

Edyta Stawowczyk

Filozoficzne aspekty widzialności

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (5), 9-24

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Filozoficzne aspekty widzialności

Widzialne jest ograniczone. Niewidzialne — nieograniczone; tkwimy w środku bezkresnego oceanu niewidzialnego. Przed każdym pokoleniem stoi zadanie zdobycia kolejnego skrawka łądu¹.

Cyfrowe widzialności

Współczesną epokę określa się często mianem ery informacji. Rozwój technologii komputerowej umożliwia przetwarzanie wszelkiego typu informacji dzięki ich konwersji do zbioru cyfr. Cyfrowy paradygmat konwersji zastępuje analogową transkrypcję. Media cyfrowe korzystają z abstrakcyjnej przestrzeni, która pozwala na rozmaite manipulacje danymi, nie powiązanych bezpośrednio z fizycznymi bądź materiałami nośnikami, tak, jak miało to miejsce w mediach analogowych. Owa dematerializacja informacji umożliwia szybkie ich przesyłanie oraz szerokie rozpowszechnianie bez znacznego ubytku jakościowego. Nasze mieszkania, miejsca pracy powoli zamieniają się w elektroniczne groty. Zewsząd otaczają nas urządzenia elektroniczne dostarczające informacje: telefony, podłączone do Sieci komputery, telewizja...

Obrazy cyfrowe najczęściej kojarzą nam się przede wszystkim z zadziwiającymi reklamami telewizyjnymi, przetwarzanymi za pomocą komputera zdjęciami, cyfrowymi trikami filmowymi. Dziś już żadna produkcja filmowa nie może się obejść bez efektów wizualnych, które zmieniają zarówno estetykę, jak i sam proces produkcyjny. Cyfryzacja kultury otworzyła wrota światom wirtualnym. Zastosowanie technologii do tworzenia fantazmatów i iluzji trafnie określona się czasem mianem **triknologii**. Mnie jednak bardziej interesuje **technologia**, to znaczy jej wykorzystanie w nauce oraz sposób, w jaki nowe przyrządy cyfrowe przyczyniają się do zmiany paradygmatu naukowego.

Konstruowanie wirtualnych światów oraz wyłonienie nowych, nie związanych z optyką widzialności zwraca znów naszą uwagę ku poruszonym od tysiącleci przez filozofów problemom metafizycznym, pytaniom o byt, o granice poznania. Komputery umożliwiają przetwarzanie wszelkich informacji (fal świetlnych, promieniowania mikrofalowego, radiowego) w ciągi cyfr, a tych z kolei na obrazy. Sygnały te można dodatkowo wzmacniać. Procedury komputerowe powodują, że coraz szerszy obszar otaczającego nas świata staje się dla nas widzialnym. Widzialność natomiast — mimo, iż zdaje się nie posiadać ugruntowanego znaczenia w tradycji naukowej Zachodu i nie mówi się o niej *explicite* — od tysiącleci pełni ważną funkcję poznawczą.

Epistemologiczne znaczenie widzialności

W języku potocznym określenia tego używa się na oznaczenie obszaru dostępnego wzrokowemu poznaniu człowieka. Jako kategoria poznawcza widzialność funkcjonuje

przede wszystkim w filozofii. Szczególną rangę osiągnęła u psychologistów² oraz w filozofii fenomenologicznej, w której stanowi trzon refleksji metodologicznej.

Zmysł wzroku, mimo iż wykształcił się jako ostatni, zajął priorytetowe miejsce w kulturze Zachodu. Paradygmat oka wyznacza kierunek poznania całej kulturze europejskiej.

Filozofia pozytywistyczna podniosła ów paradygmat do uniwersalnej miary poznania. Ugruntowała ona dwa spośród trzech najistotniejszych paradygmatów nauki: 1) ideę obserwacji zakładającą dystans obserwatora oraz 2) ideę akceptacji porządku fenomenów jako form zewnętrznych wobec obserwatora³.

W filmie Wima Wendersa *Niebo nad Berlinem* (*Der Himmel über Berlin*, RFN-Francja 1987) opowiada o granicach naszego świata, jedną z nich stanowi właśnie wzrok. Dwóch głównych bohaterów, Daniel i Cassiel, to aniołowie, którzy od wieków przyglądają się światu. Jedyńm ich akcesem do świata materialnego jest wzrok, pozbawieni są oni bowiem zmysłów smaku, węchu i dotyku. Bohaterowie filmu Wendersa ucieleśniają niejako czystą percepcję, pozytywistyczny ideał naukowca. Aniołowie mogą co prawda porozumiewać się między sobą za pomocą języka, lecz ludzie ich nie słyszą. Od wieków przyglądają się z perspektywy wieczności i „nieba” przemianom, jakim podlega Ziemia wraz z jej mieszkańcami, nie ingerując jednak w ich życie. Są oni archetypicznymi obcymi, którzy widzą, nie będąc widzianymi.

Doktryna nieskażonej percepcji, którą prezentują aniołowie, ma swoje źródło w filozofii pozytywistycznej Augusta Comte’a. Według Comte’a rewolucja epistemologiczna prowadzi do rzetelnej formy wiedzy, jaką uzyskuje się z bezstronnej obserwacji faktów i zjawisk świata zewnętrznego. Postawa ta zakłada, iż możemy uwierzyć w to, co możemy zobaczyć. Fakty powinny być zmysłowo weryfikowalne. Takie empirystyczne podejście stanowi źródło niemal całej epistemologii, a nawet występuje w teoriach antyempirystycznych. Prawie w każdym języku słownictwo epistemologiczne zawiera już w sobie epistemologię empiryzmu. W języku polskim „widzenie” utożsamia się z wiedzą, a wątplenie z niewiedzą, niewidzeniem, zasłonięciem faktów. W języku angielskim czasownik *see* oznacza nie tylko widzenie, ale również rozumienie.

Nieprzypadkowo więc historyczne zbliżenie rzeczywistości oraz kultury w okresie pozytywizmu zostało wzmocnione wynalazkami stanowiącymi przedłużenie zmysłu wzroku: takimi, jak mikroskop, teleskop, soczewki. Słowo mikroskop pochodzi od greckich słowa *mikro* I mały oraz *skopēō* I patrzę. Podobną etymologię posiada słowo teleskop, tyle że pierwsza jego część pochodzi od greckiego słowa *téle* I daleko. Instrumenty te wzmacniają oko człowieka, pozwalając mu widzieć na odległość bądź dostrzegać to, co niewidoczne „nieuzbrojonym okiem”, np. bakterie, wirusy, tkanki roślin. Wyłonienie w XIX wieku nowej nauki przyrodniczej, mikrobiologii, było bezpośrednią konsekwencją wprowadzenia „wzmacniających” oko urządzeń optycznych.

„Wzmocnienie” i „uzbrojenie” oka ludzkiego wyznaczyło również kierunek rozwoju innych dziedzin nauki, zmierzających ku coraz większej specjalizacji oraz procedurom redukcjonistycznym. Aparaty optyczne „uzbrajające” oko umożliwiają bezpośrednią obserwację mikroskopijnych lub makroskopijnych cząstek. Wierzono, iż wszystko można dostrzec w analogiczny sposób. W fizyce zaczęto poszukiwać najmniejszych cząstek atomu; w biologii molekularnej zajmowano się badaniem cząstek DNA; teoretycy filmu, stosując metody fonologii i morfologii, poszukiwali najmniejszych cząstek znaczeniowych języka audiowizualnego — „kinemów”, „kinów”, „videmów”. Te tradycyjne procedury zawodzą jednak przy próbie uchwycenia całości zjawisk i współzależnych od siebie pro-

cesów. Dlatego współcześnie można zaobserwować w nauce zwrot, polegający na poszukiwaniu wzorów unifikujących.

W poszukiwaniu wzorów unifikacyjnych

Teoria filmu, na przykład, wymaga dziś uwzględnienia rozmaitych kontekstów medialnych, w jakich film funkcjonuje. Refleksja nad filmem staje się nieuchronnie nauką o konfiguracjach medialnych. „Film i kino, które przez dziesięciolecia całe stanowiły trzon refleksji nad audiowizualnością, przestały [...] być jedynym jej punktem odniesienia, utraciły walor paradygmatyczności dla teorii audiowizualności”⁴. Środowisko multimedialne i strategie intermedialne wymuszają całościowe spojrzenie na współczesną kulturę wizualną, z czego coraz częściej zaczynają zdawać sobie sprawę badacze filmu, sytuując go w kontekście szerszych praktyk przedstawieniowych i reprezentacyjnych. Nowa sytuacja komunikacyjna zmusza również do zmiany samego modelu badań. Zasiadający przed komputerem, „podłączony” do Sieci teoretyk musi opuścić ugruntowaną przez wielowiekową tradycję pozycję obiektywnego w stosunku do badanych faktów uczonego.

W tradycji nauki zachodniej idealny uczonego to obcy, a obcość, jak zauważa Zygmunt Bauman, konstruowana jest kulturowo przez próby przezwyciężenia jej. „«Bycie na zewnątrz» ustanawia obcego w pozycji obiektywności: znajduje się on w punkcie, z jakiego można ogarnąć wzrokiem, badać i oceniać tych, co w środku, samemu do nich nie należąc, a więc nie podlegając ferowanym przez siebie ocenom”⁵. Z tej właśnie pozycji obserwują świat aniołowie z filmu Wendersa *Niebo nad Berlinem*. Każda próba zaangażowania w życie mieszkańców, przełamania dystansu i obcości kończy się wejściem w ludzki świat, a w konsekwencji zagubieniem obiektywnej perspektywy.

Pozytywiści zakładali, że prawda jest składnikiem świata zewnętrznego jako obiektywnie realnego, a nasze receptory jedynie biernie odbierają informację. Taki proces poznania nie uwzględnia faktu, że telereceptory należą do poznającego „ja” (*id i ego, super-ego*)⁶, które filtruje doświadczenia fenomenów zewnętrznych. Dopiero egzystencjaliści oraz fenomenolodzy skierowali się ku człowiekowi, zwracając uwagę na „nieprzetłumaczalność” ludzkiego istnienia oraz egzystencji. Ta nieprzetłumaczalność wynika z niemożliwości przetłumaczenia na język werbalny bądź jakikolwiek inny świata wyobrażeń mentalnych, skrywającego się za językiem. Każde niemal słowo nacechowane jest wieloznacznością, ponadto jego sens określa również kontekst użycia.

Filozofia pozytywistyczna, przyjmując założenie o możliwości poznania świata zewnętrznego, niezależnego od poznającego podmiotu, wpisała się w tzw. nurt filozofii bytu, podczas gdy fenomenologia wychodzi od pomiotu poznającego i wpisuje się w filozofię życia. Według filozofii bytu w tym, co bezpośrednio dane, ukryta jest pewna esencja, obiektywny porządek świata dostępny poznaniu. Filozofia bytu dąży do uzyskania wiedzy pewnej na drodze beznamietnej obserwacji, filozofia życia neguje możliwość wyjaśnienia świata i człowieka w oparciu o niezaangażowaną obserwację, zamiast tego zwraca się ku świadomości jako narzędziu poznania⁷. Sprzeczność tych dwóch nurtów wynika z przyjęcia krańcowo odmiennych perspektyw poznania. Teoria systemów, łącząc oba nurty, zwraca uwagę na same mechanizmy poznania. Bez względu na to, czy przyjmiemy, że istnieje odrębny byt od tego, co jest, czy nie, jedynym narzędziem poznania tego bytu jest świadomość. Metody redukcji transcendentnej Husserla czy wariacji imaginatywnej Ingardena

służą w istocie oczyszczeniu z nieświadomych pojęć przedmiotu poznania, aby dotrzeć do jego istoty. Ontologia jest dla Husserla wstępem do metafizyki. W myśli filozoficznej Maurice'a Merleau-Ponty'ego trzonem ontologii jest pierwotność „źródłowej wiary» w świat wobec jakiegokolwiek tezy idealistycznej czy w ogóle postawy intelektualistyczno-refleksyjnej (analogicznie do tezy świata — «*Weltthesis*» — późnego Husserla⁸). Dla Merleau-Ponty'ego sama możliwość poznania dzięki zmysłom opiera się na połączeniu podmiotu poznania z jego przedmiotem, „tak jakby nasze widzenie powstawało w łonie widzialnego albo jakby między nimi a nami istniała tak ścisła zażyłość, jak między morzem a plażą⁹». Podmiot widzący może osiąść widzialne tylko wtedy, jeżeli sam jest przezeń posiadany. „To, co nazywa się rzeczą widzialną, to, jak mówiliśmy, pewna bogata w związki jakość danego układu [*une texture*] powierzchnia głębi, przekrój masywnego bytu, ziarno lub cząstka niesiona falą Bytu¹⁰».

Teoria systemów łączy oba te nurty poznawcze, przypisując równorzędne znaczenie obu pozycjom wyjścia i rozpatrując je łącznie. Dlatego myślenie systemowe uznane zostało za superteorię raczej niż nową teorię. Uwzględnia ono logiczny i epistemologiczny sposób widzenia (Steier), paradygmat (Kuhn), uwarunkowania kulturowe (Wittgenstein, Maturana). „Z perspektywy metodologii i praktyki życiowej wyodrębnia zakres «tego, co oczywiste» (Hofstaetter), pokazuje kontekst informacji, które sterują procesami kontaktów międzyludzkich i codzienną komunikacją. Zazwyczaj nie zauważamy tego zakresu, a stan przynależności do pewnego kontekstu odczuwamy dopiero wówczas, kiedy mamy do czynienia z dysonansem, niemożnością porozumienia.¹¹ Jakkolwiek teoria systemów zbliża się do stanowiska fenomenalizmu twierdząc, że nie istnieje obiektywne doświadczenie, na głębszym poziomie doszukuje się ona metawzoru, który można uznać za pewną esencję (nie jest ona ontologicznie różnym porządkiem bytu wobec podmiotu). Teoria konstruktywistyczna mówi zarówno o porządku świata na poziomie łączenia wzorów, jak i o chaosie, stopniu entropii systemów. Zakłada holizm na poziomie poznania oraz regulacji różnic, jednocześnie przyjmując tezę indywidualizmu człowieka. Odrzuca ona ideę beznamiennej obserwacji oraz ideę wiedzy jako zapisu bezstronnego doświadczenia. Chce wyjaśniać świat na poziomie rządzących wzorów (zmiennych), ale kontekst tych wzorów wymusza uwzględnianie rozmaitych światopoglądów.

W świetle teorii systemowej nauka opiera się na założeniach, a nie na obiektywnych faktach. Założenia natomiast można zmieniać, hipotezy udoskonalać, zbijać, niezmienny pozostaje jedynie przyjęty (niekoniecznie świadomie, może to być także wpojony kulturowo) wzór postrzegania, myślenia, tzn. paradygmat. Z punktu widzenia teorii systemów nauka jako dziedzina myślenia podlega zatem nieustannej ewolucji. Nowe narzędzia postrzegania dostarczają nam metod oglądu rzeczywistości, nowych faktów, które często wymuszają zmianę paradygmatu naukowego, ponieważ stoją z nim w sprzeczności. Wiedza zależała i zależy bowiem od dostępnych nam w danym okresie historycznym narzędzi postrzegania. „Nauka jest metodą percepcji i tylko do tego może pretendować¹². Założenia naukowe są uzależnione od dostępnych w danym czasie narzędzi percepcji. Podobnie jak w teorii aktu czytania Isera ruch przez tekst dostarcza nam coraz to nowych perspektyw widzenia fikcyjnych wydarzeń, tak penetrowanie kolejnych obszarów (nie)widzialnego modyfikuje nasze widzenie człowieka i świata, czyli naukę¹³.

Technologiczna akceleracja poznawcza

Wzrastająca rola widzialności we współczesnej kulturze wiąże się z przemianami technologicznymi. Współcześnie to technologie właśnie wyznaczają określone porządki widzenia, a zatem dostarczają nowych sposobów nadawania światu znaczeń. Technologie pozwoliły nie tylko wdrzeć się w ciało człowieka, w głąb ziemi, oceanów, w Kosmos, ale umożliwiły również mierzenie i wizualizowanie takich danych, które znajdują się poza możliwościami percepcyjnymi człowieka, np. pól elektromagnetycznych, strun, procesów falowych. Szczególną funkcję poznawczą pełni komputer jako swoiste **hipermedium**, które pozwala na konwersję wszelkich informacji w ciągi cyfr, ich modelowanie za pomocą matematycznych wzorów, interakcję z nimi. Być może komputery pozwalające zarejestrować więcej danych niż człowiek staną się w przyszłości najważniejszym narzędziem percepcji. Tomaso Poggio, specjalista w dziedzinie „widzących” komputerów z Massachusetts Institute of Technology twierdzi, że w przeciwieństwie do ludzi, zdolności percepcyjne komputerów są nieograniczone. Jeden z teoretyków nowych mediów, Paul Virilio, proklamuje nadchodzącą epokę epoką „wizjoniki” — syntetycznego widzenia bez patrzenia, triumfu zindustrializowanej ślepoty¹⁴.

Sytuacja wygląda paradoksalnie: w miarę poszerzania się zakresu widzialności odwracamy się od idei poznania świata za pomocą zmysłów, a zwracamy ku modelom oraz samym mechanizmom przetwarzania informacji wizualnej (wzorom analogowo-neuronowym). Matematyczne interfejsy pozwalają na wizualizację rzeczy i fenomenów dotąd niewidzialnych. Francuski teoretyk Régis Debray dowodzi, że wkroczyliśmy w epokę wideosfery, którą charakteryzuje porządek widzialności związanej z obrazem „wizjonicznym” (*visionnée*), w odróżnieniu od obrazu bezpośrednio związanego z widzeniem i porządkiem reprezentacji (przynależnego poprzedniej epoce grafosfery)¹⁵. Obraz wizjoniczny, wzorowany na analogowo-neuronowym przetwarzaniu informacji przez człowieka, staje się obecnie modelem wszelkich możliwych informacji naukowych.

Pytanie fenomenologiczne o zmianę naszego widzenia, jego maszynizację, wiąże się nierozdzielnie z pytaniem epistemologicznym. Coraz częściej doświadczamy świata poprzez technologiczne interfejsy, a koncepcja obrazu cyfrowego — jak dowodzi Timothy Binkley — „zestawia ze sobą tradycyjne opozycje filozoficzne w sprzecznym amalgamacie niewidzialnego i widzialnego”¹⁶, niwelując istniejące dotychczasowe dychotomie organizujące nasze rozumienie świata.

Fonologocentryzm Zachodu

Natura wyznaczyła kierunek poznania człowiekowi: poprzez zmysły ku środowisku. Według Maurice’a Merleau’a-Ponty’ego to właśnie owa niemożliwa do uzasadnienia pewność świata zmysłowego stanowi podłoże wszelkiej prawdy. Wszelkie pewniki dotyczące prawdy i umysłu opierają się na dostępności świata dzięki zmysłom. Człowiek, zanim wejdzie w świat społeczny dzięki nabyciu zdolności językowych, zajmuje miejsce w otaczającym go środowisku dzięki widzeniu. Filozofia nie powinna ignorować tego faktu w imię wymogów analizy immanentnej. „Myślenie nie może ignorować swej zjawiskowej historii i chyba że usytuowało się poza wszelkim doświadczeniem, w porządku przedempirycznym, gdzie nie zasługiwałoby już na swoje miano i musi ono postawić przed sobą problem genezy swojego własnego sensu. To podług immanentnego sensu i struktury

świat zmysłowy jest «starszy» niż uniwersum myśli, gdyż ten pierwszy jest widzialny i względnie ciągły, a to drugie niewidzialne i przerywiste, nie tworzy na pierwszy rzut oka jakiejś całości i posiada swą prawdę tylko pod warunkiem opierania się na kanonicznych strukturach tamtego¹⁷. Percepcja zawsze wyprzedza refleksję, choć w świetle współczesnych badań trudno się zgodzić z tezą Merleau-Ponty'ego, że to „kanoniczne struktury”¹⁸ świata zmysłowego podtrzymują to, co niewidzialne. Nic więc dziwnego, że język obrazowy był pierwotny wobec języka werbalnego. Jest to najstarszy język ludzkości, wspólny wszystkim ludziom. Obraz zrodził się 30 000 lat wcześniej niż pismo, jak świadczą o tym pierwsze rysunki naskalne z grot De Cosquer i Lascaux. Wszystkie rodzaje pisma powstały z rysunków, czyli obrazów rzeczy. To w wyniku uproszczenia pisma hierograficznego (obrazowego) wykształciło się pismo demotyczne, w którym znaki nie przypominają już rzeczy, do których pierwotnie się odnosiły.

Fonologocentryzm — czyli poznawcze wyjście od form wizualnych, by przez ich teoretyzację zrozumieć mentalne konstrukcje — wyznacza również kierunek poznania naukowego¹⁹. Samo słowo teoria, pochodzące od greckiego *theoria*, sugeruje formę oglądu, wybór określonego sposobu patrzenia na świat, ponieważ określenie to pierwotnie oznaczało „oglądanie”²⁰. Przyjmując stanowisko fonologocentryzmu w kontekście percepcji zmysłowej Merleau-Ponty dowodzi, że percepcja jest paradoksalna, „sama postrzegana rzecz jest paradoksalna; istnieje tylko wtedy, jeśli ktoś ją postrzega”²¹. Nauka opiera się zatem na wierze postrzeżeniowej i dostępnych w swoim czasie narzędziach percepcji, często jednak w imię obiektywizmu odrzucała ona swoje postrzeżeniowe podstawy. Są one bowiem podstawami niepewnymi i subiektywnymi. Postrzeganie osobowe I jak dowodzi Merleau-Ponty I jest zawsze „prywatne”. Na subiektywizm postrzegania wpływa fakt, że rodzi się ono w ciele. Cieleśność (*chair*) stanowi otoczkę postrzegania. Nieprzejrzystość ciała umożliwia percepcję, ale wpływa również na jej subiektywizm. Kartezjusz doszedł do wniosku, że wszystko można podać w wątpliwość, poza istnieniem wątpliwego podmiotu (*dubito ergo sum*), dlatego opracował metodę naukową, która miała eliminować dane zmysłowe w celu uzyskania wiedzy pewnej. Podmiot został przez niego utożsamiony z rozumem i w ten sposób oddzielony od ciała ze wszystkimi jego zmysłami i od ducha. W dążeniu do obiektywnej wiedzy pozytywiści zredukowali obserwatora do obiektywnego oka. Ponieważ postrzeganie jest zawsze prywatne, dlatego każdy z nas posiada prywatny „świat” postrzeżeniowy. Nie tylko psychika człowieka i jego biologiczne uwarunkowania wpływają na filtrowanie danych zmysłowych: funkcję filtrów pełnią również kultura, tradycja, język, paradygmat naukowy. Opierając się na tradycji fenomenologicznej, socjologowie William James i Alfred Schütz dowodzą, iż prywatność postrzegania jest przyczyną istnienia wielu rzeczywistości, odłonek totalnego bytu przez świadomość. Skoro jednak każdy człowiek posiada swój odmienny „świat”, to jak to się dzieje, że w ogóle dochodzi do komunikacji między owymi „światami”? Czy istnieje jeden wspólny dla wszystkich, dostępny poznaniu byt?

Merleau-Ponty twierdzi, że każde spostrzeżenie intencjonalnie nakierowane jest ku rzeczom, stanowiąc swego rodzaju otwarcie się na świat. Choć poszczególne postrzeżenia są zmienne, każde z nich stanowi inną perspektywę „ujmowania tego samego swojskiego Bytu, o którym wiemy, że nie może wykluczyć jednej z nich, bez wyłączenia innej, i że w każdym razie sam nie daje się usunąć”²². Wszystkie te perspektywy razem wzięte przybliżają człowieka do rzeczywistości. Metoda wglądu intuicyjnego Husserla stanowi odwrotność procedury zaproponowanej przez Merleau-Ponty'ego. W dochodzeniu do istoty rzeczy proponuje on odrzucenie bezpośrednich danych. Wariacja imaginatywna Ingardena służy

temu samemu celowi. U wszystkich fenomenologów świadomość postrzeżeniowa jest tą, która zapewnia dostęp do świata i stanowi pierwszy krok na drodze do poznania. Owa zasadnicza dla fenomenologii relacja pomiędzy obserwatorem a obserwowanym, komunikacją a rzeczywistością stała się podstawą teorii systemów. Z perspektywy teorii systemowej wszelkie systemy traktuje się jako otwarte na swoje środowisko całości, a interakcja między nimi stanowi główny nurt jej rozważań. „Systemy rozumiane są tu jako konstrukty ludzkiego poznania lub postrzegania (nie są więc modelami obiektywnych stanów rzeczy). Ta zależność od indywidualnego postrzegania sprawia, iż modele te nie powstają na zasadzie łańcucha przyczynowego, lecz podporządkowane są cyrkularnemu ruchowi obserwacji i myślenia”²³.

Analogicznie do usytuowania przez Merleau-Ponty’ego postrzegania w powłoce cielesnej, teoria systemowa osadza je w biologicznej strukturze organizmu. Wedle jej założeń nie istnieje odpowiedniość świata zewnętrznego i osoby poznającej. Obydwie teorie odrzucają tradycyjną koncepcję idealnego obserwatora, która stanowiła podstawę pozytywistycznie zorientowanej nauki. Dopiero uwzględnienie zarówno czynników środowiskowych, jak i fizjologicznych, neurologicznych i ich wzajemnego wpływu pozwala mówić o poznaniu.

Jednak mimo wielu podobieństw głównych założeń fenomenologii egzystencjalnej i teorii systemów i przede wszystkim uczynienia poznania funkcją obserwacji i zaprzeczenia istnienia obiektywnego doświadczenia i zmierzają one do odmiennych wniosków. Według myślenia systemowego nie istnieje żaden niezależny od człowieka świat, „każdy świat pojęty jako produkt konkretnego procesu życiowego jest jednorazowy, jego racja bytu tkwi w nim samym. Maturana proponuje więc, by zamiast słowa «uniwersum» używać określenia «multiwersa»²⁴. Konsekwencją takiego myślenia jest traktowanie rozmaitych rzeczywistości jako obszarów ontologii konstytutywnych, możemy zatem poznawać tylko owe obszary, a według skrajnego odłamu konstruktywistów w ogóle nie można poznawać niczego, poza stanami własnymi obserwatora. Andrzej Gwóźdź udowadnia, że współczesne media opierają swoje konstrukcje poznawcze właśnie na owych „wewnętrznych połączeniach operacyjnego zamknięcia, o których stanowią samoregulująca wytwórczość naszego umysłu, jak i zintegrowane obwody dyspozytywowe”²⁵. Kontakt z nowymi mediami posiada zatem w dużej mierze charakter autoreferencyjny.

W odróżnieniu od konstruktywistów Merleau-Ponty twierdził, że powrót do tego, co widzialne zbliża do *świata samego z siebie*, który stanowi całość doświadczenia zmysłowego bytu i ludzi, bowiem wszelkie spostrzeżenia służą wychodzeniu z kręgu złudzenia w stronę „realności”, a we wszystkich przejawia się inna perspektywa owej „realności”. Transcendencję rzeczy pojmuje on jako to, co niewyczerpalne, totalną aktualność, która zawsze znajduje się poza zasięgiem widzenia. „Kruchość postrzeżenia [...] poświadczona jego rozpadem i zastąpieniem przez postrzeżenie inne, nie upoważnia nas wcale do wymazywania z nich wszystkich stygmatu «realności», lecz obliuguje do przypisania jej im wszystkim, do uznania w nich wszystkich wariantów tego samego świata, i wreszcie do traktowania ich wszystkich nie jako fałszywych, lecz jako jednakowo «prawdziwych», nie jako powtarzających się niepowodzeń w określeniu świata, lecz jako progresywnych przybliżeń. Każde postrzeżenie zawiera możliwość bycia zastąpionym przez inne, a więc swego rodzaju *dementi* ze strony rzeczy, ale to również oznacza, że każde postrzeżenie jest kresem pewnego ujęcia, pewnej serii «złudzeń», które nie były jedynie zwykłymi «myślaniami» w ścisłym sensie Bytu-dla-siebie i «czegoś tylko pomyślanego», lecz możliwościami, które mogły być promieniowaniem tego samego jedyne go świata, który jest *[il y a]*”²⁶.

Najnowsze badania nad funkcjonowaniem mózgu potwierdzają tezę fenomenologów o istnieniu niezależnego od obserwatora świata, przecząc tym samym twierdzeniom radykalnych konstruktywistów. Wprawdzie każdy z nas tworzy inny obraz świata, ponieważ indywidualne percepcje różnią się między sobą, ale zmysły wszystkich jednostek dostarczają podobnych informacji, dlatego można mówić o pewnych wspólnych wzorach percepcji.

Ernst Pöppel, jeden z najwybitniejszych neuropsychologów, dowodzi, że chociaż wszystkie żywe stworzenia posiadają ograniczoną możliwość oglądu świata i doświadczają innych doznań zmysłowych niż ludzkie, to jednak ich obraz świata nie jest krańcowo odmienny od naszego. Odmienny ewolucyjnie rozwój narządów zmysłów ssaków, ptaków, gadów, owadów, płazów doprowadził do powstania u nich obrazu świata częściowo zgodnego z ludzkim. Fakt ten pozwolił wysunąć tezę przeciwstawiającą się filozoficznemu wątpieniu we wszystko, co nas otacza. „Przeciwko tej postawie radykalnego wątpienia przemawia fakt, że istoty żywe o niezależnej od siebie historii rozwoju gatunkowego (o niezależnej filogenezie), a więc takie, u których narządy zmysłów także rozwijały się niezależnie, mimo tych różnic odbierają świat tak samo. Jest to możliwe tylko wtedy, jeśli to co postrzegane, rzeczywiście dane jest jako przedmiot albo zdarzenie”²⁷.

Merleau-Ponty, podobnie jak Ernst Pöppel nie traktuje widzenia jako zewnętrznego wobec świata, lecz w doświadczeniu tym odnajduje sam byt. Pierwotność percepcji jest wspólna nie tylko światu ludzkiemu, ale całemu życiu biologicznemu. „Widzenie uczy nas tym samym, że różne obce sobie, zewnętrzne wobec siebie byty, są jednak pewną absolutną *całością (ensemble)*, «zsynchronizowaniem» (*simultanéité*)”²⁸. Merleau-Ponty zmarł w roku 1961 i z pewnością nie przewidywał sytuacji, w której dzięki rozwojowi mediów przedmiotem naszej percepcji staną się, paradoksalnie, właśnie owe percepcje.

Poza tradycję fonologocentryczną

Nowe obszary widzialności coraz częściej wiążą się z rzeczywistością medialną, a nie ze światem materii fizycznej. Niewątpliwa „kruchość spojrzenia”, z jaką mamy do czynienia we współczesnej telewizji, nie przybliży nas do świata; można nawet stwierdzić, że wręcz zamyka nas z powrotem w kręgu iluzji, bowiem spojrzenia te są skierowane ku obrazom rzeczy, a nie ku samym rzeczom, ku cyfrowym fantazjom. Wirtualna kamera komputerowa wykorzystuje **geometrię Kartezjańską** w celu opisanego wirtualnych obiektów w odróżnieniu od kamery analogowej, która wykorzystuje **geometrię Euklidesową** w celu ujęcia rzeczywistych obiektów, istniejących w trójwymiarowej przestrzeni. Tutaj widzialność zostaje zrównana z wirtualnością.

W przypadku nowych mediów zrównujących widzialność z wirtualnością, poznanie dotyczy zasadniczo obszarów konstytutywnych bytu, gdyż media zamykają nas zwykle w pętli projekcji dyspozytywu, skazując na solipsyzm. Powracamy zatem do świata przedobiektywnego, choć nie zawsze, komputeryzacja bowiem umożliwia poznanie meta wzorów, odkrywa przed nami całościowy byt: świat informacyjno-falowy. Niegdyś odrzucona jako podstawa nauki widzialność znów awansuje dzisiaj do roli głównej kategorii poznawczej współczesnej kultury. Do wyniesienia tej kategorii w hierarchii epistemologicznej zasadniczo przyczynił się rozwój technologiczny i związane z nim udoskonalenie narzędzi poznawczych służących eksploracji tego, co dotąd pozostawało niewidzialne, a także powstanie nowych kanałów cyrkulacji obrazów. Połączenie optyki z elektroniką i technologią komputerową wzmocniło nasz zmysł wzroku, ale postęp technologiczny przyczynił

się również do tego, że obok widzialności związanych ze zmysłowym postrzeganiem otaczającego nas świata pojawiły się nowe obszary widzialności, całkowicie zrywające z optyką, obrazy konceptualne, wizualizacje prezentacje zachodzących synchronicznie z nimi procesów energetyczno-falowych. Ale czy triumf owych widzialności nie związanych bezpośrednio z optyką rzeczywiście przybliży nas do świata, jak postuluje Merleau-Ponty, czy też chwyta w iluzje medialnych światów, ufundowanych na zamkniętych obwodach dyspozytywowych?

Merleau-Ponty odnosi widzialność do pewnego sposobu bycia w świecie dzięki percepcji oraz do poznania, „dotykania” wzrokiem. W znacznie węższym sensie ujmuje pojęcie widzialności Michel Foucault²⁹, wiążąc je wyraźnie z represyjną kulturą Zachodu. Widzialności — właśnie widzialności, a nie widzialność — traktuje on jako pewne formacje epistemologiczne utworzone przez dyspozytywy spojrzenia związane z maszynami widzenia. W koncepcji Foucaulta brak owej wzajemności między widzącym a widzialnym, podkreślanej u Merleau'a-Ponty'ego, czego przyczyną jest odniesienie tej kategorii wyłącznie do reżimu określonych porządków kulturowych. Dla autora *Historii szaleństwa* widzialność jest równoznaczna z poznaniem, nie można zatem mówić o niewidzialności i niewiedzy. Mimo iż Merleau-Ponty dostrzega wpływ kultury na kształtowanie percepcji, uważa, że jest ona z natury polimorficzna, a powrót do surowej percepcji gwarantuje poznanie. Paradoks kryje się jednak w tym, że ten powrót do pierwotnej percepcji w ogóle nie jest możliwy na poziomie indywidualnym, choćby z przyczyn biologicznych.

Australijski badacz mózgu, John C. Eccless, dowiódł, że wzory percepcji są uwarunkowane środowiskowo i kształtują się w pierwszych dniach życia, a ich całkowita zmiana w późniejszym okresie jest niemożliwa³⁰. Percepcja ma zawsze charakter kulturowy i zmiana może nastąpić tylko na szerszym poziomie kulturowym. Dzięki nowym technologiom możemy natomiast dotrzeć do samych tych wzorów i zrozumieć mechanizmy ich powstawania i zmiany. Niewątpliwie pod wpływem nowych obrazów zmieniają się aktualnie wzory percepcji, zmieniają się również funkcje i znaczenia obrazów tradycyjnych. Ale zmiany te przybierają odmienny kierunek od tego, jaki przewidywał Merleau-Ponty. Nie powracamy wcale do percepcji „surowej”, ale zwracamy się ku widzeniu zapośredniczonymu medialnie. Mediatyzacja i maszynizacja widzenia przyczyniają się do ogromnego poszerzenia ludzkiej wiedzy. Ekspansja nowych widzialności zrywających związek z widzeniem wymusza refleksję nad pojęciami samej widzialności i obrazu. Czym te widzialności są dzisiaj, kiedy bycie w świecie oznacza „zamieszkiwanie” w obrazach, funkcjonowanie w uniwersum obrazów świata, obrazów posiadających całkowicie nową morfologiczną tożsamość. Czym staje się widzialność, która w coraz większym stopniu wiąże się z obrazami tego, czego nie da się ujrzyć „nieuzbrojonym” okiem?

Technologiczny pomost pomiędzy widzialnym a niewidzialnym

Dwie kategorie obrazów we współczesnej kulturze

To, co niewidzialne można w odniesieniu do bezpośredniej obserwacji traktować w dwojaki sposób: jako to, co możliwe do zobaczenia, ale co znajduje się poza zasięgiem wzroku, oraz w taki sposób, jak czyni to Merleau-Ponty. Określa on niewidzialnym ustruktrowany, ukryty przeciwczłon widzialnego, którego w ogóle nie da się ujrzyć. „Niewi-

działalne jest tym, [1] co nie jest aktualnie widzialne, lecz mogłoby takim być (ukryte lub nieaktualne aspekty rzeczy i rzeczy ukryte, umieszczone «gdzie indziej» i «Tu» i «gdzie indziej»), [2] co, odnosząc się do widzialnego, nie byłoby jednak nigdy widzialne jako rzecz (egzystencjonalia tego, co widzialne, jego wymiary, jego niepostaciowe ustruktrowanie), [3] co istniałoby jedynie dotykowo lub kinestetycznie itp., [4] *cogito*³¹. Poza pierwszym punktem, odnoszącym się do pozycji, z której się postrzega, określenie tego, co niewidzialne Merleau-Ponty'ego zbliża się do rozwiniętej przez fizyka Davida Bohma koncepcji porządku ukrytego (*implicit*).

Porządek ukryty to „porządek zwinięty, wszystko to, co nie jest dostępne naszej bezpośredniej obserwacji, tzn. wszelkie twory niematerialnego”³². Ten niedostępny dla zmysłów porządek odróżnia autor od porządku jawnego, który określa również porządkiem rozwiniętym (*folded*). Traktując widzialność jako część tego, co niewidzialne, Merleau-Ponty postulował stworzenie fenomenologii „drugiego świata” jako granicy fenomenologii wyobraźni i tego, co ukryte. Według koncepcji Bohma w zwiniętym stanie porządku holograficznie kodowane są informacje. Do tego porządku należy również częściowo *cogito*. Procesy mózgowo posiadają także charakter holograficzny, to znaczy, najmniejsza ich część zawiera pełną informację o całości. Na podstawie koncepcji Davida Bohma neurofizjolog ze Stanford University, Karl Pribram, dowiódł, że sposób zorganizowania hologramu odpowiada sposobowi percepcji i myślenia. Czy zatem poznawanie siebie, refleksję nad postrzeganiem można w tym przypadku traktować jako poznawanie struktur świata, skoro fragment obrazu holograficznego pozwala rozpoznać całość i zawiera wszystkie informacje o całości obiektu przedstawionego holograficznie, czyli o całości pola? Sam świat dla Pribrama nie jest jednak holograficzny, holograficzny jest jedynie jeden jego aspekt, jeden rodzaj ładu, ten, który odnosi się do porządku ukrytego Bohma. Połączenie technologii komputerowej z mediami umożliwia poznawanie owych ukrytych fenomenów informacyjno-energetycznych.

Zdaniem Bohma na głębszym, niedostępnym oku poziomie mamy do czynienia z porządkiem kosmicznym, który określa on mianem porządku ukrytego lub zwiniętego. „Wzajemne więzi nie mają nic wspólnego z bliskim położeniem w przestrzeni i czasie, ale wykazują inną jakość, tzn. zwinięcie”³³. Świat realny zbudowany jest według wzorów porządku zwiniętego, w którym informacje kodowane są holograficznie. Analogia hologramu jest jednak niewystarczająca dla ukonstytuowania porządku naukowego na poziomie subatomowym, dlatego Bohm ukuł określenie „holoruch”. Bardziej oddaje ono dynamiczny aspekt świata. „W ujęciu Bohma holoruch jest zjawiskiem dynamicznym, z którego wypływają wszystkie materialne formy następujące we wszechświecie. Celem tego podejścia jest poznanie porządku zwiniętego w holoruchu nie poprzez badanie struktury obiektów, ale raczej struktury ruchu, biorąc pod uwagę zarówno jedność, jak i dynamiczną strukturę wszechświata”³⁴. Koncepcja „holoruchu” nadaje się też bardziej niż metody strukturalne do badań współczesnej kultury audiowizualnej, opartej na technologii elektronicznej.

Na podstawie dychotomii widzialne i niewidzialne możemy wyróżnić dwa typy obrazów: obrazy odnoszące się do percepcji i porządku jawnego oraz obrazy odnoszące się do porządku ukrytego. Ponieważ porządek jawny możemy poznawać za pomocą wzroku, do pierwszej kategorii należą będą wszelkie obrazy optyczne (analogowe). Do drugiego porządku natomiast odnoszą się symulacje cyfrowe i wizualizacje procesów informatyczno-energetycznych.

Widzialności związane z optyką łączą się nierozzerwalnie z tradycyjną trójwymiarową czasoprzestrzenią, geometrią Euklidesową. Obrazy fotograficzne stanowią medium owej przestrzeni, oddając ją wierniej niż ma to miejsce w przypadku postrzegania podmiotowego. Chociaż przyrządy optyczne i kamera, aparat fotograficzny i pozwalają na mniej selektywną rejestrację sygnałów wizualnych, nie jest ona wolna od subiektywizmu. André Bazin przypisywał obrazom fotograficznym wypływającą z ich ontologii wartość obiektywnego odbicia rzeczywistości. Porównywał on obrazy fotograficzne z odciskiem linii papilarnych palca, a ich oryginalności w stosunku do obrazów malarskich doszukiwał się poszukuje właśnie w owym obiektywizmie³⁵. Rzeczywistość jest obecna w tych obrazach *a priori* czy raczej wiąże się z nimi w analogiczny sposób, jak w przypadku postrzeżenia wzrokowego, ponieważ „fotografia zawsze zabiera ze sobą swoje odniesienie”³⁶. Obrazy analogowe — mimo iż są one faktem kulturowym i dokumentują zmieniające się sposoby widzenia świata — zawsze wymagają oryginału, czegoś, co istnieje w porządku zewnętrznym, co można uchwycić wzrokiem.

Triknologia czy technologia?

Przedmiotem symulacji komputerowych są zazwyczaj procesy mentalne, procesy energetyczne nie posiadające swojego materialnie uchwytne odpowiednika w świecie. Kreacja obrazów nie posiadających swoich desygnatów w rzeczywistości pociąga za sobą zmianę nie tylko paradygmatu audiowizualnego, ale również poznawczego, zanegowana zostaje bowiem w pewien sposób centralność „oka”. Warto zauważyć, że obrazy kreowane z matrycy numerycznej podlegają nieustannym metamorfozom oraz anamorfozom, znajdując się w nieustannym ruchu. Taką zmiennością przekształceń i ruchliwością charakteryzują się obrazy mentalne oraz procesy porządku zwiniętego.

Ciągła obecność tych obrazów, pozbawionych trwałego odniesienia w kulturze (teleobecność), powoduje według Virilia zastępowanie tradycyjnej perspektywy przestrzennej perspektywą czasu taktyczną — cyberprzestrzenią. „Cyberprzestrzeń stanowi nową formę perspektywy. Nie ma ona nic wspólnego ze znaną nam perspektywą audiowizualną. To całkowicie nowa perspektywa, niezależna od jakichkolwiek wcześniejszych odniesień”³⁷. Taktyczny aspekt tej perspektywy wynika z systemu *biofeedbacku*, działającego w podobny sposób, jak w rzeczywistości mentalnej, która również stanowi rzeczywistość wirtualną. *Biofeedback*, czyli system sprzężenia zwrotnego pomiędzy funkcjami biologicznymi a świadomością powoduje, iż w naturalny sposób kierujemy zjawiskami fizycznymi za pomocą świadomości. Prawie każda czynność człowieka poprzedzona jest symulacją dokonaną w wyobraźni, jeśli efekty tej symulacji są nietypowe, wtedy mówimy o fantazji. Dzięki temu mechanizmowi to, co istnieje w planie wirtualnym, może przejawiać się w planie fizycznym. Badania Carla i Stephanie Matthews Simontonów³⁸ nad znaczeniem wizualizacji w procesie leczenia chorych na raka dowiodły ogromnego znaczenia działań wirtualnych podejmowanych w przestrzeni mentalnej w procesie rekonwalescencji. Rzeczywistość wirtualna (*Virtual Reality*) tworzona za pośrednictwem maszyn znajduje się na obecnym etapie rozwoju technologicznego w powijakach, dlatego porównanie jej do rzeczywistości wirtualnej świadomości jest dużym uproszczeniem problemu, choć obie opierają się na tych samych mechanizmach. Dlatego Stanisław Lem zauważa, iż fantomatyka centralna oparta na przesyłaniu bodźców wprost do układu nerwowego (w odróżnieniu od fantomatyki obwodowej, na której opiera się obecnie VR), szczególnie przydatna może

okazać się dla ludzi upośledzonych fizycznie, umożliwiając im iluzoryczną aktywność cielesną, w treningu sportowców, kierowców, lotników, w nauczaniu chirurgów itp.³⁹. Zgodnie z prawami działania umysłu, działania podejmowane w technologicznie stworzonej przestrzeni wirtualnej powinny wywołać określone efekty w rzeczywistości fizycznej.

Rzeczywistość wirtualna jest nam znana od zarania dziejów. Zgodnie z definicją Ernsta Meckelburga samo określenie „rzeczywistość wirtualna” odnosi się do „przestrzeni mentalnej/«informacyjnej», która podobnie jak świadomość — świat naszych myśli — umiejscowiona jest poza materialną czasoprzestrzenią”⁴⁰. Obecnie jednak rzeczywistość wirtualną można przenieść — w ograniczonym ze względów technologicznych stopniu — w pole widzenia. Wcześniej w tworzeniu tej rzeczywistości nie pośredniczyły żadne maszyny, żadne media. Nie była ona również dostępna percepcji wzrokowej. Jedyne szamani posiadali zdolności dostrzegania jej (ukrytych założeń i motywów), poruszania się po niej oraz działania w jej obrębie. Ich działania podejmowane w planie wirtualnym przynosiły jednak określone skutki w rzeczywistości fizycznej.

Antropolodzy udowodnili, że ludzie kierując się założeniami i przypuszczeniami dotyczącymi realnego świata podejmują określone działania, choć w naturze nie istnieją „obiektywne znaczenia”. Tak więc coś, co nie istnieje „w rzeczywistości”, niesie poważne dla niej konsekwencje. Szamani potrafili dostrzegać właśnie owe nie istniejące założenia i zmieniać je. Choć rzeczywistość wirtualna (VR) jest „sztuczną”, bo skonstruowaną przez człowieka rzeczywistością, działania podejmowane w niej niosą faktyczne konsekwencje dla społeczeństw i kultury.

Zanurzeni w wirtualnym świecie dzięki specjalnemu oprogramowaniu i osprzętowi (generatorom obrazów, narzędziom manipulacji i kontroli, specjalnym rękawiczkom [*Data Gloves*] i hełmom [*Head Mounted Display*]) odczuwamy go jako rzeczywisty, choć ze względów technicznych doświadczenie to nie jest na razie tożsame z faktycznym doświadczeniem. Jak pisze Lev Manovich⁴¹, technologia nie zaciera do końca swoich śladów, przypominając o sobie podróżnikowi poprzez wirtualne światy. Świat wirtualny charakteryzuje się temporalną dynamiką, która cechuje się nieustanną oscylacją pomiędzy tworzeniem iluzji a jej rozbijaniem. Jeżeli w tradycyjnym kinie dokłada się wszelkich starań do zachowania iluzji prezentowanej na ekranie rzeczywistości, to w rzeczywistości wirtualnej funkcja fatyczna osadzona w samych programach i sprzęcie komputerowym niszczy iluzję, zmuszając nas do przechodzenia od pozycji widza do pozycji użytkownika (uczestnika), który musi na przykład dokonać wyboru (poprzez naciśnięcie odpowiednich klawiszy). Do osłaniania aspektów technologicznych przyczynia się również stosowana w symulacjach VR oraz grach 3D praktyka „poziomu detalu”: kiedy użytkownik porusza się, detale stają się mniej wyraźne, co niszczy iluzję. Symulatory lotów i jazdy samochodem ziszczają już w pewien sposób zapowiadane przez Lema możliwości wykorzystania fantomatyki. Amerykańskie wojsko wykorzystuje do wirtualnego treningu żołnierzy specjalnie uruchomioną w tym celu sieć komputerową SIMNET. Szkolenie opiera się na wykorzystywaniu symulacyjnej funkcji wyobraźni. Kultura rozrywkowa chętniej korzysta z funkcji fantazji, wykorzystując technologię do tworzenia surrealistycznych fikcji.

Oliver Stone w *Urodzonych mordercach* (*Natural Born Killers*, USA 1994) łączy motywy halucynacyjne ze współczesną kulturą medialną, podobnie jak Timothy Leary, Jean Baudrillard, Paul Virilio. Nasza kultura staje się dzięki nowym mediom kulturą halucynacyjną, kulturą transu, ale kto kieruje owymi halucynacjami? Możliwość działania w obydwu światach przypomina sytuację szamana poruszającego się po dwóch płanach rzeczywistości. Rzeczywistość wirtualna czyni z nas w pewnym sensie szamanów. Podobnie jak

oni, podróżujemy po rzeczywistości wirtualnej pozbawieni swojego fizycznego ciała (dzięki wykorzystaniu zmysłów [*sensory immersion*]), nie tracąc przy tym świadomości. W dodatku dana jest nam możliwość działania w owym świecie (teleoddziaływanie, interaktywność). W przeciwieństwie jednak do szamanów, nie zawsze uświadamiamy sobie wpływ poczynań w rzeczywistości wirtualnej (rozrywkowego jej wykorzystania w grach, do uprawiania „fantomatycznego” seksu⁴²) na nasze życie.

Telewizja może za pomocą obrazów i dźwięków wprowadzić widza w trans, ponieważ obrazy oddziałują nie tylko na sferę świadome wyznawanych wartości, ale również na podświadomość, której naturalnym językiem jest język obrazowy. Pomijając percepcję podprogową (polegającą na nieświadomym dla widzów i niezamierzonym odbiorze sygnałów reklamowych emitowanych w czasie filmów o tak krótkim czasie trwania, że nie pozwala to na ich świadomą percepcję), wszystkie obrazy kodujemy nieświadomie. Telewizja stanowi zatem jeden z czynników kształtujących nieświadome założenia społeczne. Współczesna telewizja nastawiona jest na szybki zysk, ukazuje zatem to, co najłatwiej sprzedać: seks, sensację i rozrywkę, gloryfikuje seryjnych morderców i maniaków.

Technologia *Virtual Reality* dodatkowo oferuje możliwość zanurzenia i działania w świecie obrazów. W tych syntetycznych wizjach fikcja w coraz mniejszym stopniu daje się odróżnić od rzeczywistości. Stanowi to wynik homogenizacji rozmaitych obrazów i ich transpozycji na język algorytmów, język maszyny. Sieć komputerowa jest wszakże w odróżnieniu od telewizji systemem interaktywnym. Kto w tym przypadku kieruje tymi wizjami? Jaką ponosimy odpowiedzialność za nie jako ich współtwórcy? W jaki sposób aktywność sieciowa wpływa na rzeczywistość fizyczną? Na czym polega owo oddziaływanie?

Odkrywanie porządku ukrytego

Maszynizacja i mediatyzacja widzenia, z którymi mamy obecnie do czynienia, poszerzają znacznie obszar tego, co widzialne. Postęp techniczny pozwala nam w coraz większym stopniu na kontrolowanie oraz kształtowanie rzeczywistości i kultury, ale wprowadza również poważne zagrożenia. Każda bowiem technologia niesie ze sobą jednocześnie zagrożenia i błogosławieństwa. Dzięki możliwościom technologicznym jesteśmy nieustannie narażeni na pośrednie manipulacje wykorzystujące naszą instynktowną część, ale możemy też w coraz większym stopniu poznawać to, co należy do porządku „zwiniełego”. Technologia obdarza nas możliwością szamańskiego widzenia ukrytych struktur i procesów. Jak podaje Mircea Eliade, u szamanów jakuckich ten, kto otrzymał dar jasnowidzenia oznajmia: „Teraz zmartwychwstałem jako szaman i widzę to, co się dzieje wokół aż na odległość trzydziestu wiorst”⁴³. „Widzenie na odległość trzydziestu wiorst” w szamanizmie wiąże się z możliwością postrzegania tego, co zwykle ukryte jest przed wzrokiem. Widzenie nie wiąże się tutaj ze zmysłem wzroku, ale z wewnętrznym oświeceniem, zwanym u Eskimosów *kaumanek*. „*Kaumanek* polega na tajemniczym świetle, które szaman czuje nagle w całym ciele, wewnątrz głowy, w samym sercu mózgu, niewytłumaczalna latarnia, świetlisty ogień, które czynią go zdolnym widzieć w ciemnościach, w znaczeniu dosłownym, jak i przenośnym, gdyż teraz nawet z zamkniętymi oczami potrafi widzieć poprzez ciemności i spostrzegać rzeczy i przyszłe wydarzenia ukryte przed innymi ludźmi; może w ten sposób znać zarówno przyszłość, jak też tajemnice innych”⁴⁴. Widzenie oznacza w tym przypadku nie tylko widzenie tego, co dzieje się na odległość

„trzydziestu wiorst” — telewidzenie, jak w przypadku telewizji — ale również widzenie rzeczy przeszłych i przyszłych. Dla nakierowanej na rozum kultury Zachodu istnieje jedynie materia, ponieważ tylko ona może być postrzegana za pomocą zmysłów fizycznych, ale dla ludów prymitywnych, taoistów, filozofów wedyjskich, podobnie jak dla współczesnych fizyków, neuropsychologów, neurofizjologów świat jawi się jako siatka zmiennych wzorców energetycznych. Ową grę energii mogli postrzegać wybrańcy, na przykład szamani. Widzą oni w określonym stanie świadomości fundamentalną jedność świata, którą pozwala nam dziś odkrywać technologia.

Ponieważ porządek ukryty wykazuje fundamentalną płynność, mamy do czynienia z przejściem od obrazu-ruchu do obrazu-czasu czy też do „holoruchu”, używając określenia Bohma. Zwracamy się ku procesom i strukturom czasowym, ku paradygmatowi stawania się. Czas stawania się, związany z nowymi mediami elektronicznymi, przyczynia się do ugruntowania nowego paradygmatu elektronicznego.

Porządek nowych obrazów nie jest porządkiem form zewnętrznych, a ich cechy charakterystyczne nie wynikają z mechanicznego połączenia, z następstwa przyczynowo-skutkowego. Aktualnie tenomeny związane z widzialnością uświadamiają nam konieczność wprowadzenia odmiennych od dotąd stosowanych paradygmatów myślowych i uzasadniają pojmowanie kultury na wzór tradycji Wschodu, w kontekście nieustannie zmieniających się zjawisk energetycznych.

Współcześnie kształtowanie dyspozytywów medialnych wiąże się bezpośrednio z odkryciem i wykorzystaniem zjawisk elektrycznych i elektromagnetycznych. Nie oznacza to odrzucenia mechanicznych i analogowych narzędzi poznania jako anachronicznych, ani ich zastępowania nowszymi. To raczej połączenie obydwu stwarza nowe, nieosiągalne dotąd możliwości. Choć ziszcza się zapowiadane przez Iaszlo Moholy-Nagya poszerzenie zakresu widzenia do tego stopnia, który pozwala, aby „obiekty, które nie są dostrzegalne lub przyswajalne przez nasz organ optyczny [oko, czynić widocznymi]¹⁵”, to jednak nie za sprawą przewidywanego udoskonalenia aparatu fotograficznego, ale połączenia optyki z elektroniką i mikrotechnologią. To właśnie w interfejsach technologii mechanicznych i elektronicznych krystalizują się nowe porządki widzenia.



Przypisy:

¹ Parafraza Thomasa Henry'ego Huxleya „Znane jest ograniczone, nieznanie – nieograniczone; tkwimy na wyspce w środku bezkresnego oceanu nie wyjaśnionego. Przed każdym pokoleniem stoi zadanie zdobycia kolejnego skrawka łądu” (cyt. za Kaku Michio, *Hiperprzestrzeń. Naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*. Przeł. E.L. Łokas i B Bieniok, Warszawa 1996, s. 398).

² Psychologistami określa się psychologizujących filozofów, np. Henri Bergsona, Wilhelma Diltheya, Zygmunta Freuda.

³ Te dwie zasady wynikają z trzeciej: ujmowania uniwersum jako powiązanej wzajemnie w mechaniczny sposób całości.

⁴ Gwóźdź Andrzej, *Obrazy i rzeczy. Film między mediami*, Kraków 1997, s. 16.

⁵ Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 112.

⁶ Zygmunt Freud wyróżnił w człowieku *id*, *ego* i *superego*, podświadomość, świadomość i nadświadomość. We współczesnej nauce poznanie odbywa się głównie poprzez *ego*, choć wpływają nań również nieświadome założenia *id*. Natura *id* jest instynktowna, natura *superego* intuicyjna. Według tradycji taoizmu, staroindyjskiej tradycji *Wedy*, do prawdziwego poznania może dojść jedynie poprzez zjednoczenie *id*, *ego* i *superego*, utożsamianego w mistyce chrześcijańskiej z aniołem. Z tej perspektywy fabuła filmu *Niebo nad Berlinem* przestaje być fikcją, a Dammiel i Cassel przestają być aniołami, stają się archetypicznymi wiedzzącymi, tymi, którzy osiągnęli wyższy stopień poznania, wgląd w mechanizmy przetwarzania informacji. (zob. też Rougemont Denis, *Osoba, anioł i absolut albo dialog między Zachodem i Wschodem*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa, „Literatura na Świecie” 1987, nr 1 (186), s. 260-283).

⁷ Miś Adam, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1996, s. 95-96.

⁸ Migasiński Jacek, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 59.

⁹ Merleau-Ponty Maurice, *Widzialne i niewidzialne*. Wstępem opatrzył J. Migasiński, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 137.

¹⁰ Ibidem, s. 141.

¹¹ Ludewig Kurt, *Terapia systemowa. Podstawy teoretyczne i praktyka*. Przeł. A. Ubertowska, Gdańsk 1995, str. 60.

¹² Bateson Gregory, *Umysł i przyroda. Jedność konieczna*. Przeł. A. Tanalska-Dułęba, Warszawa 1996, s. 46-47.

¹³ Iser Wolfgang, *Proces czytania. Perspektywa fenomenologiczna*. Przeł. W. Białik (w:) H. Orłowski (red.), *Współczesna myśl literaturoznawcza w Republice Federalnej Niemiec*, Warszawa 1986.

¹⁴ Virilio Paul, *The Vision Machine*. Przeł. J. Rose, Indiana University Press, Londyn 1994, s. 59-77 (*La machine de vision*, Paris 1988).

¹⁵ Debray Régis, *Vie et mort de l'image*, Paris 1992.

¹⁶ Binkley Timothy, *Refiguring Culture* [w:] „Future Visions. New Technologies of The Screen”, Philip Nayward and Wollan, London 1998, s. 120.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 25.

¹⁸ Ibidem, s. 25.

¹⁹ Jenks Chris, *The Centrality of Eye in Western Culture* [w:] Ch. Jenks (ed.), *Visual Culture*, Routledge, London and New York, 1995, s. 1.

²⁰ Bohm David, *Porządek ukryty*. Przeł. i postłowiem opatrzył M. Tempczyk, „Pusty Obłok”, Warszawa 1988, s.15, 16.

²¹ Merleau-Ponty Maurice, *The Primacy of Perception*, USA 1964, s. 16, (cyt. za Jenks, *The Centrality of Eye...*, s. 2).

²² Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 53.

²³ Ludewig, *Terapia systemowa...*, s. 59.

²⁴ Ibidem, s. 69.

²⁵ Gwóźdź, *Obrazy i rzeczy...*, s. 126.

²⁶ Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 53.

²⁷ Pöppel Ernst, Edinshaus Anna-Lydia, *Mózg — tajemniczy kosmos*. Przeł. M. Skalska, przedmową opatrzyła E. Szelaż, Warszawa 1998, s. 95,96.

²⁸ Migasiński, *Merleau-Ponty...*, s.72.

²⁹ Foucault Michel, *Nadzorować i karać. Narodziny więziennictwa*. Przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.

³⁰ Ditfurth Hoimar von, *Duch nie spadł z nieba*. Przeł. A. D. Tauszyńska, przedmową opatrzył M. Ilowiecki, Warszawa 1989, s. 300-307.

³¹ Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 255.

³² Meckelburg Ernst, *Agenci PSI. Manipulacja naszą świadomością*. Przeł. J. Korpanty, Gdynia 1997, s. 335.

³³ Capra Fritjof, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*. Przeł. P. Macura, Kraków 1994, s. 313.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Bazin André, *Ontologia obrazu fotograficznego*. Przeł. B. Michalek [w:] *Film i rzeczywistość*, Warszawa 1963, s. 14.

³⁶ Barthes Roland, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*. Przeł. J. Trznadel, Warszawa 1996, s. 11.

³⁷ Virilio Paul, *Speed and Information: Cyberspace Alarm*, (27 August 1995), <http://www.ctheory.com>

³⁸ Paul-Cavallier François J., *Wizualizacja. Od obrazu do działania*. Przeł. A. Suchańska, Poznań 1992.

³⁹ Lem Stanisław, *Tajemnica chińskiego pokoju*, Universitas, Kraków 1996, s. 33-40. Pomysł stworzenia fantomatyki Lem przedstawił trzydzieści lat wcześniej w książce *Summa Technologiae*. Fantomatyka obwodowa „jest działaniem na mózg pośrednim, w tym sensie, że bodźce fantomatyzujące dostarczają tylko informacji o faktach; analogicznie bowiem działa rzeczywistość. Determiňuje ona zawsze stany zewnętrzne, ale nie wewnętrzne, ponieważ takie same konstatacje zmysłowe [...], wszystko jedno, wywołane sztucznie czy naturalnie, u różnych ludzi wywołują rozmaite uczucia, wzruszenia, reakcje. Możliwa jest także «fantomatyka centralna», tj. bezpośrednie drażnienie pewnych ośrodków mózgowych, sprawiających przyjemne uczucia bądź doznanie rozkoszy” (cyt. za: Lem Stanisław, *Summa Technologiae*, Kraków 1973, s. 172.)

⁴⁰ Meckelburg, *Agenci PSI...*, s. 322.

⁴¹ Manovich Lev, *The Aesthetics of Virtual Worlds: Report From Los Angeles*, (22 May 1996), <http://www.ctheory.com>

⁴² Lem, *Tajemnica chińskiego pokoju...*, s. 37.

⁴³ Eliade Mircea, *Mity, sny i misteria*. Przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 87.

⁴⁴ Ibidem, S. 88.

⁴⁵ Moholy-Nagy Laszlo, *Problemy nowego filmu*. Przeł. A. Gwóźdź, „Iluzjon” 1986, nr 1, s. 28.