymi na stanowisku, że wszystkie przedmioty i zjawiska nie są odkrywane, a konstruowane w toku reinterpretacji przykładanych do nich siatek pojęciowych). Książka *Splatając na nowo to, co społeczne* Latoura (2005) zawiera sugestię o powinności rozumienia ANT jako postulatu postawy badawczej, która zawieszalaby zasadność prowadzenia refleksji lub analizy na podstawie odgórnej kategoryzacji zjawisk (Latour pisze w tym kontekście o pojęciu społeczeństwa i tego, co społeczne, lecz nie widzę przeciwwskazań, aby nie przenieść jego zastrzeżeń również na pojęcia kultury lub natury). Chodzi nie tyle o „przewycięzenie” apriorycznych podziałów, co o ich „zignorowanie” [Latour 2010, 315]. Wedle tej koncepcji badacz powinien dążyć do możliwie dokładnego prześledzenia sieci interakcji, w jakie badane zjawisko/obiekt/pojęcie wchodzi z innymi zjawiskami/obiektami/pojęciami, współtworząc z nimi „sieć” [Latour 2010, 185/186] — czyli parafrazując termin Giddensa: nieskończoną, bo angażującą coraz to nowe byty całość swoich „uzależnień”. Aktorem w ANT nazywa się właśnie byt uwikłany w tak pojmowaną sieć — w swojej specyfice bliską Deleuzjańskiemu „kłączu” [Abriszewski 2008, 10]. Uwikłany nie tylko na zasadzie usytuowania, ale przede wszystkim za sprawą własnej charakterystyki ontologicznej, która wydaje się możliwa do uchwycenia tylko w relacji do sieci [Latour 2010, 66]. Aktorzy to więc ludzie i przedmioty, które współtworzą z ludźmi ich przestrzeń życiową; to nazwane relacje kulturowe, polityczne i emocjonalne, w jakie ludzie są wpłątani; to wreszcie każde zjawisko fizyczne lub mentalne, które będąc spostrzeżonym przez człowieka, wpływa na jego sposób życia i postrzeganie świata — i które w efekcie samo ulega pojęciowej kategoryzacji. Aktor to byt, którego zaistnienie możliwe jest tylko w obrębie naukowej percepcji, z konieczności ograniczonej do tylko poszczególnych wycinków, którą sama współtworzy z aktorem od momentu jego spostrzeżenia. Zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych (a moim zdaniem także humanistycznych) status nowego aktora determinują procesy transkrypcji i weryfikacji. Transkrypcję Latour ujmuje jako przekład myśli badacza oraz jego obserwacji

odnośnie do danego aktora na język tekstu naukowego — przy czym tekst[?] nie tyle stanowi bezstronne świadectwo o wieloaspektowych uwikłaniach aktora, co interpretuje i rekonstruuje je w obrębie naukowej dyscypliny [Latour 2010, 191]. Natomiast o weryfikacji piszę na podstawie ustaleń Krzysztofa Abriszewskiego, którego zdaniem o kondycji aktora w obrębie nauki decydują tzw. próby siły. Chodzi o zmierzenie spójności proponowanej charakterystyki nowego pojęcia na drodze krytycznej weryfikacji przez gremium osób kompetentnych. Zanim się ona zakończy, sąd autora tekstu o opisywanych zjawiskach lub procesach traktowany jest jako subiektywny. Krytykowana przez pryzmat ANT kategoria poznawczej obiektywności byłaby więc formą zwieńczenia owych „prób sił” — nagrodą za odporność na merytoryczną krytykę [Abriszewski, 2008, 155]. Dychotomia „realizm/konstruktivism” sprowadza się w obrębie ANT do opozycji między pojmowaniem wiedzy jako obiektywnej lub subiektywnej.

Wówczas, gdy w charakterze aktora postrzega się pojęcie wprowadzane w obręb danej nauki, rozpoznania Latoura nt. kondycji współczesnej nauki zdają się zbliżone do koncepcji zmiany paradygmatu w rozumieniu zaproponowanym przez Thomasa Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych* (1962) — lecz jest to podobieństwo zwodnicze. Mianem paradygmatu Kuhn określił zespół założeń, które sankcjonują określony rodzaj praktyki badawczej [Kuhn 2001, 27], a zarazem określają, jakiego rodzaju zjawiska lub obiekty mogą być postrzegane w charakterze faktów naukowych [Kuhn 2001, 103]. Gdy w wyniku jakiejś rewolucji, która reorganizując ów zespół założeń, doprowadza do zmiany paradygmatu, dochodzi do zamiany jednej esencjonalnej koncepcji na inną [Kuhn 2001, 288]. Dlatego też zamiast podchodzić do historii nauki, a także do aktualnych odkryć naukowych w sposób esencjonalny, Latour wprowadza teorię relacyjną, która wykraczałaby poza epistemologiczny dualizm kategorii obiektywności i subiektywności w mówieniu o świecie [Abriszewski 2008, 101]. Wydaje się, że stanowiska konstruktivistyczne i realistyczne ulec miałyby w ANT zespoleniu w sieci aktorów. Każde odkryte naukowo zjawisko jawiłoby się jako obiektywnie istniejące tylko w tych aspektach, które poddały się poznaniu. W kwestii istoty wciąż dane zjawisko uznawałoby się za nie poznane lub wręcz niepoznawalne, a wspomniana obiektywność przyjmowałaby charakter umowny. Miałyby postać norm, które tylko doraźnie uznano za obiektywne, aby

służyć mogły za punkt wyjścia do dalszych badań. Taką wiedzę umownie obiektywną określa się w ANT mianem „czarnych skrzynek” — swoistych odsyłaczy do kolejnych, usystematyzowanych obszarów nauki. [Abriszewski 2008,136].

Oczywistym kontekstem, jaki w świetle zarysowanego tutaj, umownego obiektywizmu narzuca się literaturoznawcy, jest neopragmatyzm i wprowadzone przez Stanleya Fisha pojęcie „wspólnot interpretacyjnych” [Fish 2002, 251]. W rzeczy samej wnioski płynące z obu teorii wydają się podobne. Latour, zakładając zmienność wyników wszelkiego rodzaju badań pod wpływem przemian zachodzących w sieci aktorów, doszedł do przekonania o umowności wiedzy obiektywnej. Fish natomiast wyraźniej podkreśla potencjał poznawczy tkwiący w dynamiczności interpretacyjnej ludzkiego umysłu. Modyfikacje w postrzeganiu badanych przedmiotów warunkowane są w nim przez zespół założeń, które pomimo że umowne (czyli w rozumieniu Fisha „retoryczne”), to obręb danej tradycji lub szkoły badawczej przyjmowane są jako grunt dla refleksji. Ów grunt jednak, podobnie jak sieć aktorów Latoura, sam również ulega modyfikacjom, zachodzącym w wyniku działań reinterpretacyjnych członków „wspólnoty”.

Oznacza to, że umysł nie jest strukturą statyczną, lecz złożeniem powiązanych przekonań, z których każde może wywierać nacisk na każde inne w ruchu, który może prowadzić do samoprzekształcenia. Krótko mówiąc [...], umysł nie tyle jest jakimś przedmiotem, na temat którego ktoś mógłby zapytać „jak to się zmienia”, ile raczej (podobnie jak wspólnota) motorem zmiany, projektem w ruchu [...], którego operacje są ograniczone, ale środki samych owych ograniczeń mogą zarazem ulegać zmianie [Fish 2002, 258].

Podobieństwo pomiędzy teoriami Latoura i Fisha wynika najwyraźniej z analogicznych wniosków wyciągniętych przez obu badaczy z teorii paradygmatów Kuhna. Badacz ów zauważył, że gdy naukowcy uprawiają tzw. „naukę normalną” — czyli taką, która nie wykracza poza obowiązujący paradygmat [Kuhn 2001, 55] — owszem, godzą się na to, żeby wyniki prowadzonych przez nich badań postrzegano w charakterze wiernych opisów rzeczywistości, ale jakby „po cichu” liczą się z tym, że w razie zmiany obowiązujących



aksjomatów badawczych wszystkie ich ustalenia prawdopodobnie okażą się bezużyteczne w świetle nowego paradygmatu [Kuhn 2001, 203]. Różnica pomiędzy taką formą badań a propozycjami Latoura i Fisha polega na tym, że — w przeciwieństwie do „cichej” zgody na doraźny status własnych ustaleń, którą dostrzegł w środowisku naukowym Kuhn — ich zgoda na obowiązujący stan poznawczy jest zgodą „głośną”. To wyraźna artykulacja umowności standardów epistemologicznych, obowiązujących w poszczególnych naukach. Tu jednak objawia się drobna różnica pomiędzy poglądami Latoura i Fisha, z których pierwszy wydaje się posuwać w swych sądach o krok dalej niż drugi. Mianowicie, zdaje się on zrównywać status poznawczy nauk przyrodniczych i społecznych ze statusem poznawczym literaturoznawstwa<sup>3</sup> [Latour 2010, 167]. W obrębie każdej z tych dziedzin usankcjonowanie jakichkolwiek ustaleń badawczych w dużej mierze zależne jest od opinii autorytetu, czyli podmiotu w hierarchii naukowej na tyle renomowanego, aby tego typu sankcji udzielać [Abriszewski 2008, 134]. Niemniej zarówno neopragmatyzm jak ANT zwracają uwagę na paradoksalny stosunek społeczny do tekstów literackich, przez ANT transponowany też na stosunek do wynalazków laboratoryjnych. W powszechnym (potocznym) rozumieniu „rzeczywista” wartość literatury ma być niezależna od autorytetów, które sankcjonują sądy i opinie wydawane na jej temat [Fish 2002, 277]. ANT dostrzega w tym przypadku proces modyfikowania jednej grupy aktorów przez drugą — określając to zjawisko mianem dyfuzji [Abriszewski 2008, 226]. Literatura wchodzi w dyfuzję z przestrzenią społeczną, stymulując dwa rodzaje wyobraźni. Po pierwsze, wyobraźnię

---

<sup>3</sup> Fish zdaje się dopuszczać takie podejście w sposób niebezpośredni, podczas krytyki Stephena Toulmina w eseju *Krytyczna samoświadomość*. Obiektem jego zastrzeżeń jest tam właśnie fakt nie dość radykalnego w przypadku Toulmina usytuowania nauk przyrodniczych w przestrzeni, którą używając języka Fisha nazwać można „przestrzenią retoryczną”. Fish odczytuje podejście Toulmina jako wewnętrznie sprzeczne, ponieważ z jednej strony badacz ten stwierdza, że stan wiedzy przyrodniczej jest efektem poznawczego kompromisu na temat tego, co należy uznawać za fakt naukowy — a z drugiej strony głosi konieczność weryfikowania wszelkich ustaleń naukowych z punktu widzenia absolutnie obiektywnego, czyli niewrażliwego na „retoryczną” manipulację. Fish dochodzi do wniosku, że twierdzenie o retoryczności nauk przyrodniczych byłoby wewnętrznie spójne tylko wówczas, gdyby przyjęcie absolutnie obiektywnej perspektywy uznać za niemożliwe [Fish 2002, 379–384]. Najwyraźniej tak właśnie dzieje się w teorii Latoura.



jednostkową, gdy mowa o zindywidualizowanych wyborach aksjologicznych i światopoglądowych. Po drugie, wyobraźnię zbiorową — rozumianą jako więź w ramach wspólnoty językowej, ideologicznej lub narodowo-ideologicznej, oraz jako zespół oczekiwań i opisanych powyżej przesądów w stosunku do literatury. W porównaniu z nią i innymi formami aktywności kulturowej — co razem daje obszar zainteresowań nauk humanistycznych — problematyka nauk przyrodniczych i ścisłych wydaje się bliższa codzienności. Współczesny humanista nie jest już człowiekiem pióra, a myszki i klawiatury, materiałów (a przynajmniej ich adresów bibliograficznych) najczęściej poszukuje przez internet, korzysta z poczty elektronicznej i jak każdy członek nowoczesnego społeczeństwa może nie interesować się stanem badań współczesnej medycyny, dopóki sam nie będzie zmuszony skorzystać z usług służby zdrowia. Swoista konwergencja „starego” etosu humanistyki jako szeroko pojętej refleksji nad znaczeniami i wartościami kultury i w kulturze z warunkami ich funkcjonowania determinowanymi przez nauki ścisłe i przyrodnicze charakteryzuje się wyraźną nierównomiernością oddziaływań w przestrzeni społecznej. Przyjęcie tego faktu do wiadomości pozwoli nie tylko zdefiniować termin na gruncie humanistyki. Stanowić będzie również asumpt do tego, aby dookreślić sposób jego rozumienia ponad podziałami na dyscypliny badawcze.

Na gruncie medioznawstwa, aby dało się mówić o konwergencji mediów „starych” i „nowych”, konieczne jest wykształcenie się nowej klasy odbiorczej. Nowi odbiorcy mają traktować ogół rozpowszechnianych w mediach treści jako nieuporządkowany zbiór rozrywki i informacji, spośród którego — lawirując pomiędzy różnymi środkami przekazu — wybrać mogą elementy odpowiadające ich indywidualnym preferencjom [Jenkins 2007, 9]. Natomiast w sytuacji, gdy przyswojone tą drogą przekazy nie wyczerpują oczekiwań odbiorców, za pomocą kanałów „nowomediálních” mogą oni rozpowszechnić przekazy własne. Mogą one być zarówno wyrazem fascynacji tekstami kultury rozpowszechnianymi przez media „stare”, jak też osobistego zaangażowania w sprawy natury społeczno-politycznej, w przypadku których odbiorcy podejrzewają *mainstream* o ideologiczną manipulację. W obliczu tego rodzaju zjawisk społecznych mówi się o „kulturze uczestnictwa” wśród konsumentów mediów [Jenkins 2007, 27].

Wedle stwierdzenia Marshalla McLuhana z książki *Zrozumieć media* (1964): „stare” media — jako źródło treści wywołujących u odbiorców potrzebę reakcji twórczej (w przypadku przekazów rozrywkowych), lub weryfikacyjnej (w przypadku przekazów informacyjnych) — oraz „nowe”, które ową reakcję ułatwiają, stały się „aktywnymi metaforami, jeśli chodzi o ich moc transponowania doświadczenia na nowe formy” [McLuhan 2004, 101]. Chodzi o doświadczenie współżycia społecznego na poziomie lokalnym — przy czym lokalność nie oznacza już tylko geograficznego usytuowania jednostki, ale również jej usytuowanie ideologiczne. Rozumiem je jako więź człowieka z opcjami polityczno-ideologicznymi lub estetycznymi, przy czym jedne i drugie stanowią indywidualny wybór z repertuaru globalnego, którego zasięg zakreślają media. „W epoce elektryczności naszą skórą staje się cała ludzkość” [McLuhan 2004, 87].

Z tak rozumianą konwergencją mediów ściśle łączy się idea „zbiorowej inteligencji” Pierre’a Levy’ego. Jenkins pisze o niej jako o zdolności „wirtualnych społeczności do wykorzystania połączonych uzdolnień wszystkich ich członków” [Jenkins 2007, 31]. W ujęciu Levy’ego ma to być jednak projekt utopijny, w którym demokratyczna społeczność czujnych politycznie internautów stanowić będzie trzecią siłę przestrzeni publicznej, obok państw narodowych i ponadnarodowych koncernów [Jenkins 2007, 33]. Znamienne jest jednak, że działania tak rozumianych zbiorowości nabierają znaczenia tylko w kontekście aktywności wspomnianych koncernów lub państw. To one w końcu dostarczają im pretekstu do działania i to głównie ich reakcje zwrotne na działania kultur konsumenckich determinują charakter przyszłego współżycia:

Korporacje wyobrażają sobie uczestnictwo jako coś, co mogą zacząć i przerwać, czym mogą kierować i zmieniać bieg, co mogą zamienić w towar i sprzedać. Prohibicjoniści starają się położyć kres nieautoryzowanemu uczestnictwu. Kooperacjoniści chcą przeciągnąć twórców amatorów na swoją stronę. Po drugiej stronie konsumenci domagają się prawa uczestniczenia w kulturze na własnych warunkach — kiedy i gdzie będą chcieli. Muszą stawić czoło licznym przeciwnościom, by zachować i poszerzyć swoje prawo uczestnictwa [Jenkins 2007, 166].

W ujęciu ekonomiczno-socjologicznym charakterystyczne dla konwergencji nadrabianie dystansu między społeczeństwami biednymi

a bogatymi sprowadzać ma się do narzucania wzorów rozwoju przez „Zachód”. Nie tyle chodzi tu jednak o sam rozwój gospodarczy — w kwestii którego dominacja Zachodu nie jest już tak oczywista — ale również o upodabnianie się ustrojów politycznych, jak również określonych norm moralnych i aksjologicznych:

Upadek komunizmu jeszcze ten [...] [stan] pogłębił, bo Zachód umocnił się w przekonaniu, że jego ideologia demokratycznego liberalizmu odniosła zwycięstwo w skali globalnej, nadaje się więc dla wszystkich. Zachód, a zwłaszcza Stany Zjednoczone, które zawsze miały poczucie posłannictwa, jest przekonany, że inne narody powinny przyjąć zachodnie wartości demokracji, wolnego rynku, ograniczonego rządu, praw człowieka, indywidualizmu i praworządności i oprzeć na nich swoje instytucje [Huntington 2001, 269].

Zarysowany tu obraz dominacji cywilizacyjnej Zachodu nad resztą świata przyjmuje czasem w teorii konwergencji postać determinizmu technologicznego:

Teoria konwergencji twierdzi, że charakter dominującej technologii narzuca (wywołuje) określone formy organizacji społecznej, życia politycznego, wzorów kulturowych, codziennych zachowań, a nawet przekonań i postaw. Jeśli przyjąć, że technologia posiada własną, immanentną logikę rozwoju, napędzaną przez ciąg odkryć i innowacji, dominacja nowoczesnych technologii prędzej czy później [...] [prowadzić będzie] do upodobnienia się, a nawet uniformizacji różnorodnych społeczeństw i wyeliminowania różnic lokalnych [Sztompka 2005, 134–135].

W zaprezentowanych powyżej sposobach rozumienia „konwergencji” zwracają uwagę dwie rzeczy. Po pierwsze, niesymetryczność oddziaływania poszczególnych elementów relacji (aktorów), z których jeden bardziej oddziałuje na inne niż inne na niego (*mainstream* na kulturę fanowską, były „Zachód” na całą resztę itd.). Po drugie, dynamika zjawisk określanych pojęciem konwergencji objawia się jako ukierunkowanie przemian diagnozowanych w sferze kultury, gospodarki lub społeczeństwa jako zmierzających do określonego stadium. Przybrać ma ono postać swoistej symbiozy pomiędzy aktorami,

której warunki wyznaczać będzie jednak aktor dominujący (ten, który bardziej oddziałuje, niż poddaje się oddziaływaniu).

Znamienne jest, że w przypadku „konwergencji” proces przyswajania terminu przez nowe dziedziny sam jest przykładem określanego nim zjawiska — w czym zdaje się on wykraczać poza kondycję typową dla terminów wędrujących, które zdaniem Baumana, „zapędzając się” do kolejnych dziedzin nauki mają uniezależnić się od swoich znaczeń z dziedzin pozostałych [Bauman 2000, 181]. Termin ten, zaszczipiany na gruncie kolejnych dyscyplin naukowych, niejako z definicji nie pozwala na zlekceważenie pełni swoich znaczeń poprzednich, a przeciwnie: buduje on pomosty pomiędzy kolejnymi dyscyplinami nauki. W języku ANT można powiedzieć, że „konwergencja” na drodze swojej „wędrówki” zawiązuje coraz to nowe sieci relacji pomiędzy różnymi grupami aktorów, że wreszcie pozwala na nowo ustosunkować się względem podziałów, które w nauce wprowadziła nowoczesność.

Latour analizuje nie tyle samą nowoczesność, co jej filozoficzną genezę. Zastanawia się nad konsekwencjami, jakie w historii nauki europejskiej przyniosły prace Thomasa Hobbesa i Roberta Boyle’a. Obaj ci nowożytni uczeni dążyli do takiego opisu rzeczywistości, który nie powodowałby konieczności odwoływania się do transcendentaliów. Zdaniem Latoura<sup>4</sup>, pierwszy z nich zapoczątkowuje drogę filozoficznego dowodu, stając się pionierem nauk dialektycznych, ściśle związanych w tym ujęciu z polityczną sferą życia społecznego. Zdaje się, że polityczność w ujęciu Latoura nie musi oznaczać uprawiania polityki w sensie dosłownym. Najwyraźniej jest to zdolność do uświadamiania sobie mechanizmów władzy dyskursywnej, funkcjonujących w przestrzeni społecznej. Nauki dialektyczne byłyby więc polityczne w sensie przywołującym na myśl filozofię Michela Foucault: jako umożliwiające krytyczną refleksję na temat dyskursów władzy. Jeśli chodzi o drugiego z interesujących Latoura myślicieli nowożytnych — Boyle’a — to wchodzić on ma na drogę eksperymentu, którą podążyc miały potem nauki przyrodnicze i techniczne. Abriszewski upatruje w ustaleniach Boyle’a i Hobbesa przede wszystkim przełomu języka, ponieważ zainicjowały one wyodrębnienie osobnych słowników

---

<sup>4</sup> Latour odwołuje się tu do książki Stevena Shapina i Simona Schaffera *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*.

naukowych dla opisów zjawisk przyrodniczych i społeczno-humanistycznych. W owej odrębności — w apriorycznym odrzuceniu możliwości nakładania się pojęć pomiędzy oddzielonymi od siebie w ten sposób obszarami wiedzy — zawierać ma się załączek nowoczesnej dywersyfikacji nauk [Abriszewski 2008, 295].

W książce pt. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni* (1991) Latour wysuwa jednak tezę o dyskusyjności tak rozumianego, nowoczesnego podziału nauk, gdyż jego zdaniem nigdy nie udało się wyplewić tendencji do naruszania granicy pomiędzy naukami dowodzącymi a doświadczalnymi [Latour 2011, 127]. Ciągłe ponawiane próby wzniesienia tej granicy pod egidą nowoczesności Latour określa mianem puryfikacji. W opozycji do puryfikacji francuski badacz mówi jednak o hybrydyzacji, którą jak sądzę dałoby się określić mianem konwergentnego współoddziaływania wspomnianych dziedzin wiedzy, na próżno separowanych od siebie przez nowoczesność. Hybrydyzacja ma być nowoczesności niezbędna, dlatego że obecność hybryd stwarza konieczność puryfikacji. Nie tyle chodzi tu jednak o samą ich obecność, co tendencję do ich lekceważenia charakteryzującą oba spośród wydzielonych przez puryfikację obszarów nauki. Nie podlegając jurysdykcji żadnego z obszarów nauki, w praktyce hybrydy rozwijają się bez żadnych ograniczeń. Wraz z poszerzaniem się tego, co z punktu widzenia nowoczesności jawi się jako poznawczy i metodologiczny chaos, zwiększa się konieczność uporządkowania, czyli puryfikacji obszaru nauki: „projekt krytycznej puryfikacji [...] rozwija się wyłącznie dzięki rozprzestrzenianiu się hybryd” [Latour 2011, 22].

Konwergentną postawę w pracy naukowej rozumiem zatem jako wyczulenie badacza na poznawczy potencjał, towarzyszący wytwarzaniu się hybryd — czyli teorii naukowych przekraczających obszary zainteresowań, które poszczególnym dziedzinom nauki wyznaczyła nowoczesność. Przykładem humanisty o konwergentnej postawie (obok wspomnianego na początku Petera Sloterdijka — badacza filozoficznych aspektów globalizacji) wydaje się Stanisław Lem jako autor *Filozofii przypadku* (1968). Tekstu literaturoznawczego, w którym za cel postawiono sobie ustanowienie „takiego programu przyszłościowego badań, który potrafiłby z humanistyki, antropologicznie rozumianej, uczynić część empirii” [Lem 2010, 29]. W *Filozofii przypadku* Lem podjął próbę przedstawienia literatury jako obiektu, który tak jak wszystkie inne elementy rzeczywistości

empirycznej we wszystkich swoich aspektach poddawałby się badaniu doświadczalnemu, opartemu na wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych. Obiektem badań są tu przede wszystkim: warstwa tekstowa i ludzkie predyspozycje w zakresie rozumienia. Skrótowo rzecz ujmując: brzmienie słów i konstrukcje zdaniowe, które w danym języku są uważane za niosące treść, uwarunkowane mają być drogą ewolucji [Lem 2010, 82-83], którą język odbył w danej niszy kulturowej — na wzór organizmów ewoluujących w niszy środowiskowej [Lem 2010, 28]. Rozumienie natomiast zależy ma od sposobu, w jaki ludzki umysł przyswaja bodźce z rzeczywistości oraz w jaki sposób — tzn. za pomocą jak przystosowanych do tego organów — na te bodźce reaguje. Proces ten nazywa Lem „modelowaniem środowiska, które [...] człowiek postrzega” [Lem 2010, 143]. Umieszczony w tytule książki „przypadek” ma natomiast pełnić funkcję pierwszego i ostatniego szafca na drodze kształtowania się tekstu, i jego konkretyzacji w odbiorze czytelnicy. [Lem 2010, 273]. Przypadek decydować ma o tym, jakie słowo znajdzie się w tworzonym tekście w następstwie słów już napisanych, realizując którąś z dostępnych w danym języku kombinacji znaczeniowych (w tym sensie od przypadku zależy też, jakie słowo pojawi się w tekście jako pierwsze). On też decydować ma o tym, jaki sens, spośród wszystkich sensów implikowanych w danym języku przez zaktualizowany w tekście układ słów, obrane będzie jako treść tego tekstu. Ów margines „przypadku” w wyborze sensów poszczególnych słów lub zdań ma być jednak ściśle ograniczony przez sensy wszystkich pozostałych — składających się na sens całości dzieła. Wydaje się, że tworzenie i przyswajanie literatury postrzega Lem w charakterze naturalnej funkcji życiowej człowieka opatrzonego świadomością:

Zarówno naukę, jak filozofię można [...] badać różnymi metodami. Także o człowieku można mówić jako o przedmiocie badań antropologii albo socjologii, jako o zwierzęciu, którego los sterowany jest dwukanałowo: kanałem przekazów dziedzicznych i kanałem przekazów kulturowych. Jest on także zbiorowiskiem atomów i elektronów, jest „automatem skończonym”, jest homeostatem, który prowadzi wojny i pisze wiersze [Lem 2010, 111].

Gdy mowa o konwergentnej postawie, konwergencja byłaby zasadą funkcjonowania intelektualisty w świecie. Od tradycyjnie pojmowanej

interdyscyplinarności różni się ona przeświadczeniem badacza, że prym we współczesnym świecie wiodą nauki ścisłe i przyrodnicze, zaś kondycja nauk humanistycznych w ich kontekście określana jest przez tzw. „efekt doganiania” (wspomniany przy okazji społeczno-politycznych teorii konwergencji). Owo „doganianie” ujawniałoby się w świadomości humanistów, że prowadzona przez nich filozoficzna i kulturoznawcza refleksja odbywa się w codzienności determinowanej przez te pierwsze, lepiej „sytuowane” nauki, których ustalenia (ze względu na nieumiejętność krytycznej nad nimi refleksji) traktować muszą jako niemal niepodważalne. Wspomniane wcześniej „wyczulenie badacza na poznawczy potencjał, towarzyszący wytwarzaniu się hybryd”, bynajmniej nie powinno być rozumiane jako postulat do zniwelowania granic pomiędzy dziedzinami nauki. Zróżnicowanie obszarów wiedzy jest zbyt wielkie, aby było to możliwe, a próba wprowadzenia takiego postulatu w życie wiązałaby się z lekceważeniem istotnych różnic między nimi<sup>5</sup>. Natomiast konwergencja — wówczas, gdy mówi się o konwergencji nauk — wydaje się sposobem twórczego współistnienia naukowca humanisty z dziedzinami nauki i sztuki odległymi od jego obszaru badań. Chodzi o dystans, którego doświadcza się na co dzień, którego nie da się w całości zniwelować, lecz świadomość o którym stanowi dla badaczy wyzwanie do określenia względem niego wartości swoich badań. Dystans między dwiema kulturami nauki: kulturą intelektualistów o literackiej proveniencji (humanistów) i naukowców techników/przyrodników. Ten sam, którego obecność podkreślał Charles Percy Snow w swoim *Wykładzie Rede’owskim* z końca lat 60. XX:

---

<sup>5</sup> Wydaje się, że za takie lekceważenie dystansu między (w tym przypadku) naukami humanistycznymi i społecznymi a ścisłymi uznać można teksty krytykowane w książce *Modne bzdury* Sokala i Bricmonta, wspomnianej już w jednym z poprzednich przypisów. W krytykowanych przez autorów tekstach odwołań do nauk ścisłych dokonuje się bez zrozumienia teorii, z których próbuje się czerpać. Ponadto wykorzystuje się je w sposób czysto instrumentalny, w celu argumentacji na rzecz też możliwych do udowodnienia również w inny sposób. Takie odwoływanie się humanistów/społeczników do nauk ścisłych nie wzbogaca więc ich zrozumienia rzeczywistości, a nawet przeciwnie: ogranicza ich pole interpretacji, narzucając im poruszanie się w sferze zjawisk, których zrozumienie uniemożliwiane jest brakiem specjalistycznej wiedzy [Sokal, Bricmont 2004, 131].



Intelektualiści o literackiej proweniencji — na jednym biegunie, a na drugim — naukowcy z fizykami na czele. A między tymi dwoma biegunami zieje przepaść wzajemnego niezrozumienia, czasami (zwłaszcza wśród młodych) — wrogości i niechęci, lecz nade wszystko braku zrozumienia [Snow 1999, 80]<sup>6</sup>.

Pojęcie konwergencji daje asumpt ku temu, aby ów wspomniany przez Snowa dystans na nowo przemyśleć. Proponowany sposób rozumienia konwergencji i jej relacji względem kondycji nauk humanistycznych oparłem na przekonaniu, że o kondycji nauki nie można mówić w sposób abstrakcyjny — tzn. w oderwaniu od społecznego usytuowania parających się nią badaczy. Jeśli słusznie stwierdziłem, pisząc wcześniej o tym, że istotą konwergencji jest niesymetryczność oddziaływań pomiędzy uwikłanymi w nią aktorami, to w przypadku konwergencji nauk stroną dominującą są te ściśle i przyrodnicze. Natomiast od humanistów nowoczesne<sup>7</sup> społeczeństwo wymaga zmierzenia się z groźbą marginalizacji.

Skoro żyjemy<sup>8</sup> w „globalnej wiosce” [McLuhan 2004, 206], połączeni siecią przekazników, z których każdy „sam jest przekazem” [McLuhan 2004, 184], dlaczego nie spróbować rozumieć tych przekazów na sposób hermeneutyczny? Jeżeli, jak stwierdził Kuhn: „Podobnie jak artyści, twórczy uczeni muszą umieć niekiedy żyć w świecie pozbawionym ładu” [Kuhn 2001, 146] — to skąd przekonanie, że u podstaw wielu odkryć naukowych nie leżą motywacje zbliżone do tych, jakie popychają do tworzenia dzieł sztuki? Gdyby tak było, to dlaczego przynajmniej nad niektórymi spośród odkryć naukowych nie zastanowić się w kategoriach ekspresji? Skoro wreszcie wiele osób nie

---

<sup>6</sup> W artykule rozwijającym tezy wspomnianego wykładu Snow dodał do wspomnianych „dwóch kultur” jeszcze trzecią, skupiającą się wokół nauk społecznych [Snow 1999, 140].

<sup>7</sup> Teorie tzw. ponowoczesności traktuję jako poszerzenie formuły modernizmu. Jako kondycję, w przypadku której wciąż obowiązuje wiara w „postęp”, lecz której nie towarzyszy już optymistyczna wiara w to, że ów „postęp” uczynić może ludzkie życie lepszym. Wtóruję w ten sposób poglądom na postmodernizm Latoura, który stwierdził rzecz następującą: „Postmodernizm jest symptomem, a nie świeżym rozwiązaniem. [...] [C]zuje, że z nowoczesną krytyką było coś nie tak, ale [jedyne] co potrafi, to podtrzymać tę krytykę, choć nie wierzy w jej fundamenty” [Latour 2011, 70].

<sup>8</sup> Celowo rezygnuję w tym miejscu z pierwszej osoby liczby pojedynczej w celu uwydatnienia postulatynośi niniejszego fragmentu.

potrafi już funkcjonować w społeczeństwie bez komputera i telefonu komórkowego, to dlaczego nie traktować tych wynalazków w kategoriach egzystencjalnych — jako części ludzkiego życia?

Proponowany przeze mnie sposób rozumienia konwergencji jako wyznacznika postawy badawczej, która zarówno wytworzyła współczesną kulturę, jak również historyczno-kulturową spuściznę postrzegalibyśmy przez pryzmat kontekstu społeczno-technologicznego, wydaje się wchodzić w relację z myślą posthumanistyczną. Zależność między konwergencją a transhumanizmem z pewnością zasługiwałaby na osobne opracowanie. Skłonny jestem stanąć na stanowisku, że zakres znaczeniowy pojęcia konwergencji jest węższy niż ma to miejsce w przypadku pojęcia transhumanizmu, lecz zarazem implikowana przez nie perspektywa analityczna wydaje się bardziej szczegółowa. W moim ujęciu konwergencja człowieka i technologii oraz — w perspektywie interpretacyjnej — technologii i kultury nakłada się tylko na jedno pole odniesień refleksji transhumanistycznej, pomijając przy tym jej aspekt bioetyczny [por. Żylińska 2013]. Perspektywa badawcza oparta na pojęciu konwergencji wydaje się bardziej przyziemna, a jej postulaty skromniejsze: zamiast krytyki ontologicznych wyznaczników człowieczeństwa w kontekście biologicznym i technologicznym zakłada namysł nad sposobami postrzegania i odczuwania świata przez pryzmat zmian zachodzących w nim za sprawą nauk ścisłych i przyrodniczych, a zauważalnych na drodze codziennego doświadczenia. Intencją postawy badawczej, którą określiłem mianem konwergentnej, byłoby raczej skupienie na poszczególnych zjawiskach dostrzeganych w kulturze i interpretowanie ich w sieci właściwych im relacji bez względu na aprioryczne kategoryzacje. Istnieje ryzyko, że opatrywanie konwergentnych działań analityczno-interpretacyjnych heurystyczną klamrą „transhumanizmu” prowadziłoby natomiast do stopniowej puryfikacji poświęconej im refleksji w ramach kodyfikującego się — a więc pod pewnymi względami hermetycznego — dyskursu. Pojawia się również możliwość następująca: owszem, postawa konwergentna, aby zachować swój poznawczy potencjał musi opierać się na gruncie niejednorodnym — hybrydycznym w wykładni Latoura — lecz w swojej istocie okazuje się postawą efemeryczną, z konieczności musiałaby stracić rację bytu wówczas, gdy znikłby dystans pomiędzy dziedzinami życia lub nauki, pomiędzy którymi stanowiła wcześniej rodzaj poznawczego pomostu.

Na dzień dzisiejszy stawką wydaje się jednak kondycja humanistyki względem nauk pokroju informatyki, biotechnologii, fizyki, medycyny, które wyraźniej niż ona zdają się nadawać ton ludzkiemu życiu.

## BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, Krzysztof, 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Bauman, Zygmunt, 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Burszta, Wojciech J., 2001, *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Filiciak, Mirosław, 2007, *Kultura bliska ciała*, [przedmowa w:] Henry Jenkins, *Kultura konwergencji*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Fish, Stanley, 2002, *Interpretacja, retoryka, polityka*, pod red. Andrzeja Szahaja, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Giddens, Anthony, 2010, *Socjologia*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Huntington, Samuel P., 2001, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jenkins, Henry, 2007, *Kultura konwergencji*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Kuhn, Thomas, 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostrołęcka, pośl. przeł. Justyna Nowotniak, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Latour, Bruno, 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przekł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Latour, Bruno, 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lem, Stanisław, 2010, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej.
- McLuhan, Marshall, 2004, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. Natalia Szczucka, Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.

- Sloterdijk, Peter, 2011, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Snow, Charles P., 1999, *Dwie kultury*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Sokal Alan, Bricmont Jean, 2004, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. Piotr Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Sztompka, Piotr, 2005, *Socjologia zmian społecznych*, przekł. Jacek Konieczny, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Urry, John, 2004, *Globalne układy złożone*, [w:] Małgorzata Jacyno, Aldona Jawłowska, Marian Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Żylińska, Joanna, 2013, *Bioetyka inaczej, czyli o tym, jak współżyć z maszynami, ludźmi i innymi zwierzętami*, przeł. Anna Barcz, „Teksty Drugie”, nr 1–2, ss. 154–172.

## **ABSTRACT**

### **CONVERGENCE AND A CONDITION OF HUMANITIES**

I used the term “convergence” for describing a social condition of humanities in the face of hard science’s growing importance. I analyzed the term, derived from both sociology and *media studies*, in context of philosophical issues of globalization. Finally, I defined “convergence” as a matter of coexistence of the “old” and the “new” — where the latter determines the first’s way of development. On the basis of this statement I proposed a “convergent attitude” as a kind of solution for the weakening condition of humanities. The “convergent attitude” means the openness to technological and scientific modifications of everyday life as to the important interpretative context. The main frame of theoretical reference is Actor-Network Theory by Bruno Latour, which has been compared with Stanley Fish’s *neopragmatism* and with the theory of paradigms by Thomas Kuhn. I give some examples of “convergent attitude” from works by Stanisław Lem and Peter Sloterdijk.