

Życie jako ekran? Albo: jak uchwycić wirtualność ciała?

MARIE-LUISE ANGERER

W książce *Life on the Screen* Sherry Turkle przyjmuje, że nowe technologie materializują teorię postmodernizmu i sprowadzają ją na ziemię¹. I kontynuuje: *W ten sposób ponad dwadzieścia lat po zetknięciu się z poglądami Lacana, Foucaulta, Deleuze'a i Guattariego spotykam je znowu w moim nowym, ekranowym życiu. Ale tym razem francuskie abstrakcje są bardziej konkretne. W moich komputerowo zapośredniczonych światach jaźń jest zbiorowa, płynna i konstytuowana w interakcji z maszyną; jest tworzona i przetwarzana przez język. (...) A zdolność pojmowania to wynik raczej dryfowania i kombinowania niż analizy*².

Turkle nie jest jedynym „cyber-teoretykiem” określającym nowe technologie jako rodzaj materializacji lub wizualizacji czegoś wcześniej niewidocznego. Kathryn Hayles i Slavoj Žižek, by wymienić tylko te dwa nazwiska, odwołując się do schematów Lacana, przyjmują podobne stanowisko. Czyniąc to jednak, zacierają istotne różnice. Różnice na przykład pomiędzy topologicznym a opisowym pojęciem nieświadomości, pomiędzy Innym i innym, pomiędzy ciałem a jego nieświadomym obrazem.

Różne przykłady psychoanalitycznych cyberteorii i (artystycznej) praktyki (sztuki mediów, *net project*) poświadczają ową skłonność do zacierania tych różnic. Ale kiedy zrównuje się działalność (artystyczną) w sieci z teorią psychoanalityczną, gubi się kluczową różnicę, tę mianowicie, która konstytuuje przestrzeń podmiotu.

Twierdzi się, że Nowa Technologia (NT) w sposób fundamentalny rekonstruuje podmiot, wpływając nie tylko na jego stan umysłowy, ale także i przede wszystkim na jego ciało. Nowe formy percepcji wprowadzone przez NT mają skończyć z modernistycznym sposobem widzenia i z odpowiadającym mu centralnie usytuowanym podmiotem. Dyskurs na temat NT nie określa jednak jasno podmiotu. Pojęcie widzenia również nie zostaje poddane rygorystycznym badaniom. Za pomocą Lacanowskiego pytania: *Czym jest obraz?* zarówno widzenie jak i widzący podmiot są definiowane w radykalnie odmienny sposób. W tekście tym posłużę się psychoanalityczną definicją podmiotu, by ująć w teorię inność lub nowość podmiotu NT.

Dyskusja o tzw. kresie jest w tu bardzo istotna. O widmie kresu mediów, zwłaszcza mass mediów już się mówiło. Przepowiedziany został także kres sztu-

ki, nie wspominając już o implozji sfery publicznej i podkopywaniu jej oczywistej opozycji – sfery prywatnej. Kres podmiotu został przywołany jeszcze raz, w tym wypadku wraz z kresem płci. Dodatkowo rozlega się lament nad przemijającym gatunkiem ludzkim.

Takie mówienie o kresie prowadzi w sposób naturalny do rozważenia początków. Zakłada początek, definiowany ontogenetycznie bądź filogenetycznie, lub zapoczątkowanie zbieżności pomiędzy określonymi epokami historycznymi a stadiami psychicznymi.

Zaproponowałam tytuł *Życie jako ekran?* po to, by przywołać pytanie o owe kresy i odpowiadające im początki, jak i po to, by zadać pytanie, co i kto zmierza do końca. Pytanie Lacana: *Czym jest obraz?* które postawił w swojej pracy *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, było od początku uwikłane w kwestię tego, czym jest podmiot. Interesuje mnie tu, który podmiot miał Lacan na myśli i jak się on odnosi do dyskursu o Nowej Technologii.

Zacznę krótkim fragmentem powieści Marge Piercy *Body of Glass* (1992). W następującej tu scenie Shira, programistka, spotyka cyborga Joda: *Była ciekawa, co dokładnie można robić z cyborgiem. Przekopała gigabajty informacji na jego twardym dysku, ale nadal była w kłopotcie. Czy ktoś mógłby pocałować cyborga? Czy jego usta nie byłyby sztywne jak otwieracz do puszek? Nie. Jego usta w zetknięciu z jej ustami były miękkie. Jego język był gładszy niż ludzki, ale wilgotny. Wszystko było gładsze, bardziej regularne, bliskie doskonałości. Skóra na jego plecach nie była taka jak skóra mężczyzn, z którymi była, na zawsze naznaczona otarciami, pryszczami, bliznami, nierównościami. Była lśniąca jak kobieca, tylko bardziej sucha w dotyku, bez warstwy podskórnego tłuszczu (...)*³. Wzdragając się początkowo przed wejściem w relację seksualną z Jodem, Shira zaczyna w końcu czuć się przytłoczona jego doskonałością do tego stopnia, że nie potrafi już ignorować swoich własnych ludzkich ułomności. Jod wciąż zarzuca ją pytaniami o to, jak to jest być człowiekiem płci żeńskiej. Shira staje się jeszcze bardziej niepewna przewagi wynikającej z bycia człowiekiem, niepewna istotnej różnicy pomiędzy człowiekiem i nie-człowiekiem.

Pytanie samo ciśnie się tu na usta: czy w kontekście spotkania człowieka z tym, co techniczne, mechaniczne i nie-ludzkie, ujawnia się niepewna natura scentralizowanego podmiotu ludzkiego, na którą zwrócił uwagę Kartezjusz?

Z tą kwestią wiąży się rozważania Lacana. Utrzymuje on, że historycznie Ego (i mam tu na myśli Ego, a nie podmiot) jest nie tylko niepewną strukturą psychiczną, ale także kruchym tworem socjohistorycznym. Tragedia tego podmiotu, by rzecz ująć patetycznie, polega na tym, że aby nie utracić siebie w swoim środowisku, musi on wymazać wszystkie różnice pomiędzy sobą a otoczeniem⁴.

Teoretycy nowych technologii głoszą, że podmiot ten zmierza do zupełnego kresu. W epoce ludzkiego interfejsu (*human interface*) nie ma już miejsca na kartezjańskie dualizmy. Zamiast tego opozycje natura – kultura, ciało – umysł, jak również męskie – żeńskie, zostają przekształcone w kwestie techniczne, w tym sensie, że są one tylko chwilowo ustanawiane przez sprzężenie pierwiastka ludzkiego z maszyną⁵.

Cyborg Donny Haraway ilustruję tę nową hybrydyczną formę istnienia, na wpół elektroniczną, na wpół biologiczną, ale jednocześnie również ukształtowa-

na historycznie. Według Haraway cyborg pojawia się w historii w momentach społecznych transformacji, w okresach radykalnej niepewności, wtedy gdy granice są przekraczane lub zagrożone, a tradycyjne strategie ich wytyczania już nie funkcjonują. To momenty takie jak obecny, kiedy przełamywane są różnice pomiędzy człowiekiem i organizmami cybernetycznymi⁶. W tym kontekście Haraway szczególną uwagę zwraca na porowatość granic ciała, w szczególności skóry. Według Freuda skóra jest kluczowym elementem w konstrukcji Ego jako takiego. Wynika z tego, że fizyczny interfejs (*bodily interface*) jest nie tylko problemem Nowej Technologii, ale także, z psychoanalitycznego punktu widzenia, problemem samego podmiotu.

A zatem, kiedy Lacan wspomina o historycznym procesie kształtowania się Ego, rozumie go w całkowicie materialno-fizycznym sensie. To historycznie rozwijające się Ego (jako forma społeczno-psychotyczna) musiało fizycznie wytyczyć granice swojego ciała.

Zastanówmy się nad Ego w znaczeniu historycznym, by dojść do badania podmiotu psychicznego, podmiotu, który według Lacanowskiej teorii o stadium lustra zawsze i wszędzie prowadzi wojnę nie tylko ze swoim otoczeniem, ale także i zwłaszcza z sobą samym oraz ze swoim wizerunkiem, który ciągle jest inny, z którym nigdy nie może się pogodzić.

Nadmiar obrazu

Lacan wiąże bojową pozycję podmiotu z narcyzmem. Podmiot ani nie kocha swojego wizerunku, ani nie jest kochany przez niego. Kocha raczej to, co przekracza wizerunek. Podmiot kocha nadmiar obrazu, obraz poza obrazem. Owo *poza-obrazem* to ego-ideał, funkcja psychiczna, w której dziecko egzystuje jako swój własny ideał lub, by ująć to poprawniej, stanie się swoim własnym ideałem z perspektywy czasu. Jak twierdzi Lacan, ego-ideał jest tym punktem, w którym *on [podmiot] pragnie usatysfakcjonować siebie w sobie samym*⁷. Albo, jak mówi w innym miejscu: *Tam, gdzie podmiot widzi siebie, gdzie ów rzeczywisty, odwrócony wizerunek jego własnego ciała dany w schemacie ego jest zafatuszowany, to nie miejsce, z którego podmiot na siebie patrzy*⁸.

Tutaj pojawia się rozróżnienie pomiędzy okiem (*the eye*), a spojrzeniem (*the gaze*), które będzie dla nas istotne w dalszej części.

Podstawą tego rozróżnienia jest Freudowskie rozróżnienie pomiędzy świadomym działaniem a instynktem. Przez to radykalne rozróżnienie, przywoływane bezustannie przez Freuda i Lacana, zostaje wprowadzone pojęcie pierwotnego braku. Ten brak jest właściwym miejscem podmiotu. Przez resztę życia podmiot będzie przywoływał ten brak i będzie przez ten brak nawiedzany, co zyskuje formę w jego wizerunku oraz przed i za jego wizerunkiem.

Dramat bycia częścią obrazu

Lacan skojarzył to aż nazbyt uwarunkowane rozszczepienie (*Spaltung*) pomiędzy świadomym działaniem a instynktem, ego-ideałem a ideałem posiadanym przez ego, okiem a spojrzeniem z konstytutywną funkcją pierwotnej agresji. Tłumaczy tę agresję w kategoriach zaskakującego pojęcia mimesis jako nieprze-

chodniego podobieństwa, w którym brak odzwierciedlanego (*resembled*) podmiotu.

Lacan przejął to pojęcie z pracy Rogera Callois na temat mimetycznych zdolności owadów. Według Callois tendencja owadów do przyjmowania koloru otoczenia nie jest formą samoobrony lub ucieczki przed agresorem, lecz raczej próbą stania się częścią obrazu. Jak ujmuje to Michael Taussig w *Mimesis and Alterity*, to kwestia bycia uwiedzionym przez przestrzeń, *uprzestrzenianie się* jaźni, dramat, w którym jaźń jest jedynie samo-pomniejszającym się punktem wśród innych punktów, tracącym swoją odrębność⁹.

Zwierzęta szukają ofiary za pomocą węchu, naśladownictwo natomiast pojawia się w polu widzenia. Wskazuje to na niemożność utrzymania granicy pomiędzy wnętrzem i zewnątrz, pomiędzy ciałem i jego otoczeniem lub – jak określa to Joan Copjec – pomiędzy *nieświadomym istnieniem a świadomym wyglądem* (*semblance*). Efekt tego naśladownictwa lub efekt przedstawiania, jak utrzymuje Copjec, nie lokuje podmiotu w *szczęśliwej harmonii z rzeczywistością*, wywołuje raczej *podejrzanie, że jakaś rzeczywistość jest kamuflowana*¹⁰. W odpowiedzi na takie przedstawianie-mimikrę własne istnienie podmiotu rozpada się na nieświadome istnienie i świadomy wygląd. Jak twierdzi Lacan: *Imitować to bez wątpienia powielać obraz. W gruncie rzeczy jednak oznacza to dla podmiotu wpisanie w funkcję, której spełnienie go chwytą w pułapkę*¹¹.

Obraz i spojrzenie nie spotykają się

Jaki związek mają te rozważania z kwestią Nowej Technologii, opłakiwaniem podmiotu i hymnem na cześć nowej *płynnej i polimorficznej struktury tożsamości*?

Na zakończenie *Four Fundamental Concepts* Lacan niespodziewanie wspomina o tym, co, jak sam mówi, możemy nazwać *mass mediami*. Wskazuje na to, że kuszące jest postrzeganie tych mediów jako uzupełnienia *społeczeństwa spektaklu*, by użyć terminu Guy Deborda. Natomiast sam Lacan stwierdza, że przyczyniają się one do rozproszenia spojrzenia i głosu, ale nie komentuje tego dalej.

Chciałabym odnieść to rozproszenie spojrzenia do nowatorstwa Nowych Technologii specjalnie po to, by zbadać kwestię *położenia podmiotu*.

W książce *Techniques of the Observer* (1995) Johnathan Crary twierdzi¹², że Nowe Technologie są nowe o tyle, o ile funkcjonują bez jakiegoś punktu widzenia, to znaczy bez miejsca, które może zająć widz. W ten sposób podważony zostaje model *camera obscura* z jego centralnie skupioną perspektywą. I to, jak zauważa Crary, może mieć fatalne konsekwencje dla podmiotu, może w konkretny sposób uwydatnić spektakl jego kruchości.

Jak już wspomniałam, Lacan określa Ego jako historycznie i psychicznie zawsze już niepewne. Podkreślił on ten niepewny status poprzez rozróżnienie pomiędzy podmiotem i Ego. Rozróżnienie to przywołuje rozszczepienie pomiędzy okiem a spojrzeniem, spojrzeniem przyjmującym pozycję, której nie może zajmować podmiot.

Rozważając łącznie te dwie niemożliwe pozycje, komputerowo generowaną, wspomnianą przez Jonathana Crary, i psychiczną, o której mówi Lacan, proponuję połączyć radykalną zewnętrżność technicznego i psychicznego ustruktrowania podmiotu.

By spróbować dokonać tego połączenia, krytycznie odniosę się do dwóch nurtów w teorii mediów: z jednej strony do teorii ekranu i teorii aparatu, skupionych na obrazie, ekranie i ich zrównaniu z lustrem; z drugiej zaś do analogicznego zrównania lustra z monitorem w obrębie dyskursu NT. W tym ostatnim dyskursie monitor jest rozumiany jako lustro, zaś rzeczywistość wirtualna jest pojmowana jako przestrzeń Lacanowskiego porządku wyobrażonego.

Sednem teorii filmu jest model Lacanowskiego stadium lustra jako pierwotnego nierozpoznania (*misrecognition*) podmiotu w obrazie „innego”. Obie teorie – teoria aparatu (Baudry, Comolli, Metz) i brytyjska teoria ekranu (Mulvey, Heath, Wollen) – przejmują Lacanowską teorię stadium lustra po to, by ekran utożsamić z lustrem, przed którym, lub lepiej, w którym podmiot nie rozpoznaje samego siebie. W takim ujęciu Lacanowskie stadium lustra poddane jest nadmiernemu uogólnieniu, co fatalnie zostaje powtórzone na polu Nowych Technologii.

Chcę tego dowieść, omawiając pokrótce definicję spojrzenia jako spojrzenia kulturowego u Kai Silverman.

Według Lacana, w relację pomiędzy lustrzanym odbiciem a dzieckiem ingeruje trzeci element, spojrzenie matki. W ten sam sposób, według Baudry'ego ¹³, w relację pomiędzy obrazem ekranowym a widzem zaangażowany jest trzeci element, który Baudry, tak jak Lacan, utożsamia ze spojrzeniem. Ten trzeci element umożliwia i gwarantuje identyfikację tak pomiędzy dzieckiem a odbiciem lustrzanym, jak i pomiędzy widzem a obrazem ekranowym. W przypadku kina, utrzymuje Baudry, ten trzeci element jest spojrzeniem związanym z kamerą.

Chcę teraz powrócić do kwestii rozszczepienia między okiem i spojrzeniem, o którym Lacan mówi: *Widzę tylko z jednego punktu, ale w swoim istnieniu jestem oglądany ze wszystkich stron* ¹⁴. *Jesteśmy*, kontynuuje, *istotami, na które się patrzy w spektaklu świata. (...) Czy nie odczuwamy żadnej przyjemności w obliczu spojrzenia (...), które nas określa i które przede wszystkim – nie okazując tego – sprawia, że stajemy się istotami na które się patrzy?* ¹⁵

W stanie świadomego przebudzenia ta funkcja spojrzenia jest zazwyczaj pomijana, a ujawnia się tylko w wyjątkowych momentach (Lacan wspomina o obrazach snu, malarstwie etc.) Innymi słowy, spojrzenie jest tym, co niewidoczne. To także moment, dzięki któremu manifestuje się nieobecność znaczonego. Spojrzenie nie uznaje podmiotu, nie patrzy, lecz raczej zakłóca spokój podmiotu. Spojrzenie to ujawnia się w miejscu Innego i, za cenę pierwotnego wyobcowania, umożliwia dziecku pierwszą identyfikację: *Spojrzenie jest czymś, od czego podmiot oddzielił sam siebie, ale czymś, co kiedyś było częścią podmiotu; jest to zatem „object petit a” (przedmiot małe a)* ¹⁶.

Silverman podejmuje kwestię różnicy pomiędzy okiem ¹⁷ i spojrzeniem, stwierdzając, że spojrzenie nie patrzy, że w tym sensie mylące jest nawet odnośnienie się do niego jako do spojrzenia. Niemniej jednak w swoich późniejszych stwierdzeniach wskazuje, w wyraźnym nawiązaniu do Lacana, że spojrzenie pozostaje w metaforycznej relacji do kamery. Jediną funkcją tego kinowego przyrządu jest, według Silverman, umieszczenie podmiotu w obrazie. Owo *bycie w obrazie, bycie fotografowanym*, oddziaływanie w taki sposób, nie jest funkcją spojrzenia, ale wiąże się raczej z *kulturowym ekranem*. Podczas gdy spojrzenie

przedstawia obecność innych jako takich, funkcją patrzącego oka jest ustalanie kierunku wytwarzania znaczenia, czyli decydowanie o tym, które aspekty są angażowane w byciu (poprzez bycie) fotografowanym. A zatem patrzące oko staje się miejscem, w którym wyobrażony podmiot napotyka wszechmocne spojrzenie. W tym kontekście dochodzi do negacji rozróżnienia (*dedifferentiation*) spojrzenia i oka za pośrednictwem *kulturowego ekranu*. Spojrzenie jako spojrzenie kulturowe staje się ośrodkiem socjokulturowej siły, która prowadzi jednostki do odpowiednich form istnienia.

Określenie spojrzenia jako anonimowego społecznego patrzenia w sensie Foucaultowskiego panopticum pojawia się ponownie w zmodyfikowanej formie w analizie NT. W tym kontekście monitor komputera łączy się z lustrem, zaś przestrzeń elektroniczna jest ujęta jako materializacja nieświadomego. Pod tym względem więc w cyberprzestrzeni wita nas idealne ego.

By zweryfikować te twierdzenia, rozważę krótko dwa przykłady, zaczerpnięte z tekstów Kathryn Hayles i Slavoj Żiżka.

Rzeczywistość wirtualna, pisze Żiżek, wyraźnie przedstawia ten mechanizm, jak dotąd ukrywany, ale zawsze będący podstawą podmiotu. Kathryn Hayles twierdzi natomiast, że cyberprzestrzeń materializuje Lacanowskie stadium lustra. W ten sposób Lacanowskie wyobrażenie uzyskuje trójwymiarową, fizyczną rzeczywistość. Oznacza to, że wyobrażenie staje się realne w sensie technologicznej wytwórczości. Zrównując wyobrażenia z fizycznością, Hayles wprowadza element symboliczny przez zrównanie go z tym, co wirtualne (to znaczy z wytworzonym elektronicznie obszarem lub przestrzenią danych). A zatem, twierdzi Hayles, *cyberprzestrzeń to potężne wyzwanie dla tradycyjnej konstrukcji granic ciała, otwarcie ich na modyfikujące konfiguracje, zawsze noszące ślad Innego. Powstała dezorientacja może spełniać rolę klina destabilizującego założenia dotyczące jaźni i Innego*¹⁸.

Jak wiadomo, Lacan rozróżniał „innego” (pisanego małą literą) i „Innego” (pisanego wielką literą). Rozróżnienie to Żiżek sprowadzał do różnicy pomiędzy idealnym ego i ego-ideałem oraz pomiędzy symboliczną i wyobrażoną identyfikacją. Podczas gdy relacja z innym jest wyobrażona w takim sensie, że jaźń jest podobna do innego, relacja z Innym jest symboliczna, to znaczy zależna od struktury języka. Identyfikacja symboliczna jest identyfikacją z Innym, miejscem, z którego postrzegamy siebie jako dającego się lubić. To miejsce Innego, symboliczny porządek, zawiera jądro, Rzecz (*das Ding*), przepaść, którą podmiot musi ukrywać. Oznacza to, że spojrzenie z miejsca Innego nie jest spojrzeniem w pełnym sensie. Jest to raczej ścigające podmiot puste spojrzenie – podmiot czuje się obserwowany, ale mimo to, zwraca uwagę Żiżek, podmiot chce „odgrywać jakąś rolę” dla tego spojrzenia. Obie identyfikacje – wyobrażona i symboliczna – nie są ściśle oddzielone, ponieważ identyfikacja wyobrażona jest zawsze identyfikacją na rzecz pewnego spojrzenia Innego¹⁹.

Zatem w rozważaniach Hayles nad *Lustrem cyborga* Lacanowski Inny zmienia się bardzo w konkretnych innych. Cyberprzestrzeń oferuje całą gamę możliwości wzajemnych interakcji, możliwości komunikowania się z „innymi ludźmi”. Według Hayles granice jaźni muszą umniejszać swe zewnątrz. A zatem kobiety są konstruowane jako wykastrowani mężczyźni, czarni jako gorsi biali itd. Lustro (cyborga), przez kontrast, łączy jaźń i Innego, prowokując w ten sposób nowe

spotkania, w których *Inny jest akceptowany jako zarówno różny jak i wzbogacający*²⁰. Marionetka na ekranie, wcielenie (awatar), niesie tym sposobem *potencjał stania się więcej niż marionetką, przedstawiając w zamian strefę interakcji otwierającą podmiot na radosną realizację Inności cenną samą w sobie*²¹.

Staje się jasne, że zarówno Lacanowskie stadium lustra, jak i jego pojęcie Innego straciły swoje znaczenie. Inny, jako miejsce, z którego podmiot jest mówiony, został zredukowany do różnic multikulturowych i społecznych.

Nawet Žižek przybiera nieco mistyczny ton, kiedy omawia narastającą komputeryzację. Jak i wielu innych, zadaje sobie apokaliptyczne pytanie, czy to możliwe, że wraz z pojawieniem się pecetów nastanie kres seksualności oraz ludzkiego podmiotu²².

Według niego zamieszanie pojawia się wraz z nastaniem komputera reaktywującego stadium przed pierwotną stratą, przed rozłamem pomiędzy idealnym ego i ego-ideałem.

Koniec seksualności, jak opisuje to Žižek, zapoczątkowało partnerstwo z post- lub nie-ludzką istotą. Wiąże się z tym historia Shiry i Joda, o której wspominałam na początku. Dzięki owemu nie-człowiekowi, w którym podmiot jest, by tak rzec, zamknięty, osiągnięte zostaje pierwotne aseksualne stadium bytu, stadium przed jakąkolwiek identyfikacją seksualną i dlatego też przed podmiotowością. Žižek opisuje to w kategoriach możliwości, jakie oferuje sieć, zmieniając i kreując nowe ciała: *Tym, co fascynuje ludzi bardziej niż bezprecedensowy dostęp do informacji, nowe sposoby uczenia się, robienie zakupów i tak dalej, jest możliwość konstytuowania „wirtualnych społeczności”, w których panuje swoboda przybierania dowolnej seksualnej, etnicznej, religijnej etc. tożsamości. Homoseksualni mężczyźni, na przykład, mogą wstępować do zamkniętych seksualnych społeczności i drogą wymiany informacji uczestniczyć w aktywności seksualnej fikcyjnej grupy jako heteroseksualne kobiety*²³. Žižek wnioskuje, że spotkania te reprezentują absolutne spełnienie Kartezjańskiego podmiotu, ponieważ wszystkie cechy (podmiotowej tożsamości) są przygodne i zamienne. W opisie procesu zmiany tożsamości w sieci Žižek zrównuje tożsamość seksualną z etniczną i religijną. W ten sposób zaciera decydującą różnicę *roli płci i imperatywu seksu*. Według Charlesa Shepherdsona różnica seksualna, w przeciwieństwie do jej roli, nie jest *ludzką konwencją, jak demokracja czy monarchia, społeczną formą wynalezioną w którymś punkcie historii, przygodnym wytworem jakiejś kultury, który można zastąpić innym*²⁴. Jest ona raczej efektem świadomego działania, ściśle odróżnionego przez Freuda od instynktu. Przeciwnie, różnica płci jest związana z przedstawieniem, z porządkiem sfery symbolicznej, z wezwaniem Innego i jego pragnieniem.

Podkreślanie imperatywu różnicy seksualnej znaczy upieranie się przy strukturalnej nieuchronności przedstawienia dla ludzkiej seksualności. Nie implikuje to powrotu do cielesnej natury lub naturalnego ciała. Wskazuje raczej na to, że seksualność (według tak Freuda, jak i Lacana) nie jest pojmowana ani jako płeć kulturowa (*gender*), ani jako płeć seksualna (*sex*), a ciało ani jako biologiczny fakt, ani jako społeczny konstrukt, ale raczej jako konstytutywnie zdenaturalizowana (*z-organ-izowana przez obraz i słowo*)²⁵.

U wejścia w sferę symboliczną podmiot zostaje zorganizowany w kategoriach binarnej opozycji, albo posiada fallus, albo nim jest. W tej relacji Inny jest implikowany w tym sensie, że podmiot chce albo posiadać Innego, albo być dla niego. Kwestia tego, jakie miejsce będzie (może być) zajęte, zależy od pragnienia Innego. Zmiana sytuacji płci (kulturowej) jest możliwa jedynie w ograniczonym zakresie. To znaczy, fantazmatyczna wymiana ról seksualnych jest zawsze osiągnięta z już względnie ustalonego miejsca. Stosuje się to tak samo do fantazmatycznych projektów Žižka jak do innych opowieści o płciowej wymianie w sieci, takich jak opowieść Sherry Turkle. Jak to ujmuje Elizabeth Cowie: *Pozorna mobilność fantazji seksualnej, czy to odgrywanej czy wyimaginowanej, może się wyłonić jedynie z – względnego – ustalenia pozycji seksualnej różnicy podmiotu i jego identyfikacji*²⁶. Wspomniany wcześniej związek pomiędzy polem widzenia i seksualną różnicą „ma miejsce” na poziomie świadomego działania. Z powodu rozszczepienia pomiędzy okiem i spojrzeniem to właśnie w nim *świadome działanie manifestuje się na poziomie pola widzialności*²⁷. Sposób, w jaki Lacan definiuje męskość i kobiecość, zbiega się z tym rozłamem do tego stopnia, że dwie płci lub, lepiej, ich przejawy w porządku symbolicznym, wymagają podobnej struktury oszustwa, maskarady.

Lacan traktuje rzeczywistość nieświadomości jako rzeczywistość seksualną, która nie ma żadnego przedstawienia męskości i kobiecości. Różnice pomiędzy nimi pojawiają się jedynie w porządku symbolicznym jako maskarada, która musi ukrywać swoją własną fundamentalną stratę. Stratę, która nie jest seksualnie naznaczona, lecz odnosi się raczej, jak mówi Lacan, do *relacji pomiędzy żyjącym podmiotem i tym, co podmiot traci przez nieuniknione, dla jego reprodukcji, przejście przez cykl seksualny*²⁸.

Fakt, że męskość i kobiecość muszą imitować tę stratę, ukrywać ją maskaradą, może być teraz utożsamiony z dialektyczną relacją pomiędzy okiem i spojrzeniem. To znaczy, obie relacje opierają się na fundamentalnej strukturze oszustwa. Sam Lacan użył takiego porównania, opisując miłość.

*Kiedy w stanie zakochania zabiegam o spojrzenie, to, co jest głęboko niezaspokojone i czego zawsze brakuje, to – „Nigdy nie patrzysz na mnie z miejsca, z którego ja widzę Ciebie”*²⁹. I w związku z polem widzenia kontynuuje: *Wręcz przeciwnie, „to, na co patrzę, nigdy nie jest tym, co chciałbym widzieć. (...) Triumf spojrzenia nad okiem”*³⁰.

To, o czym mówiłam, sugeruje, że aparat medialny, tak jak film i Nowa Technologia, każde na swój sposób, ukrywają tę maskaradę w tym sensie, że zmuszają podmiot, by wierzył(a), że jest częścią obrazu. Teraz można by spekulować nad różnicą w sposobie owego ukrywania w przypadku NT i filmu.

Słowem, by ująć w teorię kres nowoczesnego podmiotu i pokrewne jej kwestie kresu sztuki i mediów oraz by zrozumieć nowość NT, konieczne jest określenie pojęcia podmiotu, o którym się mówi. Stwierdzić jedynie, że NT podkopuje kartezjański dualizm i jego wyróżniony przez płć podmiot to strywalizować zagadnienie. Mylące jest także zrównywanie podmiotu nieświadomości ze „społecznym innym” w sieci (echa teorii *kulturowego ekranu* u Kathryn Hayles, poglądy Kai Silverman). Natomiast w podejściu Žižka Inny jest przez NT wykluczony.



Terminator, reż. J. Cameron (1984)

Ale – jak przedstawia to Henry Krips – czy Inny w przypadku sieci nie jest jego protezą (okrutnym superego), z której można czerpać przyjemność? I czy ta funkcja nie została przejęta przez wirtualną społeczność użytkowników? W swych ostatnich analizach – w *The Plague of Fantasies* (1997) – Žižek twierdzi, że to, co się dzieje w wirtualnej rzeczywistości, jest wykluczeniem (*foreclosure*) realnego. To bardzo zbliża się do tego, co sama twierdzi: że aparat medialny jest sposobem ukrywania pustki. A zatem pytanie brzmi: jakimi sposobami Nowa Technologia zaciera linię pomiędzy podmiotem a użytkownikiem? Ścisłej, co prowadzi podmiot do tego, by jego położenie, które jest, ściśle mówiąc, brakiem położenia, mogło zostać wypełnione – jak obraz, przed obrazem i poza obrazem albo, by ująć to w odrobinę inny sposób, *pośrodku czasu po przed, a jednak przed po*.

Ten zwrot Briana Massumi wyznacza zatem pomost między ciałem (jako takim) a ciałem przedstawieniowym (*representational body*) i dlatego może być ujmowany jako obraz pomocny w przemyśleniu relacji pomiędzy ciałem a jego różnymi stadiami wirtualności.

MARIE-LUISE ANGERER
Tłum. DOROTA PLAT

- ¹ S. Turkle, *Life on the Screen*, Simon&Schuster, New York 1995, s. 18.
- ² Tamże, s. 15.
- ³ M. Piercy, *Body of Glass*, Penguin Books, Hamondsworth, Middlesex (UK) 1992, s. 227.
- ⁴ Por. T. Brennan, *History After Lacan*, Routledge, London, New York 1993, s. 4 nn.
- ⁵ Por. M. Poster, *Postmodern Virtualities*, „Body&Society”, vol. 1, 1995, nr 3-4, s. 79-96. To oczywiście tylko jeden z głównych elementów w dyskursie o NT. Inny element wskazuje na spełnienie oświeceniowej koncepcji podmiotu. por. S. Penny, *Virtual Reality as the Completion of the Enlightenment Project*, w: *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*, G. Bender, T. Druckrey (red.), Bay Press, Seattle 1994, S. Žižek, *The Plaque of Fantasies*, Verso, London, New York 1997.
- ⁶ Por. D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist feminism in the 1980s*, w: *Feminism/Postmodernism*, L. Nicholson (red.), Routledge, New York, London 1990.
- ⁷ J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, W. W. Norton&Company, New York, London 1981, s. 257.
- ⁸ Tamże, s. 144.
- ⁹ M. Taussig, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, Routledge, New York, London 1993, s. 34.
- ¹⁰ J. Copjec, *Read my Desire. Lacan against the Historicist*, MIT Press, Cambridge (Mass.), London 1995, s. 37.
- ¹¹ J. Lacan, dz. cyt., s. 100.
- ¹² J. Crary, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press, Cambridge (Mass.), London 1995.
- ¹³ J.-L. Baudry, *Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus*, w: T. Cha, *APPARATUS. Cinematographic Apparatus: Selected Writings*, Tanam Press, New York 1980.
- ¹⁴ J. Lacan, dz. cyt., s. 72.
- ¹⁵ Tamże, s. 75.
- ¹⁶ E. Cowie, *Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, s. 288.
- ¹⁷ W rozważaniach Silverman oko jest patrzeniem (*the look*), fizycznym kontekstem oka, patrzenie – fizyczny spektakl – jest w pewnej mierze przeciwne spojrzeniu (*the gaze*). Por. K. Silverman, *The Threshold of the Visible World*, Routledge, New York, London 1996, s. 137 nn.
- ¹⁸ N. K. Hayles, *The Seductions of Cyberspace*, w: *Rethinking Technologies*, V. A. Conley (red.), University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1993, s. 187.
- ¹⁹ S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London, New York 1994, s. 106.
- ²⁰ N. K. Hayles, dz. cyt., s. 188.
- ²¹ Tamże.
- ²² Por. S. Žižek, *Lacan with quantum physics*, w: *Future Natural. Nature-science-culture*, pod red. G. Robertson, Routledge, London, New York 1996, s. 284.
- ²³ Tamże, s. 285.
- ²⁴ C. Shepherdson, *The Role of Gender and the Imperative of Sex*, w: *Supposing the Subject*, J. Copjec (red.), London, New York 1994, s. 160.
- ²⁵ Tamże, s. 170.
- ²⁶ E. Cowie, dz. cyt., s. 248.
- ²⁷ J. Lacan, dz. cyt., s. 73.
- ²⁸ Tamże, s. 199.
- ²⁹ Tamże, s. 103.
- ³⁰ Tamże.