



Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa

Katedra Teatru i Sztuki Mediów

Katarzyna Nowaczyk-Basińska

NIEŚMIERTELNOŚĆ.

Technokulturowe strategie współczesności

IMMORTALITY.

Technocultural Strategies of Contemporary Times

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. UAM dr hab. Ewy Guderian-Czaplińskiej
oraz prof. UAM dr hab. Agnieszki Jelewskiej

POZNAŃ 2021

Profesor Ewie Guderian-Czaplińskiej

Pani Profesor, ukończyłam ten bieg.

Spis treści

PRZEDMOWA

Zwrot ku nieśmiertelności	9
Między reprezentacją a spekulacją	13
Nieśmiertelność jako obiekt badań	19
Nieśmiertelność późnego kapitalizmu	26
Metody badań	33
Źródła i literatura przedmiotu	36
Układ pracy	38

Część I

WPROWADZENIE DO STUDIÓW NAD NIEŚMIERTELNOŚCIĄ

1. Kontekstualizacja nieśmiertelności	41
Głęboki czas historyczny	41
Krótki czas historyczny	48
Dominujące narracje	60
Pojęcia alternatywne	66
2. Pojęcie nieśmiertelności	73
Pojęcia elementarne	73
Powstające formy nieśmiertelności	77
Poza dualizmy	80
Wędrujące pojęcia	82
Nieśmiertelność jako figura topologiczna	85
(Post)konstruktywistyczna teoria nieśmiertelności	87
3. Społeczna translacja śmierci i życia	91
Miejsce zmarłych w przestrzeni publicznej	91

Technologiczny zwrot.....	94
Od przodków do awatarów	98
Kontynuowanie więzi	102
Istota społeczna	105
Dolina niesamowitości	108

Część II

PERFORMANS RE-ANIMACJI

1. Pamięć. Nieśmiertelność jako performans kulturowo-technologiczny	112
Eterni.me i Dadbot	112
Performans kulturowo-technologiczny.....	119
Budowanie cyfrowej osobowości.....	121
Gra z materiałem wyjściowym	123
Performans pamięci	130
Efekt nieśmiertelności.....	132
2. <i>Mindclone</i>. Nieśmiertelność jako sieć relacji	134
Sztuczna pamięć i prywatna nieśmiertelność	134
Dwie hipotezy	138
Osobowość jako obiekt.....	142
Zadanie 1 : Rozmawiać	146
Zadanie 2: Stać się dla siebie kimś innym	149
Zadanie 3: „Ja” i sto tysięcy pytań	153
Śmierć biologiczna czyli <i>me</i> bez <i>I</i>	158
Interakcjonizm symboliczny	160
Sprawczość awatara	161

ONTOPERFORMANS NIEŚMIERTELNOŚCI

3. Krionika. Nieśmiertelność jako operacja na ciele i języku.....	163
Symbol A-2789	163
Śmierć biologiczna	165
Śmierć informacji	168
Transfiguracje martwego ciała.....	170
Martwe ciało jako znak i obiekt	172
„Puste znaczące” i krioniczna kapsuła	177

Próba odzyskania integralności	180
Anty-materializm?	183
Krionicznie zawieszony trup	184
 Część III	
STUDIA NAD NIEŚMIERTELNOŚCIĄ	
1. Nowe narracje i wyzwania	186
Zmiana akcentów	186
Centralne założenie vs. centralne pytanie	189
<i>Hybris</i> vs. słabość	190
Przyszłość vs. teraźniejszość	191
Cyfrowość vs. cielesność	192
Futuryści vs. interdyscyplinarne zespoły badawcze	192
2. Zadania i wyzwania	193
Edukacja	193
Badania naukowe	194
Współpraca środowiskowa	197
 ZAKOŃCZENIE	
Ćwiczenia z (nie)śmiertelności	198
 Słownik nieśmiertelności	
Słownik nieśmiertelności	203
Bibliografia	208
Nota redakcyjna	228
Spis ilustracji	229

PRZEDMOWA

Zwrot ku nieśmiertelności

Ostatnie dwie dekady pokazały, że projekt ludzkiej nieśmiertelności stał się dla kultury zachodniej realnym wyzwaniem i nawet tak bezprecedensowe wydarzenia, jak kryzys klimatyczny czy pandemia koronawirusa, nie wydają się niwelować wniesionych w nowe stulecie aspiracji, a może nawet – przewrotnie – tylko je podsycają.

W mediach głównego nurtu w Stanach Zjednoczonych temat technologicznie wytwarzanej nieśmiertelności zaistniał na początku nowego milenium. Wtedy właśnie na łamach magazynu „Time” opublikowana została przepowiednia wynalazcy, naukowca i futurologa Raymonda Kurzweila, która brzmiała: „2045. Rok, w którym człowiek stanie się nieśmiertelny”. Znaczącym wydarzeniem w skali światowej promującym ideę nieśmiertelności była międzynarodowa konferencja Global Future 2045 zorganizowana w 2012 roku w Moskwie, a potem w 2013 w Nowym Jorku przez rosyjskiego miliardera Dimitri Itscova, inicjatora projektu Avatar 2045. W 2012 roku profesor John Martin Fischer rozpoczął na Uniwersytecie Kalifornijskim grant o nazwie *The Immortality Project*. W tym samym roku wydana została książka Stephena Cave’a *Immortality*, w której autor postawił śmiałą tezę o tym, że najważniejszym impulsem rozwoju cywilizacji od zawsze było pragnienie nieśmiertelności. Mniej więcej też w tym czasie na portalu TED zaczęły pojawiać się wykłady dotyczące nieśmiertelności między innymi wspomnianego filozofa Stephena Cave’a, biogerontologa Abreya de Grey’a czy transhumanistki Martine Rothblatt. W 2013 roku ukazał się też drugi sezon kultowego już dziś serialu Charlie Brookera *Black Mirror* z odcinkiem *Be Right Back*, który stał się jedną z ważniejszych popkulturowych referencji nieśmiertelności, a już 2014 roku serialowe wizje zaczęły się ziszczać. Na MIT (Massachusetts Institute of Technology) powstała usługa tworzenia pośmiertnych klonów o tajemniczej nazwie Eterni.me, która w ciągu godziny od jej

upublicznienia, ku zaskoczeniu samych twórców, obiegała niemalże cały glob – od Stanów Zjednoczonych po Chiny¹. Dodajmy jeszcze, że wyszukiwarka Google pokazuje obecnie 28.900000 stron zawierających hasło „immortality”². Niewykluczone więc, że mamy do czynienia z rozpoczynającym się właśnie stopniowym **zwrotem ku nieśmiertelności**.

O nieśmiertelności rozprawiają dziś filozofowie i teolodzy, ale też naukowcy, inżynierowie, ekonomiści, specjaliści od *data science*, eksperci w zakresie prawa i konsultanci cyfrowej żałoby. Szeroko zakrojone badania prowadzone są w różnych obszarach – od tworzenia pośmiertnych awatarów i doskonalenia czatów ze zmarłymi, przez techniki głębokiego ochładzania martwych ciał z intencją przywrócenia ich do życia, aż po próby zatrzymania procesu starzenia się komórek, czy przenoszenie zawartości mózgu do komputera (ang. *minduploading*). Kultura zachodnia silnie zdeterminowana technologicznie afirmuje i promuje model człowieka-nieustannie-ulepszanego³, którego kolejnym atrybutem ma stać się nieśmiertelność. Jakże są źródła tego kulturowo-technologicznego dążenia? Co dokładnie oznaczać ma ludzka nieśmiertelność w nowym stuleciu? I czy na pewno walczymy w dobrej sprawie?

Od wieków ludzkość marzy o nieśmiertelności, ale nigdy wcześniej śmierć nie była celem tak zawziętej naukowo-technologicznej ofensywy. Jeśli uwierzyliśmy, że śmierć jest „technicznym problemem możliwym do rozwiązania”⁴, to stało się to pod wpływem obserwacji dynamicznego rozwoju nauki i technologii w ostatnich dekadach, wraz ze szczególnie dużymi nadziejami pokładanymi w rozwoju sztucznej inteligencji.

¹ M. Ursache, *A.I. and Afterlife*, TEDxBucharest,

https://www.ted.com/talks/marius_ursache_a_i_and_afterlife [dostęp: 02.11.2020].

² Stan na dzień: 27.04.2020.

³ Manifestacyjnie idea ta wyrażona została np. w: *The Transhumanist Reader: Classical nad Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, (red.) M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell 2013; Krytyczne analizy takiego modelu myślenia znaleźć można m.in. w: M. Coecheberg, *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Heidelberg-Nowy Jork- London 2013; J. Troyer, *Technologies of the Human Corpse*, The MIT Press, London 2020, s. 123-138; M. O’Connell, *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych starachni, by rozwiązać problem śmierci*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.

⁴ Tak wprost została sformułowana misja biotechnologicznej spółki Calico (California Life Company) należącej do Google’a. Więcej zob. <https://www.calicolabs.com/> [dostęp: 12.03.2020].

Sztuczna inteligencja – jak zauważa w swojej najnowszej pracy filozof Stephen Cave⁵ – jest często przedstawiana jako Święty Graal, który może rozwiązać wszelkie problemy, z jakimi się dziś borykamy – od raka przez zmiany klimatyczne na mikroekonomii kończąc. Nic więc dziwnego – argumentuje Cave, że ta najważniejsza spośród wszystkich technologii, „meta-technologia” jest zaprzęgnięta do walki z najdonioślejszym problemem, „meta-problemem”, przed jakim staje człowiek: własną śmiercią. Kolejne technoutopijne narracje proponowane przez naukowców i pisarzy *science fiction* – od Arthura Clarka czy Williama Gibsona przez Hansa Moravca i Raymonda Kurzweila – dotyczące możliwości sztucznej inteligencji, starają się, jak podkreśla Cave, technologicznie i filozoficznie uprawomocnić marzenie o nieśmiertelności, ale jednocześnie są kolejną tylko odpowiedzią na znany od wieków lęk przed śmiercią.

Zasadniczym **celem** mojej pracy jest zatem opisanie oraz zanalizowanie związków i zależności między nowymi sposobami rozumienia pojęcia ludzkiej nieśmiertelności a zaawansowanymi technologiami i wynikających z nich przemian społeczno-kulturowo ostatnich dwóch dekad. Tym zasadniczo, co wysuwa się w mojej pracy na pierwszy plan są przekształcenia w obrębie języka używanego do opisu nieśmiertelności w kulturze zachodniej. Jednak wcale nie o filologiczną poprawność toczy się tu gra: pojęcia mają bowiem moc sprawczą i wpływają na kształtowanie się nowych praktyk kulturowo-społecznych, które zwrótnie znów oddziałują na same pojęcia. Pojęcia współkreują rzeczywistość i ukonkretniają ją, przenosząc rozmaite wizje ze zbiorowego imaginarium do społeczno-kulturowej *praxis*. Jeśli więc w XXI wieku uwierzyliśmy, że możemy stać się nieśmiertelni, to stało się to także dlatego, że **uwierzyliśmy w potencjał transformacyjny samych pojęć**.

Podkreślić trzeba jednak, że pojęcie nieśmiertelności ma wewnętrznie sprzeczną naturę. Po pierwsze, jest ono **staro-nowe**. Samo pragnienie nieśmiertelności jest niezmiennie od *Eposu o Gilgameszu*⁶, to co się jednak zmienia obecnie, to technokulturowe otoczenie oraz kontekst społeczno-polityczno-ekologiczny, a wraz z nim – sposoby przedłużania życia. Nieśmiertelność wytwarzana w nowym stuleciu

⁵ S. Cave, *AI: Artificial Immortality and Narratives of Mind Uploading* [w:] *AI Narratives. A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines* (red.) S. Cave, K. Dihal, S. Dillon, Oxford University Press, Unitted Kingdom 2020, s. 309-332.

⁶ *Epos o Gilgameszu*, jako pierwsze arcydzieło literatury powszechnej, stanowi także najstarsze kulturowe świadectwo pragnienia uzyskania przez człowieka nieśmiertelności.

jest więc kontynuacją i remediacją dawnych wizji, które uzyskują nową jakość dzięki zaawansowanym technologiom XXI wieku. Każda generacja i społeczeństwo ma swoich profetów i odmienny zestaw narzędzi zarówno technologicznych, jak i dyskursywnych służących temu, by na nowo opowiedzieć starą ideę nieśmiertelności. Po drugie, pojęcie nieśmiertelności jest **naturο-kulturowe**. Oznacza to, że odnosi się ono zarówno do działań w sferze symbolicznej, mającej na celu zneutralizowanie grozy śmierci, jak i do prób „zhakowania” ludzkiej biologii i ostatecznego zanegowania faktu śmierci. Pojęcie nieśmiertelności nie zna granic wyznaczonych przez akademickie dyscypliny. Od wieków rezonuje w pozornie tylko odległych od siebie światach, z jednej strony – religii, filozofii, sztuki, z drugiej zaś – biologii, chemii czy fizyki, stając się patchworkowym zestawem naturο-kulturowych praktyk stosowanych wobec śmierci. Wreszcie, pojęcie nieśmiertelności jest jednocześnie **zwycięzcą i przegranym**. Przechowuje ono bowiem i wyraża zbiorowe ambicje i nadzieje w danym momencie historycznym i kontekście kulturowym, ale jest również zapisem nieskończenia wielu porażek. Jak czujnie punktuje w książce *Immortality* Stephen Cave – różnica pomiędzy tymi, którzy zażywają 250 suplementów diety każdego dnia, a resztą, która tego nie robi, nie polega wcale na tym, że pierwsi dostąpią nieśmiertelności, a drudzy nie. Różnica raczej polega na tym, że pierwsi modyfikują stare narracje o nieśmiertelności opierające się na zaprzeczaniu czy odraczaniu śmierci, a drudzy rezygnują z tej narracji całkowicie⁷. Biorąc pod uwagę fakt, że najwięksi profeci nieśmiertelności dawno już nie żyją – poczynając od wielkich starożytnych możnowładców z cesarzem Chin Qin Shi Huangiem na czele opętanym pragnieniem wypicia eliksiru nieśmiertelności⁸, przez myślicieli i filozofów, ze szczególną rolą Nikolaja Fiodorwa nawołującego do zbiorowego wystąpienia przeciw śmierci⁹, aż po współczesnych transhumanistów z Ferejdunem M. Esfandijarem, który zmieniając imię na FM-2030 wierzył, że dożyje swoich setnych urodzin¹⁰ – można powiedzieć,

⁷ S. Cave, *Immortality. The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization*, Crown Publisher, New York, s. 283.

⁸ Tamże, s. 31-54.

⁹ N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Drzewiecki, Kęty 2012.

¹⁰ Zob. np.: FM- 2030, *Are you Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, Warner Books, Nowy Jork 1989.

że pojęcie nieśmiertelności niejednokrotnie już się skompromitowało, a mimo to wkracza w XXI wiek z wielkim impetem. Jak to możliwe?

Między reprezentacją a spekulacją

Dzieje się tak dlatego, że pojęcie nieśmiertelności, z wewnętrznie wpisaną dialektyką znaczeń, jest reprezentatywne i spekulacyjne zarazem. Reprezentatywne w tym sensie, w jakim każda kultura wytwarza własne, odrębne i szczególne dla danego momentu historycznego i kontekstu geo-politycznego manifestacje nieśmiertelności¹¹, spekulacyjne zaś – w nawiązaniu do łacińskiego *speculatio*, co oznacza „badanie, wypatrywanie, rozmyślanie” – dotyczy eksplorowania nowych form, rozwiązań i scenariuszy przyszłości, które wiąże się z nieustannym przekraczaniem ludzkich ograniczeń.

Reprezentatywne dla XXI wieku są projekty nieśmiertelności cyfrowej i cielesnej, które wyodrębniam jako dwie dominujące strategie, w dalszej części pracy określane jako **performan re-animacji i ontoperformans nieśmiertelności**. Performans re-animacji polega na przywracaniu do życia zmarłych za pomocą animacji komputerowych (termin ten zawiera oczywiste odwołanie do reanimacji jako zespołu czynności ratowniczych)¹², ontoperformans nieśmiertelności dotyczy z kolei tych projektów, dla których polem operacyjnym jest ludzkie ciało. Do mojej próby badawczej zaliczam następujące projekty realizujące jedną z dwóch wskazanych strategii: Eterni.me (start-up powstały na MIT w Bostonie, który zakłada stworzenie wirtualnego awatara mającego naśladować wygląd, zachowanie i osobowość potencjalnego klienta portalu po jego śmierci); Lifonaut (projekt badawczy testujący koncepcję tzw. *mindclones* – świadomych istot wirtualnych, które będą naszym pośmiertnym przedłużeniem); Dadbot (program komputerowy stworzony przez osobę prywatną w celu upamiętnienia bliskich zmarłych); Alcor. Life Extension Foundation (organizacja zajmująca się zachowywaniem martwych ciał w bardzo niskich temperaturach w nadziei na technologiczny przełom, który pozwoli je ożywić).

¹¹Tę zależność między formami nieśmiertelności, a szczególnymi rodzajami doświadczeń charakterystycznych dla danego czasu historycznego zauważyli J. Lifton i R. Olson, *Living and Dying*, Wildwood House, Londyn 1974, s. 19.

¹² Pomysł na użycie określenia „re-animacja” zapożyczam z powieści L. Frankel, *Na razie żegnaj*, tłum. A. Dobrzańska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2014.

W przypadku performansu re-animacji (który rozważam w oparciu o projekty Eterni.me, Lifenaut, Dadbot) obecność zmarłego jest reprodukowana na bazie pozostawionych przez niego w sferze wirtualnej osobistych danych, a reprezentacja ma charakter numeryczny. Projekty spełniające cechy performansu re-animacji unieważniają cielesność i materialność, fetyszyzując przy tym nieśmiertelność, która wydarza się w przestrzeni znaku i symbolu. Językiem wypowiedzi jest kod binarny, formą inscenizacji interfejs programu komputerowego czy aplikacji, a medialność ciała zastępowana jest medialnością elektroniczną¹³. Nieśmiertelność skonwertowana jest tu do postaci cyfrowej, a swoista „komputeryzacja” nieśmiertelności prowadzi do stopniowej zmiany różnych form kulturowo-społecznych. Nieśmiertelność staje się programowalna, a komputer służy w równym stopniu do jej prezentacji, jak i produkcji oraz dystrybucji. I choć mamy tu do czynienia z zapośredniczeniem, a nie ucieleśnioną praktyką, to ciągle ważnymi wyznacznikami performansu re-animacji są elementy takie jak m.in: budowanie osobowości, odbiorca, kontekst i interakcja. Niewątpliwie więc performans re-animacji ma charakter przedstawieniowy.

Na ontoperformans nieśmiertelności składają się z kolei te praktyki, które w centrum sytuują ciało (martwe lub żywe), czyniąc z niego wehikuł immortalitystycznego przeobrażenia. Tę strategię można postrzegać jako alternatywę wobec performansu re-animacji lub zalecane działanie komplementarne¹⁴. Podstawową zasadą, jak w przypadku performansu re-animacji nie jest tu mimetyczność, rozumiana

¹³ J. Wachowski, *Performans, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk 2011, s. 325.

¹⁴ Zob. np.: M. Anzis, *Alternatives For Very Long-Term Storage of Personal Information and Materials*, „Cryonics” 2013, nr 34 (4), s. 12–15,

<http://www.terasemmovementfoundation.com/blog/310/alternatives-for-very-long-term-storage-of-personal-information-materials> [dostęp: 23.01.2017].

Anzis, związany z firmą Alcor Life Extension Foundation od 1985 roku rekomenduje łączenie różnych dostępnych metod gromadzenia informacji cyfrowych i biologicznych. W oparciu o własne doświadczenia Anzis szczególnie poleca gromadzenie informacji w chmurze (*mindfiles*), należącej do organizacji charytatywnej Terasem Movement. Ponadto uznaje metody gromadzenia *mindfiles* oraz *biofiles* jako zgodne z założeniami krioników związanych z firmą Alcor. Terasem Movement Foundation jest członkiem International Society for Biological and Environmental Repositories i swoje procedury opiera na wskazaniach zawartych w dokumencie 2008 Best Practices for Repositories. ISBER, *Best Practices for Repositories: Collection, Storage, Retrieval and Distribution of Biological Materials for Research*, Third Edition, ISBER, <http://www.isber.org/?page=BPR> [dostęp: 30.01.2017].

w duchu Platona jako naśladownictwo, tworzenie kopii pewnego fragmentu rzeczywistości¹⁵, lecz autoreferencyjność. Somatyczność staje się tu miejscem akcji, a ciało przechowuje ślady rozmaitych działań podejmowanych przez instytucje badawcze czy firmy komercyjne, stając się specyficzną formą narracji na temat ludzkiej nieśmiertelności. Ontoperformans, jest zatem aktem ucieleśnionym i odwołuje tym samym się do źródeł performansu.

Jednak w pojęcie nieśmiertelności wpisany jest też potencjał spekulacyjny, który chętnie wykorzystują współcześni propagatorzy nieśmiertelności – od transhumanistów, przez twórców technologii, na inwestorach i przedsiębiorcach kończąc. Za pośrednictwem pojęcia nieśmiertelności spekulują oni znaczeniami, ideami, symbolami, danymi i ciałami, zarówno organicznymi jak i synetycznymi, nadając temu pojęciu szczególny rodzaj sprawczości. Wprowadzając pojęcie nieśmiertelności w ruch – a więc nieustannie je dekonstruując i redefiniując – stwarzają oni nowe światy, rozszczelniają kulturowe i społeczne normy oraz poddają je próbie zbiorowej wyobraźni. W tego typu pracę spekulacyjną znakomicie wpisują się także literatura i film *science fiction*. Fantastyka naukowa przystosowana jest do spekulacji, także filozoficznych, lecz mnie w tej rozprawie bardziej niż eksplorowanie wątków SF interesuje, w jaki sposób obecnie prowadzone projekty weryfikują poczynione przewidywania. W pracy więc zamiast na przeciwstawianiu reprezentacji i spekulacji skupiam się raczej na uchwyceniu momentu ich **translacji**, którą rozumiem za Bruno Latourem, jako dynamiczne przemieszczanie się licznych, często sprzecznych interesów poszczególnych aktorów współtworzących konkretne zdarzenie, działanie czy problemową konstelację¹⁶. Jeśli reprezentacja upostaciowuje zmianę, utrwała ją i konstytuuje, to spekulacja zapowiada ją i projektuje. Obie siły wzajemnie na siebie wpływają, zniekształcając przy tym swoje pierwotne założenia. Jeśli więc odwołuję się do literatury SF to raczej po to, by pokazać, jak zmniejsza się dystans pomiędzy fikcyjnymi fabułami, a obecnym stanem technologii oraz by zasygnalizować, jak opowieści fikcyjne i rozmaite eksperymenty myślowe współtworzą rzeczywistość¹⁷. Uznaję, że takie założenie uwiarygadnia debatę

¹⁵ Zob. D. Kosiński, *Słownik teatru*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 94.

¹⁶ B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, (red.) K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 378.

¹⁷ Ciekawego zarysu taksonomii różnych modeli nieśmiertelności wykorzystywanych w fantastyce naukowej dokonali John Fischer i Ruth Curl. Zob.: J. Fischer John, R. Curl, *Filozoficzne modele nieśmiertelności*

naukową i odczarowuje temat nieśmiertelności – przestaje ono być niewartą uwagi medialną sensacją, a zaczyna funkcjonować jako obszar potrzebnych kulturowo analiz.

Tym samym, staram się budować zintegrowaną teorię teraźniejszości, a nie odległej przyszłości, wbrew oczywistej pokusie, jaką stwarza sam przedmiot badań. Poważnie traktuję bowiem wezwanie *Staying with the Trouble* Donny Haraway, by nie uciekać od problemów, a wręcz przeciwnie nieustannie stawiać czoła trudnościom, jakie przynosi współczesny świat¹⁸. Nie chodzi więc tu o wymyślanie optymistycznej lub apokaliptycznej wizji świata i przekonywanie, że projekt ludzkiej nieśmiertelności to ostateczny upadek człowieka lub jego największe zwycięstwo, ale o próbę uruchomienia wielopoziomowej narracji, która pozwoli odnajdywać nowe powiązania między przyszłością i teraźniejszością. W takim właśnie znaczeniu chcę wyzyskać spekulacyjny potencjał pojęcia nieśmiertelności. Nie zaczynam więc swojej pracy w hipotetycznym punkcie uzyskania przez człowieka nieśmiertelności (czykolwiek miałyby ona być!), co generowałoby zupełnie odrębny zakres problemów (od przeludnienia przez całkowity demontaż systemów społecznych, prawnych czy religijnych), lecz tu i teraz – w procesie dochodzenia do zmiany i negocjowania jej warunków. W tym sensie za wyborem pojęcia nieśmiertelności nie kryje się żaden gest ucieczki od doraźnych problemów, a wręcz przeciwnie, pojęcie nieśmiertelności wykorzystuję jako medium ścisłej łączności z rzeczywistością. Pojęcie nieśmiertelności – uruchamiając jednocześnie potencjał reprezentacji i spekulacji – odsłania bowiem, ważne w mojej ocenie, paradoksy, problemy, dylematy i pragnienia każdego stulecia; ujawnia indywidualne i zbiorowe lęki, weryfikuje niektóre przekonania i sądy, uwypukla społeczno-ekonomiczne dysproporcje, rewiduje kulturowe normy, wystawia na próbę zdolności poznawcze i percepcyjne oraz mobilizuje do przekraczania najdalej wysuniętych granic ludzkich możliwości.

w *fantastyce naukowej*, przeł. S. Wilczewska, M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 2016, nr (64) 2, s. 141-153.

http://www.kul.pl/files/581/Roczniki_Filozoficzne/roczniki_filozoficzne_64_2_2016/fischer_curl_141.pdf [dostęp: 12.05.2019].

¹⁸ D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham - Londyn 2016, s. 1-8.

Na projekty związane z technologicznie wytwarzaną nieśmiertelnością spoglądam więc przewrotnie w optyce *singularity is here*¹⁹ (osobliwość już nadeszła), inaczej niż chciałby popularyzator pojęcia osobliwości Ray Kurzweil, profetycznie głosząc *singularity is near* (nadchodzi osobliwość). Osobliwość (*singularity*) w języku angielskim oznacza zdarzenie mające niezwykle, wyjątkowe konsekwencje²⁰, a Kurzweil tłumaczy je następująco:

[Osobliwość] to okres w przyszłości, w którym tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny. Mimo że epoka ta nie będzie ani utopią, ani dystopią, **przekształci ona pojęcia** [podkr. K. N.-B.], na których się opieramy, aby nadać znaczenie naszej egzystencji, poczynając od modeli biznesowych do cyklu ludzkiego życia, w tym śmierci²¹.

Zasadniczą tezę leżącą u podstaw zbliżającego się przełomu jest według Kurzweila stwierdzenie, że tempo zmian technologii tworzonej przez człowieka przyspiesza,

¹⁹ Do takiego ujęcia tematu zainspirowały mnie badania Aleksandry Przegalińskiej, która zajmuje się m.in. sztuczną inteligencją, relacjami człowiek-maszyna i technologiami ubieralnymi. O perspektywie *singularity is near* wspomniała w czasie konferencji „Interfejsy, kody, symbole” we Wrocławiu. Zob. <https://portretymiastr.blog.polityka.pl/2016/05/11/cialo-i-umysl-konferencja-interfejsy-kody-symbole/> [dostęp: 12.03.2018].

²⁰ W latach 80. Vernor Vinge, matematyk i informatyk, jako pierwszy przedstawił koncepcję „osobliwości technologicznej” (*technological singularity*) w artykule dla czasopisma *Omni*, a także w powieści *science fiction Marooned in Realtime*. Poprzez osobliwość Vinge wyjaśniał przełom związany z powstaniem sztucznej inteligencji, która zdolna będzie połączyć się z inteligencją przyrodzoną. W 1993 roku Vinge przewidywał, że sztuczna inteligencja, która będzie nieporównywalnie większa od ludzkiej, pojawi się w latach 2005-2030, zmieniając całą naszą dotychczasową wiedzę o świecie i sposób funkcjonowania w nim. Słowo „osobliwość” zostało przejęte przez matematyków na określenie wartości, która przekracza każde skończone ograniczenie, a wyrażona jest funkcją matematyczną, w której x dąży do 0, a y zbliża się do nieskończoności²⁰ Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska i in., Kurhaus Publishing Kurhaus Media 2013, s. 36. Termin ten używany jest także w astrofizyce, by opisać zjawisko, jakie następuje po eksplozji ogromnej gwiazdy, której pozostałości zapadają się do punktu, w którym objętość wynosi 0, a gęstość jest nieskończona (czarna dziura). Tamże, s. 35-37.

²¹ Tamże, s. 23.

a jej moc rośnie w tempie wykładniczym²². Jednak ta najbardziej dziś kanoniczna wizja osobliwości zaproponowana przez Kurzweila nie rezonuje z założeniami tej pracy z kilku powodów. Po pierwsze, wpisany jest w nią skrajny technoprogresywizm i technosolucjonizm – przekonanie kwestionowane już powyżej, że technologia, rozwijając się zgodnie z trendem wykładniczym, przyniesie ostatecznie rozwiązanie wszelkich problemów ludzkości (technologia jako Święty Grall). Po drugie, jest to wysoce zideologizowana narracja, w której technologiczne ulepszanie człowieka podniesione jest do najwyższej wartości. W takim instrumentalistycznym ujęciu ludzkiego życia, naszą największą misją i powinnością powinno być zwiększanie możliwości obliczeniowych i aktualizacja do coraz wyższych funkcjonalności, w tym także nieśmiertelności. Po trzecie wreszcie, wizja Kurzweila zanurzona jest w głębokim technooptymizmie i pomija fakt, że nasze największe zwycięstwo technologiczne może się też okazać naszą największą porażką²³. Mowa tu o egzystencjalnym ryzyku, czyli niebezpieczeństwie unicestwienia naszego gatunku na skutek powstania tzw. generalnej sztucznej inteligencji, na które wskazują, co znamienne, nie tylko filozofowie i naukowcy, jak np. Nick Bostrom czy przedśmiertnie Stephen Hawking, ale także najwięksi udziałowcy w świecie rozwoju technologii jak Elon Musk, Pether Thiel czy Bill Gates²⁴. W intrygującym artykule dla „Wired” zatytułowanym *Sorry, Dr Kurzweil, the singularity is a way off* Stephen Cave²⁵ podaje inne jeszcze argumenty, które w moim przekonaniu zachęcają do zmiany perspektywy z *singularity is near* na *singularity is here*. Po pierwsze – ostrzega Cave – składanie przez naukę i technologię obietnic bez pokrycia podważa jej wiarygodność

²² Postęp wykładniczy oznacza, że wartość zwiększa się przez stałe mnożenie, a nie jak w przypadku postępu liniowego przez dodawanie stałej wartości. Tendencje wykładnicze istniały według Kurzweila nawet tysiąc lat temu, lecz wtedy były na bardzo wczesnym etapie, a ich powolność nie sugerowała występowania żadnej tendencji. Modele zaproponowane przez Kurzweila pokazują, że podwajamy szybkość przesunięcia paradygmatu co dziesięć lat. „Wyrażając to w inny sposób, w XXI wieku będziemy świadkami nie stu lat postępu technologicznego, ale postępu rzędu 20 tys. lat (oczywiście w stosunku do dzisiejszej szybkości postępu) lub tysiąc razy większego niż ten osiągnięty w XX wieku.” Tamże, s. 26, a także s. 49-94.

²³ Zob. np. M. Coecheberg, *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Heidelberg-Londyn 2013; N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Helion, Gliwice 2016.

²⁴ Zob. więcej: M. O’Connell, dz. cyt. s. 98 i n.

²⁵ S. Cave, *Sorry, Dr Kurzweil, the singularity is a way off*, „Wired” 2013, [dostęp: 4.03.2021].

(być może transhumanistycznej nieśmiertelności nigdy nie osiągniemy), a po drugie, wierząc w fantazję wiecznego życia, ryzykujemy utratę czasu, który mamy obecnie. Nie oznacza to jednak wcale, że całkowite zanegowanie technologii stanowi rozwiązanie. Nie musimy bowiem wierzyć w nadejście osobliwości, by uczestniczyć we współczesnej kulturze nieśmiertelności. Nasza śmierć i potencjalna nieśmiertelność jest technologicznie zapośredniczona już wtedy, kiedy korzystamy z kont na portalach społecznościowych, lub jeszcze szerzej, gdy jesteśmy uczestnikami środowiska wirtualnego i pozostawiamy w nim nieuchronnie ślady własnej obecności. Dlatego właśnie ideę oczekiwania na przełom, który ma nastąpić w przyszłości proponuję zastąpić ideą uważnego obserwowania zmian zachodzących od dwóch dekad. **Osobliwości szukam zatem w teraźniejszości**, a jej przejawy tropię w przekształcających się pojęciach, o których także wspomina Kurzweil. Uznaję bowiem, że nie tylko osiągnięte rezultaty, ale w równym stopniu stawiane cele, definiują to, kim jesteśmy i kim pragniemy się stać. Zamiast na 2045 rok, jako symboliczny początek epoki osobliwości, chcę spojrzeć wstecz, na ostatnie dwie dekady, jako czas głębokiego przebiegunowania wartości, które zachodzą po wpływie przemian technologicznych i kulturowych. Mój projekt badawczy sytuje się zatem pomiędzy wizją tego, co już obecne i dostępne, a tym co pozostaje w potencjalności kulturowej, społecznej, ekonomicznej, a nade wszystko pojęciowej.

Nieśmiertelność jako obiekt badań

Przeglądając literaturę przedmiotu, zastanawiać może, jak niewielu badawczy, zainteresowanych rozwojem nowych technologii, poza transhumanistycznym kontekstem, posługiwało się w ostatnich dwóch dekadach pojęciem nieśmiertelności. Pośród kilku wyraźnie zarysowanych koncepcji wyróżnić można kilka najważniejszych, takich jak: *assisted immortality* (nieśmiertelność asystująca) Roberta J. Kastenbauma²⁶, *one-way* i *two-way immortality* (pasywna i interaktywna nieśmiertelność) Gordona Bellai Jima Gray'a²⁷, *archival immortality* (nieśmiertelność archiwalna) Elizabeth Dow²⁸

²⁶ R. Kastenbaum, *Death, Society and Human Experience*, Allyn & Bacon, Boston 2004.

²⁷G. Bell, J. Gray, *Digital Immortality. Technical Report for Microsoft Research*, 2010, <https://www.microsoft.com/en-us/research/wp-content/uploads/2016/02/tr-2000-101.pdf> [dostęp: 22.05.2020].

²⁸ E. Dow, *Electronic Records in the Manuscript Repository*, Scarecrow Press, Lanham MD 2009.

czy *technoimmortality* (technologiczną nieśmiertelność) Martine Rothblatt²⁹. *Assisted immortality* to bardzo wczesna, bo pochodząca z 2004 roku propozycja, w której psycholog R. Kastenbaum zastanawia się nad możliwościami technologicznymi związanymi z pośmiertnym trwaniem. „Asystująca nieśmiertelność” stawia istotne, także dziś, pytanie o to, co jesteśmy w stanie uznać za wartościową i znaczącą praktykę w procesie technologicznego unieśmiertelniania. Pisząc o *one-way* i *two-way immortality* Bell i Gray wskazują z kolei na dwa istotne elementy cyfrowej nieśmiertelności, a są nimi: intencjonalność i interaktywność. *One-way immortality* związana jest z zapisywaniem swojego życia w formie cyfrowej (np. zdjęcia, filmy, posty), a zbierane dane mają w tym kontekście charakter pasywny, natomiast *two-way immortality* zakłada możliwość budowania relacji z awatarem osoby zmarłej. *Archival immortality* to propozycja zbieżna z *one-way immortality* Bella i Gray’a i dotyczy pasywnego zbierania digitalnych artefaktów jak maile czy posty w mediach społecznościowych. Dziś ten wariant jest już formą niezwykle anachroniczną, ale dzięki niemu dostrzec można, jak koncept obecności pośmiertnej ewoluował w ostatniej dekadzie. I wreszcie *technoimmortality* – pojęcie, które według Rothblatt zacznie być używane wtedy, gdy śmierć przestanie być traktowana jako czynnik determinujący ludzkie życie. Ta rewolucja, w przekonaniu transhumanistki, będzie naturalną konsekwencją rozwoju tzw. klonów umysłów (ang. *mindclones*) i sprawi, że „nasze dusze będą trwać dłużej niż nasze ciała – nie tylko w niebie, ale i na ziemi”³⁰.

Ten raczej skromny wykaz pojęć może dać mylne wrażenie, że temat nieśmiertelności stanowi obecnie nieciekawy margines badań. Tymczasem jest zupełnie odwrotnie, jeśli tylko dostrzeżemy konceptualny trik, jaki dokonał się w tym obszarze badań. W literaturze przedmiotu dominuje bowiem praktyka zastępowania terminu nieśmiertelności propozycjami alternatywnymi. I tak pod pojęcie nieśmiertelności „podszywa się” wiele innych pojęć rozsianych po różnych dyscyplinach – od socjologii, antropologii, kulturoznawstwa aż po biologię i sztuczną inteligencję, a są wśród nich m.in:

²⁹ M. Rothblatt, *Virtually Human: the Promise – and the Peril – of Digital Immortality*, Piscador, New York 2014.

³⁰ Tamże, s. 285.

*digital afterdeath*³¹ (cyfrowa obecność po śmierci), *virtual transcendancy*³² *digital remains*³³ (cyfrowe szczątki), *necromedia*³⁴ (nekromedia), *posthumous interaction*³⁵ (pośmiertna interakcja), *posthumous personhood*³⁶ (pośmiertna osobowość/podmiotowość), *digital endurance*³⁷ (cyfrowe trwanie). Do omówienia tych pojęć powrócę w dalszej części pracy, teraz chcę zauważyć tylko, że każde z nich wskazuje na inne cechy i własności omawianego zjawiska oraz pozycjonuje się inaczej względem współczesnych problemów i wyzwań.

Nowo powstałe pojęcia wskazują na to, jak dynamicznie zmieniający się i aktywny jest to teren badań. Studia, które kryją się za wymienionymi pojęciami obejmują szeroki zakres aktualnych problemów kulturowych, socjologicznych, psychologicznych, filozoficznych, a także związanych z etyką, prawem czy designem. Tym jednak, czego dziś brakuje, jest rama modalna, która nie tylko zebrałaby je pod wspólnym szyldem, ale jednocześnie legitymizowała ich istotność, naukową adekwatność oraz wzajemną komplementarność. Takie głosy, związane z brakiem usankcjonowanego pola badań, pojawiły się między innymi w 2020 roku na corocznym zjeździe *Death Online Research Symposium* w Kopenhadze. Choć w nazwie tego wydarzenia, skupiającego międzynarodową społeczność blisko stu badaczy, pojawia się termin *Online Death*, otwartym tekstem mówi się o ograniczeniach związanych z jego wyborem. Brak usankcjonowanego pola badawczego zaczynają zauważać osoby interesujące

³¹ C. Graham, M. Gibbs, L. Aceti, *Introduction to the Special Issue on the Death, Afterlife, and Immortality of Bodies and Data*, „The Information Society” 2013, nr 29(3), s. 133-141.

³² M. Rothblatt, *Virtually Human...*dz. cyt.

³³ J. Lingel, *The Digital Remains: Social Media and Practices of Online Grief*, „The Information Society” 2013, nr 29 (3), s. 190-195.

³⁴ D. Kera, *Necromedia – Reversed Ontogeny or Posthuman Evolution?* [w:] C. Moreman, D. Lewis (red.) *Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age*, Santa Barbara, Praeger, California 2014, s. 181-197.

³⁵ C. Maciel, C. Pereira, *Post-mortem Digital Legacy: Possibilities in HCI*, International Conference on Human-Computer Interaction, wrzesień 2015, https://www.researchgate.net/publication/300644894_Postmortem_Digital_Legacy_Possibilities_in_HCI/stats [dostęp: 26.03.2020].

³⁶ J. Meese, B. Nansen, T. Kohn, M. Arnold, M. Gibbs, *Posthumous personhood and the affordances of digital media*, „Mortality” 2015, nr 20(4).

³⁷ D. Basset, *Ctrl+Alt+Delete: The changing landscape of the uncanny valley and the fear of second loss*, „Current Psychology” 2018, <http://wrap.warwick.ac.uk/109612/1/WRAP-Ctrl-Alt-Delete-changing-landscape-uncanny-valley-Bassett-2018.pdf> [dostęp: 26.03.2020].

się tematyką nieśmiertelności także w Polsce (choć zaznaczyć trzeba, że badania te należą ciągle do mniejszości). Urszula Kluz-Knopek rozpoczyna swoją rozprawę doktorską zatytułowaną *PlayDead.info śmierć/nieśmiertelność jako pojęcia z pozoru przeciwstawne w kulturze współczesnej*: „Książka ta jest osobliwym tekstem, który powstawał na przestrzeni kilku ostatnich lat. Osobliwym, ponieważ nie jest to praca przynależna do konkretnej dyscypliny naukowej, mimo że nieraz odwołuje się do badań naukowców, artystów i specjalistów z różnych dziedzin³⁸. Próbując wypełnić tę lukę, ale także starając się określić miejsce własnych poszukiwań naukowych, zaczęłam pracować nad wyodrębnieniem nowego obszaru badań o nazwie **studia nad nieśmiertelnością (ang. Immortality Studies)**. Pomysł ten przedstawiłam Stephenowi Cave’owi z The Leverhulme Center for the Future of Intelligence na Uniwersytecie w Cambridge. W listopadzie 2021 roku wspólnie organizujemy na Uniwersytecie Cambridge sympozjum zatytułowane *Digital (Im)mortality: Philosophy, Ethics and Design*, które zrzeszając naukowców z całego świata (m.in. Maggi Savin-Baden, Patrick Stockes, Davide Sisto, Kevin O’Neill, Carl Öhman) będzie otwartym forum dyskusji nad założeniami nowej dyscypliny.

W obliczu obserwowanych zmian kulturowo-technologicznych zasadne wydaje mi się myślenie o studiach nad nieśmiertelnością jako odrębnym, autonomicznym i wielodyscyplinowym polu badań, które miałyby obejmować swoim zakresem wszelkie procedury technologiczne XXI i wynikające z nich zmiany kulturowe, które próbują zanegować, przekroczyć lub na nowo ustalić relację człowieka i śmierci. Rozwijającą się od lat 70. dyscypliną, która zajmuje się badaniem zjawisk i procesów związanych z umieraniem, jest tanatologia³⁹, zaś studia nad nieśmiertelnością miałyby szukać odpowiedzi na kwestie związane z nieumieraniem najpierw w wymiarze kulturowym, w przyszłości być może także i biologicznym⁴⁰. Tanatologia jako nauka towarzyszy

³⁸ U. Kluz-Knopek, *PlayDead.info śmierć/nieśmiertelność jako pojęcia z pozoru przeciwstawne w kulturze współczesnej*, Fundacja Terytoria Książki, Inowrocław 2020.

³⁹ Choć jak wskazuje Louis-Vincent Thomas, sam termin tanatologia pojawił się w nauce pod koniec XVIII wieku. Zob. L.-V. Thomas, *Tworzenie tanatologii* [w:] *Wymiary śmierci* (red.) S. Rosiek, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 11.

⁴⁰ Ciekawym, XX-wiecznym kontekstem dla studiów nad nieśmiertelnością są prace Igora Wiszewa, który próbował ustanowić nowy obszar badań o nazwie immortologia. Początkowo prace rosyjskiego filozofa były cenzurowane. Ostatecznie Wiszew habilitował się na podstawie zbioru prac pod tytułem *Problem śmierci i nieśmiertelności człowieka: kształtowanie się, ewolucja i perspektywy rozwiązywania*. Obecnie

człowiekowi umierającemu i mierzy się z samą śmiercią w aspekcie medycznym, psychicznym, ekonomicznym, teologicznym i filozoficznym, studia nad nieśmiertelnością z kolei, mogą zagospodarować powiększający się obszar aktywności ludzkiej po śmierci i badać jej przejawy we wszystkich wymienionych powyżej dyscyplinach. Studia nad nieśmiertelnością miałyby dostarczać wiedzy na temat tego, co jest aktualnie możliwe w zakresie współczesnych projektów nieśmiertelności, z jakich narzędzi można korzystać i jakie może mieć to konsekwencje dla samego zainteresowanego i jego rodziny. Studia nad nieśmiertelnością miałyby także, podobnie jak tanatologia, poszukiwać nowych form wyrażalności – nowego, kulturowego kodu nieśmiertelności. Lingistyka i semiologia – jak pisze Louis-Vincent Thomas – „jest niezbędna do rzetelnego zinterpretowania śmierci rozumianej kulturowo jako zjawisko komunikujące, wyrażające i wskazujące na rozmaicie manifestowane wyobrażenia oraz postawy” i nie inaczej jest w kontekście nieśmiertelności. Językoznawstwo i semiologia nie tylko mogą pomóc w zbadaniu desygantu nieśmiertelności, ale także ujawnić i dekodować wszelkie procesy i strategie semantyzujące⁴¹. Dlatego tak istotna wydaje mi się praca w obrębie pojęć związanych z nieśmiertelnością, a wkład poznawczy, jaki mogą zaoferować zjawisku nieśmiertelności nauki humanistyczne i społeczne jest, w mojej ocenie, nie do przecenienia.

Problem współcześnie wytwarzanej nieśmiertelności dotyczy przede wszystkim ludzi urodzonych po 2000 roku. To pokolenie, dla którego nowe technologie stają się niemal organicznym przedłużeniem ich samych, jak przewidywał już w połowie XX wieku Marshall McLuhan. Media społecznościowe, *self-trackery*⁴², wirtualna rzeczywistość (by wymienić tylko niektóre z nich) w sposób zasadniczy wpływają na to, jak tzw. cyfrowi tubylcy (ang. *digital natives*) żyją, a także, jak będą umierać. Specjalistka w dziedzinie żałoby Carla Sofka twierdzi, że im bardziej jesteśmy związani

jest postacią cenioną i rozpoznawalną w rosyjskim środowisku akademickim jako autor piętnastu monografii i kilkuset artykułów na temat nieśmiertelności⁴⁰. Zob.: E. Olzacka., *Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych*, [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa* (red.) D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 52-54.

⁴¹ Por. L.-V. Thomas, *Tworzenie tanatologii...*, s. 17.

⁴² *Trackery* to technologie, najczęściej ubieralne (*wearable technologies*) takie jak opaski na głowę, pierścionki, okulary czy zegarki, które dokonują pomiarów rozmaitych aktywności życiowych m.in. ilość spalonych kalorii, długość i jakość snu czy poziomu koncentracji i stresu. Zob. np.: G. Neff, D. Nafus, *Self-tracking*, The MIT Press, 2016.

za życia z technologią, tym bardziej naturalne jest myślenie o własnej śmierci i jej następstwach w perspektywie technologicznej⁴³. To, co starszemu pokoleniu wydaje się scenariuszem przyszłości, dla młodszego pokolenia jest kwestią codziennych życiowych wyborów – etycznych, światopoglądowych, ekonomicznych czy prawnych. Marcin Wicha w przejmującej książce *Rzeczy, których nie wyrzuciłem* opisuje proces porządkowania mieszkania po śmierci swojej matki. Dziś nawet trudno doliczyć się, w ilu takich wirtualnych „mieszkaniach” rezydują *digital natives* – poczynając od maila i portali społecznościowych, poprzez konta na Amazonie czy Spotify, blogi i kanały na YouTube, na elektronicznej bankowości kończąc. W tę listę włączyć trzeba także subskrypcje stron i magazynów, przechowywanie danych w Dropboxie, OneDrive czy Google Drive oraz aktywne konta w grach w *Second Life*. Porządkowanie takich przestrzeni po śmierci ich właścicieli to emocjonalny i prawny labirynt pełen luk, niejasności i zawiłości⁴⁴. A co dopiero, jeśli czyjaś śmierć świadomie zaprojektowana jest w taki sposób, by wirtualny lokator będący odpowiednikiem zmarłego, mógł się w nich ponownie rozgościć?

Warto przy tym zauważyć, że nieśmiertelność jako nowy, a raczej odnowiony i uaktualniony program ludzkości nie jest pomysłem neutralnym, lecz staje się **sposobem kondycjonowania kultury współczesnej** – wywierania presji zachowywania życia, jego obsesyjnego kolekcjonowania oraz nieustannego multiplikowania i przedłużania w czasie i przestrzeni. Jak zauważa Ewa Domańska: „może się bowiem okazać, że dla przyszłych pokoleń to nie śmierć będzie stanowiła problem, ale nieśmiertelność

⁴³ Zob. K. Chayka, *After Death, Don't Mourn. Digitize With Sites Like Eterni.me*, „Nesweek”, 17 sierpnia 2014, <https://www.newsweek.com/2014/08/29/after-death-dont-mourn-digitize-sites-eternime-264892.html> [dostęp: 12.03.2020]. Ciekawym, choć nieco futurystycznym, komentarzem do pokoleniowej zmiany, o której piszę, jest jeden z wątków poruszanych w serialu HBO *Rok za rokiem*. Pojawia się tam scena, w której rodzice odbywają jedną „z tych poważnych rozmów” ze swoją nastoletnią córką. W końcu dochodzi do wyczekiwanego *coming-out'u*, lecz kiedy dziewczyna wyjawia, że jest trans, a rodzice oddychają z ulgą, wcale nie ma na myśli orientacji seksualnej. Jej marzeniem jest stać się informacją i pozbyć się balastu fizycznego ciała.

⁴⁴ Temat bolesnego zderzenia osób pogrążonych w żałobie ze standardami i regulacjami korporacyjnymi podejmuje w swojej książce *All the Ghost in the Machine. Ilusions of Immortality in the Digital Age* Elaine Kasket (Robinson 2019).

oraz nie-całkiem-żywe lub nie-całkiem-martwe ciało i szczątki”⁴⁵. Przyszłość zatem w dużej mierze zależeć będzie od tego, czy zgodzimy się uznać rozmaite formy unieśmiertelniania za ważny komponent naszego życia oraz jakie polityki będą ukrywać się za projektem zarządzania nieśmiertelnością. Obie te kwestie są ze sobą silnie sprzężone i rodzą ważne pytania. Komu, w kontekście nieśmiertelności, przyznane zostaną prawa (i do czego?), a czyje prawa będą marginalizowane? Czy zgodzimy się na obowiązywanie jednej, zachodniej, z ducha neoliberalnej polityki nieśmiertelności, z uniwersalnym, męskim, silnym podmiotem, czy może uznamy za równorzędne polityki nieśmiertelności poszczególnych kultur? Czy zdołamy odrzucić – jak pisze Rosi Braidotti – „większościowe wzorce” i zwrócić się w kontekście projektu nieśmiertelności w stronę „stawiania się mniejszościowym dowolnego podmiotu”⁴⁶? Warto zauważyć, że już w obecnym kształcie projekt współcześnie produkowanej nieśmiertelności ujawnia niepokojąco imperialne ambicje. Kultura zachodnia tworzy bowiem narrację o uniwersalnej, technologicznie produkowanej nieśmiertelności, która przy wystarczających nakładach finansowych i przy udziale jeszcze bardziej zaawansowanych technologii, ma być – zgodnie z założeniami biznesowymi – rozlokowana na różnych szerokościach geograficznych. Być może właśnie teraz, po raz pierwszy w historii, jesteśmy świadkami realizacji pomysłu wyprodukowania jednego, wspólnego modelu nieśmiertelności, który miałby być transkulturowo dystrybuowany, przechwytywany i eksploatowany? Takie założenie budzi oczywiście uzasadnione obawy.

Każda technologia jest oczywiście formą forsowania konkretnej wizji świata, która uprzywilejowuje pewne modele kosztem innych. Kolejne pytanie brzmi zatem: Jak technologie nieśmiertelności przyczyniają się do redefiniowania pary pojęć martwy/żywy oraz jakie ma to konsekwencje prawne, etyczne, ekonomiczne, społeczne i wreszcie kulturowe? Wątpliwości te wpisują się w szeroki kontekst rozważań nekropolitycznych, jakie zaproponowała w cytowanej już powyżej książce *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* Ewa Domańska. Nekropolityka odnosi się do instrumentalizowania ludzkich szczątków, czyli wykorzystywania ich do realizowania doraźnych lub długofalowych interesów władzy i polityki⁴⁷. Rekonfiguracje tych dylematów

⁴⁵ E. Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 19.

⁴⁶ Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s.31.

⁴⁷ A. Mbembe, *Nekropolitics*, przeł. Libby Meintjes „Public Culture” 2003, t. 15, nr 1, s. 11-40.

odnaleźć można także w projekcie współcześnie realizowanych projektów nieśmiertelności. Choć w technologii nieśmiertelności wpisana jest zasadniczo „negatywna kwalifikacja tego, co uznaje się za martwe czy/i nie-żywe”⁴⁸, to jednak sam projekt inżynierskiej nieśmiertelności jest wewnętrznie sprzeczny: dyskredytuje śmierć i status martwego ciała, ale jednocześnie – i to bardzo obiecujący sygnał – szuka sposobów przywrócenia zmarłym utraconego miejsca w przestrzeni publicznej i zaczyna dopominać się o prawa dla nich. Stąd właśnie tak ważna jest – jak postuluje Domańska – „problematyzacja tego, co w kulturze zachodniej uznaje się za żywe lub martwe, i przekroczenie owej redukcyjnej [...] opozycji, a co się z tym wiąże, problematyzacja rozumienia martwego ciała i różnych form tego, co po nim pozostaje”.

Dlatego właśnie sędzę, że ujawnienie okoliczności powstania i sposobu funkcjonowania projektów ludzkiej nieśmiertelności jest ważne dla zrozumienia współczesnej kultury zachodniej i dynamicznych zmian, jakie w niej zachodzą. Konieczna jest także uważna, krytyczna refleksja i konsekwentne ujawnianie, czasem słabo jeszcze widocznych, założeń i przekonań wpisanych w realizowany obecnie projekt nieśmiertelności. Nieśmiertelność jak w soczewce skupia rozmaite napięcia, sądy i wyobrażenia nowego stulecia. Dotyczą one kwestii takich jak m.in.: status martwego ciała, status awatara osoby zmarłej, wykorzystywanie cyfrowych szczątków, prawo do śmierci czy prawo do bycia zapomnianym. Parafrazując myśl Sherry Turkle: żyjemy w momencie przełomu związanego z projektem ludzkiej nieśmiertelności, nie tylko dlatego, że zaczynają pojawiać się technologie, które zbliżają nas do jej osiągnięcia, ale dlatego, że nasz sposób myślenia o jej obecności wiele nam mówi o tym, kim jesteśmy oraz kim będziemy gotowi się stać⁴⁹.

Nieśmiertelność późnego kapitalizmu

Oprócz dynamicznie rozwijającego się dyskursu popkulturowego, politycznego i naukowego pojawia się jeszcze jedna przestrzeń, w której trzeba dziś osadzić pojęcie nieśmiertelności, a jest nią kapitalizm. Nieśmiertelność nie jest dziś dyskutowana jedynie przez teologów, filozofów, naukowców czy artystów, ale staje się przedmiotem obrotu

⁴⁸ E. Domańska, *Nekros...*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁹ S. Turkle, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, przeł. M. Cierpisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 50.

rynkowego, co sprawia, że do jego opisu służą inne niż tylko etyczne czy estetyczne parametry, a są wśród nich między innymi: stopa zwrotu, konkurencyjność czy rentowność przedsiębiorstwa. Metafizyczne dotąd dobro przekształcone zostało w towar eksploatowany rynkowo, któremu nadano wartość pieniężną. Tym samym nieśmiertelność stała się nowym emblematem kultury kapitalizmu – co być może nie powinno nawet szczególnie dziwić, skoro, jak zauważa w *Realizmie kapitalistycznym* Mark Fisher, w ciągu ostatnich trzydziestu lat kapitalizm zainstalował w społeczeństwie „ontologię biznesu”⁵⁰, przekonując, że wszystko – od szkolnictwa po służbę zdrowia – powinno być prowadzone jak biznes. W dalszej części pracy będę więc używać zamienianie określeń „nieśmiertelność późnego kapitalizmu” i „współcześnie” lub „technologicznie produkowana nieśmiertelność”.

Pierwszymi, którzy gruntownie zbadali związki nieśmiertelności i ekonomii byli badacze z Uniwersytetu Oxfordzkiego Luciano Floridi i Carl Öhman. By opisać nowe zjawisko zaproponowali oni nowy termin – cyfrowy przemysł pośmiertny (ang. *digital afterlife industry, DAI*)⁵¹, na opisanie praktyk związanych z komercjalizacją i urynkowieniem digitalnych szczątków (ang. *digital remains*). Floridi i Öhman słusznie stwierdzają, że obecność zmarłych jest dziś w dominującej większości mediowana przez platformy komercyjne, które kierują się swoimi interesami ekonomicznymi. Badacze definiują DAI poprzez trzy kryteria: produkcję (żeby można było mówić o przemyśle, musi być produkowana forma towaru lub usługi), komercjalizację (proponowana usługa jest podporządkowana regułom handlowym) i użycie cyfrowych szczątków ludzkich (dotyczy to wszelkich informacji, jakie pozostawił po sobie zmarły). Floridi i Öhman wracają do filozofii Karola Marksa, w której ludzka praca bywa określana jako „żyjąca praca”. Jej efektem jest produkt, który w swojej finalnej formie, jest zaprzeczeniem „żyjącej pracy”, jest więc „martwą pracą”. Kiedy akumulowane są towary, martwa praca staje się kapitałem. Najważniejsze jest jednak, by kapitał nieustannie znajdował się w ruchu i przekształcał się w „żywą pracę”, stając się tym samym ciągle produktywny. Jeśli kapitalista zainwestował w dużą liczbę narzędzi, musi postarać się jednocześnie

⁵⁰ M. Fischer, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Kalarus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 30.

⁵¹ L. Floridi, C. Öhman, *The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry*, „Minds and Machine” 2017, nr 27(4), <https://link.springer.com/article/10.1007/s11023-017-9445-2> [dostęp: 22.10.2018].

o to, by wprowadzić je w ruch i „ożywić” poprzez ludzką pracę. Kapitał jest też czasem nazywany przez Marksa nie-żywą istotą (*undead creature*), wampirem, który żyje tylko wtedy, kiedy wysysa „żyjącą pracę”. W kontekście DAI metaforę nie-żywego można interpretować dosłownie – zauważają Floridi i Öhman. Zebrane informacje o zmarłych użytkownikach stanowią kapitał, który zachowuje swoją produktywną moc tylko wtedy, kiedy jest używany przez żyjących użytkowników uruchamiających swoją aktywnością kapitalistyczną maszynę. To właśnie nowy, niezwykle istotny aspekt projektów nieśmiertelności, który charakteryzuje technologicznie wytwarzaną nieśmiertelność. Czy Facebookowi zależy na tym, by wspaniałomyślnie pomagać utrzymywać relacje żywych i zmarłych? Jeśli nawet tak, to jednak najważniejsza z punktu widzenia rentowności Facebooka jest aktywność na profilach, które przyciągają reklamodawców, a reklamodawcy oznaczają ciągle powiększający się kapitał. Nieśmiertelni potrzebują więc do życia żywych – ich zainteresowania i performatywnej mocy ożywiania, ale także ram produkcji, które wyznacza rynek. W równym stopniu, co do rzeczywistości wirtualnej rozpoznania te odnoszą się do projektów nieśmiertelności cielesnej. Krionicy podobnie jak „cyfrowo zamrożeni” zmarli potrzebują żywych, którzy na dwóch poziomach – technologicznym i kulturowym – będą wprowadzać ich ciała (jedyne i najważniejszy kapitał) w ruch, wytwarzając ich ciągłą obecność i podtrzymując produktywną moc. Dlatego właśnie sądzę, że z powodzeniem możemy rozszerzyć zaproponowany przez badaczy z Oxfordu termin do *Immortality Industry* czyli **przemysłu nieśmiertelności**, tak by obejmował on również pozawirtualne przedsięwzięcia. Pytanie jednak brzmi: co stanie się, gdy dalsza produkcja nie będzie już możliwa? W literaturze przedmiotu został już nawet wprowadzony termin „powtórnej utraty” (ang. *second loss*), który wiąże się z cyfrową śmiercią zmarłego⁵². W większości badacze zastanawiają się nad tym, jak powtórna utrata może wpłynąć na psychikę osoby pozostającej w żałobie. Ale są jeszcze inne pytania. Co stanie się z kapitałem w postaci ciał, kiedy krioniczny biznes zbankrutuje lub gdy kapsuły się rozszczelnia? Co stanie się, kiedy zbieranie i przetwarzanie danych użytkowników przestanie być opłacalne (choć dziś wydaje się to całkowicie nieprawdopodobne!) lub gdy dana technologia okaże się na tyle nieskuteczna, że zniknie z rynku pod presją konkurencyjnych rozwiązań? Czy możliwy będzie wówczas transfer tożsamości pośmiertnych do innych firm, tak jak dziś otwieranie

⁵² Zob. D. Basset, *Ctrl+Alt+Delete...*, dz. cyt.

plików w formacie pdf na różnych urządzeniach? Bardzo ciekawe zalecenia etyczne w cytowanym wcześniej artykule podsuwa Luciano Floridi, powołując się na swoje wieloletnie badania sfery cyfrowej. Floridi analizując fenomen działania cyfrowego przemysłu pośmiertnego, proponuje, by o tym, co pozostaje po śmierci w sieci, myśleć jako o ciele informacyjnym (ang. *informational body*), któremu należy się taki sam szacunek jak martwemu ciału ze względu na fakt, że dane konstytuują to, kim jesteśmy lub kim byliśmy. Powinniśmy zatem – jak sugestywnie przekonuje Floridi – myśleć o naszych prywatnych danych w sensie „naszego ciała”, a nie „naszego samochodu”. Oznacza to, zgodnie z etycznymi założeniami Floridiego, że sami stajemy się informacjami, a osobiste dane stanowią nasze ciało informacyjne⁵³.

Nieśmiertelność staje się wielkim biznesem i wiedzą o tym doskonale inwestorzy z Doliny Krzemowej. Współtwórca PayPal'a Peter Thiel wspiera badania naukowe Abreya de Greya nad radykalnym wydłużeniem życia, twórcy Google'a Sergey Brin i Larry Page inwestują w spółkę The Calio Life Company, której celem jest „rozwiązanie problemu śmierci”, a założyciel Amazona Jeff Bezos jest udziałowcem Unity Biotechnology – firmy usiłującej walczyć ze skutkami starzenia. Status prawny, a co za tym idzie możliwości finansowe danego podmiotu, warunkują innowacyjność i wydajność produkowanej technologii, a także jej zasięg oraz dostępność cenową. Wszystkie te elementy decydują o sposobach społecznej dystrybucji, to zaś zwrótnie wpływa na kształt praktyk i zachowań społeczno-kulturowych związanych z ludzką nieśmiertelnością oraz krystalizowanie się trendów i obowiązujących narracji. Otwiera się zatem „giełda wizji nieśmiertelności”, rywalizujących ze sobą już nie tylko ideowo, ale także modelem biznesowym i marketingowym. Nieśmiertelność uzyskuje w XXI wieku **bezprecedensową w historii formę produktowo-usługową**, a jej wybór ma charakter tyleż światopoglądowy, co ekonomiczny.

Kapitalizm jako system społeczno-ekonomiczny – jak zauważa Daniel Bell w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* – został sprzęgnięty z określoną kulturą, którą była „koncepcja samorealizacji jednostki, jej wyzwolenia z tradycyjnych ograniczeń i więzi (rodzinnych i pochodzenia) tak, by mogła kształtować sama siebie wedle własnej woli”⁵⁴, a w innym miejscu dodaje „cechą charakterystyczną kapitalizmu – jego dynamiki

⁵³ Zob. L. Floridi, C. Öhman, *The Political Economy of...*, dz. cyt.

⁵⁴ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 15.

– stało się nienasycenie. [...] Precz z granicami. Nie ma niczego świętego. Normą jest zmiana”⁵⁵. Śmierć więc, w myśl kapitalistycznej logiki, to być może jeden z ostatnich bastionów do obalenia. Stanowi ona bowiem pogwałcenie wolności wyboru i prawa do samostanowienia – wartości prymarnych w kapitalistycznym systemie. Zdecydowanej większości społeczeństwa może oczywiście nie stać na tego typu usługę czy produkt, ale już zamożny konsument – w myśl kapitalistycznego dictum – powinien mieć wybór⁵⁶. Jeśli więc w XXI wieku uwierzyliśmy w nieśmiertelność, to nie tylko dlatego, że pokładamy nadzieję w dynamicznie rozwijających się technologiach, i nie tylko dlatego, że poddaliśmy się działaniu transformacyjnych pojęć, ale także dlatego, że kapitalizm uczynił z nieśmiertelności nowy, atrakcyjny produkt rynkowy. By machina kapitalistycznej nieśmiertelności mogła działać, nieśmiertelność musiała przestać być traktowana jako własność publiczna, a stała się własnością prywatną. Innymi słowy, to nie społeczeństwo ma być dziś gwarantem nieśmiertelności jednostki, doceniając jej bohaterskie czyny czy wielkie dzieła, ale sama jednostka ma zatroszczyć się o własną nieśmiertelność. Swoistej **prywatyzacji nieśmiertelności** służy potężne technologiczne instrumentarium budowane w ostatnich latach – serwery, chmury danych, algorytmy, kapsuły krioniczne, a wszystko po to, by – jak przekonują marketingowe hasła – zapisać swoje myśli i przechować ciało, dając sobie możliwość kontaktu z przyszłymi pokoleniami. Rację ma więc Edwin Bendyk, pisząc, że „podmiotem historii jest dziś autonomiczna jednostka”⁵⁷ a „indywidualizacja oznacza, że coraz mniejsze znaczenie w definiowaniu losów ludzi mają struktury społeczne”⁵⁸. W myśl kapitalistycznej filozofii – liczy się „ja” i „moja nieśmiertelność”. Lista wątpliwości wobec tak pojmowanej nieśmiertelności wydłuża się jednak nieustannie: Kto jest dysponentem pozostawionych w sieci danych? Jakie są obecne regulacje prawne dotyczące kwestii prywatności? Jaki jest układ sił i wpływów w obrębie projektów współczesnej nieśmiertelności? Czy projekty te są inkluzywne czy ekskluzywne? Jaka jest ich społeczna redystrybucja? Wbrew temu – jak zauważa Michele Vovelle – „co *artes moriendi* mówiły i powtarzały na temat śmierci,

⁵⁵ Tamże, s. 20.

⁵⁶ A. Bard, A. Söderqvist, *Netokracja, Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, s. 169.

⁵⁷ E. Bendyk, *Ja. Bohater naszych czasów* [w:] E. Bendyk, J. Santorski, W. M. Orłowski, *Jak żyć w świecie, który oszalał*, JS & Co Dom Wydawniczy, s. 118.

⁵⁸ Tamże, s. 114

która niweluje i zrównuje, nie ma nic bardziej nieegalitarnego niż śmierć”⁵⁹. To samo dotyczy nieśmiertelności.

Warto jednak zauważyć, że rynek nieśmiertelności, dając pozorną wolność wyboru, wyraźnie afirmuje jeden tylko model postępowania: słuszne jest – zachowanie, przetrwanie, zapisanie, utrwalenie, niesłuszne zaś – wymazanie, skasowanie i zniknięcie. Orientując się na przyszłość, mamy – w myśl kapitalistycznej retoryki – inwestować w siebie i pomnażać kapitał własnego życia, nie zatrzymując się przy tym w pędzie posiadania⁶⁰. Idea zachowania „na zawsze” – jak zauważa Ewa Domańska:

(podobnie jak nieśmiertelność) wydaje się bezrefleksyjnie uznawana za wartość pozytywną, jakby (wszyscy) ludzie pragnęli wiecznego trwania. Take założenie jest tyleż retorycznie atrakcyjne, ile trudne do zaakceptowania w swej uniwersalności, a nawet niebezpieczne.⁶¹

Jean Baudrillard w *Ekonomii politycznej śmierci* dodaje jeszcze, że śmierć w kulturze zachodniej ma zostać wyeliminowana przez szczególną formę akumulacji.

Mowa tu o akumulacji wartości, zwłaszcza zaś czasu jako wartości, za czym kryje się urojenie, iż linearna nieskończoność wartości może odroczyć bezterminowo również śmierć. Nawet ci, którzy nie wierzą już w osobistą wieczność, wierzą w nieskończoność czasu, traktując ją jako kapitał w postaci gotówki przynoszącej coraz większy zysk. Nieskończoność kapitału przeradza się w nieskończoność czasu, w wieczność systemu produkcji [...].⁶²

Tworząca się kultura nieśmiertelności każe nam więc żyć zgodnie z regułami akumulacji czasu. To kultura, która ćwiczy nas w myśleniu, że to co mamy teraz – życie, którym żyjemy, jest niewystarczające. Pęd do posiadania łączy się tu z pędem akumulowania. Niebezpieczeństwo polega jednak na tym, że skupiając się na pracy

⁵⁹ M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda i in., słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 31.

⁶⁰ D. Bell, dz. cyt., s. 57.

⁶¹ E. Domańska, *Nekros...*, dz. cyt., s. 285.

⁶² J. Baudrillard, *Ekonomia polityczna śmierci* [w:] *Wymiary śmierci* (red.) S. Rosiek, dz. cyt., s. 62-63.

archiwizowania, zachowywania i pomnażania własnego życia, możemy zapomnieć o teraźniejszości. To bardzo poważny koszt, jaki ponosimy wchodząc na giełdę nieśmiertelności⁶³.

I wreszcie tym, co charakteryzuje późny kapitalizm, jest także spekulacja, która w wymiarze ekonomicznym, jak podaje Słownik PWN oznacza „wykupywanie i odsprzedaż z nadmiernym zyskiem towarów, na które popyt przewyższa podaż”. Analizując spekulację, jako formę aktywności ekonomicznej, Aldona Zawojcka przywołuje ważne rozróżnienie: „Operacją inwestycyjną jest taka, która na podstawie analizy gwarantuje bezpieczeństwo kapitału oraz stosowny dochód. Operacje niespełniające tych wymogów są spekulacyjne”⁶⁴. Czy w przypadku nieśmiertelności możemy mówić o „bezpieczeństwie kapitału” i „stosownym dochodzie”? Skoro kapitałem są nasze ciała – cyfrowe i biologiczne, to prawdopodobnie stosowym dochodem byłoby ich „pomnożenie”, czyli uzyskanie nieśmiertelności. Żadna jednak z obecnych na rynku firm nie daje gwarancji takiego „zwrotu z inwestycji”. Akumulowany jest więc hiperspekulacyjny kapitał.

Mimo to jednak skłonni jesteśmy płacić za nieśmiertelność i to zarówno przy użyciu tradycyjnej waluty pieniężnej, jak i przy użyciu – jak powiedziałby Floridi – naszych informacyjnych ciał. Dlaczego? Przynajmniej z dwóch powodów, o których wspomniałam powyżej. Po pierwsze, powstająca kultura nieśmiertelności napędza popyt na nieśmiertelność, co sprawia, że jej ceny szybują w górę, co zaś zwrótnie generuje rosnące nią zainteresowanie. Dochodzi więc tu – jak zauważa Jon McKenzie, opisując mechanizmy technoperformansu – do spekulacyjnej pętli sprzężeń zwrotnych⁶⁵. A po drugie, jesteśmy skłonni płacić, bo, paradoksalnie, nie wiemy dokładnie, co oznacza bycie nieśmiertelnym. Twórcy współczesnej nieśmiertelności nieprzerwanie spekulują cenami i znaczeniami. Czy 200 tysięcy dolarów za zabieg krionicznej prezerwacji to dużo, czy może rozsądniej jest wybrać pakiet abonamentowy, a może raczej formę subskrypcji oferowaną w kontekście usług cyfrowych? I dalej: czy w nieśmiertelności chodzi

⁶³ Myśl tę ciekawie rozwija Stephen Cave pisząc o swoistej utracie teraźniejszości w kontekście projektów nieśmiertelności. Zob. S. Cave, *Immortality...*, dz. cyt., s. 261 i n.

⁶⁴ A. Zawojcka, *Spekulacja jako forma aktywności ekonomicznej – aspekty moralne i etyczne*, „Zeszyty Naukowe SGGW – Ekonomika i Organizacja Gospodarki Żywnościowej”, 2010 nr (83), 81-93.

⁶⁵ McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, TAIWPNU UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 235.

o przeniesienie zawartości mózgu do komputera, zebranie całej naszej historii aktywności cyfrowej czy może przywrócenie do życia martwego ciała? Nieśmiertelność późnego kapitalizmu dotyczy więc spekulacji w sferze technologii, języka i rynku. A jak dodaje McKenzie:

Poprzez miliony pulpitów i klawiatur, telefonów komórkowych i komputerów kieszonkowych, kapitał zdolny jest dziś przepływać między rynkami w ciągu godzin, minut, a nawet sekund. Społeczeństwo spektaklu szybko staje się społeczeństwem spekulacji.⁶⁶

Metody badań

Tym, co pozwala mi najlepiej uchwycić napięcie między spekulacją a reprezentacją w obrębie pojęcia nieśmiertelności, jest rama performatyki (*performans studies*). Narzędzia badawcze, teorie i praktyki z zakresu performatyki pozwalają mi bowiem śledzić sprawczość pojęcia nieśmiertelności oraz sposób, w jaki zmienia ono ustalone kategorie poznawcze, społeczne, ekonomiczne i kulturowe. Oznacza to, że współczesną nieśmiertelność badam jako dynamiczną, będącą efektem twórczego działania, ciągle aktualizującą się i uwikłaną w sieć relacji strukturę. Widzę w niej nie obiekt czy artefakt (skończony rezultat działań), ale **proces i relację**. Nieśmiertelność nie jest czymś, co posiadamy, ale sami musimy ją wyprodukować, wyćwiczyć i wypraktykować⁶⁷. Współczesna nieśmiertelność jest więc rezultatem pracy naukowców i specjalistów w różnych dziedzinach nauki i powstaje na skutek wdrażania procedur, technologii, usług i nowych zachowań społecznych. Jest przedmiotem obrotu rynkowego i wpisuje się w całą złożoną mechanikę kapitalistycznego rynku. Nie jest ona jednorazowym, pojedynczym i genialnym aktem „twórczym”, lecz tworzy się w nieustannym procesie negocjacji znaczeń, wartości, form.

Zasadniczo performans obraca się wokół „odgrywanej ludzkiej aktywności, zmieniających się norm ludzkiego uspołecznienia oraz aktywnego procesu nadawania

⁶⁶ Tamże, s. 235.

⁶⁷ Por. Z. Bauman, *Śmierć....*, dz. cyt., s. 41.

znaczeń”⁶⁸. Wszystkie te obszary mają istotne znaczenie w kontekście technologicznie produkowanej nieśmiertelności. Performans odnosi się zarówno do aktów komunikacyjnych, jak i cielesnych, co w pełni oddaje specyfikę omawianych projektów określanych jako ontoperformans nieśmiertelności i performans re-animacji.

Do badania wspomnianych powyżej technokulturowych strategii wytwarzania nieśmiertelności oraz ich wpływu na przemiany społeczno-kulturowe posłużyłam się **studium przypadku** (ang. *case study*) z elementami **opisu gęstego** (ang. *thick description* zaproponowanej przez antropologa kultury Clifforda Geertza)⁶⁹. Drobiazgowa analiza kilku wybranych przypadków zaprezentowanych w drugiej części pracy (Eterni.me, Dadbot, Lifenaut, Alcor. Life Extension Foundation) doprowadziła mnie do postawienia pytań badawczych, rewizji wstępnych założeń i wypracowania nowych ujęć, co jednak najważniejsze – pozwoliła nieustannie monitorować związki teorii i badanego materiału. Jako uzupełnienie studium przypadku wykorzystałam metodę opisu gęstego, którego celem było porządkowanie struktur znaczeń w obrębie tworzącej się kultury nieśmiertelności. Interesował mnie bowiem nie tylko opis i analiza, ale także interpretacja przynajmniej niektórych praktyk i zachowań, jakie ludzie podejmują pod wpływem użytkowania nowych technologii nieśmiertelności.

Ponadto badając projekt Lifenaut, wykorzystałam **autoetnografię performatywną**⁷⁰. Zdecydowałam się bowiem na zbudowanie na stronie www.lifenaut.com swojego pośmiertnego awatara, przenosząc się z poziomu teorii na poziom praktyki, a zdobyte w czasie tej pracy doświadczenie przekładałam na konkretną wiedzę i ostateczne konkluzje, spełniając jeden z istotnych postulatów performatyki o konieczności teoretyzowania i praktykowania jednocześnie. W ramach etnografii performatywnej starałam się więc ucieleśnić doświadczenie, wchodząc w sytuację *odgrywania/ przeżywania* performansu nieśmiertelności. Inspiracje czerpałam także z tzw. **etnografii sensorycznej**⁷¹ – sprawdzając, jak w całym procesie zachowuje się moje

⁶⁸ B. K. Alexander, *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury* [w:] *Metody badań jakościowych* (red.) N. Deniz, Y. Lincoln, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 585.

⁶⁹ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

⁷⁰ B. K. Alexander, dz. cyt., s. 581.

⁷¹ D. Culhane, *Sensing* [w:] *A Different Kind of Ethnography. Imaginative Practices and Creative Methodologies* (red.) A. Elliott, D. Culhane, University of Toronto Press, s. 45-67.

ciało (zmęczenie, znudzenie, pobudzenie, ekscytacja). Za Dianą Taylor uznałam, że „performans to praktyka i epistemologia, twórcze czynienie, metodologiczne podejście, sposób przekazywania pamięci i tożsamości, a także zasada rozumienia świata”⁷². Performans – jak podkreśla Bryant Alexander – to także metoda przeżywania, wyjaśniania, ilustrowania, projektowania, uświadamiania i dzielenia znaczeń. Ważnym punktem odniesienia stała się dla mnie również praca Jona McKenziego *Peformuj albo...* Wyróżniając trzy rodzaje performansu – kulturowy, technologiczny i organizacyjny (które tylko umownie zostały rozdzielone), McKenzie dowartościowuje złożoność i wielowymiarowość obserwowanych zdarzeń i procesów. Performans stanowił więc dla mnie zarówno ramę interpretacyjną, jak i sposób wytwarzania wiedzy.

Uznając, że temat nieśmiertelności późnego kapitalizmu jest bardzo złożony i wielowymiarowy, zdecydowałam się wykorzystać także metodologie i koncepcje wypracowane w obrębie innych dyscyplin naukowych. W pracy więc znajdują się odniesienia do socjologii – interakcjonizmu symbolicznego w ujęciu Herberta Meada i Herberta Blumera oraz teorii aktora-sieci Bruno Latoura, językoznawstwa – koncepcji znaku Charlesa Peirce’a oraz naturalnego metajęzyka semantycznego Anny Wierzbickiej, psychologii – teorii kontynuowania więzi Dennisa Klassa, Phyllisa Silvermana i Stevena Nickmana, a także antropologii kulturowej i prac m.in. Jenny Huberman, która bada związki pomiędzy historycznymi i współczesnymi formami budowania więzi ze zmarłymi.

Określając wzajemne relacje i szczegółowe cele użycia studiów performatywnych i innych podejść badawczych w niniejszej pracy chcę podkreślić, że: studia performatywne posłużyły mi do stworzenia „poglądowej mapy” współczesnej nieśmiertelności i opracowania „legendy” z charakterystycznymi dla niej punktami, a zapożyczone z innych dyscyplin naukowych podejścia były jak sejsmograf, który pozwalał mi wykryć i zarejestrować (czasem) słabo widoczne, choć wzajemnie się warunkujące „drgania” społeczne, kulturowe, ekonomiczne wywołane przez projekt nieśmiertelności oraz określić bardziej precyzyjne koordynaty „miejsc problemowych”.

W pierwszej, teoretycznej części pracy, której sercem jest redefinicja pojęcia nieśmiertelności, korzystałam z metody badania **pojęć jako mikroteorii**. Jest to propozycja sformułowana na gruncie humanistyki przez Mieke Bal (w nawiązaniu

⁷² D. Taylor, *Performans*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Universitas, Kraków 2018, s. 53.

m.in. do Deleuze'a i Guattariego), która zachęca, by zerwać z kanonicznością pojęć i „wprawiać je w ruch”, szukając na nowo sensu, który wytwarza się na pograniczu dyscyplin. Bał zachęca do tego, by performans uczynić metodą badawczą polegającą na nieustannym ruchu od badanego obiektu do teorii oraz by pojęcia traktować jako miniaturę teorii. Zaleca też, by w badaniach wychodzić od tekstów kultury, bo to one wyznaczają trajektorię ruchu pojęć i zmuszają do nieustannego ich redefiniowania w nowych kontekstach. Dlatego też kierunek moich badań był następujący – od analizy wybranych projektów nieśmiertelności, czyli tekstów kultury do teorii. Chronologicznie więc część druga pracy powstała jako pierwsza. Jest to o tyle ważne, że szczegółowe analizy projektów z wykorzystaniem różnorodnych metod i ujęć interpretacyjnych dopiero w kolejnym etapie pracy posłużyły refleksji uogólniającej.

Źródła i literatura przedmiotu

Badania nad współcześnie wytwarzaną nieśmiertelnością są jeszcze w Polsce bardzo mało znane. Projekt przyszłości, w którym dostępna jest nieśmiertelność, na szeroką skalę znakomicie opracowali rodzimi pisarze SF Stanisław Lem (np. *Summa Technologiae*, *Dzienniki Gwiazdowe*) czy Jacek Dukaj (np. *Starość aksolotla*), ale niewielu jest badaczy, którzy przyglądają się realizowanym obecnie projektom inżynierskiej nieśmiertelności. Jeśli temat ten jest podejmowany (bardzo sporadycznie w opracowaniach naukowych, częściej w czasopismach popularnonaukowych) to jedynie w trzech obszarach tematycznych – wirtualizowania pamięci i żałoby (e-cmentarze), zmiany jakości umierania w kontekście technologii (w tym farmakologii), a także wpływu mediów i nowych technologii na obrazy śmierci w kulturze. Choć w większości są to ważne i porządkujące opracowania to jedynie pośrednio odnoszą się do omawianego przeze mnie zjawiska. Wyjątkiem na gruncie polskim są dwa wydarzenia naukowo-kulturalne, które podjęły problem współczesnej nieśmiertelności, otwierając pole do szerszej debaty, a były to: międzynarodowa konferencja *Czas Utopii. W poszukiwaniu utraconej przyszłości* organizowana w ramach kuratorskiego projektu Edwina Bendyka *Miasto przyszłości. Laboratorium Wrocław* (2016) oraz jedna z edycji *Festiwalu Przemiany* w Centrum Kopernika w Warszawie realizowana pod hasłem *Pokusa nieśmiertelności* (2016).

Jeśli chodzi o rozwój literatury światowej dotyczącej technologicznie zapośredniczonej obecności po śmierci, to w ostatnich latach można zaobserwować duży rozkwit i tematyczną różnorodność. Najliczniejszą grupę stanowią opracowania z zakresu

filozofii (m.in. Steven Cave, Bryan Appleyard, Kevin O'Neill) i antropologii kulturowej (m.in. Jenny Huberman, Davide Sisto, Conor Graham, Graham Gibbs i in., Jessa Lingel Lewis i Christopher David Moreman). Pojawiają się też opracowania z zakresu sztuki (m.in. Denisa Kera) i prawa (m.in. Edina Harbinja). Najnowsze badania, choć na razie mniej liczne ilościowo, dotyczą psychologii (Eleine Kasket, Candi Cann), ekonomii (Luciano Floridi i Carl Öhman) oraz socjologii (Michael Jacobsen). Do prac tych autorów będę się wielokrotnie odwoływać w niniejszej pracy.

Podobnie zresztą jak do ważnych badań, którym przewodniczył w latach 2012-2017 John Martin Fischer w ramach grantu o nazwie *The Immortality Project* na Uniwersytecie Kalifornijskim. Projekt finansowany przez fundację Johna Templetona podzielony był na dwie części. Pierwsza dotyczyła nauk ścisłych i składała się z dziewięciu różnorodnych tematów badawczych, a wśród nich np. eksperymentalna metoda modelowania nieśmiertelności w immersyjnym środowisku wirtualnym, doświadczenie śmierci (*near-death experience*) w ujęciu fenomenologicznym, psychologicznym i neuronaukowym czy zidentyfikowanie i charakterystyka genu nieśmiertelności u tułwi (*hydry*). Druga część grantu obejmowała zagadnienia filozoficzne i teologiczne, w tym m.in. filozoficzne aspekty spowolnienia ludzkiego starzenia, kwestii nieśmiertelności wobec pamięci i wyobraźni czy transhumanistycznej perspektywy nieśmiertelności.

Analizując i interpretując zjawisko współczesnej nieśmiertelności, opowiadam się za podejściem inter – a może i transdyscyplinarnym, uznając, że to jedyny sposób na uchwycenie przedmiotu badań. W ramach tak rozumianego projektu badawczego korzystałam z korpusu literatury, który zasadniczo można podzielić na trzy kategorie: **studia kulturowe** (ze szczególnym uwzględnieniem *performance studies*), **tanatologię** (ze szczególnym uwzględnieniem *thanatotechnologies*) oraz **media/nowe technologie**. Każda z tych dziedzin dostarcza odrębnej wiedzy w przedmiocie swojego zainteresowania, ale dopiero w połączeniu tworzą nowe perspektywy poznawcze w zakresie technokulturowych strategii wytwarzania współczesnej nieśmiertelności. Ta różnorodność znajduje, jak sądzę, swoje odzwierciedlenie w bibliografii.

I jeszcze jedna uwaga. Status materiałów, z których korzystałam, jest niejednorodny. W znacznie większej mierze przeważają oczywiście opracowania naukowe, właściwe dla trybu pracy badawczej. Zasygnalizować jednak trzeba, że choć literatura dotycząca cyfrowej śmierci się poszerza, to ilość publikacji problematyzujących kwestie

nieśmiertelności we współczesnym świecie jest ciągle bardzo niewielka, co jak sądzę, wiąże się między innymi z brakiem usankcjonowania pola badawczego i wprowadzeniem nieśmiertelności jako pełnoprawnego przedmiotu badań. W pracy świadomie odnoszę się także do materiałów popularnonaukowych, informacji prasowych, wywiadów z twórcami, czy tekstów kultury popularnej. Towarzyszy mi bowiem przekonanie, że ten element publicznego, nie-specjalistycznego dyskursu, jest równie istotny dla zmapowania zjawiska współczesnej nieśmiertelności – począwszy do chwytliwych tytułów dziennikarskich newsów, przez kolejne produkcje platform takich jak Netflix czy HBO, aż po amatorskie filmiki publikowane na YouTube. Internet i technologie cyfrowe przyczyniły się do wielkiej konwergencji. Henry Jenkins definiuje ją jako „przepływy treści pomiędzy różnymi platformami medialnymi, współpracę różnych przemysłów medialnych oraz migrację zachowania odbiorców mediów”⁷³. Taka sieć wzajemnych powiązań, inspiracji i wielokierunkowego przepływu treści – pomiędzy filozofami i tanatologami, inżynierami i designerami, pisarzami *science fiction* i menadżerami cyfrowej śmierci, wreszcie użytkownikami technologii nieśmiertelności i dziennikarzami – leży u podstaw omawianego przeze mnie projektu oraz produkcji wiedzy na ich temat. Nie tracąc czujności i próbując zachować odpowiedni dystans krytyczny, twierdzę, że tego typu teksty są także wyrazem kultury współczesnej. Jako zachętę do takiego myślenia traktuję „czwarte źródło niepewności” Bruno Latoura, który przekonuje, że studia nad nauką i techniką dostarczają narzędzi podążania za faktami i pomnażania miejsc, w których „nie stały się one jeszcze rutynową materią faktów”, co często ma związek z życiem codziennymi i najzupełniej powszednimi sprawami⁷⁴.

Układ pracy

Praca składa się z trzech części: pierwsza zatytułowana *Wprowadzenie do studiów nad nieśmiertelnością* jest próbą zarysowania najważniejszych problemów w obrębie tworzącej się kultury nieśmiertelności, część druga to analiza i interpretacja wybranych przykładów nieśmiertelności w kulturze zachodniej, wreszcie część trzecia prezentuje

⁷³ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 9.

⁷⁴ B. Latour, *Splatając na nowo, to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010, s. 169.

argumenty na rzecz usankcjonowania nowego obszaru badań o nazwie studia nad nieśmiertelnością i określa najważniejsze dla tych studiów zadania i wyzwania.

Wywód rozpoczynam od zarysowania kontekstów – dawnych i współczesnych – w których rozwija się refleksja o ludzkiej nieśmiertelności. Odwołuję się do tzw. głębokiego czasu historycznego oraz lęku przed śmiercią – jako wspólnego mianownika wszelkich przedsięwzięć związanych z ludzką nieśmiertelnością, ale szczególną uwagę koncentruję na perspektywie tzw. krótkiego czasu historycznego, uznając, że lata 50. i 60. XX wieku miały szczególny wpływ na kształt współczesnych projektów nieśmiertelności. Następnie omawiam główne założenia trashumanizmu, który wydaje się dziś dominować dyskusję na temat ludzkiej nieśmiertelności oraz przywołuję szereg pojęć alternatywnych (zastępczych), które pojawiają się dziś w kontekście ludzkiej nieśmiertelności.

W drugim rozdziale skupiam się już na samym pojęciu nieśmiertelności, pokazując jego potencjał, ale i ograniczenia wynikające ze zbyt sztywnych sposobów definiowania. Odwołuję się tu najpierw do koncepcji „sematycznych prymitywów” Anny Wierzbickiej, badając możliwości stworzenia uniwersalnej definicji tytułowego pojęcia, by ostatecznie zaproponować nowe reguły definiowania określane przeze mnie jako „topologia nieśmiertelności”.

W trzecim rozdziale pokazuję, jak zredefiniowane pojęcie nieśmiertelności przekłada się na funkcjonowanie w obszarze społeczno-kulturowym. W pierwszej części referuję stanowisko tanatologów, którzy opisują, rozpoczynające się w połowie XX wieku zjawisko znikania zmarłych z przestrzeni publicznej i zestawiam je z rozwojem mediów, takich jak fotografia, radio i telewizja. Okazuje się bowiem, że wraz z rozwojem tych mediów rodzi się całkowicie przeciwny trend – przywracania zmarłych do obiegu społecznego co w konsekwencji wymusza rekonfigurację wielu kulturowych praktyk i rytuałów. Jako ważny punkt odniesienia przyjmuję tu prace antropolożki kulturowej Jenny Huberman, która diagnozuje przejście od paradygmatu pamiętania do paradygmatu komunikowania w zachodniej kulturze współczesnej. Rozpoznania te znajdują także swoje uzasadnienie na gruncie psychologicznej teorii *continuing bonds*, która utrzymywanie relacji ze zmarłymi wartościuje jako zjawisko całkowicie naturalne i potrzebne.

Cześć druga pracy to analiza trzech studiów przypadków: dwa z nich spełniają cechy performansu re-animacji, trzeci dotyczy operacji na martwym ciele – określam go więc mianem ontoperformansu nieśmiertelności. Rozdział pierwszy to analiza

projektów Eterni.me i Dadbota, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii pamięci i pamiętania; rozdział drugi poświęcony jest projektowi Lifonaut i pytaniu o to, czy nieśmiertelność stała się w obecnym stuleciu całkowicie prywatną kwestią, czy może niezmiennie pozostaje siecią relacji społecznych; i wreszcie w rozdziale trzecim przyglądam się procedurom krionicznej prezerwacji, dowodząc, że odbywający się w Alcor. Life Extension Foundation performans, pomimo operacji na martwym ciele, jest przede wszystkim ontoperformansem językowym.

Ostatnia, trzecia część pracy w całości poświęcona jest zarysowaniu ram nowego obszaru badań. W rozdziale *Nowe narracje i wyzwania* staram się tropić tzw. „punkty węzłowe” współczesnej narracji o nieśmiertelności, proponując przy tym przesunięcia najważniejszych jej akcentów.

Część I

WPROWADZENIE DO STUDIÓW NAD NIEŚMIERTELNOŚCIĄ

1. Kontekstualizacja nieśmiertelności

Głęboki czas historyczny

Szukając początków projektu współczesnej nieśmiertelności, uwzględnić należy dwie perspektywy czasowe, które proponuję nazwać głębokim i krótkim czasem historycznym – w nawiązaniu do pracy Siegfrieda Zielinskiego *Archeologia mediów* oraz Michela Vovelle’a *Śmierć w cywilizacji Zachodu*. W kulturze Zachodu badacze uznają *Epos o Gilgameszu* jako pierwsze świadectwo niezgody człowieka na własną śmiertelność i poszukiwania możliwości jej transcendowania. Najstarsze tabliczki *Eposu* należały do zbioru króla Aszurbanipala z VII wieku p.n.e.⁷⁵ i są przez badaczy określane jako „dokument starożytnego humanizmu”⁷⁶. *Epos* więc wyznaczałby najodleglejszy punkt w historii rozwoju projektów ludzkiej nieśmiertelności, od którego mogłaby zacząć się praca rekonstrukcyjna. W takim ujęciu prześledzić można wyraźnie, jak idea ludzkiej nieśmiertelności promieniowała przez wieki oraz jakie kolejne technologie były rozwijane, by te idee realizować. Taka linia narracyjna dowieść może, jak przekonuje Zielinski, „aktualności rzeczy minionych”⁷⁷, a tym samym ciągłości projektu ludzkiej nieśmiertelności. Może też uruchomić krytyczny potencjał, pokazując projekty

⁷⁵ *Epos o Gilgameszu*, wersja standardowa z Niniwy, A. Tronina (przeł. i wprow.), The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2017, s. 9.

⁷⁶ Określenie asyriologa W.L. Morana. Podaję za: A. Tronina [w:] *Epos o Gilgameszu...* dz. cyt., s. 18.

⁷⁷ S. Zielinski, *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 6.

nieśmiertelności jako silne narzędzie dyscypliny społecznej⁷⁸, religijnej dominacji czy politycznej stratyfikacji. Może też, co przewrotnie zakłada (an)archeologiczny projekt badawczy Zielinskiego, ujawniać „nowe w starym” i pokazać, że historia mediów „nie jest odwzorowaniem wszechpotężnej tendencji [rozwoju] od form prymitywnych do coraz to bardziej złożonych”⁷⁹. Podobną drogę, choć nie odwołując się do Zielinskiego, wybrał Stephen Cave w przywoływanej już książce *Immortality. The Quest to Live Forever and how it Drives Civilization*. Cave, sięgając najdawniejszych czasów, omawia kulturowe i technologiczne kierunki rozwoju rozmaitych przedsięwzięć związanych z ludzką nieśmiertelnością. Cave wyróżnia przy tym cztery dominujące narracje o nieśmiertelności: *Staying Alive Path* (ścieżka pozostawania żywym/ nieumierania), *The Resurrection Path* (ścieżka rezurekcji, powstania z martwych), *The Soul Path* (ścieżka duszy), *The Legacy Path* (ścieżka dziedzictwa kulturowego). W obrębie tych narracji Cave z powodzeniem wiąże ze sobą tak odległe konteksty jak prehistoryczne dążenie do stworzenia eliksiru nieśmiertelności ze współczesnymi suplementami diety i kuracjami witaminowymi czy *mind uploading* z biblijną historią wskrzeszenia Łazarza, wielokrotnie konkludując, że współczesność powtarza tylko przeszłe wysiłki przy użyciu nowych, sprawniejszych i bardziej obiecujących narzędzi.

Teoretyczne założenia Zielinskiego oraz rekonstrukcyjna praca Cave’a dowodzą, że od samego początku projekt ludzkiej nieśmiertelności rozwija się w relacji do technologii i medium. Oznacza to, że od zarania dziejów nieśmiertelność była projektem technologicznie zapośredniczonym. Media w tym kontekście rozumiem za Zielinskim bardzo szeroko „jako obszar działań, mających na celu łączenie tego, co rozdzielone”⁸⁰. Media i technologie w kontekście nieśmiertelności miały stać się pośrednikami łączącymi coś, co z natury pozostaje w sprzeczności – życie i śmierć. Nieśmiertelność była i ciągle jest transponowana na różne media – od poematów, glinianych tabliczek, przez fotografię, film, aż po wirtualną rzeczywistość. Co ciekawe, takiej „eksternalizacji” nieśmiertelności od zawsze towarzyszyło przekonanie, że media „żyją dłużej” oraz że technologia ma zdolność transcendowania czasu ludzkiego, choć, o czym łatwo zapomnieć, także media mogą przecież „umierać”. Zielinski przywołuje chociażby *Dead Media Project* – projekt zainicjowany przez Bruce Sterlinga w 1995 roku,

⁷⁸ Por. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 66.

⁷⁹ Tamże, s. 11.

⁸⁰ S. Zielinski, dz. cyt., s. 12.

którego celem było ewidencjonowanie wynalazków, idei, artefaktów pojawiających się, a potem nagle znikających z historii mediów⁸¹. Przedsięwzięcie to przypomina, że – wbrew obiegu opinii – technologia sama w sobie nie jest nieśmiertelna i może się także zestarzeć, zdezaktualizować i dlatego właśnie nie powinna być traktowana jako ostateczny gwarant ludzkiej nieśmiertelności. Wskazując na perspektywę głębokiego czasu historycznego, nie chcę jednak tworzyć archeologii form nieśmiertelności, ale raczej postawić pytania o szczególny rodzaj „spoiwa”, które łączy wszystkie projekty nieśmiertelności niezależnie od czasu historycznego i kontekstu kulturowego. Pomimo bowiem całej różnorodności formalnej projektów ludzkiej nieśmiertelności badacze wykazują jedną, wspólną motywację do ich tworzenia, zanurzoną w głębokim czasie historycznym i rozciągającą się do współczesności – a jest nią **lęk przed śmiercią**. Nawet więc najbardziej wyrafinowane technologicznie projekty nieśmiertelności realizowane współcześnie – w formie zbierania danych cyfrowych i tworzenia pośmiertnych awatarów, czy przechowywanie martwych ciał w ciekłym azocie – odpowiadają zasadniczo na tę samą troskę o skończoność człowieka, na którą odpowiadał *Epos o Gilgameszu* czy papirus Ebersa⁸².

Najszerszego, jak dotąd, omówienia relacji projektów nieśmiertelności wobec lęku przed śmiercią w literaturze przedmiotu dostarczył, uhonorowany Nagrodą Pulitzera, antropolog kulturowy Ernst Becker. O lęku przed śmiercią Becker pisał, że „jest czymś uniwersalnym [...]; jest zarzewiem ludzkiej działalności – działalności nastawionej przede wszystkim na to, by uniknąć nieuchronności śmierci, by ją przezwyciężyć, zaprzeczając w jakiś sposób temu, że jest ona ostatecznym przeznaczeniem człowieka”⁸³. W swojej

⁸¹ Tamże, s. 4.

⁸² Papirus Ebersa to staroegipski przepis medyczny zawierający informacje na temat chorób, chirurgii i stosowania leków roślinnych oraz minerałów w leczeniu. Znajduje się w nim także przepis na nieśmiertelność składający się z mieszaniny 700 ziół.

⁸³ Tamże, s. 27. Podobny pogląd wyrażali m.in. Christin Chabanis, który bez wahania stawia tezę, że kultura sama w sobie jest aktem nieśmiertelności, będąc wyrazem walki toczonej przez człowieka przeciwko umieraniu. Zob. C. Chabanis, *Rozmowa z czytelnikiem*, [w:] Tegoż, *Śmierć, kres czy początek?*, przeł. A.D. Tauszyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 21; Zygmunt Bauman twierdzi z kolei, że: „Gdyby ludzie nie byli świadomi swojej śmiertelności, najprawdopodobniej nie byłoby kultury”, a „ryzyko śmierci – zawsze uświadamiane – (...) jest być może fundamentem kultury”. Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt. s. 41; Z kolei Bryan Appleyard zastępuje słowo kultura cywilizacją i w swojej książce *How to Live Forever or Die Trying* zauważa, że jedyną możliwą reakcją na śmierć było wynalezienie

najbardziej znanej książce *Zaprzeczenie śmierci* Becker wyjaśnił złożoność paradoksu ludzkiej śmiertelności, uzupełniając psychoanalizę (w wydaniu Otto Ranka) o wątki związane z egzystencjalizmem (przede wszystkim myślą Kierkegaarda). Warto tu zauważyć też, że Becker dość zdecydowanie rozliczył się z problematycznym dziedzictwem Zygmunta Freuda⁸⁴, krótko i dosadnie stwierdzając, że „pokrętne ujęcie instynktu śmierci przez Freuda dziś można spokojnie odesłać na śmietnik historii”⁸⁵.

Każdego dnia doświadczamy według Beckera nieświadomionego konfliktu pomiędzy pragnieniem życia i nieuniknioną śmiercią. Im większa potrzeba życia, tym bardziej prawdopodobne, że motywację wyzwała w nas lęk przed śmiercią. Stephen Cave określa tę sytuację mianem „paradoksu śmiertelności”⁸⁶. Z jednej strony, na poziomie intelektualnym jesteśmy przekonani o nieuchronności własnej śmierci – Rosi Braidotti nazywa ten stan życiem ze śmiercią, która się już wydarzyła⁸⁷ – z drugiej jednak strony, nie mamy żadnych narzędzi poznawczych, by wyobrazić sobie własne nieistnienie, brak samych siebie. Właśnie dlatego człowiek jest w stanie dokonywać czynów heroicznych w obliczu wojen czy klęsk żywiołowych, ale także w życiu codziennym z troską poświęcając się dla kogoś. Każdy człowiek, przekonuje Becker,

przez człowieka nieśmiertelności. Zob. B. Appleyard, *How to Live Forever or Die Trying. on the New Immortality*, A CBS Company, Sydney 2007, s. 15.

⁸⁴ W 1920 roku w głośnym studium *Poza zasadą przyjemności* Freud pisał, że kierują nami dwie wewnętrzne siły – jedna z nich popycha nas ku śmierci, druga w przeciwnym kierunku, ku życiu. Freud rozumiał „przeżywanie życia” jako nieustanną batalię pomiędzy tymi dwoma instynktami. Instynkt życia (czyli popędy seksualne) zachęca byśmy nieustannie zaspokajali swoje potrzeby i odnawiali życie, z kolei instynkt śmierci (popędy ego) popycha nas w stronę nieożywionej natury, skąd, jak twierdził Freud, pochodzą wszystkie organizmy. „Celem każdego życia jest śmierć” – przekonywał Freud – a zatem powrót substancji ożywionej do jej pierwotnego stanu nieożywienia (Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 35). To wyrok natury ostateczny i nieodwołalny, dlatego też Freud z taką wrogością odnosił się do „urojeń” kultury, a przede wszystkim idei religijnych, które nie pozwalają stanąć „w prawdzie” wobec oczywistego faktu śmierci. To jednak zaledwie wierzchołek złożonej koncepcji Freuda na temat śmierci. Chcąc zachować spójność swoich pism, Freud łączył bowiem teorię popędu śmierci z teorią instynktów, teorią libido czy teorią snów, co w efekcie dało skomplikowany i ostatecznie trudny do wybronięcia zestaw argumentów tłumaczących naturę ludzką.

⁸⁵ E. Becker, *Zaprzeczenie śmierci*, przeł. Agnieszka Trąbka, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015, s. 118.

⁸⁶ S. Cave, *Immortality...*, dz. cyt., s. 16.

⁸⁷ R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 256 i n.

odczuwa pragnienie własnego bohaterstwa, co jest uwarunkowane psychologicznie i głęboko wpisane w naturę ludzką, ale jednocześnie zna też własne ograniczenia i wie, że śmierć jest nieuchronna, co ostatecznie czyni wszystkie jego wysiłki absurdalnymi. Skoro głównym zadaniem ludzkiego życia jest stanie się bohaterskim i transcendowanie śmierci, to każda kultura musi zapewnić swoim członkom złożony system symboliczny, który jest skrycie religijny – pisze w przedmowie do książki *Zaprzeczenie śmierci* Sam Keen. „To oznacza, że ideologiczne konflikty pomiędzy kulturami są zasadniczo bitwami pomiędzy projektami nieśmiertelności, świętymi wojnami”⁸⁸.

Szczególnie ważnym rezultatem pracy Beckera jest Teoria Opanowania Trwogi (*Terror Management Theory* – *TMT*). Opiera się ona na następujących założeniach: kiedy konfrontujemy się ze śmiercią (np. jesteśmy świadkami wypadku lub nawet myślimy o śmierci) pojawia się reakcja emocjonalna zwana trwogą (ang. *terror*); poziom trwogi można regulować poprzez manipulowanie wyznawanymi zasadami światopoglądowymi i samooceną. *TMT* zakłada, że, o ile jako ludzie dzielimy z innymi żyjącymi formami predyspozycje do samozachowania w formie reprodukcji, to jednak różni nas unikalna zdolność do symbolicznej myśli, która sprzyja rozwijaniu samoświadomości i zdolności do refleksji nad przeszłością i przyszłością. Zdajemy sobie sprawę z tego, że śmierć jest nieunikniona i może nastąpić w dowolnym momencie z przyczyn, których nie sposób kontrolować. Już sama świadomość śmierci wywołuje więc potencjalnie wyniszczającą trwogę, która jest „zarządzana” przez kulturę. Wszystkie kultury powstały po to, by dawać poczucie sensu życia, wyjaśniać początki wszechświata i dostarczać odpowiednich przepisów dotyczących właściwego zachowania, które może uczynić człowieka nieśmiertelnym. Praca Beckera stała się niezwykle inspirująca dla późniejszych badaczy, którzy usiłowali potwierdzić lub zakwestionować założenia *TMT*. Najpełniej jednak to, co w nieco poetycki sposób ujął Becker, zostało przekute na badania empiryczne przez trójkę psychologów społecznych – Jeffa Greenberga, Toma Pszczynskiego i Sheldona Solmona.

W podejściu tym kryje się jednak pewna słabość wynikająca z radyklanego przeciwstawienia natury i kultury. Jeśli śmierć jest częścią natury – i to linia argumentacyjna wywiedziona od Freuda – to kultura jest sposobem jej transcendowania. Tymczasem, jak wynika jednak z nowszych badań, nasz stosunek do śmierci jest raczej

⁸⁸ S. Keen [w:] E. Becker, dz. cyt., s. 23.

natury-kulturową hybrydą. Można zatem powiedzieć, sięgając między innymi do propozycji badawczej Daniela Kahnemana i Amosa Tversky'ego, że unikanie myślenia, a także rozmów o śmierci wynika nie tylko z działania dysfunkcyjnej kultury, ale jest znacznie potężniejszą siłą – staje się bowiem – jak dowodzą uhonorowani Nagrodą Nobla badacze – wynikiem systemowych błędów naszego myślenia. Ich przełomowe badania pokazały, że ludzie posługują się rozległą siecią błędów poznawczych i heurystyk albo wzorców myślenia, które utkwily w naszych systemach operacyjnych w trakcie ewolucji. Podważyli oni przyjęte w latach 70. XX wieku w socjologii dwie idee głoszące, że ludzie na ogół działają racjonalnie oraz że ewentualne odchylenia od racjonalności związane są z silnymi emocjami, takimi jak strach, sympatia czy nienawiść. Kahneman i Tversky udowodnili, że błędy w myśleniu normalnych ludzi nie mają związku z emocjami, lecz są wpisane w samą konstrukcję mechanizmów poznawczych⁸⁹. Wiele niewidzialnych błędów poznawczych, które wpływają na nasze codzienne postępowanie – jak tłumaczy w książce *Porozmawiajmy o śmierci przy kolacji* Michael Hebb – może mieć związek z kwestią naszej śmiertelności. Błąd poznawczy wpływa na to, jak mówimy czy nie mówimy o śmierci, a Kahneman i Tversky nazywają to zaniedbywaniem miarodajności. Oznacza to, że ludzie mają tendencję do zaniedbywania danych ogólnych na korzyść danych, które odnoszą się tylko do konkretnego przypadku. Wszyscy umrzemy, to jest pewne, ale jednocześnie wolimy ignorować fakt, że śmiertelność jest także naszą „przypadłością”. Innymi słowy, przyjmujemy czyjąś śmierć, ale własna jest jakby poza naszym zasięgiem poznawczym⁹⁰. Do tego dochodzi kolejny błąd poznawczy, błąd normalności, czyli tendencja do myślenia w następujący sposób: skoro coś nam się nie przytrafiło wcześniej, to jest mało prawdopodobne, że nam się to jeszcze kiedykolwiek przydarzy. Urodziliśmy się raz i nie

⁸⁹ D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 16.

⁹⁰ Kwestii tej, bodaj jako pierwszy na gruncie psychologii, dotknął Zygmunt Freud. W eseju z 1918 roku zatytułowanym *Our Attitude Towards Death*, Freud przekonywał, że człowiek jest niezdolny do wyobrażenia sobie własnej śmierci, ponieważ zawsze pozostaje wobec niej w roli świadka, aż do ostatecznego momentu, który definitywnie i paradoksalnie śmierć eliminuje go z tego doświadczenia. Patrząc jeszcze szerzej, pierwszym, który dostrzegł tę paradoksalną zależność pomiędzy naszą obecnością i nieobecnością w chwili śmierci był w starożytności Epikur. Sformułował on niezwykle celną sentencję: „śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma”.

mamy własnego doświadczenia śmierci, dlatego nasz mózg podpowiada nam, że jest prawie niemożliwe byśmy musieli przejmować się sprawą własnej śmierci. Wszystko to jest jeszcze uzupełnione o tzw. błąd uprzejmości, czyli tendencja do wyrażania opinii, która jest bardziej akceptowana społecznie, niż własna, prawdziwa opinia, która mogłaby kogoś urazić⁹¹. Skoro więc zaprzeczenie śmierci jest naszym najbardziej elementarnym, ewolucyjnie wdrukowanym oprogramowaniem, to być może także tworzenie projektów nieśmiertelności jest ewolucyjnie wykształconą reakcją na lęk przed śmiercią.

O ile jednak badacze są zgodni, że lęk przed śmiercią ma charakter uniwersalny, tj. transhistoryczny i transkulturowy, o tyle trwa polemika na temat tego, jaki jest najlepszy sposób radzenia sobie z nim (a dyskusja ta staje się jeszcze bardziej aktualna w kontekście współczesnych projektów nieśmiertelności). Bardzo oryginalna pod względem metodologicznym jest praca hiszpańskich naukowców zrealizowana w ramach grantu *Immortality Project* (2012-2017). Mel Slater i Maria V. Sanchez-Vives wraz z zespołem przygotowali wirtualne, immersyjne środowisko (piękną wizualnie wyspę), w której uczestnicy za pomocą wirtualnych okularów doświadczali pełnego cyklu życia postaci⁹². Twórcy zadbali o to, by mechanizmy ucieleśnienia były jak najsilniejsze oraz by uczestnicy w pełni identyfikowali się z awatarem, którym posługiwali się w świecie cyfrowym. W trwającym sześć dni eksperymencie doświadczali oni narodzin, dojrzewania i starzenia, wykonywali przy tym różne zadania – indywidualnie i kolektywnie, a także obserwowali śmierć dwóch swoich towarzyszy, by w finale zmierzyć się z własną śmiercią. Moment śmierci był tak zaprojektowany, by uwzględnić następujące elementy: doświadczenie opuszczania własnego ciała przez użytkownika (ang. *Out-of-Body-Experience*, OBE), przywoływanie znaczących obrazów z życia oraz białe światło. Eksperyment nie kończył się jednak w tym punkcie – cyfrowo martwy uczestnik oglądał bowiem dalsze losy wyspy, ale już z perspektywy

⁹¹ M. Hebb, *Porozmawiajmy o śmierci przy kolacji. Przewodnik i zaproszenie do najważniejszej rozmowy w życiu*, przeł. M. Koziej, Prószyński i S-ka, Warszawa 2019, s. s. 128-130. Zob także: D. Kahneman, dz. cyt., s. 147-263.

⁹² M. Slater, R. Oliva, P. Bourrdin i in., *Virtual mortality and near-death experience after a prolonged exposure in a shared virtual reality may lead to positive life-attitude changes*, „PLOS ONE”, 2018, <https://journals.plos.org/plosone/article/authors?id=10.1371/journal.pone.0203358> [dostęp: 12.06.2020]. Zob. także: *Event Lab Immortality Project*, film dokumentalny o projekcie, <https://vimeo.com/128820422> [dostęp: 12.06.2020].

zewnątrznego obserwatora. Celem tego badania było sprawdzenie, jak doświadczenie własnej śmierci (ucieleśnionego awatara) wpływa na nasze późniejsze życie. Twórcy badania nawiązywali do, coraz częściej opisywanych w literaturze naukowej (czy paranaukowej), doświadczeń – tzw. bycia poza ciałem (OBE) oraz bliskiej śmierci (*Near-Death-Experience*, NDE⁹³). Najważniejszym jednak impulsem do eksplorowania tego zagadnienia stała się wspomniana koncepcja *Terror Management Theory*, której fundamentalna teza głosi, że doświadczenia graniczne mają decydujący wpływ na nasze postawy. W przeciwieństwie jednak do metodologii TMT opartych głównie na manipulowaniu opiniami, hiszpańscy naukowcy zaproponowali badania empiryczne. Immersyjne doświadczenie wirtualnego ciała wpływa w sposób długotrwały – jak podaje Slater – na zmniejszenie lęku przed śmiercią. W omawianym przedsięwzięciu badawczym najciekawsze jest jednak z pewnością modelowanie doświadczenia, do którego niemożliwy jest bezpośredni akces (śmierć i ewentualny powrót do rzeczywistości – OBE, NDE) oraz porównanie tych wyników z grupą kontrolną. Warto tu dodać, że eksperyment przeprowadzony był na małej, bo piętnastoosobowej grupie, mimo to jednak stanowi obiecującą i nowatorską propozycję metodologiczną.

Krótki czas historyczny

Podkreślając, że projekt ludzkiej nieśmiertelności nie jest zjawiskiem nowym, lecz akumuluje wypracowane przez wieki kulturowe dziedzictwo i odpowiada na najbardziej fundamentalny lęk człowieka przed śmiercią, chciałabym w tym miejscu precyzyjnie ustawić soczewkę służącą do oglądu współczesnych projektów i właściwie określić proporcje. Sądzę bowiem, że wielowiekowa tradycja stanowi istotne tło ideowe i zaplecze technologiczne dla współczesnego projektu ludzkiej nieśmiertelności, ale obecny kształt nadał mu dopiero XX wiek wraz z rozwojem mediów elektronicznych i technologii cyfrowych. Nie jest więc moim zamierzeniem, co sygnalizowałam już wcześniej, rekonstruowanie historii rozwoju projektów nieśmiertelności (ani w perspektywie archeologicznej ani (an)archeologicznej); w zamian chciałabym przywołać fundamentalne i w moim przekonaniu formacyjne dla nich konteksty i wydarzenia kulturowo-technologiczne, które wiążą się z powojenną historią. Próbując

⁹³ Więcej zob np.: W. Hasker, C. Taliaferro, „Afterlife”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/afterlife/>, [dostęp 19.062020].

wytyczyć zakres krótkiego czasu historycznego dla współczesnych projektów nieśmiertelności, proponuję **uznać lata 50. i 60. XX wieku**. Z całą pewnością rekonstruowanie historii początków projektów współczesnej nieśmiertelności nie polega na prostym przechodzeniu z punktu A do B, w którym bardziej zaawansowane technologie zastępują starsze rozwiązania. Wskazując na połowę ubiegłego stulecia, myślę raczej o rozproszonych działaniach i technologiach, które w swych pierwotnych założeniach wcale nie odnosiły się do idei nieśmiertelności, ale dopiero z czasem okazały się dla tych projektów istotne.

Jednym z wczesnych kontekstów dla rozwoju projektów nieśmiertelności jest powstała na skutek działań wojennych **cybernetyka**, która dała podwaliny dla rozwoju społeczeństwa informacyjnego i komunikacyjnego. Dwie wojny światowe, poza wieloma innymi dramatycznymi konsekwencjami, jak zauważa włoski badacz Gianfranco Pecchinenda – dorowadziły do całkowitego rozkładu relacji społecznych⁹⁴. Właśnie w tej perspektywie – kontynuuje swą myśl Pecchinenda – rozwój mediów stanowił priorytet, przynosząc nadzieję na transparentną i immanentną komunikację społeczną w obliczu ideologicznego kryzysu XX wieku⁹⁵. W wydanej w 1954 roku książce *Cybernetyka i społeczeństwo* Robert Wiener – matematyk uznany za jednego z pionierów cybernetyki – nakreślił wizję świata opartego na złożonych modelach wymiany informacji, sprzężenia zwrotnego, baz danych i oprogramowania. Co bardzo ciekawe, jak pisze w książce *TechGnoza* Erik Davis, Wiener nie ograniczył się jedynie do naukowego mierzenia bitów, ale prowokacyjnie powiązał zachowanie systemów informacyjnych z sensem, wartościami i samym zjawiskiem życia, sugerując nawet, że „zdolność systemów informacyjnych do tworzenia porządku i form jest w zasadzie analogiczna do tego, co niektórzy nazywają Bogiem”⁹⁶. Chaotyczny świat za sprawą cybernetycznego

⁹⁴ Zob. G. Pecchinenda, *The neuronal identity. Strategies of immortality in contemporary Western culture* [w:] *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*, (red.) M. H. Jacobsen, Routledge, New York 2017, s. 145-146.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 115. W dalszej części pracy Davis pokazuje m.in. jak gnostycka pogarda dla ciała materialnego i dążenie do wolności, by zrealizować potencjał „ja” znajduje swoje odzwierciedlenie w realizowanym od lat 50. cybernetycznym projekcie. Tropiąc dalsze wątki ezoteryczno-alchemiczno-magiczne we współczesności, Davis stwierdza też, że „dzisiejsi technognostycy znaleźli się, świadomie lub nie, pośrodku złożonego zbioru idei i obrazów, takich jak transcendencja przez technologię, pragnienie informacyjnej ekstazy, dążenie

modelu myślenia miał przeobrazić się w zorganizowany i koherentny układ, w którym informacja stanie się miarą organizacji⁹⁷. Jednak problemy systemów informacyjnych, w rozumieniu Norberta Wiener, nie odnosiły się tylko do maszyn, ale także do zwierząt i struktur społecznych. Wiener twierdził, że skomplikowane „układy” biologiczne, informatyczne czy społeczne można analizować za pomocą sformalizowanego opisu tego, jak przetwarzają one i gromadzą komunikaty oraz docierające do nich dane zmysłowe⁹⁸. Cybernetyka więc zaczęła podważać tradycyjne, dualizujące podziały na to, co naturalne i maszynowe, umysłowe i materialne. Z punktu widzenia współczesnych projektów cyfrowej nieśmiertelności interesująca jest – jak zauważa Davis – zbudowana na micie informacji wczesna wizja „bezcieleśnego człowieka”. Tożsamość pojmowana była jako „schemat informacyjny”, który nie bierze się z materii, ale z ciągłości rozmaitych procesów, a także przechowywania zapisów i wspomnień przeszłego rozwoju.⁹⁹

W bardzo przenikliwy i konstruktywny sposób rodzący się w latach 50. świat opisał dwie dekady temu kataloński socjolog Manuel Castells. Koncepcja **„człowieka usieciowionego”** osadzona jest na cybernetycznym przekonaniu, że żyjemy w świecie połączeń, nieustannego przesyłania informacji oraz tworzenia rozmaitych form ekstensji naszego ciała i umysłu. Dla porządku warto przypomnieć, że w sensie technicznym taki właśnie świat narodził się w 1969 roku, kiedy nawiązane zostało pierwsze, krótkie połączenie internetowe między komputerami na Uniwersytecie Kalifornijskim i Stanforda. Autor *Spółeczeństwa sieci* pokazuje, że za sprawą technologii cyfrowych funkcjonujemy już nie w przestrzeni dwuwymiarowej, ale wielowymiarowej przestrzeni hybrydowej. Ciało znajduje się w jednym miejscu, ale jednocześnie może być rozszczepione na inne miejsca i przestrzenie. Dlatego Castells przewartościowuje dotychczasowe kategorie, mówiąc o „przestrzeni przepływów” (zamiast „przestrzeni

do przebudowania i udoskonalenia bezcieleśnej iskry własnego „ja”⁹⁶. Tamże, s. 133. Z kolei na polskim gruncie wątki relacji techniki i transcendencji podejmuje m.in. Rafał Ilnicki w książce *Bóg cyborgów* (Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2011). Ilnicki przekonuje w niej między innymi, że duchowość człowieka w dzisiejszym świecie sprzęga się z technologią, a o ich wzajemnych związkach stara się myśleć w perspektywie hybrydyzacji a nie separacji.

⁹⁷ N. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, przeł. Olgierd Wojtasiewicz, Spółdzielnia Wydawnicza-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 1960, s. 9.

⁹⁸ Tamże, s. 118.

⁹⁹ E. Davis, dz. cyt., s. 119.

miejsce”), „bezczasowym czasie” (w którym zanika przeszłość, teraźniejszość i przyszłość) i „rzeczywistej wirtualności”¹⁰⁰ (zamiast rzeczywistości wirtualnej), które mają dziś decydujący wpływ na realizowane obecnie projekty ludzkiej nieśmiertelności. Szczególnie interesujące w kontekście rozwoju współczesnych projektów nieśmiertelności jest zawieszenie linearnego, mierzalnego i przewidywalnego czasu ludzkiego życia, który w przedsięciowym modelu społeczeństwa osiąga swój kres wraz ze śmiercią człowieka. Bezczasowy czas występuje wtedy – jak tłumaczy Castells – gdy „cechy danego kontekstu (...) wywołują systemowe zakłócenia w sekwencyjnym porządku zjawisk występujących w danym kontekście”¹⁰¹. Takim systemowym zakłóceniem jest śmierć użytkownika sieci. Choć jego „ziemski” czas się skończył, sieć nie akceptuje ani linearności, ani trybu dokonanego. „Nic się nie wydarza, wszystko się dzieje”¹⁰² – dopowiada w *Bombie informacyjnej* Paul Virilio. Za sprawą technologii cyfrowych dokonuje się swoista rewitalizacja czasu; technologiczny czas rządzi się wieczną teraźniejszością, co w połączeniu z mediowaną technologicznie obecnością ciała wytwarza nową perspektywę ignorującą przemijanie, odchodzenie i utratę. Co ciekawe, nawet współcześni badacze interakcji człowiek-komputer (HCI) Michael Massimi i Andrea Charise podkreślają, że „nowoczesne technologie nie zostały jeszcze zaprojektowane, aby skutecznie uznać... nieuchronną śmierć ich użytkownika”. Dominujący dyskurs w projektowaniu HCI odnosi się do użytkowników jako „statycznych i wiecznych”¹⁰³ nie zaś zmagających się z kruchością własnego ciała, przemijaniem i żałobą. Massimi i Charise zaproponowali więc wprowadzenie terminu *thanatosensitive* (tanatologicznej wrażliwości, tanatowrażliwości), który miałby odnosić się do nowego, humanistycznie ugruntowanego podejścia do projektowania rozwiązań technologicznych związanych ze śmiercią, umieraniem i żałobą. Wskazując na to, z jak wrażliwym obszarem ludzkiego doświadczenia mają w tym przypadku do czynienia projektanci usług

¹⁰⁰ M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 377.

¹⁰¹ Tamże. s. 461.

¹⁰² P. Virilio, *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006, s. 21. Więcej na temat czasu i przestrzeni zob. też s. 109- 121.

¹⁰³ M. Massimi, A. Charise, *Dying, death, and mortality: Towards thanatosensitivity in HCI*, CHI 2009, kwiecień 4-9, Boston, Massachusetts, <http://www.dgp.toronto.edu/~mikem/pubs/MassimiCharise-CHI2009.pdf> [dostęp: 24.03.2020]. Podobne wątpliwości zgłaszają brazylijscy badacze. Zob. C. Maciel, C. Pereira, dz. cyt.

technologicznych, Massimi i Charisie przekonują, że popularne podejście „zróbmy i zobaczymy, jak to będzie działało” staje się etycznie nie do zaakceptowania. Dlatego właśnie zachęcają, by tworzyć interdyscyplinarne zespoły, w których operacja na danych będą wiązać się z pogłębioną humanistyczną refleksją na temat śmierci, umierania i żałoby, a także nowych form obecności po śmierci.

Obok cybernetycznego modelu świata w latach 50. zaczyna rozwijać się też projekt **sztucznej inteligencji**. Termin „sztuczna inteligencja” został po raz pierwszy użyty prawdopodobnie w 1956 roku przez Johna McCarthy'ego na tzw. Dartmouth Conference w Dartmouth College w New Hampshire. Termin ten – jak zauważa Jerry Kaplan – McCarthy wybrał po to, by zdystansować się do osiągnięć ugruntowanej już wówczas dziedziny, jaką była cybernetyka¹⁰⁴. O ile ta ostatnia analizowała sprzężenia zwrotne u ludzi, zwierząt oraz maszyn, a także ich zdolność do korygowania swoich zachowań, sztuczna inteligencja opierała się na logice symbolicznej, czyli gałęzi matematyki, która zajmuje się reprezentowaniem pojęć i stwierdzeń za pomocą symboli. Spotkanie w Dartmouth dotyczyło refleksji nad myślącymi maszynami i ich zdolnością do logicznego myślenia, nabywania wiedzy i rozwiązywania problemów, a inżynierowie i naukowcy poszukiwali analogii między ludzkim myśleniem, a procesami zachodzącymi w komputerach¹⁰⁵. Ojcami założycielami cyfrowego projektu, którego zamierzeniem było skonstruowanie uniwersalnej maszyny obliczeniowej, byli John von Neumann, Claude Shannon i Alan Turing. Maszyna miała być zdolna do przyjmowania (*input*), przetwarzania (*computing*) i ostatecznego generowania na wyjściu informacji w postaci kodu (*output*). Prace nad sztuczną inteligencją połączone były z próbami modelowania ludzkiego mózgu. Człowiek postrzegany był jako „algorytmiczny procesor informacji, urodzony z twardym dyskiem i zaprogramowany do określonych zachowań, wyuczony poprzez doświadczenie i specjalizację”¹⁰⁶. Obowiązującą metaforą umysłu stał się komputer¹⁰⁷.

¹⁰⁴ J. Kaplan, *Sztuczna inteligencja. Co każdy powinien wiedzieć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 30.

¹⁰⁵ Tamże, s. 31.

¹⁰⁶ A. Przeglasińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 100.

¹⁰⁷ Por. L. Dormhel, *Thinking machines. The Quest for Artificial Intelligence and where it's taking us next*, A TarcherPerigee Book, New York 2017, s. 8 i n.

Wraz z rozwojem projektu sztucznej inteligencji pojawiło się wiele problemów natury filozoficznej. Klasyczne już dziś dwa dylematy funkcjonują pod nazwą „chińskiego pokoju Searle’a” i „paradoksu Moraveca”¹⁰⁸. Pierwszy z nich poddaje w wątpliwość fakt, czy operacja na symbolach może być uznawana za inteligencję lub, innymi słowy, czy „operacje syntaktyczne same z siebie prowadzą do pojawienia się własności semantycznych”¹⁰⁹. Amerykański filozof John Searl tłumaczył tę sytuację następująco: wyobraźmy sobie, że w pokoju znajduje się osoba, która nie rozumie języka chińskiego. Odnajduje jednak zestaw reguł i zasad, w jakiej relacji pozostają do siebie poszczególne symbole i pomimo że nie zna znaczenia poszczególnych symboli, zaczyna nimi manipulować. Dla osoby znającej języki chiński te operacje mogą wydawać się sensowne, choć osoba, która dokonuje manipulacji niczego nie rozumie. Rozumowanie to można ekstrapolować na działanie sztucznej inteligencji: czy to, że maszyna potrafi operować na symbolach i dokonywać przekształceń na podstawie reguł czyni z niej maszynę inteligentną? Searl argumentuje, że nie, ponieważ operacje na symbolach są czysto syntaktyczne, a myślenie ma własności semantyczne, więc operacje na symbolach nie wystarczą do pojawienia się myślenia¹¹⁰. Paradoks Moraveca dotyczy sytuacji, w której trudne problemy z ludzkiego punktu widzenia mogą zostać rozwiązane szybko i bezbłędnie przy użyciu relatywnie niewielkich mocy obliczeniowych, jak w przypadku skomplikowanego równania matematycznego, z kolei proste z punktu widzenia człowieka zadania, jak na przykład wchodzenie po schodach, wymaga użycia wielkich zasobów obliczeniowych. Moravec wyraził to następująco: „jest relatywnie prosto sprawić, by komputer osiągnął poziom dorosłego, rozwiązując test inteligencji, czy grając w szachy, ale niezwykle trudno lub wręcz niemożliwe jest dać maszynie zdolności rocznego dziecka w zakresie percepcji czy mobilności”¹¹¹. Oba te problemy wracają w kontekście projektów nieśmiertelności. Aktualne jest chociażby pytanie o to, czy bot produkujący logiczne brzmienie i osadzone w biografii zmarłej osoby wypowiedzi, jest nią samą, a więc czy myśli, czy może jest tylko reprezentacją tej osoby? Paradoks Moraveca z kolei otwiera rozległe pole badań nad motoryką sztucznej inteligencji czy afektywnym przetwarzaniem. Próby eksperymentowania w tych obszarach widzimy

¹⁰⁸ Tamże, s. 19

¹⁰⁹ A. Przeglasińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 118.

¹¹⁰ Tamże, 118.

¹¹¹ Cyt za: L. Dormhel, dz. cyt., s. 21.

dzisiaj chociażby w projekcie humanoidalnej robotki Biny48, pomyślanej jako pośmiertny klon żyjącej kobiety – Biny Rothblatt.

Tworzeniu sztucznych, inteligentnych maszyn nieodzownie towarzyszyło pytanie, czym jest umysł i jak zrozumieć zachodzące w nim procesy oraz czy i jak możliwe jest modelowanie myślenia. Na te wyzwania próbowała odpowiedzieć rodząca się także w latach 50. Kognitywistyka, czyli, wyodrębniona jako osobna dyscyplina, nauka o umyśle i poznaniu. Kognitywistyka została powołana jako multidyscyplinarny projekt badawczy wznoszący się na szczęście filarach: psychologii, neuronauki, informatyki, językoznawstwa, antropologii i filozofii. Za jej twórców uznaje się wspomnianego Johna McCarthy'ego, a także Marviną Minską, Allena Newella i Herberta Simona (związanych z sztuczną inteligencją), Noamę Chomską (twórcę gramatyki generatywnej, która dotyczy zestawu reguł służących nauce języka) oraz Georga Millera¹¹². Czarna skrzynka umysłu zaczynała być powoli otwierana, a pojęcia takie jak uwaga, pamięć, intencja, percepcja, czy (samo)świadomość zaczynały być poddawane badaniom empirycznym. Jedną z istotnych idei, która rodzi się w trakcie rewolucji poznawczej związanej z ludzkim umysłem – jak wskazuje w obszernej pracy dotyczącej sporów o naturę ludzką Steven Pinker – brzmi następująco: „świat umysłowy można umiejscowić w świecie fizycznym za pomocą takich pojęć jak: informacja, obliczenia i sprzężenie zwrotne”¹¹³. Odwieczny podział na umysł (ducha) i materię stopniowo zaciera się, a zjawiska fizyczne zaczynają łączyć się ze znaczeniem, treścią, myślami, powodami i intencjami. Stało się to możliwe dzięki teorii tłumaczącej życie umysłowe w kategoriach informacji. Przekonania i wspomnienia stały się zbiorami informacji – tłumaczy Pinker – podobnie jak zawartość komputerowej bazy¹¹⁴. Biorąc pod uwagę fakt, że rozdzielenie ciała od umysłu (duszy) stanowiło zarzewie projektu ludzkiej nieśmiertelności, problem ten będzie nieustannie powracał we współczesnym kontekście w formie długiej listy pytań i wątpliwości: Ile informacji potrzeba, by odtworzyć człowieka po jego śmierci? Jakie informacje można pominąć? Co z pamięcią ciała?

Choć tworzenie cyberprzestrzeni, podobnie zresztą jak sztucznej inteligencji było – jak zauważa w *Istotach wirtualnych* Przeglasińska – wyrazem tej samej potrzeby

¹¹² Stanford Encyclopedia of Philosophy, Cognitive Science [dostęp: 12.01.2021].

¹¹³ S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2005, s. 55

¹¹⁴ Tamże, s. 56

ekspansji człowieka i eksplorowania nowych obszarów wiedzy i poznania¹¹⁵, to już na wczesnym etapie zarysowują się dwie odmienne tendencje, których odbicie znajdujemy we współczesnych projektach nieśmiertelności. Cybernetyka, a potem cyberprzestrzeń i cyberkultura projektują wizję człowieka rozszczepionego, bezcielesnego, zawieszonego w wiecznym bezczasie i sieci przepływów. Człowieka, który *uploadowany* do nowej przestrzeni, porzuca swoje ciało i zadomawia się w przestrzeni wirtualnej zamieszkiwanej przez boty, wirusy i cyfrowych agentów kierujących się algorytmiczną logiką. Z drugiej strony rozwijany jest projekt sztucznej inteligencji, a wraz z nim robotyka zajmująca się budowaniem maszyn zdolnych do wykonywania działań w przestrzeni realnej. Początki robotyki znajdują swoje źródło w kartezjańskiej idei mechanistyczno-automatycznego ciała ludzkiego. Skoro ciało jest maszyną – dedukował Kartezjusz – to możliwa jest wymiana w nim zepsutych elementów. Według niektórych świadectw – jak zauważa Ireneusz Ziemiński – Kartezjusz wierzył, że metoda ta, może dać ciału ludzkiemu nieśmiertelność¹¹⁶. Kontynuację tego myślenia odnaleźć można także w innym projekcie rozwijającym się w latach 60. XX wieku – wtedy to bowiem w astronautyce pojawił się termin cyborg na określenie cybernetycznego organizmu. Człowiek zaczął być postrzegany jako całość, którą można od wewnątrz modyfikować, wymieniać wadliwe elementy czy zastępować poszczególne części i organy. Cyborg to zatem człowiek rozszerzony techniką¹¹⁷. Obok problemu rozdzielenia umysłu i ciała rodzi się więc jeszcze jeden dylemat dotyczący podziału na to, co zewnętrzne i wewnętrzne, a dalsze rekonfiguracje tych problemów znajdujemy w omawianych w tej pracy projektach nieśmiertelności wyodrębnionych jako perfromans re-animacji i ontoperfromans nieśmiertelności.

Równolegle do tzw. antropologicznego modelu człowieka komunikacyjnego – posługując się określeniem cytowanego wcześniej Pecchinenda – rozwijał się też model człowieka genomowego¹¹⁸. Przełomowym momentem był rok 1953, kiedy to dwaj badacze z Cambridge, James Watson i Frances Crick ogłosili, że DNA, znane od XIX wieku, ma **strukturę podwójnej helisy** (pomijając, niestety, wkład w badania Rosalind

¹¹⁵ Por. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 30.

¹¹⁶ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 15.

¹¹⁷ M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm, zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 12 i n.

¹¹⁸ Zob. G. Pecchinenda, dz. cyt., s. 138-155.

Franklin). Pozwoliło to na bujny rozkwit biologii molekularnej oraz rozszyfrowanie kodu genetycznego, czyli sposobu, w jaki w DNA zakodowana jest informacja o budowie i funkcjonowaniu wszystkich komórek ciała. Pojawiła się wówczas wizja człowieka, którego będzie można w pełni „odczytać” poprzez wpisaną w niego biologiczną instrukcję. Nim zdążyliśmy wypowiedzieć słowa „zmiana paradygmatu” – sugestywnie tłumaczy Erik Davis – DNA już zaczęło być traktowane jako system informacyjny w postaci „nadawca-komunikat-odbiorca”¹¹⁹. Wydawało się, że życie uda się zredukować do pojęcia informacji, która miała stać się „nową epistemologią biologii”¹²⁰. Monika Bakke zauważa, że fetyszyzowano wręcz „esencjalizm informatyczny”, co dało impuls do rozpowszechnienia poglądu (pokutującego jednak mimo wszystko wśród nie-specjalistów tej dziedziny) o sile genetycznego determinizmu, który umniejsza lub całkowicie kwestionuje wpływ czynnika środowiskowego. Punktem kulminacyjnym badań z zakresu genetyki miał być zapoczątkowany przez grupę amerykańskich badaczy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku projekt sekwencjonowania ludzkiego genomu (*Human Genome Project*, HGP), który zakończył się w 2003 roku. Program zakładał poznanie sekwencji 30 tysięcy genów, a jego cel metaforycznie określano jako próbę odczytania „Księgi Życia”¹²¹. Owocem tych analiz miała być rewolucja w naukach medycznych. Jednak (...) – jak podkreśla Paulina Wasilewska-Roszkiewicz – „metaforę »Księgi Życia« zastąpiła inna – »Alfabetu Życia«, według której DNA to jedynie losowy zbiór słów komponowanych w sensowną historię przez bardzo wiele różnych czynników”¹²².

Nadzieje pokładane początkowo w odczytaniu ludzkiego DNA były porównywalne do tych związanych z rozwojem sztucznej inteligencji. Oba projekty próbowały bowiem

¹¹⁹ E. Davis, dz. cyt., s. 116

¹²⁰ N. Rose, *The Politics of Life Itself*, Princeton University Press, Princeton 2007, cyt za: M. Borowski, *Renegotiating Life. Performances of Speculative Futures* [w:] *Emerging Affinities –Possible Futures of Performative Arts* (red.) M. Borowski, M. Chaberski, M. Sugiera, Transcript, „Theatre Studies” 2019, nr 127, s. 72.

¹²¹ Miał on na celu poznanie sekwencji nukleotydów zawartych w całym genomie człowieka, wyszukanie wszystkich fragmentów kodujących i regulacyjnych, określenie położenia poszczególnych genów i dokładne określenie ich liczby. Więcej zob. P. Wasilewska-Roszkiewicz, *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka” 2013, nr 47, <http://docplayer.pl/4518638-Determinizm-genetyczny-definicja-historia-i-znaczenie-dla-medycyny-i-etyki.html> [dostęp: 19.01.2017].

¹²² Tamże.

rozwiązać najtrudniejszą zagadkę, odpowiadając na pytanie: Kim jest i jak „działa” człowiek? Pecchinenda zauważa, że wraz z rozwojem modelu genomowego, człowiek poczuł się panem zarówno swojego ciała i losu, mogącym kontrolować swoje przeznaczenie, co dotąd było jedynie domeną natury albo Boga. To przeświadczenie naturalnie prowadziło do rewaloryzowania tematu śmierci. Od końca XIX wieku – jak konkluduje Pecchinenda – człowiek nie traktował już śmierci jako transpozycji/przejścia z jednego świata do innego, ale jako sytuację graniczną. Tym samym zaczął skupiać się na poznaniu samej granicy¹²³.

Kiedy w 1962 roku Watson i Crick odbierali Nagrodę Nobla za swoje przełomowe odkrycie w dziedzinie fizjologii i medycyny, na rynku amerykańskim ukazała się książka *The Prospects of Immortality* autorstwa nieznanego w środowisku naukowym fizyka Roberta Ettingera. Ettinger, entuzjasta literatury z pogranicza nauki i paranoi oraz pasjonat magazynów z opowiadaniem fantastycznymi *Amazing Stories* zaproponował zupełnie zdumiewającą tezę: jeśli zaraz po śmierci klinicznej zamrozi się ciało, przeciwdziałając tym samym rozpadowi tkanek i komórek, to pewnego dnia można będzie je reanimować i na powrót powołać do życia. Publicysta Tomasz Stawiszyński przypomina, że idea nieśmiertelności „opętała” Ettingera w 1944 roku, gdy został ciężko ranny w czasie wojny. Chirurgom udało się wówczas sprawnie złożyć jego połamaną nogę, a Ettinger, jak sam mówił, doznał olśnienia, uznając, że „wszystko, co czytał w *Amazing Stories*, a co opisuje świetlaną przyszłość, którą nauka przed ludzkością szykuje i to, czego on na swoim ciele doświadcza, łączy się”¹²⁴. Jako naukowy dowód w sprawie zawieszenia ludzkiej śmierci Ettinger przytaczał badania francuskiego biologa Jeana Rostanda, który w 1946 wykazał pozytywne działanie glicerolu w procesie zamrażania komórek zwierzęcych¹²⁵. Rostand napisał zresztą bardzo entuzjastyczną przedmowę do książki Ettingera, którą określił jako „porywający i pobudzający tonik będący mieszanką wielu oryginalnych idei”¹²⁶.

¹²³ G. Pecchinenda, dz. cyt., s. 149.

¹²⁴ Zob. Audycja Polskiego Radia, „Klub Trójki”, *Marzenie o nieśmiertelności*, rozmowa Jerzego Sosnowskiego, Zbigniewa Mikołajko i Tomasza Stawiszyńskiego
<https://www.polskieradio.pl/96/396/Artykul/415645,Marzenia-o-niesmiertelnosci> [dostęp: 24.03.2020].

¹²⁵ R. Ettinger, *The Prospect of Immortality*,
https://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf [dostęp: 24.03.2020], s. 5.

¹²⁶ J. Rostand [w:] Tamże, s. 10.

Krioniczna kapsuła z ciekłym azotem, w której umieszczani byli zmarli (pierwszy z nich już w 1965 roku), stała się symbolem nowoczesnego projektu nieśmiertelności. Była rodzajem statku kosmicznego, który podróżując w próżni ignoruje „ziemskie” kryteria czasu i przestrzeni. Rewolucyjny cel przekroczenia progu śmierci, jaki obrał Ettinger, choć realizowany przy udziale zdecydowanie mniejszych środków technicznych i finansowych, można porównywać do ambicji związanych z rozpoczętym w 1961 roku programem lotów kosmicznych Apollo. Krioniczna kapsuła, jako rodzaj wehikułu przenoszącego człowieka do nowej, pośmiertnej rzeczywistości, miała ustanowić całkowicie nowe parametry określające ludzką śmierć i życie. Zresztą bez większej przesady można powiedzieć, że myślenie „kapsularne” zainfekowało badania i eksperymenty w Ameryce na przełomie lat 60. i 70. Jak przypomina w książce *Ekotopie* Agnieszka Jelewska – „syndrom kapsuły”, czyli pojęcie jakim Peder Anker opisuje próby konstruowania oraz rozwijania architektury nastawionej na eksplorowanie zasad życia w zamkniętych obiegach, silnie rozwijało się w 2. połowie XX wieku¹²⁷. Właśnie wtedy, oprócz przełomowego lądowania na Księżycu w 1969 roku załogi Apollo 11, powstają kopuły geodezyjne Buckminstera Fullera (domy, samochody, kopuły schrony), które stanowiły próbę włączenia rozwiązań natury jako wzory konstruowania nowych środowisk dla człowieka. Jelewska opisuje także późniejszy projekt, *Biosphera 2*, który powstał na przełomie lat 80. i 90. w Orlandzie w Arizonie, jako kontynuację wcześniejszych badań. *Biosphera 2* była konstrukcją mającą „stanowić przestrzeń do testowania możliwości utrzymywania życia ludzkiego w ramach systemu zamkniętego i samowystarczającego”¹²⁸. Co ciekawe, kilka lat wcześniej w Arizonie powołano fundację o nazwie Alcor. Life Extension Foundation, która opierała się na założeniach sformułowanych przez Ettingera w *The Prospect of Immortality*. Sądzę, że w zestawieniu tych dwóch przykładów – projektu *Biosphera 2* i fundacji Alcor – można dostrzec kolejną analogię. Skoro podejmowano naukowe eksperymenty nad utrzymywaniem życia w zamkniętych i samowystarczających kapsułach (inspirowanych lotami w kosmos), to niewiele stało na przeszkodzie, by taki model myślenia wypróbować także w kontekście nieśmiertelności. Krioniczna kapsuła, według przewidywań Ettingera,

¹²⁷ A. Jelewska, *Ekotopie...*, dz. cyt., s. 195.

¹²⁸ Tamże.

mogła stać się w przyszłości nowego rodzaju biosferą, w której martwe ciało ulegnie przemianie w żywe¹²⁹.

Projekt krioprezerwacji silnie uwypukla też motywacje przetrwaniowe w kontekście zimnowojennym. Od 1945 roku, od momentu zbombardowania Hiroszimy ludzie owładnięci byli obsesją masowego ataku, a obsesje te – jak podkreśla Agnieszka Jelewska w *Ekotopiach* – wzmacniane były przez rozmaite projekty polityczne, społeczne czy artystyczne, zapowiadające nuklearną apokalipsę¹³⁰. Krioprezerwacja doskonale wpisywała się w kształtujących się w latach 60. postnuklearny krajobraz Stanów Zjednoczonych, którego celem było przygotowanie otoczenia na wypadek kolejnego ataku. Jak podkreśla Franziska von Verschuer, przechowywanie ciał w niskich temperaturach traktowano jako nową formą schronu w razie ataku nuklearnego, a krionikę, bardzo optymistycznie, wyobrażano sobie jako techno-naukową procedurę, która uchroni ludzkość przed zagładą¹³¹.

Niewątpliwie idea krioprezerwacji Roberta Ettingera wyprowadzona z *science fiction*, a nie z naukowego laboratorium, odsłania jeszcze inne oblicze projektu ludzkiej

¹²⁹ Warto zasygnalizować w tym miejscu inny jeszcze wątek. W latach 60. kapsuła, w której „przechowywało się” ludzi dobrowolnie poddawanych eksperymentom, dla Amerykanów była symbolem postępu naukowo-technologicznego, w Europie miała zupełnie inne konotacje ze względu na ciągle jeszcze aktualne doświadczenie wojny. Kapsuła krioniczna miała więc prawo kojarzyć się wówczas jak najgorzej – z komorami gazowymi i okrutnymi eksperymentami przeprowadzanymi na ludziach w obozach koncentracyjnych. W tym samym więc czasie, kiedy Ettinger ogłasza rewolucyjny pomysł nieśmiertelności w duchu amerykańskiego pragmatyzmu i optymizmu, w Europie narastają antyhumanistyczne postawy wyrażające całkowite zwątpienie w możliwości człowieka. Michel Foucault ogłasza „śmierć człowieka”, Jacques Derrida pisze o „kresie człowieka”, a Roland Barthes o „śmierci autora”, co ostatecznie doprowadzi do krystalizowania się posthumanistycznych koncepcji. Ważną myśl w tym kontekście formułuje też Agnieszka Jelewska: „Na skutek splotu czynników polityczno-ekonomicznych Stany Zjednoczone „rozsiały”, ale i narzuciły niejako wiele z wygenerowanych form tego paradygmatu, które silnie zmieniły całą kulturę Zachodu. [...] Amerykański model technokultury jest dziś rozwijany w różnych miejscach globu, przechwytywany i eksploatowany, ale też na rozmaitych poziomach krytykowany. Warto jednocześnie zaznaczyć, że Europa Środkowa i Wschodnia ze względów geopolitycznych w dużej mierze zostały włączone w ten model dopiero w latach 90. XX wieku, dlatego czasem tak trudno się nam w nim zlokalizować.” Zob. A. Jelewska, *Ekotopie...*, dz. cyt., s. 10-11.

¹³⁰ A. Jelewska, *Ekotopie...*, dz. cyt., s. 63.

¹³¹ F. von Verschuer, *Freezing lives, preserving humanism: cryonics and the promise of Dezoefication*, „Distinktion: Journal of Social Theory” 2019, 21 (2) s. 146.

nieśmiertelności. Obok oficjalnego „wysokiego” nurtu badań rozwija się bowiem równolegle drugi obieg – paranaukowych, alchemicznych, gnostycznych czy ezoterycznych praktyk. Jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, nie jest to jednak osobne podziemie, ale dwa promieniujące na siebie światy, w którym technika nie tylko nie eliminuje magicznych fantazji, ale przenosi je na inny poziom, podsycając kolejne wyobrażenia. Racjonalny, świecki projekt nowoczesności miesza się z myśleniem paranaukowym i parareligijnym, a impulsy magiczne zasilają technologię, co niewątpliwie oddziałuje na wczesne myślenie o projekcie ludzkiej nieśmiertelności. Wątki te sygnalizowałam wcześniej, cytując Roberta Wienera, który poszukiwał Boga w cybernetycznym świecie, czy przywołując określenia takie np. jak „mistyka informacji” – używane do opisu ludzkiego kodu genetycznego.

Narodziny projektu współczesnej nieśmiertelności wiążą się zatem z głębokimi i wielowymiarowymi zmianami w obrębie następujących par pojęć: sztuczne, naturalne, ludzkie, nie-ludzkie, wirtualne i realne, wreszcie żywe i martwe. W połowie ubiegłego stulecia rozpoczyna się zatem wielki eksperyment naukowy, technologiczny, społeczny i kulturowy, którego celem jest radykalna redefinicja granic poznania i ludzkich możliwości, a antropologiczne modele człowieka komunikacyjnego i genomowego niewątpliwie stanowią podwaliny dla współczesnych projektów ludzkiej nieśmiertelności.

Dominujące narracje

Podkreślić trzeba jednak, że żaden z przywołanych powyżej projektów technologicznych (poza krioniką) nie wskazywał nieśmiertelności jako swojego ostatecznego celu czy zamierzenia. Taki postulat została sformułowany dopiero na gruncie transhumanizmu (do którego dziś włącza się zwyczajowo krionikę) i to właśnie transhumanizm stanowi najbardziej oczywiste pole odniesienia dla tematu nieśmiertelności. „Śmierć jest własnością, stanem uwarunkowanym przyczynowo, a nie jakością, bez której człowiek przestałby być tym, kim jest i kim być powinien” – przekonywał już w XIX wieku rosyjski prekursor idei transhumanistycznych Nikołaj Fiodorow¹³². Nieśmiertelność to cel, który powinien według filozofa uruchamiać całą moc

¹³² N. Fiodorow, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Drzewiecki, Kęty 2012, s. 412.

twórczą człowieka: „jego autonomię (duchowość), wolność (moralność), rozum (naukę), sprawność i skuteczność (życie społeczne)”¹³³. To pomysł totalny angażujący w równym stopniu utylitarne rozwiązania nauki, co terapeutyczne osiągnięcia sztuki i religii, wzmocniony wiarą w czyn człowieka¹³⁴. Trzeba zatem, w przekonaniu Fiodorowa, zanegować bezmyślny i śmiertelny mechanizm przyrody – „twardej, substancjalnej i rządzonej koniecznymi prawami realności, utrzymującej swe ogólne zasady za sprawą nieustannego wypierania indywiduów, żyjącej dzięki śmierci”¹³⁵. Śmierci więc, co zgodnie podkreślają współcześni transhumaniści, być nie powinno – to jeden z ambitnych zamiarów, jakie człowiek powinien zrealizować na drodze technologicznej ewolucji, stając się trans-, a w przyszłości, w swoim finałowym stadium rozwoju postczłowiekiem, eliminując po drodze szereg psycho-fizycznych ograniczeń¹³⁶. Termin transhumanizm (skrótowo określany dziś jako H+, h+ lub >H, >h) został ukuty w 1957 roku przez biologa ewolucyjnego Juliana Huxley’a, który zasugerował, że gatunek ludzki może sam siebie transcendować „realizując nowe możliwości”. Rozwinięcie tej myśli zawdzięczamy dziś między innymi Maxowi More’owi, który twierdzi, że transhumanizm jako „życiowa filozofia”, a zarazem „ruch intelektualny i kulturowy” jest kontynuacją renesansowego humanizmu ze względu na poszanowanie ludzkiego rozumu i nauki¹³⁷. Od historycznego humanizmu – jak słusznie zauważa Krzysztof Adamski – kierunek ten różni się przyzwoleniem i oczekiwaniem na radykalne zmiany w naturze człowieka i możliwościach ludzkiego życia oferowanych przez nowoczesne technologie¹³⁸. Najważniejsze idee transhumanizmu zostały zebrane w ośmiopunktowej *Deklaracji Transhumanistycznej* z 2012 roku, w której czytamy między innymi: konieczności

¹³³ M. Milczarek, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 75.

¹³⁴ Por. J. Dobieszewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania* [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM, Warszawa 2007, s. 76.

¹³⁵ Tamże, s. 78.

¹³⁶ P. D. Hopkins, *Transhumanism*, Elsevier Inc., 2012, s. 415.

¹³⁷ M. More, *Roots and Core Themes* [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, (red.) M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell 2013, s. 4.

¹³⁸ K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Rocznik Teologii Moralnej” 2012, t. 4 (59), s. 108.

zwiększenia ludzkiego potencjału, zredukowaniu ryzyka wyginięcia gatunku ludzkiego, zmniejszeniu cierpienia i poprawieniu jakości życia, wreszcie o konieczności otoczeniu troską ludzi, zwierząt oraz przyszłych sztucznych intelektów oraz morfologicznej wolności¹³⁹. Nawet pobieżny przegląd tych idei pokazuje jak szeroko zakrojone ambicje kryją się za tym ruchem. Tym samym, raczej należałoby mówić o transhumanizmach, gdyż – jak podkreśla Hopkins – jest to ruch wewnętrznie różnorodny i zmienny, więc nie powinien być przedstawiany jako spójna doktryna czy dogmat¹⁴⁰. W łonie transhumanizmu wyróżnić można zatem następujące nurty, które Michał Klichowski określa jako subsystemy: ekstropianizm, abolicjonizm bioetyczny, sinularitarianizm, postgenderyzm, immortalizm¹⁴¹. Ostatni z nich interesuje mnie tu oczywiście najbardziej.

Transhumaniści widzą zasadniczo dwie drogi prowadzące do nieśmiertelności. Pierwsza z nich związana jest z szeroko dyskutowaną i kontrowersyjną koncepcją możliwości zatrzymania procesu starzenia – w tym przypadku mowa jest o „biologicznej nieśmiertelności”. Podobne idee głosi Abrey de Grey, szanowany w świecie naukowym badacz i wizjoner, prezentując szczegółowy plan i rozbudowaną argumentację na rzecz walki ze starzeniem, który obejmuje zarówno sferę biologii, jak i sferę społeczno-kulturową. Abrey przekonuje, że trzeba porzucić kontrowersyjne założenie, że im dłużej ktoś żyje, jakkolwiek byłby nadal zdrowy, tym mniejsze jest jego prawo do terapii mogących przedłużyć jego życie w zdrowiu jeszcze bardziej. Naukowiec sugeruje, że takie myślenie może być pokłosiem wrodzonej tendencji do dyskryminacji starszych oraz że pewną rolę może odgrywać tu pokoleniowy „czynnik” sprawiedliwości – tzn. ludzie młodzi zasługują na więcej życia, bo mieli go jeszcze mało.¹⁴² Obok procesu starzenia się największą przeszkodą na drodze osiągnięcia nieśmiertelności, co również podkreśla Grey, jest długa lista chorób i schorzeń, na które narażony jest człowiek. Jak zauważa autor bestsellerowej książki *Cesarz wszech chorób. Biografia raka* Siddharth Mukherjee (który jednak nie identyfikuje się z ruchem transhumanistycznym), by osiągnąć biologiczną nieśmiertelność trzeba usunąć ludzkie ograniczenia zewnętrzne w postaci chorób, które nas zabijają. Zwalczanie śmierci jako takiej jest bezsensowne,

¹³⁹ *Transhumanist Declaration* [w:] *The Transhumanist Reader...*, s. 54-55.

¹⁴⁰ P. D. Hopkins, dz. cyt., s. 414.

¹⁴¹ M. Klichowski, dz. cyt., s. 116-141.

¹⁴² A. de Grey, *Kiedy jakość i długość życia idą w parze*, „Znak” 2013, nr 698-699, s. 11.

ale zwalczanie je przyczyn staje się sensem życia.¹⁴³ Strategię tę określa mianem „*kill the killers*” (zabić zabójców).

Druga transhumanistyczna opcja nieśmiertelności to wspomniany już *minduploading*, czyli hipotetyczna koncepcja przeniesienia zawartości umysłu do komputera. Trzy zasadnicze wyzwania związane z tym projektem to: zeskanowanie i „zgranie” wszystkich informacji, jakie znajdują się w ludzkim umyśle, ich analiza i sortowanie, wreszcie przekształcenie ich w digitalną osobę¹⁴⁴. Zwolennikami tego projektu od wczesnych lat 80. byli Hans Moravec i Marvin Minsky, a współcześnie są nimi m.in. Ray Kurzweil, Nick Bostrom, Anders Sandberg czy Roland Koene. W artykule *Uploading to Substrate-Independent Minds* Koene zapowiada, że w przyszłości procesy myślowe mogą zostać przeniesione na inne, poza-biologiczne podłoże¹⁴⁵. Oznacza to – jak dalej przekonuje Koene – że osobowość, indywidualne doświadczenia i sposób ich przetwarzania mogą zostać wyabstrahowane z biologicznego ciała i kontynuować życie danej osoby na niezależnym, pozabiologicznym nośniku, tak jak oprogramowanie, które przenosi się z jednego urządzenia na inne. Podobne wizje roztacza w książce *Virtually Human* Marine Rothbaltt, promując koncepcję samoświadomych *mindclonów*, które staną się naszymi technologicznymi przedłużeniami po śmierci. Koene idzie jeszcze o krok dalej, przewidując, że postbiologiczna forma istnienia pomoże nam zaadaptować się do nowych warunków środowiskowych, a nawet eksplorować zupełnie nieznane nam habitaty. Pomyśl – pisze Koene – co by było, gdybyśmy, zamiast ekstremofilnych bakterii, zdolnych do życia w skrajnie zmiennych i niesprzyjających środowiskach, sami mogli stać się ekstremofilami z łatwością adaptującymi się do nowego otoczenia¹⁴⁶. Wystarczy jednak skonfrontować te niezwykle optymistyczne wizje z głosami naukowców niezwiązanych ze środowiskiem transhumanistycznym, by przekonać się, że idee *minduploadingu* znacznie wykraczają poza stan obecnej wiedzy o tym, czym jest umysł, skąd bierze się świadomość, nie wspominając już o możliwości odtworzenia procesów myślowych¹⁴⁷. Dlatego właśnie część środowiska naukowego bardzo sceptycznie odnosi się do tych przepowiedni, nie dając żadnych gwarancji ich realizacji. Tymczasem

¹⁴³ Por. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 168.

¹⁴⁴ S. Cave, *AI...*, dz. cyt., s. 315.

¹⁴⁵ R. A. Koene, *Uploading to Substrate-Independent Minds* [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴⁶ Tamże, s. 147.

¹⁴⁷ Zob. np. Z. Torey, *The conscious mind*, The MIT Press, USA 2014.

technooptymistycznie soulucjoniści nie pytają o to, „czy”, ale „kiedy” będzie to możliwe i proponują program „na przeczekanie”. Ray Kurzweil na przykład zaleca prowadzić odpowiednio zdrowy styl życia¹⁴⁸, by, jak głosi jeden z tytułów jego książki, „żyć odpowiednio długo, by żyć wiecznie”, a Andrea Sandberg przekonuje, że wartą rozważenia opcją jest krioprezerwacja, która daje dziś przynajmniej minimalną szansę na powrót do życia.

Na przeciwnym biegunie narracyjnym odnaleźć można formy „nieśmiertelności” zdepersonalizowanej, nieantropocentrycznej i głęboko osadzonej w świecie, w którym istnieje kontinuum kultury i natury, a to, co ludzkie i nie-ludzkie stanowi wspólnotę. Do przedstawicieli tego sposobu myślenia z pewnością zaliczyć można Rosi Braidotti (stawanie-się-planetą, stawanie-się-niedostrzegalnym)¹⁴⁹, a na gruncie polskiej eseistyki Jolantę Brach-Czainę (metafizyka mięsa)¹⁵⁰. W tej perspektywie śmierć to możliwość powrót do materii i całkowite z nią zespolenie. Nieśmiertelność wiąże się z ciągłym odradzaniem się życia w samoorganizującej się materii, co stanowi o anty-transcendentalnym i anty-metafizycznym charakterze tej propozycji. Braidotti tworzy posthumanistyczną teorię śmierci, podkreślając nieustannie, że pisze w horyzoncie „otchłani pozytywności” bowiem widzi możliwość wyprowadzenia witalistycznej i afirmatywnej koncepcji opartej na kontinuum życie-śmierć. „W etyce poststrukturalistycznej – pisze Braidotti – zarówno Bóg, jak i zasada nieśmiertelności podlegają fundamentalnej krytyce z pozycji cielesnej [...] Tym, co się liczy nie jest śmierć jako wielka ziejąca dziura [...], ale sposób w jaki żyjemy [...]”¹⁵¹. Śmierć to dla niej „kolejna faza produktywnego procesu”, dla którego źródło, podobnie jak Brach-Czaina, znajduje w spinozjańskim monizmie ontologicznym. Chodzi tu zatem jednoznacznie o zerwanie z logiką utraty, braku i druzgocącego nihilizmu oraz wyjście poza ramy tradycyjnej moralności, w której śmierć wartościowana jest wyłącznie negatywnie. Jak podkreśla Braidotti, zwrócenie uwagi na produktywną moc *zoe* jest możliwe tylko wtedy, gdy ludzie przekroczą obsesję „ja”. Jest to możliwe wtedy, gdy „ja” zaczniemy postrzegać

¹⁴⁸Zob. R. Kurzweil, T. Grossman, *Transcend. Nine steps to living well forever*, Roadle, New York 2009.

¹⁴⁹ Zob. R. Braidotti, *Po człowieku*, PWN, Warszawa 2014.

¹⁵⁰ Zob. J. Brach-Czaina, *Metafizyka mięsa* [w:] *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFka, Kraków 2006.

¹⁵¹ R. Braidotti, *Etyka stawania-się-nie-wykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, (red.) A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 312.

jako „ucieleśniony zespół relacji”¹⁵². Również Ewa Domańska proponuje myślenie w perspektywie eko-nekro, a w centrum swoich rozważań sytuuje martwe ciało, które jest podmiotem sprawczym i relacyjnym (od-stawanie się człowiekiem, stawanie się humusem)¹⁵³. Nowe podejście do tematu śmierci prezentują także badaczki związane z Uniwersytetem Linköping w Szwecji, które zainicjowały powstanie międzynarodowej społeczności badaczy, aktywistów i artystów wokół *Queer Death Studies*. W 2020 roku Marietta Radomska, Tara Mehrabi i Nina Lykke w artykule opublikowanym w „Australian Feminist Studies” zaproponowały powołanie nowego transdyscyplinarnego pola badawczego, które wykorzystując teorie queerowe przygląda się kulturowym performansom związanym ze śmiercią, umieraniem, żałobą i życiem po śmierci. *Queer Death Studies* w zamierzeniu badaczek jest próbą przekroczenia ograniczeń ustanowionej w latach 70. dyscypliny *Death Studies* skupionej jedynie na relacji człowieka do śmierci. Najważniejszym celem jest, jak podkreślają feministyczne badaczki, rekonceptualizacja śmierci, umierania, żałoby, a także prawa do życia po życiu w bezwzględnie krytycznym stosunku do zastanych norm, hierarchii, ontologii, epistemologii i etyk¹⁵⁴. W podejściu tym, co warto podkreślić, dominuje jednak bardzo krytyczny stosunek do technologii.

Transhumanistyczna i posthumanistyczna¹⁵⁵ narracja jawią się jako dwa zwalczające się obozy, w którym jeden wychylony w przyszłość pokłada nadzieje w technologii mającej ostatecznie rozwiązać problem śmierci (meta-technologia wobec meta-problemu ludzkiej śmierci), drugi zaś całkowicie odrzuca egoistyczne i technologiczne zapośredniczone wizje ludzkiej nieśmiertelności jako szkodliwe i nieodpowiedzialne. Ani jednak pierwsza, ani druga frakcja światopoglądowa w swoich najbardziej radykalnych odsłonach nie stanowią wystarczającego pola odniesień dla prowadzonych tu rozważań. Dla transhumanistów nieśmiertelność to oręż w walce

¹⁵² Tamże, s. 314.

¹⁵³ Zob. E. Domańska, *Nekros...*, dz. cyt.

¹⁵⁴ M. Radomska, T. Mehrabi, N. Lykke, *Queer Death Studies: Death, Dying and Mourning from a Queerfeminist Perspective*, „Australian Feminist Studies”, 2020 nr 35 (104), s. 82.

¹⁵⁵ Zdaję sobie sprawę z trudności terminologicznych związanych z użyciem pojęć takich jak „trashumanizm” i „posthumanizm”, które szeroko referuje np. Monika Bakke (*Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 17 i n.). Na potrzeby prowadzonej tu argumentacji dokonałam jednak znaczących uproszczeń po to, by wyeksponować dwa dominujące, ekstremalnie odmienne sposoby konceptualizacji nieśmiertelności we współczesnej kulturze zachodniej. Z całą pewnością dalsze rozważania mogłyby doprowadzić do bardziej zniuansowanych klasyfikacji.

o lepsze jutro, dla posthumanistów ostateczne przekleństwo antropocentryzmu. Brakuje jednak, w mojej ocenie, trzeciego stanowiska, dystansującego się zarówno do afirmatywno, techno-entuzjastycznej, jak i denialistyczno, techno-fobicznej frakcji myślowej. W końcowej części pracy, powrócę do tego wątku, omawiając propozycję studiów nad nieśmiertelnością, bo to one właśnie, jak sądzę, niosą możliwość wyjścia poza obie przywołane narracje. Wcześniej jednak, chciałabym jeszcze dokładniej uporządkować przedpole badań.

Pojęcia alternatywne

Wydawać by się mogło, że transhumanizm zdominował współczesny dyskurs o nieśmiertelności, zdobywając monopol na używanie tego pojęcia. Jeśli jednak zdemaskujemy dominującą tendencję w literaturze przedmiotu do zastępowania pojęcia nieśmiertelności propozycjami alternatywnymi, szybko odkryjemy zaskakującą mnogość nowych odniesień. Przyjrzyjmy się zatem bliżej proponowanym alternatywom dla pojęcia nieśmiertelności.

*Digital (after-)death*¹⁵⁶ (dosł. cyfrowa (po-) śmierć, czyli bycie, trwanie po śmierci) to pojęcie zaproponowane przez trzech badaczy – Connora Grahama, Martina Gibbsa i Lanfranco Acetiego – we wprowadzeniu do specjalnego numeru „The Information Society” poświęconego szerokiemu spektrum problemów związanych ze śmiercią w kontekście rozwoju mediów cyfrowych. *Digital (after-)death* nawiązuje do angielskiego *afterlife* – tłumaczonego dosłownie jako życie po życiu lub życie pozagrobowe, ale zamiast życia eksponuje śmierć i to, co po niej następuje. Jest to pojęcie, które według badaczy pozwala wyrazić trwające poczucie więzi i obecności, której doświadczają oraz odpowiedzialności, którą są obarczeni żyjący pozostający w kontakcie z zapośredniczonymi technologicznie zmarłymi. Nacisk położony jest tu na tych, którzy pozostają jako żywi i mierzą się z pośmiertną obecnością zmarłych.

*Death online*¹⁵⁷ (cyfrowa śmierć) z kolei, w ujęciu Davida Bollmera odnosi się do pośmiertnego trwania cyfrowych danych użytkownika. Bollmer analizując relację

¹⁵⁶ C. Graham, M. Gibbs, L. Aceti, *Introduction to the Special Issue on the Death, Afterlife, and Immortality of Bodies and Data*, „The Information Society” 2013, nr 29(3), s. 133-141.

¹⁵⁷ G. D. Bollmer, *Millions Now Living Will Never Die: Cultural Anxieties About the Afterlife of Information*, „The Information Society” 2013, nr 29(3), s. 142-151.

między danymi pozostawionym w sieci a osobowością użytkownika, skłonny jest twierdzić – inaczej niż cytowany wcześniej Luciano Floridi – że dane „nie przylegają” do użytkownika i nie tworzą go w przestrzeni cyfrowej. Co więcej, jak twierdzi Bollmer, po śmierci użytkownika jego dane zaczynają żyć swoim autonomicznym życiem i nie należą już ostatecznie do nikogo, może za wyjątkiem samej sieci – dodaje Bollmer. I choć badacz przyznaje, że dane „mogą żyć wiecznie” jednak, w jego ocenie nie oznacza to wcale, że pozostają one stałe i niezmiennie, a co ważniejsze, nie sposób ich esencjalnie powiązać z użytkownikiem, którego mają reprezentować. Pojęcia *Online Death* używa także filozof Patrick Stokes w swojej najnowszej książce *Digital Souls*. Australijskiego badacza interesują przede wszystkim filozoficzne aspekty pośmiertnej obecności w sieci. W odniesieniu do *Online Death* Stokes porusza wiele problematycznych kwestii poczynając od pośmiertnej, sieciowej tożsamości, przez status elektronicznych zwłok (ang. *electric corpse*), aż po ich relację z materialnymi ciałami w przestrzeni fizycznej. Co ważne jednak, badacz podkreśla konieczność wyjścia poza binarny sposób myślenia wyznaczony przez tryb online i offline, tropiąc wzajemne formy przenikania się i współkonstituowania obu rzeczywistości w kontekście śmierci i umierania. Wariacje na temat tych problemów znajdziemy także w pojęciach takich jak *posthumous personhood*¹⁵⁸, *digital endurance*¹⁵⁹.

W innym, filozoficznym ujęciu tematu cyfrowej obecności po śmierci pojawia się termin *Internet Afterlife* zaproponowany przez Kevina O’Neilla. Jest to bardzo pojemna kategoria, która według badacza zbiera wszystkie formy aktywności pośmiertnej, dla których wspólną platformą działania jest internet – od wirtualnych komentarzy, po awatary osób zmarłych, na transhumanistycznych wizjach transferu umysłu kończąc. W pojęciu tym O’Neill stara się pokazać rewolucję w podejściu do śmierci i umierania, jaka dokonała się za sprawą pojawienia się, a potem rozpowszechnienia technologii informacyjnych¹⁶⁰. Podobną w założeniach propozycją, choć analizowaną z perspektywy

¹⁵⁸ J. Meese, B. Nansen, T. Kohn, M. Arnold, M. Gibbs, *Posthumous personhood and the affordances of digital media*, „Mortality” 2015, nr 20(4).

¹⁵⁹ D. Basset, *Ctrl+Alt+Delete: The changing landscape of the uncanny valley and the fear of second loss*, „Current Psychology” 2018, <http://wrap.warwick.ac.uk/109612/1/WRAP-Ctrl-Alt-Delete-changing-landscape-uncanny-valley-Bassett-2018.pdf> [dostęp: 26.03.2020].

¹⁶⁰ K. O’Neill, *Internet Afterlife. Virtual alvation in the 21st Century*, Praeger, California 2016.

kulturoznawczej jest *Online Afterlives* używany między innymi przez włoskiego badacza Davide Sisto¹⁶¹.

W ujęciu socjologicznym pojawił się ciekawy termin *Postmortalism* (postmortalizm) zaproponowany przez Michaela Jacobsena. Jacobsen nawiązuje do popularnej strategii w ostatnich latach wykorzystywania przedrostka "post" do opisu ważnych społeczno-kulturowych przemian takich jak np. postmodernizm, postindustrializm, postkolonializm czy posthumanizm. Postmortalizm miałby kontynuować tę tradycję, z jednej strony podkreślając, że kategoria „mortalizmu” (umierania) zaczyna się w obecnych czasach dezaktualizować, ale jednocześnie nie przekreśla całkowicie śmierci, lecz upomina się o jej redefinicję. Badacza interesują dalej socjologiczne kwestie związane z tworzeniem się tzw. „społeczeństwa postmortalistycznego” wraz z radyklanymi przemianami, jakie dokonują się w obrębie wartości, etyki, ekonomii, przekonań i społecznych organizacji¹⁶².

Inny jeszcze sposób uchwycenia omawianego problemu proponują badacze Vincius Pereira i Cristiano Maciel, którzy bardziej niż na kulturowych czy socjologicznych konsekwencjach omawianego zjawiska, koncentrują się na samym sposobie projektowania interakcji w środowisku cyfrowym. Pracując w obszarze *Human-Computer Interaction* (HCI), podkreślają jak ważna jest współpraca twórców oprogramowania i interdyscyplinarnego grona badaczy analizujących kwestie społeczno-kulturowe zjawiska cyfrowej śmierci. Pojęciem, którym się posługują jest *posthumous interaction*¹⁶³ (pośmiertna interakcja) i dotyczy ono interakcji ze zmarłymi użytkownikami sieci (zapośredniczonymi przez dane cyfrowe) dzięki działaniu konkretnego system lub technologii. Badacze, co bardzo ciekawe, zwracają uwagę na fakt, że gromadzone w sieci dane w istocie wcale nie są „pośmiertne”, bo zostały przecież „wyprodukowane” przez użytkownika jeszcze za jego życia. To raczej ich późniejsza „konsumpcja” jest pośmiertna. Jak przyznają Pereira i Maciel, również polemiczna pozostaje kwestia

¹⁶¹ D. Sisto, *Online Afterlives Immortality, Memory and Grief in Digital Culture*, przeł. B. McClellan-Broussard, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2020.

¹⁶² *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*, (red.) M. H. Jacobsen, Routledge, New York 2017, s. 1-16.

¹⁶³ C. Maciel, C. Pereira, *Post-mortem Digital Legacy: Possibilities in HCI*, International Conference on Human Computer Interaction, wrzesień 2015,

samego terminu „interakcja” – w tym przypadku, paradoksalnie jest ona „jednostronnie interaktywna”, nie uwzględnia bowiem zmarłego, ale tylko żyjących.

Denisa Kera z kolei posługuje się terminem *Necromedia*¹⁶⁴ (nekromedia), podkreślając fuzję technologii, mediów i śmierci zarówno w wymiarze cyfrowym, jak i organicznym. Podobnie jak Pereirego i Maciela, Kerę interesuje wymiar praktyczny zjawiska cyfrowej śmierci. Pracując w obszarze designu, badaczka zastanawia się nad współczesnymi formami *Ars moriendi*, które uwzględniałyby skomplikowaną sieć połączeń i zależności pomiędzy biologicznymi i cyfrowymi ciałami.

Stosunkowo często cytowanym w literaturze jest termin *Digital remains* (cyfrowe szczątki) zaproponowany przez Jesse Lingel¹⁶⁵. Termin ten dotyczy danych (szczątków), które pozostawiamy po sobie po śmierci. Badaczka w swej pracy zwraca szczególną uwagę na praktyki cyfrowej żałoby i opisuje zmianę, jaka dokonała się pod wpływem mediów społecznościowych w relacji do cyfrowych szczątków. Nieuchronnie przechodzimy bowiem od intymnego kontaktu ze „szczątkami” – w dużej mierze proporcjonalnego do relacji bliskości, jakie mieliśmy z osobą przed jej śmiercią – do nowego modelu masowej, niekontrolowanej i anonimowej interakcji z nimi.

Jednak zdecydowanie najszerszym i najpopularniejszym terminem spotykanym w literaturze przedmiotu pozostaje *digital death*¹⁶⁶. Pojęcie to odnosi się zarówno do zjawiska, jak i interdyscyplinarnych studiów, które badają, jak współczesne

¹⁶⁴ D. Kera, *Necromedia – Reversed Ontogeny or Posthuman Evolution?* [w:] C. Moreman, D. Lewis (red.) *Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age*, Santa Barbara, Praeger, California 2014.

¹⁶⁵ J. Lingel, *The Digital Remains: Social Media and Practices of Online Grief*, „The Information Society” 2013, nr 29 (3), s. 190-195.

¹⁶⁶ Termin *digital death* pojawia też m.in. w następujących publikacjach i kontekstach: C. Moreman, D. Lewis (red.) *Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age*, Santa Barbara, Praeger, California 2014; S. Pitsillides, M. Waller, D. Fairfax, *Digital Death: What Role Does Digital Information Play in the Way We are (Re)Membered?* [w:] *Digital Identity and Social Media*, Steven Warburton and Stylianos Hatzipanagos (red.). IGI Global, Hershey 2013, s. 75–90; V. Shavit, *Digital Dust, Death in the Digital Era & Life After Death on the Net: the Digital, Virtual and Online Aspects of Current Death*, blog, <http://digital-era-death-eng.blogspot.com/> [dostęp: 22.05.2020]; C. Sofka, A. Gibson, D. R. Silberman, Digital immortality or digital death? Contemplating digital end-of-life planning [w:] *Postmortal Society...*, dz. cyt., s.173-196. Praktyczne wskazówki dotyczące planowania kwestii związanych z cyfrową śmiercią (ang. *digital end-of-life planning process*) dostępne są np. tu.: <https://www.whoishostingthis.com/blog/2013/12/19/preparing-for-digital-afterlife/> [dostęp: 22.05.2020] oraz <https://awayforabit.com/> [dostęp: 22.05.2020].

technologie zmieniają relację człowieka do śmierci, żałoby, pamięci i nieśmiertelności¹⁶⁷. Określenie *digital death* wyewoluowało z konceptu *thanatechnology*, a zaproponowała je w 1997 roku socjolożka Carla Sofka. Poprzez *thanatechnology* opisywała ona technologiczne i cyfrowe procedury służące do zdobywania informacji o zmarłych oraz sposoby wytwarzania pamięci o zmarłych, które mogą pomóc w przeżywaniu żałoby. W 2012 roku amerykańska badaczka rozszerzyła rozumienie tego pojęcia o technologie cyfrowe i media społecznościowe jako ważne narzędzia wpływające na sposób radzenia sobie ze śmiercią, żałobą i tragedią.¹⁶⁸ Badania z zakresu *digital death* obejmują, jak wylicza Davide Sisto, trzy obszary tematyczne, które dotyczą: (1) konsekwencji, jakie w cyfrowej rzeczywistości wywołuje śmierć jednostki i jak zwrotnie wpływa to na osoby pogrążone w żałobie; (2) konsekwencji, jakie utrata lub korzystanie z cyfrowych obiektów związanych ze zmarłym wpływa na przeżywanie żałoby (wersja żałoby 2.0); (3) bezprecedensowego znaczenia, jakie w związku z wykorzystaniem osobistych informacji cyfrowych nabiera pojęcie nieśmiertelności¹⁶⁹.

Uważam, że powyższe pojęcia i sam proces ich wytwarzania, udowadniają, jak ciekawy i różnorodny jest nowo wyłaniający się obszar badań. Przywołane pojęcia uznaję za cenny i ważny wkład w dyskusję o naszej pośmiertnej obecności. Doceniam również ich zdolność do podnoszenia istotnych i zupełnie unikatowych z perspektywy historycznej kwestii takich jak chociażby cyfrowe szczątki czy pośmiertny design. Mimo to jednak uważam, że wybór pojęć z nowoczesnego repozytorium nie pozostaje wolny od mankamentów. W tym miejscu chciałabym przedstawić więc swoje wątpliwości związane z ich użyciem, a także uzasadnić, dlaczego pojęcie nieśmiertelności wydaje mi się najbardziej adekwatne do opisu omawianego zjawiska.

Po pierwsze, przywołane powyżej pojęcia – może tylko poza pojęciem „nerkromedia” – zawężają badania do sfery wirtualnej, co wzbudza uzasadnione wątpliwości, gdzie miałyby mieścić się projekty, które realizują strategię wytwarzania nieśmiertelności cielesnej? Po drugie, część z omówionych powyżej pojęć obejmuje tylko jeden wycinek problemowy lub stosunkowo niewielką wiązkę problemów, jak np. *posthumous interaction*, co sprawia, że stają się one zbyt wąskie, by objąć szeroki

¹⁶⁷ *International Lexicon of Aesthetics*, hasło: *Digital Death*, D. Sisto, 2018.

¹⁶⁸ C. Sofka A. Gibson. A.R.Silberman, *Digital immortality or digital death? Contemplating digital end-of-life planning* [w:] *Postmortal Society...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁶⁹ D. Sisto, *Digital Death...*, dz. cyt.

zakres tematyczny omawianego zjawiska. Ponadto, najbardziej rozpowszechniony termin *digital death* może błędnie sugerować, że chodzi jedynie o „śmierć cyfrową”, tymczasem jest to wtórne zjawisko, które może nastąpić na przykład wtedy, gdy firma taka jak Eterni.me zbankrutuje i zablokuje dostęp do awatarów, jakie pozostawili po sobie zmarli. I wreszcie, przywołane pojęcia nieuchronnie prowadzą do zawieszenia genealogii nieśmiertelności, co skutkuje zawieszeniem ciągłości historycznej omawianego zjawiska. Przywołane pojęcia błędnie, w mojej ocenie, sugerują też, że próby przewyciężenia śmierci są unikatowe dla obecnego stulecia i że nie mają swoich odpowiedników osadzonych w głębokim czasie historycznym.

Mogą pojawić się jednak wątpliwości, czy pojęcie nieśmiertelności nie jest jednak zbyt anachroniczne w zestawieniu ze swoimi bardzo nowoczesnymi rywalami? Innymi słowy zapytajmy, czy pojęcie nieśmiertelności jest ciągle produktywne poznawczo? A może jest tylko przekazywanym z pokolenia na pokolenie słowem? Choć istnieje wyraźny związek pomiędzy słowem a pojęciem – słowa tworzą pojęcia – to jednak nie jest to relacja symetryczna, nie każde słowo czy konstelacja słów stanowi pojęcie. Dla mnie pojęcie nieśmiertelności przestaje być słowem wtedy, gdy – posiłkując się ustaleniami Gilles’a Deleuza i Félix’a Guattariego zawartymi w książce *Co to jest filozofia?*¹⁷⁰ oraz Mieke Bal w *Wędrujących pojęciach w naukach humanistycznych*¹⁷¹ – jego zastosowanie jest produktywne poznawczo. Być może najbardziej niezwykłą cechą pojęcia nieśmiertelności jest to, że raz działa jak teleskop, który jako „daleko widzące” narzędzie (gr. *tēle-skópos*) sięga najdalszych rejonów ludzkiej historii, innym razem znów jak mikroskop, który uzbraja oko do widzenia obiektów i problemów bardzo małych i ledwie dostrzegalnych. W pojęciu nieśmiertelności produktywne jest właśnie **działanie skali**. Za pomocą pojęcia nieśmiertelności można z powodzeniem uruchomić tak duże i ponadczasowe problemy jak lęk przed śmiercią czy przyczyny powstania ludzkiej cywilizacji, jak i te należące do mikroświata XXI wieku. Nieśmiertelność, jako pojęcie, zachowuje więc związek i utrzymuje ciągłość z wielkowiekową tradycją, ale jednocześnie jest na tyle elastyczne i pojemne, że stanowi dobry punkt referencji do najbardziej aktualnych problemów, z którymi się dziś mierzymy. Określając zatem wzajemną relację przywołanych pojęć i pojęcia nieśmiertelności, powiedziałabym, że nieśmiertelność jest pojęciem

¹⁷⁰ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000.

¹⁷¹ Zob. M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

najszerszym, „parasolowym”, względem którego mogą pozycjonować się pojęcia bardziej szczegółowe.

2. Pojęcie nieśmiertelności

Pojęcia elementarne

Przyglądając się słownikowym wyjaśnieniom pojęcia nieśmiertelności, natychmiast rozpoznać można pewien schemat eksplikacyjny. Dla przykładu zamieszczam poniżej definicję pochodzącą ze słownika Lexico (Oxford):

Nieśmiertelny: wiecznie żyjący, nigdy nieumierający, niepodlegający niszczeniu/gniciu, zasługujący na bycie wiecznie pamiętanym¹⁷²

W pierwszej kolejności nieśmiertelność jest definiowana zgodnie z semantyką – jako brak śmierci, w drugiej dotyczy trwania pewnego dziedzictwa lub pamięci¹⁷³. Wyraźnie widać

¹⁷² (ang.) living forever; never dying or decaying, deserving to be remembered forever; źródło: Lexico Oxford, <https://www.lexico.com/definition/immortality> [dostęp: 30.04.2020].

¹⁷³ Immortality (noun):

1. (from Latin *immortalis*, from *in-* + *mortalis* mortal) the condition or quality of being exempt from death or annihilation. This condition has been predicated of man, both body and soul, in many senses; and the term is used by analogy of those whose deeds or writings have made a lasting impression on the memory of man; źródło: Encyclopædia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
2. the quality of being able to live or last for ever, the quality of being very special and famous and therefore likely to be remembered for a long time; źródło: Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
3. the fact of being immortal or being famous enough to be remembered for a long time; źródło: Macmillan Dictionary, <https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
4. the quality or condition of being immortal, endless life or existence, enduring fame; źródło: The Free Dictionary, <https://www.thefreedictionary.com/immortal> [dostęp: 30.04.2020].

więc, że w pojęcie to wpisane jest dwuwymiarowość – jedna płaszczyzna uwzględnia sferę biologii, druga zaś, bardziej metaforycznie, kultury. Używając tego samego pojęcia nieśmiertelności, mówimy więc w języku potocznym o terapiach genowych, wiekopomnych dziełach, heroicznym bohaterach, namnażających się komórkach nowotworowych HeLa¹⁷⁴, eksperymentach alchemicznych, a także duszy. Jego użycie za każdym razem jest intuicyjnie dekodowane w zależności od kontekstu.

Studia kulturowe także przyczyniły się do różnorodnych sposobów rozumienia pojęcia nieśmiertelności. Wielu filozofów i badaczy uważa, że nieśmiertelność jest pojęciem transhistorycznym i transkulturowym¹⁷⁵. Oznacza to, że wszystkie znane

Immortal (adjective)

5. someone or something that is immortal will live or last for ever and never die or be destroyed, Someone or something that is immortal is famous and likely to be remembered for a long time; źródło: Collins Dictionary, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/immortal> [dostęp: 30.04.2020].
6. deathless," from Latin *immortalis* "deathless, undying" (of gods), "imperishable, endless" (of fame, love, work, etc.), from assimilated form of *in-* "not, opposite of" (see *in-* (1)) + *mortalis* "mortal" (from PIE root **mer-* "to rub away, harm," also "to die" and forming words referring to death and to beings subject to death). In reference to fame, literature, etc., "unceasing, destined to endure forever, never to be forgotten, lasting a long time," attested from early 15c. (also in classical Latin). As a noun, "an immortal being," from 1680s; Źródło: Online Etymology Dictionary, <https://www.etymonline.com/word/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
7. wiecznie żyjący, mający nieprzemijającą wartość, ciągle obecny gdzieś, niepodlegający zmianom, źródło: Słownik Języka Polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/niesmiertelny;2489951.html> [dostęp: 30.04.2020].

¹⁷⁴ Ze względu na nieskończoną liczbę podziałów komórki nowotworowe nazywa się nieśmiertelnymi i wykorzystuje się jej do licznych badań naukowych. Pierwsza linia ludzkich komórek przeznaczonych do badań laboratoryjnych zwanych HeLa pochodzi od imienia i nazwiska Henrietty Lacks, czarnoskórej pacjentki, która zmarła z powodu licznych przerzutów w październiku 1951 roku. Komórki te są nadal wykorzystywane w badaniach, a historia Henrietty Lacks z jednej strony symbolizuje postęp naukowy z drugiej całkowite uprzedmiotowienie pacjentki i wiele wyzwań natury prawnej. Historię opisuje Rebecca Skloot w bestsellerowej książce zatytułowanej *Nieśmiertelne życie Henrietty Lacks* (przeł. U. Gardner, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2011). Na HBO powstał film, którego producentką była Oprah Winfrey wcielająca się jednocześnie w rolę najstarszej córki Henrietty Lacks. Z kolei dla Centrum Nauki Kopernik w ramach festiwalu *Przemiany* w 2016 roku reżyserka Anna Smolar zrealizowała spektakl zatytułowany *Henrietta Lacks*.

¹⁷⁵ „Marzenie o życiu, które nie ma końca jest uniwersalną cechą ludzkiego doświadczenia, wspólną wszystkim kulturą niezależnie od czasu i miejsca [...]”. Zob. S. Cave, *Immortality...*, dz. cyt., s. 2-3. Cave’owi

nam obecnie kultury dysponują pojęciem nieśmiertelności, choć różnią się zasadniczo sposobami jej praktykowania czy wytwarzania. Idąc tropem transkulturowości i transhistoryczności idei nieśmiertelności, postanowiłam sprawdzić, czy do wyjaśniania pojęcia nieśmiertelności użyteczne będą słowa rozumiane niezależnie od kultury i języka. To sugestia, którą podsuwa w swoich pracach Anna Wierzbicka¹⁷⁶. W latach 70. przedstawiła ona ideę naturalnego metajęzyka semantycznego (ang. *Natural Semantic Metalanguage, NSM*), która stała się jedną z wiodących teorii badań dotyczących języka

wtóruje Bauman twierdząc, że „wszystkie społeczeństwa dysponują formułami zastępowania horroru śmierci nadzieją na nieśmiertelność, a czasem też instytucjonalnie ją gwarantują, Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 15. I w innym miejscu: „Uniwersalna, ponadhistoryczna i ponadkulturowa obecność rytuałów pogrzebowych oraz zrytualizowanych obchodów pamięci zmarłych była najwcześniejszym i najbardziej imponującym odkryciem etnografii porównawczej. Nie odnaleziono żadnej formy życia ludzkiego, nawet najbardziej prymitywnej, gdzie nie przestrzegano jakiegoś wzorca narzucającego konieczność troszczenia się o ciała zmarłych i podtrzymywania ich pośmiertnej obecności w pamięci potomnych”. Tamże, s. 64-65. Mircea Eliade z kolei zauważa, że już same ceremonie grzebalne (których historia sięga 70-50 tys. lat przed Chrystusem) są mocnym sygnałem kulturowym, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią. Eliade twierdzi także, że: „pozostawienie po prostu ciała w gąszczu, ćwiartowanie, pozostawienie ptakom na pożarcie, pospieszna ucieczka z miejsca zamieszkania, w którym pozostawiono trupa, nie świadczy jeszcze o braku poglądów na życie po śmierci” M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom 1, *Od epoki kamienia do misterii eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997, s. 9. Obietnicę nieśmiertelności składają wszystkie znane systemy religijne, odnosząc się (w różny sposób) do idei nieśmiertelności. Jak wylicza Ireneusz Ziemiński, wyrazisty motyw śmierci jako początku religii pojawia się między innymi w filozofii Benjamina Constatnta, Ludwika Feuerbacha czy Maxa Horkheimera. Zob. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010. Giambattista Vico zauważa z kolei, „że religia, zawieranie małżeństw oraz grzebanie zmarłych to zwyczaje, które zapoczątkowały dawne cywilizacje i winny nosić miano zwyczajów powszechnych i wiecznych”¹⁷⁵. Zob. B. Włodarska, *Historyczność ludzkiego istnienia. Myśl Giambattisty Vico*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, nr 4 (8), s. 87. Tezę tę próbował także udowodnić antropolog społeczny James George Frazer w rozprawie *Złota gałąź*. Odwołując się do bogatych materiałów etnologicznych, pokazał, że rytuał śmierci i zmartwychwstania znają wszystkie kultury, ponieważ jest to zjawisko o charakterze uniwersalnym „Prawie wszystkie rasy zadały sobie pytanie, czy ludzka świadomość może przetrwać po śmierci, i prawie wszystkie odpowiedziały nań pozytywnie. W tej kwestii ludy sceptyczne lub agnostyczne – o ile takie w ogóle istnieją – są nam nieznane.”; Zob. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.

¹⁷⁶ A. Wierzbicka, *Słowa klucze: różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 16 i 62. Zob. także: A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.

i znaczenia. U Wierzbickiej pojawia się idea uniwersaliów pojęciowych jako możliwej „wspólnej miary” przy porównaniu różnych systemów semantycznych różnych języków¹⁷⁷. Badaczka uznaje możliwość istnienia uniwersaliów językowych, które miałyby potwierdzać hipotezę, że niektóre aspekty natury ludzkiej mogą być stałe, podobnie jak pewne wzorce ludzkiego poznania¹⁷⁸. Wierzbicka swoją teorię tworzy w oparciu o koncepcję pojęć elementarnych (prostych) Leibniza, który zauważył, że:

Aby objaśnić znaczenie słów, trzeba dysponować zespołem pojęć, które są zrozumiałe same przez się, i żeby takie objaśnienie rzeczywiście cokolwiek tłumaczyło, musi nas prowadzić od tego, co złożone i niejasne do tego, co – stosunkowo przynajmniej – proste i jasne.”¹⁷⁹

Leibniz próbował stworzyć koncepcję „alfabetu myśli ludzkich” wierząc w „psychiczną jedność ludzkości”. Zachęcał on do prowadzenia badań porównawczych traktowanych jako sposób na odkrycie wspólnego mianownika ludzkości, a tym samym sposób na opisanie uniwersalnych podstaw ludzkiego poznania¹⁸⁰. Tym właśnie tropem podąża Wierzbicka, przyjmując hipotezę, że w każdym języku naturalnym istnieją jednostki elementarne, które pokrywają się z analogicznym zestawem w każdym innym języku, a przez to stają się „językową manifestacją uniwersalnego systemu podstawowych ludzkich pojęć”¹⁸¹. Odwołując się do badań semantycznych z ostatnich trzech dziesięcioleci, Wierzbicka tworzy listę prawie sześćdziesięciu słów elementarnych – kandydatów na semantyczne jednostki proste i uniwersalne – Wierzbicka umieszcza na niej m.in. następujące wyrazy: „ktoś”, „żyć”, „żywy” „umrzeć”, „osoba”, „ciało”, „myśli” „ludzie”, „prawdziwy”, „inny”, „miejsce”, „daleko”¹⁸². W tym punkcie badań zakładałam, że stworzona w ten sposób definicja nieśmiertelności, nie tylko, zgodnie z założeniami

¹⁷⁷ A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, dz. cyt., s. 54.

¹⁷⁸ Tamże, s. 55.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Tamże.

¹⁸¹ Tamże, s. 60.

¹⁸² Tamże, s. 62; a także: A. Wierzbicka, *Przegląd elementarnych jednostek semantycznych* [w:] *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 53-136

Wierzbickiej, będzie rozumiana międzykulturowo, ale też obejmie swoim zasięgiem dawne i współczesne projekty. Gdyby więc próbować wytłumaczyć nieśmiertelność na sposób proponowany przez Wierzbicką¹⁸³, to najprostsza, uniwersalna, niezależna od czasu historycznego i szerokości geograficznej, definicja mogłoby brzmieć tak:

(1) Nieśmiertelny – wielu ludzi myśli o tej osobie tak:

(A) ta osoba nie umiera

(B) ta osoba żyje

(a) ta osoba żyje długo

(b) wielu ludzi chce żyć długo

- niektórzy ludzie nie chcą żyć długo

(c) ta osoba ma ciało

- ta osoba myśli, widzi, chce, czuje, wie, słyszy

- ta osoba może mówić, robić, ruszać się

Znaczenie pojęcia nieśmiertelności budowane jest tutaj w oparciu o jego zawartość semantyczną – wyszczególnione zostają te cechy definicji, na podstawie których można rozstrzygnąć, czy jakiś przedmiot (w tym przypadku osoba) podpada pod definiowany termin. Wersy (A) i (B) mają dla powyższej formuły eksplikacyjnej charakter konstytutywny – nieśmiertelny więc to ktoś, kto żyje i nie umiera. Kolejne wersy stanowią tylko uszczegółowienie tej formuły eksplikacyjnej, jednocześnie udowadniając, do jak wielu etycznych czy filozoficznych dylematów można się odnieść używając kilkunastu prostych słów (m.in. problem czasu, wieczności, ciała). Zastosowane w tym wyjaśnieniu słowa są intuicyjne i proste, co powoduje, że nie da się powyższej definicji już bardziej zredukować. I choć w sensie logicznym powyższa definicja równościowa jest poprawna – wyrażenie definiowane (*definiendum*) jest wyjaśniane przez podstawowe jednostki elementarne składające się na wyrażenie definiujące (*definiens*) – to można wskazać na przynajmniej dwa mankamenty powyższej, pozornie tylko uniwersalnej, definicji.

Powstające formy nieśmiertelności

Zgodnie z koncepcją Wierzbickiej pojęcia „życia” i „śmierci” miałyby być „rozumiane same przez się”. Takie ujęcie zakładałoby, że określenie parametrów życia i śmierci z biologicznego punktu widzenia pozostaje kwestią bezsporną. Śmierć rzeczywiście przez

¹⁸³ Przykładowe formuły eksplikacyjne zob. np. A Wierzbicka, *Słowa klucze...*, dz. cyt., s. 234 i n.

długi czas była kojarzona z pewnym określonym w czasie momentem, w którym ustają funkcje życiowe organizmu. Zgodnie z klasyczną definicją śmierci twierdzono, że następowała ona wraz z ustaniem czynności oddechowych i utratą krążenia¹⁸⁴. Takie pojmowanie końca ludzkiego życia mocno zakorzeniło się w kulturze i języku – nie bez powodu zdarza nam się mówić, że ktoś „wyzionął ducha”, a „serce przestało bić”. Upowszechnienie w latach 60. XX wieku metod reanimacji i zastosowanie respiratora ujawniły – jak zauważa Tadeusz Biesaga – niewystarczalność krążeniowo-oddechowego kryterium śmierci. A to zaledwie początek rewolucyjnych zmian, jakie dokonały się w medycynie¹⁸⁵. „Jesteśmy świadkami fenomenalnego, nieznanego dotąd w historii rozwoju biologii i medycyny. I można śmiało powiedzieć, iż podczas gdy w skali wszechświata żyjemy w czasie po Wielkim wybuchu (*Big Bang*), to na naszej planecie czas znaczy eksplozja medycyny” – pisał w swojej książce wybitny polski kardiolog Andrzej Szczeklik¹⁸⁶. Obecnie śmierć pojmowana jest w naukach medycznych i bioetyce już nie jako „ostateczny moment”, ale raczej jako proces. Bez wątpienia jednak, jak podkreśla Jerzy Kopania – „Mimo znacznego postępu nauki śmierć to nadal jeden z najtrudniejszych problemów medycyny, antropologii i prawa”¹⁸⁷.

Nie sposób w kontekście definicji śmierci ignorować także jej wymiaru kulturowego. W książce *The Politics of Life Itself* Nicolas Rose twierdzi, że każde rozumienie życia jest historycznie i kulturowo uwarunkowane, zależne od zestawu dyskursów, praktyk i technologii w danym okresie w ramach konkretnej społeczności¹⁸⁸. Definicja życia nie może odnosić się jedynie do biologii, bo jest wynikiem kombinacji wielu elementów – medycznych, prawnych, politycznych, ekologicznych, etycznych, technologicznych czy ekonomicznych. Rose, czerpiąc z koncepcji biopolityki Michela Foucaulta, swoje rozważania odnosi przede wszystkim do osiągnięć w dziedzinie medycyny i szeroko rozumianej techniki w XXI wieku. Zakres tych zmian przyczynił się do tego, że jak zauważa Rose – „obecnie zamieszkujemy powstającą formę życia”¹⁸⁹.

¹⁸⁴ T. Biesaga, *Kontrowersje wokół definicji śmierci*, „Medycyna Praktyczna” 2006, nr 2, s. 20.

¹⁸⁵ Tamże.

¹⁸⁶ A. Szczeklik, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 11.

¹⁸⁷ J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2002, s. 76.

¹⁸⁸ N. Rose, *The Politics of Life Itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2007.

¹⁸⁹ Tamże, s. 3.

Analogicznie można by powiedzieć, że obecnie zaczynamy zamieszkiwać **powstające formy nieśmiertelności** uwikłane w całą sieć rozmaitych powiązań i zależności. To właśnie szeroko rozumiane praktyki kulturowe, a także postęp medycyny i technologii, podobnie jak polityka, biznes i rynek, powodują „znieskształcenie” pojęć elementarnych, takich jak „żyć”, „żywy” i „umrzeć”, rozszerzając lub zmniejszając ich zakresy znaczeniowe, co bezpośrednio wpływa na wytworzenie się odmiennych form nieśmiertelności.

Ponadto, omawiana definicja, odnosząc się do biologicznego wymiaru nieśmiertelności, sugeruje, w nieco utajony sposób, istnienie „czystej biologii” czy „czystej natury” jakby zupełnie niezależnej od kultury. Naturalny, biologiczny stan to taki, w którym jesteśmy śmiertelni. Każda nawet najmniejsza ingerencja medyczna czy technologiczna służąca przedłużeniu życia, czy nieśmiertelności jest ingerencją kultury. Dlatego też na nieśmiertelność chcę patrzeć wyłącznie w paradygmacie naturo- i technokulturowym, ponieważ nieśmiertelność rozumiana jako brak śmierci, to wysoce inżynierski projekt zhakowania ludzkiej biologii i procesów zachodzących w naszym ciele. Zresztą, oddzielając naturę od kultury – jak przypomina Bruno Latour w *Nigdy nie byliśmy nowocześni* – dokonujemy (jako społeczeństwa zachodnie) jedynie pojęciowego triku, który pozwala nam myśleć o sobie samych jako „nowoczesnych”¹⁹⁰. Tak zgrabnie podzielony świat – dowodzi dalej Latour – nigdy jednak nie istniał, a jeśli współcześnie usiłujemy utrzymywać iluzję „wielkiej cenzury”, to stajemy się bardziej anachroniczni niż przednowożytni, dla których świat kultury i natury, ducha i materii stanowił niekwestionowaną jedność. W sieci, którą Latour nazywa matrycą antropologiczną, wszystko jest ze sobą powiązane, a więc także: technologie, lęki, marzenia, symbole, dusze, umysły, polityka, ciało, serce, płuca, respiratory, marketing i finanse. Z takich właśnie sieci wzajemnych powiązań i zależności wyłaniają się kolejne formy nieśmiertelności.

I jeszcze jedna uwaga. Definicja *ktoś, kto żyje i nie umrze* uruchamia spekulacyjny potencjał pojęcia nieśmiertelności. Gdyby przyjąć, że zdanie *ktoś, kto żyje i nie umrze* jest „uogólnieniem stwierdzającym empiryczną zależność”, to trzeba byłoby pytać o fakty i obserwacje, na podstawie których to zdanie zostało przyjęte¹⁹¹. Nie wiemy, co to znaczy

¹⁹⁰ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

¹⁹¹ Tamże, s. 12.

być nieśmiertelnym, ale doskonale wiemy, jak to jest być śmiertelnym – definicja ta więc, co oczywiste – powstała w opozycji do doświadczenia śmiertelności biologicznej. Sam termin nieśmiertelność jest określany przez zrozumiałe słowa elementarne, które w połączeniu tworzą zupełnie nową rzeczywistość niemożliwą do empirycznego doświadczenia. Uznać trzeba, że jest to definicja najczystsza, semantycznie uzasadniona i ponadkulturowa, ale jak na razie nauka nie ma dowodów na istnienie takiej nieśmiertelności. Definicję tę traktuję zatem jako kres pracy spekulacyjnej pojęcie, a zatem i paradoksalnie **kres samej definicji**. Kiedy śmierć przestanie być wrogiem życia nikt nie będzie już definiował życia w opozycji do śmierci. Nie będzie „nieśmiertelnych”, lecz ludzie żyjący.

Poza dualizmy

Spróbujmy teraz – kontynuując jeszcze eksperyment z budowaniem definicji nieśmiertelności – dokonać drobnego przesunięcia, co podyktowane jest obserwacją aktualnego stanu projektów nieśmiertelności. Z całą stanowczością trzeba stwierdzić, że wszystkie obecnie realizowane projekty ludzkiej nieśmiertelności rozpoczynają się w punkcie biologicznej śmierci. Zmodyfikowana o to rozpoznanie i alternatywna definicja z wykorzystaniem słów elementarnych brzmiałaby następująco:

(2) Nieśmiertelny – wielu ludzi myśli o tej osobie tak:

(A) ta osoba umiera

(B) ta osoba może żyć w innym miejscu niż ja

(a) wiele osób wierzy, że ta osoba może słyszeć

(b) niektórzy ludzie rozmawiają z tą osobą

(c) ludzie nie wiedzą, czy ta osoba ma ciało

(d) wielu ludzi chce żyć długo w innym miejscu

(e) wielu ludzi uważa, że to może być prawda

- niektórzy ludzie uważają, że to nie może być prawda

(f) wielu ludzi uważa, że to jest dobre

- niektórzy uważają, że to nie jest dobre

Wersy (A) i (B) sprawiają, że powyższa definicja ma jawnie oksymoroniczny charakter, co jednak zasadniczo nie powinno wzbudzać wątpliwości, bo oparta jest na definicyjnym schemacie nieśmiertelności, do którego kulturowo przywykliśmy. *Umarł i żyje*

to jednoczesna zapowiedź końca i następującego po nim ciągu dalszego, jaki proponują wszystkie, bez wyjątku, projekty nieśmiertelności historyczne i współczesne.

Czym więc współczesna nieśmiertelność miałaby różnić się od innych obecnych w kulturze form unieśmiertelniania? Do tej pory nieśmiertelność wiązała się w punkcie wyjścia z bezdyskusyjnym przyjęciem faktu śmierci danej osoby (tu wracamy do kulturowego wymiaru definicji słownikowych). Ta nieśmiertelność zachowywała rodzaj transparentności i nie mieszała porządków – biologiczna śmierć mogła przyczynić się – ni mniej, ni więcej – do wytworzenia kulturowych form życia pośmiertnego. Współczesna nieśmiertelność (zarówno cyfrowa jak i cielesna) dokonuje zmieszania tych porządków. W moim przekonaniu istnieje wyraźna różnica pomiędzy rozmową ze zmarłym ojcem reprodukowanym jako Dadbot, z którym można przedyskutować bieżące wydarzenia, zbieraniem materiału genetycznego przez firmę Lifenut, który ma posłużyć tworzeniu pośmiertnego mindclona osoby zmarłej, czy krionicznie zawieszonym pacjentem, którego martwe ciało uległo licznym modyfikacjom, a zbudowaniem okazałego pomnika, stworzeniem interaktywnego albumu wspomnień czy powołaniem funduszu stypendialnego nazwanego imieniem zmarłego.

Współczesna nieśmiertelność stara się wyprodukować nową jakość, przestrzeń „pomiędzy”, w której przestaje obowiązywać presja pamiętania i wspomniania, a w jej miejsce pojawia się nowy imperatyw – nieustanego komunikowania i bycia w relacji. Zygmunt Bauman zauważa, że tzw. ponowoczesna nieśmiertelność, podobnie jak śmierć w nowoczesności, nie dźwiga już piętna ostateczności¹⁹². Stopniowo zaciera się bowiem różnica pomiędzy tym, co żywe i martwe, trwałe i przejściowe, biologiczne i technologiczne, realne i wirtualne. W świetle takich rozpoznań wyjaśnienie – *Nieśmiertelny to ktoś, kto umarł i żyje* – zaczyna nabierać nowego sensu, ale tylko wtedy, gdy uznamy, że śmierci i życia nie musimy wyjaśniać jedynie za pomocą parametrów biologicznych i funkcjonowania organicznego ciała. *Ktoś, kto umarł i żyje* nie mieści się jednoznacznie ani po stronie życia ani śmierci, a więc nie spełnia wymogów zerojedynkowej logiki. Kluczem do zrozumienia tej definicji jest zatem **rozłączenie alternatyw** – tego, co żywe i martwe, obecne i nieobecne, należące do kultury i należące do natury. Nieśmiertelność to relacja życia i śmierci, kultury wobec natury, martwego i żywego. Nieśmiertelny więc to ten, który usiłuje za pomocą technologii i przy udziale

¹⁹² Z. Bauman, *Śmierć – nowoczesna i ponowoczesna...*, dz. cyt., s. 260-276.

nauki wymediować nową przestrzeń zawieszoną pomiędzy porządkiem kulturowym i biologicznym, wychodząc poza dwuwartościową logikę życia i śmierci. Ciekawej metafory używa Robin Marantz Henig:

[...] o życiu i śmierci nie decyduje jeden przełącznik – albo światło (życie), albo ciemność (śmierć). To raczej coś w rodzaju suwaka, ściemniacza, całe kontinuum półcieni między jasnością, a czernią. W tej szarej strefie śmierć nie jest tak całkiem nieodwracalna, życie jest trudne do zdefiniowania [...] ¹⁹³.

Takiego „suwaka” zaczynają używać twórcy współczesnych projektów nieśmiertelności, usiłując tym samym zagospodarować „sferę szarości” między biologicznym życiem i biologiczną śmiercią, a także kulturowym życiem i kulturową śmiercią. Nieśmiertelność to wariacja między różnymi systemami semiotycznymi – ciała, DNA, kodu binarnego, wspomnień, myśli.... Mówiąc językiem Roya Ascotta – nieśmiertelność tworzą zarówno media „lepkie” związane ze światem biologii, jak i „suche” związane z technologiami cyfrowymi ¹⁹⁴. Nieśmiertelność mediuje między życiem i śmiercią, lecz nie jest ani jednym ani drugim, a sumą tych dwóch. Zamiast więc myśleć o nieśmiertelności jako pojęciu możliwym do wyjaśnienia za pomocą uniwersalnej definicji, proponuję, by spojrzeć na nią w optyce „wędrującego pojęcia”.

Wędrujące pojęcia

Wędrujące pojęcia to koncepcja zaproponowana w 2002 roku przez holenderską krytyczkę i teoretyczkę kultury Mieke Bal. Dla Bal pojęcia wymagają szczególnej aktywności, stanowią bowiem „terytorium, po którym należy wędrować w duchu przygody” ¹⁹⁵. Podobną wykładnię pojęcia proponują Gilles Deleuze i Félix Guattari w pracy *Co to jest filozofia?*, odpowiadając na pytanie zawarte w tytule: „pojęcia służą

¹⁹³ R. M. Henig, *Na drugą stronę. Ludzie na granicy życia i śmierci*, „National Geographic Polska”, <http://www.national-geographic.pl/ludzie/na-druga-strone-ludzie-na-granicy-zycia-i-smierci> [dostęp: 09.08.2017].

¹⁹⁴ R. Ascott, *Art @ the Edge of the Net* [w:] *Telematic Embrace. Visionary Theories of Art., Technology and Conciousness*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2003.

¹⁹⁵ M. Bal, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012. s. 48.

filozofowaniu, bo sama filozofia jest sztuką tworzenia, wymyślania i wytwarzania pojęć”¹⁹⁶.

Wspólnym mianownikiem obu pojęciowych eksplikacji jest aktywna, twórcza, czasem rebeliancka postawa badacza/filozofa, który poprzez pojęcia, uruchamia nowe sposoby poznania, a nie tylko kontempluje to, co zastane i raz ustanowione. Pojęcia są więc zaproszeniem do działania i eksperymentowania z różnymi tradycjami, stylami, okresami historycznymi czy dyscyplinami. Dla Bal szczególnie ważne jest też podkreślenie relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem badań, które wzajemnie się stwarzają i warunkują, znosząc wszelkie roszczenia do utopijnej obiektywności. Przeprowadzać analizę kulturową to według Bal wykonywać swoisty performans poznawczy, który polega na ułożeniu na nowo sensów, znaczeń i zależności w otwartej strukturze narracyjnej. Jeśli jednak Bal wydaje się demokratyzować proces tworzenia pojęć – zasadniczo każdy badacz zaproszony jest do tego rodzaju twórczej aktywności, Deleuze i Guattari czynią z niego bardzo ekskluzywne zajęcie dedykowane w ścisłym znaczeniu jedynie filozofom. Pojęcia nie są bowiem dyskursywne, nie są ekspozycją jakiegoś przedstawienia, wytworu czy zdarzenia, a ich celem nie jest uzgadnianie twierdzeń (ten grzech, według badaczy, często popełniają nauki humanistyczne, w tym socjologia). Dlatego właśnie pojęcia powinny być konstruowane przez filozofów, bo dają one dostęp do poznania – przy czym Deleuze i Guattari łączą ze sobą wytwarzanie pojęć, jakiego dokonują filozofowie z ich samodzielnym ustanawianiem siebie samych w autopojetycznej pętli¹⁹⁷. Pojęcia, będąc konstruktami, przylegają do rzeczywistości, a jednocześnie tę rzeczywistość współtworzą – stanowią zatem medium poznania jak i narzędzie wytwarzania.

Drugi wspólny mianownik teorii (metodologii) pojęcia tworzonej przez Bal oraz Deleueza i Guattariego to przekonanie, że nie istnieje zbiór pojęć pierwszych (pojęć-matek), które trzeba w szczególny sposób respektować i w odniesieniu do nich pracować. „Nie istnieje niebo pojęć” – w tym sugestywnym stwierdzeniu francuscy intelektualisci uwypuklają dwie kwestie: pierwsza, o której wspomniałam powyżej – pojęcia nie czekają na nas jako już istniejące ciała niebieskie, ale wymagają dopiero stworzenia oraz że nie istnieją pojęcia, tradycje, czy szkoły myślenia mające status

¹⁹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 9.

¹⁹⁷ Zob. Tamże, s. 19.

uprzywilejowanych, które tworzą jakąś przasadę rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, pojęcia funkcjonują w heterarchicznych układach. Każde z nich rozgałęzia się na inne pojęcie, tworząc gęstą i powiązaną ze sobą wieloma nićmi sieć. Pojęcia pozostają zatem w równorzędnych relacjach i wzajemnie się dopełniają przez to także, że zawierają części pochodzące z innych, sąsiadujących pojęć (płaszczyzn). Pojęcia – jak zauważają Deleuze i Guattari – „każde w sobie samym i we wzajemnych stosunkach, są ośrodkami wibracji”¹⁹⁸.

Wreszcie – i to trzeci dla mnie najistotniejszy element – pojęcie stanowi odpowiedź na postawiony problem, bez którego nie miałoby ono żadnego znaczenia¹⁹⁹. Wymaga to wyjścia poza pole doświadczenia świata rzeczywistego, jak postulują Deleuze i Guattari – i eksplorowanie świata możliwego – tego, który w twórczym procesie konstruowania pojęć ma szansę uzyskać rzeczywistość i stać się nowym, a może tylko powiększonym polem doświadczenia. Ponieważ w pojęciu zawierają się też części innych pojęć, a same pojęcia tworzą konstelacyjny układ, to tym samym przyłączają one i przekształcają kolejne problemy, które łączą się z innymi współistniejącymi problemami, a przez to też pojęciami, które je wywołują. Innymi słowy, poprzez pojęcie Deleuze i Guattari widzą możliwość mapowania rzeczywistości i wykraczania poza nią, ale nie w sensie metafizycznym, lecz w polu perceptywnym. Poznanie dokonuje się zatem zarówno poprzez pojęcia, jaki i tworzenie pojęć. Gdyby przyjąć, że strukturę świata tworzą rozmaicie zdefiniowane i czekające na zdefiniowanie problemy, to pojęcia są jak wbite w nie flagi, które znakują konkretny obszar i stanowią dla innych flagznaczników istotny punkt odniesienia. W kwestii porządkowania rzeczywistości, ważną uwagę dodaje też Bal – pojęcia są adekwatne o tyle, „o ile pozwalają w sposób produktywny uporządkować zjawiska zamiast oferować po prostu projekcję idei i założeń swoich zwolenników”²⁰⁰. Nie chodzi więc o prawdziwość reprezentacji, jaką oferują pojęcia (w tym sensie nie muszą być realistyczne), ale o ich zdolność i gotowość do ponownego ułożenia rozmaitych zjawisk, aspektów i elementów. Bal upomina się więc o produktywność, czy sprawczość pojęcia, bo to ostateczne kryterium oceny jego przydatności.

¹⁹⁸ Tamże, s. 30.

¹⁹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰⁰ M. Bal, dz. cyt., s. 57.

Nieśmiertelność jako figura topologiczna

Porzucając ideę o uniwersalnej, intuicyjnie rozumianej definicji nieśmiertelności, proponuję w tym miejscu wykorzystać bardzo pomocną wskazówkę Bal dotyczącą intersubiektywnego rozumienia pojęć. Zgodność – przekonuje holenderska badaczka – nie oznacza zgody na treść, lecz na podstawowe zasady gry²⁰¹. Jakie zatem reguły gry dotyczące pojęcia nieśmiertelności proponuję? Biorąc pod uwagę powyższe rozpoznania, stwierdzić trzeba, że nieśmiertelność należałoby postrzegać jako teoretyczny i zmienny (w zależności od czasu historycznego, kontekstu kulturowego oraz możliwości medyczno-technologicznych) układ zawarty między życiem i śmiercią, rozpatrywany w odniesieniu do dwóch płaszczyzn: natury i kultury.

Pojęcie nieśmiertelności staje się zatem **megapojęciem/ megafigurą**, agregatem wielu różnych wizji dawnych i współczesnych, sposobów rozumienia i przeżywania świata, a także możliwości technologicznych i biologicznych – jedne się wzajemnie znoszą, inne dopełniają, jeszcze inne rywalizują. Niewątpliwie pojęcie nieśmiertelności można postrzegać, jak proponuje Mieke Bal, jako „teorię w miniaturze” lub „poręczną teorię”, która pozwala rozumieć związek między przedmiotem badań, a ich zróżnicowanym pojęciowym bagażem, który ujawnia się właśnie wtedy, gdy uwzględnimy różne tradycje i dyscypliny²⁰². Samo pojęcie nieśmiertelności jest więc płynne w swoich znaczeniach, a jego wartość i bogactwo sensów różni się niekiedy zasadniczo²⁰³.

Jeszcze lepiej możemy to zrozumieć, jeśli pomyślimy o nieśmiertelności jako o figurze topologicznej. Topologia to dział matematyki zajmujący się badaniem własności, które nie ulegają zmianie nawet po radykalnym zdeformowaniu obiektów (figur geometrycznych, brył i obiektów o większej liczbie wymiarów). Przez deformowanie rozumie się tutaj dowolne odkształcanie (zginanie, rozciąganie, skręcanie), ale bez rozrywania różnych części lub zlepiania różnych punktów. Proces deformacji najłatwiej wyobrazić sobie, przyjmując, że obiekt wykonano z gumy. Klasycznym przykładem jest kubek przekształcony w obwarzanek. Pojęcie nieśmiertelności wyobrażam sobie zatem jako figurę, która nie traci swych

²⁰¹ Tamże, s. 36.

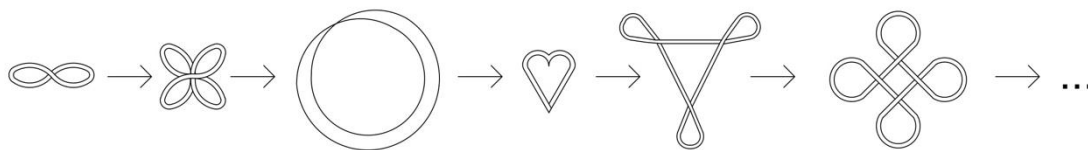
²⁰² Tamże, s. 16.

²⁰³ Tamże, s. 19.

własności (jakimi są odwieczne tęsknoty, obawy, wyobrażenia, pragnienia) nawet przy radykalnym zdeformowaniu czy przetworzeniu. Ekwiwalentem przemiany kubka w obwarzanek są topologicznie równoważne przekształcenia w obrębie nieśmiertelności – od eliksiru życia i kamienia filozoficznego, przez napary z ziół i magiczne obrzędy, wlewy z witaminy C, diety unieśmiertelniające i suplementy, aż po strategię zaniedbywanego starzenia, nanoboty, implanty i terapie genowe. Jeśli więc większość badaczy rezygnuje obecnie z używania pojęcia nieśmiertelności na rzecz przywołanych wcześniej określeń alternatywnych – to być może właśnie dlatego, że nie rozpoznają w obwarzanku ciągle tego samego kubka.

Chcąc zwizualizować proces topologicznych przekształceń można przyjąć, że graficznym odpowiednikiem pojęcia nieśmiertelności jest symbol nieskończoności, czyli odwrócona ósemka ∞ ²⁰⁴. Co ciekawe kształt odwróconej ósemki można uzyskać przy odpowiednim ułożeniu wstęgi Möbiusa – czyli jednej z klasycznych form zdolnych do topologicznych przekształceń. Symbol odwróconej ósemki/węzła/nieskończoności/nieśmiertelności można dowolnie przekształcać dochodząc do coraz bardziej zróżnicowanych form, które tak dalece odbiegają od formy wyjściowej, że można odnieść wrażenie, że nie mają z nią żadnego związku. Poniższa grafika ilustruje proces przekształcania pojęcia nieśmiertelności na przestrzeni wieków z jednej strony ujawniając jego homeomorficzną ciągłość (zachowanie właściwości) z drugiej wielką różnorodność formalną. Ponadto cały proces ma charakter dynamiczny, otwarty, a możliwych kształtów jest tu nieskończenie wiele – podobnie jak technokulturowych manifestacji idei nieśmiertelności.

²⁰⁴ W *Słowniku symboli* występuje także jako „węzeł”, który symbolizuje nieśmiertelność, nieskończoność, życie, bezkres. „Węzeł — nieskończoność. Łączy w sobie spiralę i linię esowatą, ósemkę i ósemkę leżącą, tj. znak nieskończoności; u staroż. Egipcjan — życie, nieskończoność. Żydowski emblemat pokolenia — ludy”, a także „Spirala podwójna, skręcająca się w dwóch przeciwnych kierunkach (u staroż. Celtów) — śmierć i zmartwychwstanie”. Podaję za: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1991 [dostęp online].



Rysunek 1. Nieśmiertelność jako figura topologiczna – wizualizacja pojęcia.

Wewnątrz figury nieśmiertelności zapisane są pomysły, idee, strategie, praktyki i nadzieje krążące w nieskończonych układach i konstelacjach. Pojęcie nieśmiertelności charakteryzuje rozciągłość – z jednej strony bezwzględna stabilność, z drugiej zaś nieograniczona możliwość rozszerzania. W nieśmiertelności jako figurze topologicznej podkreślić chcę jej dynamikę – łączenie w jednym przepływie tego, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, tego, co biologiczne i należące do kultury, wreszcie tego, co żywe i tego, co martwe. Pojęcie nieśmiertelności nie dezaktualizuje się, ale rozrasta, przechwytyjąc i przyłączając kolejne formy i wyobrażenia. Krąży ono pomiędzy różnymi kulturami, dyscyplinami, środowiskami artystycznymi i naukowymi, a przez to nie ma i nie będzie mieć ustalonej formy. Zachowuje podobne właściwości jak bluszcz, który szybko się rozrasta, jest mało wymagający, jeśli chodzi o warunki uprawy, łatwo się adaptuje i nieustannie wypuszcza kolejne kłaczka. Nie bez znaczenia pozostaje zresztą fakt, że bluszcz jest jednym z wielu roślinnych emblematów nieśmiertelności w kulturze²⁰⁵.

(Post)konstruktywistyczna teoria nieśmiertelności

Na koniec rozważań dotyczących pojęcia nieśmiertelności proponuję zwrócić się jeszcze w kierunku teorii aktora-sieci Bruno Latoura oraz koncepcji (post)konstruktywizmu sformułowanej przez Ewę Bińczyk. Dlaczego podejścia te uznaję za ważne w kontekście wytwarzania pojęcia nieśmiertelności? Powodów jest kilka.

²⁰⁵ Obok bluszczu są to m.in.: migdał, cyprys, dąb, drzewo, figa, granat(owiec), jabłko, jemiola, jesion, sosna, jodła, lilia, palma, zboże. Jeśli chodzi o zwierzęce emblematy nieśmiertelności to należą do nich m.in.: słowik, sokół, tygrys, wąż, żółw, żuraw, kaczka, jastrząb, jaszczurka, jelen, łabędź, motyl, mucha (w bursztynie), orzeł, paw, pszczoła, ryba, sęp, skorpion. A także np.: puchar, oddech, ogień, sól, pieśń, perła, róg. Podaję za: W. Kopaliński, *Słownik symboli...*, dz.cyt.

Perspektywa (post)konstruktywistyczna (propozycja Bińczyk na zastąpienie terminu „konstruktywizm społeczny”) pozwala opisać poznanie jako przedsięwzięcie zbiorowe. Oznacza to, że konstruowanie nie dokonuje się w pojedynkę, lecz zakłada współpracę²⁰⁶. Dokładnie takiego kolektywnego wysiłku wymaga współtworzenie pojęcia nieśmiertelności we współczesnej kulturze. Konstruowanie nie jest arbitralnym nadaniem nowych znaczeń, ale jest procesem tworzenia nowych powiązań, budowania relacji i angażowania rozmaitych ludzkich i nie-ludzkich czynników. Pojęcia nieśmiertelności nie stworzą samodzielnie nawet najbardziej wpływowi lobbyści ludzkiej nieśmiertelności, jak Martine Rothblatt, Ray Kurzweil czy Peter Thiel. O kształcie pojęcia decyduje bowiem sieć powiązanych ze sobą elementów, poczynając od konkretnych praktyk laboratoryjnych, przez rolę i dostępność technologii, zasoby finansowe, politykę i marketing przedsiębiorstw, aż na prasie i indywidualnym doświadczeniu użytkownika kończąc. Nie ma zatem i nie będzie „prywatnej nieśmiertelności”, która byłaby indywidulaną i odklejoną od wzajemnych powiązań i relacji próbą pośmiertnego trwania, a teza ta będzie szczegółowo dyskutowana w rozdziale *Mindclone. Nieśmiertelność jako sieć relacji*. Rozumienie pojęcia współczesnej nieśmiertelności nie pojawia się samoistnie wraz ze stworzeniem konkretnego projektu, ale jest rozłożonym w czasie i stopniowym przedsięwzięciem negocjowania i renegocjowania różnych, składających się na to pojęcie elementów. Właśnie tę procesualność i relacyjność podkreśla koncepcja topologii, za sprawą której pojęcie nieśmiertelności nieustannie dryfuje pomiędzy różnymi porządkami. XXI wiek to czas wielkiej emancypacji nieśmiertelności. Wyzwała się ona bowiem z okowów wiary i religii, porzuca swoją nobliwą, filozoficzno-metafizyczną formę i w wersji odmłodzonej i *zliftingowanej* próbuje zawojować zupełnie nowe przestrzenie – od nauki i technologii, aż po rynek i marketing. Bez wahania domaga się też nowych praw i reorganizacji dotychczasowego porządku kulturowo-społecznego. Proces konstruowania pojęcia nieśmiertelności nie jest zatem z góry pomyślany, przygotowany, a przez to prowadzący do stabilnych i ostatecznych rezultatów. Pojęcie nieśmiertelności niesie ze sobą duży bagaż historyczny i ma niezwykle urozmaiconą biografię, a XXI wiek dodaje tylko kolejne, jak wynika z konstruktywizmu, przygodne „oblicza”, zanim ostatecznie pojęcie to zostanie ustabilizowane. Tym samym pojęcie nieśmiertelności

²⁰⁶ E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 58.

jest nieesencjalistyczne, ponieważ nie może być definiowane przez żadną esencję, czyli obiektywne, dane z góry i wewnętrznie przynależne jej naturze rzeczy²⁰⁷. Tego dowodzi powyższy eksperyment tworzenia uniwersalnej definicji przy użyciu pojęć kluczy. Nawet jeśli relacja życia i śmierci, a także kultury i natury jest dla pojęcia nieśmiertelności konstytutywna, to już definiowanie wskazanych elementów jest wysoce problematyczne i zależne od wielu dodatkowych zmiennych historycznych, kulturowych, społecznych itd.

Perspektywa konstruktywistyczna zapożyczona z teorii aktora-sieci pozwala uznać proces konstruowania nieśmiertelności jako realny i fabrykowany zarazem. O ile z łatwością przyjmujemy, że komputer czy kapsuła krioniczna zostały skonstruowane, o tyle ontologiczny status samej nieśmiertelności jest mniej jasny. Nie jest ona obiektem czy fizykalnym artefaktem, który można spakować do kartonu i wysłać zainteresowanemu pocztą. Nie jest też bytem metafizycznym, opisanym w skompilowanych traktatach filozoficznych. Jest praktyczna – realna i wytworzona – i zaczyna być człowiekowi dostępna tylko na skutek wielu manipulacji, interwencji i działań. Nieśmiertelności nie ma więc dopóki nie znajdzie się ona w sferze ludzkiej *praxis*²⁰⁸.

Wreszcie, studia nad nauką i techniką pozwalają uniknąć najbardziej chyba, w mojej ocenie, blokującego pytania, jakie można zadać w kontekście współcześnie konstruowanej nieśmiertelności, a brzmi ono: „Czy to jednak jest prawdziwa nieśmiertelność?” W odpowiedzi trzeba by natychmiast dopytać: „Czym jest *prawdziwa* nieśmiertelność?” Jeśli *prawdziwą* nieśmiertelność definiowałaby pierwsza propozycja *Nieśmiertelny to ktoś, kto żyje i nie umrze* (z którą, jak wykazałam wiążą się liczne wątpliwości) – to oczywiście odpowiedź brzmi: „Nie. Choć XXI wiek ma ambicje zażegnania śmierci, to trzeba otwarcie przyznać, że taka nieśmiertelność obecnie nie istnieje”. Tylko co dalej, z naukowego punktu widzenia, może nastąpić po takim oświadczeniu? I tu z pomocą, przychodzi właśnie perspektywa (post)konstruktywistyczna, która reorientuje przywołane pytanie i zażegna impas: w niewielkim stopniu chodzi o to, czy współczesna nieśmiertelność jest prawdziwa czy nie, ale o to, **czy jest sprawcza**. Nieśmiertelność więc proponuję weryfikować

²⁰⁷ E. Bińczyk, *(Post)konstruktywizm na temat technonauki* Bińczyk, „Avant : pismo awangardy filozoficzno-naukowej”, 2013 nr 4 (1), s. 54-75.

²⁰⁸ Tamże.

i definiować nie poprzez kryterium *prawdziwości*, lecz poprzez efekty jej sprawstwa i zakres wpływów, jakie wywiera na rzeczywistość społeczną, kulturową, gospodarczą, technologiczną itd.

Wymiar materialny nieśmiertelności (technologia) niewątpliwie zlewa się z wymiarem poznawczym (sposoby definiowania pojęcia), społecznym (praktyki, zachowania, rytuały, obrzędy) oraz ze światem natury. W kolejnym rozdziale przyjrę się temu, jak mediacja pomiędzy życiem i śmiercią, rozstrzygana dotąd przeze mnie jedynie w planie pojęciowym, dokonuje się w planie społecznym, czy mówiąc bardziej precyzyjnie – w obrębie zbiorowości.

3. Społeczna translacja śmierci i życia

Nie ma już śmierci. Są tylko umarli i o nich warto (i trzeba) mówić.
A także o żywych, którzy się obok umarłych pojawiają jako uczestnicy zbiorowych rytuałów
żałobnych lub jako rozpaczający wedle prywatnej reguły.
Stanisław Rosiek²⁰⁹

Miejsce zmarłych w przestrzeni publicznej

W połowie XX wieku socjologowie udokumentowali stopniowe znikanie, najpierw śmierci, a potem zmarłych z przestrzeni publicznej liberalnych społeczeństw. W 1951 roku francuski filozof, socjolog i politolog Edgar Morin w tekście *Antropologia śmierci*²¹⁰ określił sytuację przemiany postaw wobec śmierci w kulturach społeczeństw zachodnich mianem „kryzysu śmierci”. Szeroko też dyskutowano społeczny fenomen „tabu śmierci”²¹¹. W słynnym eseju *Pornografia śmierci* z 1965 roku Geoffrey Gorer²¹², pisząc o tytułowej pornografii, przekonywał, że śmierć zajmuje w kulturze podobne miejsce jak seks w czasach wiktoriańskich.

²⁰⁹ *Wymiary śmierci* (red.) S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 5.

²¹⁰ E. Morin, *Antropologia śmierci*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

²¹¹ Michel Vovelle, autor monumentalnej pracy na temat śmierci, kwestionuje jednak samo pojęcie „tabu śmierci”, podając wiele przekonujących argumentów: systematycznie powiększająca się bibliografia na temat śmierci, nieustanna praca kultury i sztuki w kontekście problematyzowania tematu śmierci, regularne poruszanie tematu śmierci przez czołowe czasopisma takie jak np. „New York Times”. „Przegląd amerykańskiej prasy dowodzi, że nikt nie upiera się już przy ciszy” – konkluduje Vovelle. Zob. M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 650, 695 i n.

²¹² G. Gorer, *Pornografia śmierci*, przeł. I. Sieradzki, „Teksty” 1979, nr 3, s. 197-203.

Na fenomen „kryzysu śmierci” złożyło się wiele różnych czynników. Przynajmniej w bogatszych krajach nagła śmierć dzieci i dorosłych stanowiła coraz mniejszy odsetek²¹³. Ludzie stali się bardziej świadomi zasad higieny i dbali o sterylność swoich domów. Osoby w złym stanie zdrowia umieszczane były w szpitalach, a zwłoki w kostnicach. Śmierć zaczęła się komercjalizować za sprawą rozwijającego się przemysłu funeralnego – od trumien, nekrologów, ofert zakupu grobowców, przez ubezpieczenia na życie, aż po cmentarze. Coraz częściej śmiercią zajmowały się profesjonalne instytucje, a do asystowania przy chorym i umierającym delegowany był personel medyczny, ale nawet w szpitalach oddzielano konających od chorych parawanem lub przenoszono do izolatek. Hospitalizacja i medykalizacja – jak podkreśla Vovelle stają się ważnymi elementami definicji XX wiecznego systemu śmierci otoczonej tabu²¹⁴. To zaś bezpośrednio wiązało się (choć jak słusznie zauważa Vovelle, nie wiadomo, czy jako przyczyna czy konsekwencja)²¹⁵ z deprecjacją struktur rodzinnych i wspólnotowych oraz zanikaniem obrzędów pogrzebowych. Osoby starsze i samotne umieszczane były w domach starców nazywanych wymownie przez Vovella „przedpokojem śmierci, miejscem depersonalizacji, biernego i często beznadziejnego oczekiwania”²¹⁶. W XX wieku doszło też do rozpadu związków religii i śmierci oraz finalnie do znacznej dechrystianizacji śmierci (co jednak wcale nie wykluczyło niepokoju z nią związanego)²¹⁷. Obraz śmierci stopniowo wycofywany był z życia codziennego, czego wyrazem stało się konsekwentne oddzielanie życia od śmierci i przeciwstawianie obu pojęć.

W późnych latach 70. do opisanych powyżej separacyjnych strategii, odniósł się Jean Baudrillard, przedstawiając mechanizm wymiany symbolicznej. Symboliczne – jak wyjaśniał Baudrillard:

[...] nie jest ani pojęciem, ani instancją, ani kategorią, ani strukturą, jest aktem wymiany i stosunkiem społecznym, kładącym kres temu co rzeczywiste,

²¹³ M. Vovelle, dz. cyt., s. 640-648.

²¹⁴ Tamże, s. 667. O narodzinach i triumfie medykalizacji śmierci zob. także: P. Ariès, *Śmierć odwrócona* [w:] *Antropologia śmierci*, dz. cyt., s. 232-271. A także: M. Castells, dz. cyt., s. 449-452.

²¹⁵ M. Vovelle, dz. cyt., s. 651.

²¹⁶ Tamże, s. 666.

²¹⁷ Tamże, s. 671.

znoszącym rzeczywistość, a wraz z nią opozycję między tym, co rzeczywiste i tym, co wyobrażone. [...] symboliczne jest to, co kładzie kres działaniu kodu rozłączności i separacji terminów²¹⁸.

Symboliczne miałoby więc pomóc pokonać paraliżujący lęk przed śmiercią, a wymiana – jak przekonuje Baudrillarda – powinna być ustanowiona tam, gdzie istniał dotąd tylko surowy fakt śmierci. Jednak współczesna kultura zachodnia, jak twierdzi Baudrillarda w odniesieniu do kultury późnych lat 70. XX wieku, produkuje i wzmacnia tylko różnice między życiem i śmiercią, a przez to zawiesza relacje społeczną rozumianą, jako wymianę symboliczną. To zaś – pewnie jako przyczyna i konsekwencja zarazem – manifestuje się w braku rytuałów, praktyk i języków służących ustanawianiu relacji społecznej włączającej zmarłych. Konieczny w tym miejscu jest jeszcze inny, nieco dłuższy cytat:

[...] zmarli stopniowo przestają istnieć. Zostają wyrzuceni poza obręb symbolicznej wymiany dokonującej się w ramach grupy. Nie są już pełnoprawnymi istotami, godnymi partnerami wymiany, co uświadamia im boleśnie, wykluczając ich w coraz większym stopniu z grupy żywych, odpychając od siebie coraz dalej, wyrzucając z domostw, w których żyli w intymnej bliskości z żywymi, na odludzie cmentarza, mieszczącego się początkowo wewnątrz wsi lub w obrębie murów miejskich, potem jednak przybierającego postać pierwszego getta, będącego pierwowzorem wszystkich następnych, odsuwając ich coraz dalej od centrum ku peryferiom, by w końcu umieścić – jak to się dzieje we współczesnych miastach i metropoliach – nigdzie, czyli tam, gdzie nic nie jest już dla nich przewidziane, ani w przestrzeni fizycznej, ani psychicznej²¹⁹

Baudrillard pokazał, że najbardziej archetypiczną formą wykluczenia na drodze uniwersalizacji pojęcia człowieka było wyrzucenie zmarłych poza nawias społeczny. Zmarli – jako najgorsza z możliwych kategorii wykluczonych, sprawili, że żyjący musieli wytworzyć ideę, która pozwoli ukonstytuować ich samych. „Szaleńców” definiujemy tylko w odniesieniu do kategorii tzw. „normalnych”, analogicznie zmarłych przeciwstawiamy

²¹⁸ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 167; Por. J. Baudrillard, *Słowa klucze*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 17-22.

²¹⁹ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna...*, dz. cyt., s. 158.

żywym i tylko w ten sposób bronimy bastionu własnego życia. Baudrillard śmierć nazywa „anomalią”, „występkiem”, „nieuleczalną dewiacją”, o której nie da się pomyśleć, a o umarłych pisał jako o tych, którzy zostają „unicestwieni” i „wyparowują”²²⁰. I w tym właśnie miejscu dokonuje się – jak sądzę – „nowe rozdanie”, które proponuje kultura współczesna zasilana marzeniem o nieśmiertelności. Sądzę, że obecnie próbujemy wyprodukować zupełnie odmienny rodzaj doświadczenia niż ten, tak ostro krytykowany przez Baudrillarda. O ile śmierć i umieranie należą ciągle do sfery tabu²²¹, o tyle zmarli są przywracani i reprodukowani na masową skalę w przestrzeni publicznej. Dzieje się to za sprawą technologii, a także nowych praktyk kulturowych, za pomocą których staramy się włączyć zmarłych do obiegu społecznego, a jeśli kiedyś – jak pisze Baudrillard – zmarli „wyparowywali”, to teraz „skraplają się”, uzyskując bezprecedensową w historii postać.

Technologiczny zwrot

Blisko siedemdziesiąt lat po opisanu przez tanatologów fenomenu wycofywania zmarłych z przestrzeni publicznej mamy do czynienia z ich gwałtowną hiperobecnością. Jak do tego doszło? Media społecznościowe, tak chętnie przywoływane jako kluczowy argument w sprawie, miały oczywiście znaczący wpływ na wzmocnienie tego trendu po 2000 roku, ale symptomów należy szukać znacznie wcześniej – u schyłku XIX i początku XX wieku, wraz z pojawieniem się mediów takich jak fotografia, radio i telewizja.

Interesującą analizę kulturowo-technologiczną proponuje Davide Sisto w książce *Online Afterlives. Immortality, Memory nad Grief in Digital Culture*. Swoje rozważania Sisto rozpoczyna od przypomnienia paradoksalnego statusu zmarłego, który uosabia „obecność w nieobecności”. Zmarły pozostawia po sobie pustkę w przestrzeni prywatnej i publicznej, którą żyjący starają się wypełnić, tworząc rozmaite obrazy i reprezentacje. Każda forma reprezentacji jest jednak podkreśleniem realnej nieobecności zmarłego – odłączeniem od jego biologicznego, podlegającego dekompozycji ciała –

²²⁰ Tamże.

²²¹ Choć sądzę, że paradoks, o którym pisał w kontekście „tabu śmierci” Michel Vovelle, odbija się wyraźnym echem także we współczesności. Powtarzamy ten sam schemat: temat śmierci, podobnie jak w ubiegłym wieku jest tabuizowany, a jednocześnie jesteśmy zalewani obrazami śmierci przez media.

oraz stworzeniem nowych, kulturowo oswojonych form jego obecności²²². I choć, jak podkreśla Sisto prawie każda stworzona przez człowieka na przestrzeni wieków technologia służyła temu, by zapewnić zmarłym formy obecności – począwszy od legend i mitów, przez malarstwo, druk, rytuały pogrzebowe, pomniki, pośmiertne maski – to XX, a potem XXI wiek wyraźnie poszerzyły zakres technologii służących reinkarnacji zmarłych.

Fotografia była jednym z tych mediów, które utrwały wizerunek zmarłego. Zachowując w bezpiecznej odległości wszelkie biologiczne efekty śmierci, fotografia stała się medium obecności zmarłych. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że klasyczna praca dotycząca fotografii pochodząca z drugiej połowy XX wieku – *Światło obrazu. Uwagi o fotografii* Rolanda Barthesa wiąże ją bezpośrednio z doświadczeniem śmierci. Barthes fotografię postrzegał jako „kod doskonałych iluzji”, maskę pośmiertną rzeczywistości, która uobecnia to, co już nieobecne i odrywa znaczące od znaczonego, będąc szczególną emanacją tego, „co było” (noemat fotografii „to-było”). Fotografów nazywał „agentami śmierci”²²³, a samo zdjęcie „mikrodoświadczeniem śmierci”²²⁴ i jednocześnie „zmartwychwstaniem”²²⁵. Poszukując związków z innymi sztukami, Barthes przekonywał, że fotografii bliżej jest do teatru niż do malarstwa właśnie ze względu na szczególnego pośrednika, którym jest śmierć. Zarówno bowiem teatr, jak i fotografia podlegają trzem praktykom wyrażonym słowami: robić, czemuś podlegać, oglądać. *Operatorem*, tym, który robi, jest fotograf wybierający kadr, *Spectator* to osoby oglądające zdjęcie, a cel odniesienia Barthes nazywał *Spectrum*, który może być postrzegany jako spektakl o powrocie umarłego²²⁶. Nieruchoma twarz na zdjęciu kryje zawsze twarz

²²² Temat ten wróci w rozdziale dotyczącym krioniki. Ciekawym, choć nieco dalszym tematycznie kontekstem jest książka *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety* Stanisław Rośka. Rosiek rekonstruuje proces wytwarzania się tzw. „drugich zwłok” wieszczą, zwłok symbolicznych, które obejmują splot „rozproszonych i fragmentarycznych wyobrażeń”. „Drugie zwłoki” pomagają pokonać kryzys związany z rozkładem materii, a co za tym idzie struktur semiotycznych, ale są też problematycznym odejściem od martwego ciała, trupa, co skutkuje często jego zawłaszczaniem i uprzedmiotowieniem. S. Rosiek, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1997.

²²³ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 16.

²²⁴ Tamże, s. 29.

²²⁵ Tamże, s. 147.

²²⁶ Tamże, s. 21.

umarłego. Barthes próbował nawet rozpoznać związki pomiędzy omawianym powyżej „kryzysem śmierci” a fotografią, poddając pod rozwałę myśl, że:

Fotografia [...] byłaby może odpowiednikiem wtargnięcia w nasze nowoczesne społeczeństwo Śmierci asymbolicznej, pozareligijnej, pozarytualnej, rodzajem zanurzenia się w śmierci dosłownej. Paradygmat *Życie/ Śmierć* redukuje się do prostego odgłosu migawki²²⁷.

Wraz z pojawieniem się kinematografii w 1859 roku, a potem telewizji przeskoczyliśmy próg statycznych obrazów zmarłych, a utrwalenie głosu możliwe stało się dzięki fonografowi opatentowanemu przez Thomasa Edisona w 1877 roku. Edison napisał blisko pięćdziesiąt lat później w „Scientific American”: mam nadzieję, że w przyszłości fonograf będzie na tyle czuły, żeby przywracać głos zmarłym²²⁸. Taśma kinematograficzna braci Lumière ożywiała aktorów, prezentując sekwencję kolejnych scen i dając im zdolność poruszania się. Ciekawe, że ciągi zmieniających się obrazów filmowych szybko zaczęły stanowić metaforę opisującą doświadczenie człowieka, który znalazł się w śmiertelnym niebezpieczeństwie i „zobaczył” nagle szereg obrazów z najważniejszymi momentami własnego życia²²⁹. Film – jak tłumaczy Douwe Draaisma – jest metaforą, która znakomicie oddaje zarówno wizualny charakter pamięci panoramicznej, jak i wrażenie oglądania obrazów „z zewnątrz”²³⁰. Zapośredniczeni technologicznie zmarli otrzymali zatem kolejne atrybuty – głos i możliwość poruszania się. Pojawiła się też niespotykana dotąd możliwość przenoszenia obrazu i dźwięku w czasie i przestrzeni, a także odtwarzania i powielania na niespotykaną dotąd skalę. Właśnie wtedy zaczęła zacierać się granica pomiędzy żyjącymi i zmarłymi, pomiędzy

²²⁷ Tamże, s. 164.

²²⁸ E. Kasket, *All the Ghosts in the Machine. Illusion of Immortality in the Digital Age*, Robinson, Great Britain 2019, s. 5.

²²⁹ D. Draaisma, *Widziałem swoje życie jak przesuwający się przede mną film* [w:] Tenże., *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 294-326. Nowsze badania dotyczące tzw. *Near-Death Experience*, prowadzone były w ramach grantu Immortality Project (2012-2017). Projekt o nazwie *A Multi-Centere Pilot Study of the Mind, Brain, Consciousness and Near-Death Experiences during Cardiac Arrest* prowadził profesor Sam Parnia. Zob. więcej: <https://www.sptimmortalityproject.org/pubs> [dostęp: 07.11.2020].

²³⁰ D. Draaisma, *Widziałem swoje życie...*, dz. cyt., s. 312.

iluzją i tym, co realne. Zapis obecności zmarłych za sprawą technologii wprowadził nas do świata, w którym zaczęliśmy wyobrażać sobie, że śmierć nie istnieje.²³¹

Proces przywracania zmarłych do przestrzeni publicznej przyspieszył w latach 90. wraz z rozwojem Internetu i technologii informacyjnych. Choć początkowo Internet był miejscem służącym do gromadzenia i wyszukiwania informacji, dalekim od tak powszechnych dziś strategii interaktywnych, to środowisko dedykowane przeżywaniu żałoby było już w fazie załóżkowej. Pierwszy wirtualny cmentarz *World Wide Cemetery* powstał w 1995 roku i stworzył go umierający na nowotwór Kanadyjczyk Mike Kibbe. W 1997 roku Carla Sofka wprowadziła wspomniany już termin *thanatechnology* na opisanie technologii służących zdobywaniu informacji o zmarłych i kultywowaniu pamięci o nich. Tworząca się wówczas cyberprzestrzeń i rozwijana w odniesieniu do niej cyberkultura okazały się z czasem doskonałym inkubatorem obecności zmarłych. Głoszone idee współdziałania, wymiany, synergii i współistnienia stanowiły znamioną cechę cyberkultury „jako projektu z natury odwołującego się do myślenia integracyjnego”²³². Kształtujące się wówczas „społeczeństwa sieci”, o czym rzadko się pamięta, obejmowały już u samych swych początków, zarówno żywych jak i zmarłych. Wczesne idee dotyczące awatarów, interaktywności, immersyjności czy *Second Life* stworzyły mocne podwaliny dla toczącego się właśnie procesu technologicznego uspołeczniania zmarłych.

W XXI zakres możliwości rezurekcyjnych znacznie się powiększył. Nie tylko zmarli upodobniają się do żywych, wyglądają jak swoje biologiczne pierwowzory, poruszają się i przywołują prawdziwe wspomnienia, ale mają też zdolność uczenia się i komunikowania w języku naturalnym, ustanawiając tym samym zupełnie nowe parametry wymiany symbolicznej. Śmierć, zgodnie z założeniami twórców współczesnych technologii nieśmiertelności, nie ma być ostatecznym zerwaniem relacji, lecz zaledwie zmianą modalności, inną formą obecności. Dzięki projektom takim jak Eterni.me, Lifonaut czy Dadbot zmarli „siadają” z żywymi przy stole, śpiewają piosenki, opowiadają dowcipy i historie swojego życia²³³. Kontakt z „nimi” jest łatwy,

²³¹ D. Sisto, *Online Afterlives Immortality, Memory and Grief in Digital Culture*, przeł. B. McClellan-Broussard, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2020, s. 24.

²³² P. Zawojski, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo POLTEXT, Warszawa 2010, s. 30.

²³³ Zob. K. O'Neill, *Internet Afterlife. Virtualy alvation in the 21st Century*, Praeger, California 2016, s. 51.

natychmiastowy i bezpośredni, tak jak z innymi osobami, które zapisane są w książce adresowej telefonu. Ich martwe ciało jest usunięte z widoku publicznego (także w przypadku krioniki), ale w toku operacji symbolicznej dokonuje się próba ustanowienia nowego stosunku społecznego między żywymi i martwymi partnerami. Antropolożka kulturowa, Jennifer Huberman nazywa ten trend **przejęciem od paradygmatu pamiętania do komunikowania**, to zaś implikuje teraźniejszość, obecność i wkraczanie zmarłych do naszej codzienności²³⁴. Stopniowo przestaje obowiązywać przestrzenna separacja żywych i zmarłych, co widać chociażby na Facebooku. Nie ma tam osobnego getta, odseparowanego miejsca pamięci, a profile zmarłych, nawet z oznaczeniem „wspomnienie” (ang. *remembering*) funkcjonują obok profili żyjących, z ciągle aktywną listą znajomych. Można to porównać do chodzenia po pulsującym życiem mieście, w którym w różnych niespodziewanych miejscach znajdujemy nagrobki. Nawet cyfrowe cmentarze byłby wobec tych praktyk pewną anachroniczną ideą polegającą na utrwalaniu podziałów między żywymi i zmarłymi, a także na wzmacnianiu separacyjnych tendencji. Obecnie Facebook staje się największym cmentarzem na świecie, a według przewidywań Oxford Internet Institute do końca wieku liczba profili należących do zmarłych przewyższy liczbę profili osób żyjących²³⁵. Technologia sprawia, że jak nigdy wcześniej zmarli są na wyciągnięcie ręki i „kliknięcie”. I jeśli kiedyś medium, które mogło się kontaktować ze zmarłym był kapłan czy szaman, teraz funkcję tę przejmują start-up’y i technologiczno-rynkowi giganci, a modlitwę i rytualne praktyki zastępują przelewy i czeki.

Od przodków do awatarów

Pojawianie się kolejnych technologii odraczających śmierć, w sposób naturalny, wymusiło rekonfigurację wielu kulturowych praktyk i rytuałów. Niezwykle ciekawych analiz owych przemian dostarcza w swoich pracach przywołana powyżej Jenny

²³⁴ J. Huberman, *Dearly Departed: Communicating with the Dead in the Digital Age*, „Social Analysis” 2017, 61(3), s. 91-107. Dalej Jenny Huberman zastanawia się też na ile „mówienie do zmarłych” a nie „mówienie o zmarłych” jest z antropologicznego punktu widzenia rzeczywiście czymś wyjątkowym i właściwym tylko kulturze cyfrowej.

Zob. J. Huberman, *Dearly Departed...*, dz. cyt.

²³⁵ C. Öhman, D. Watson, *Are the dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online*, „Big Data & Society” 2019, s. 1-13.

Huberman, zestawiając próby uzyskania nieśmiertelności w formie awatarów przez współczesnych transhumanistów wraz z historycznymi próbami osiągnięcia nieśmiertelności w formie ciągłości przodków (ciągłości rodowej)²³⁶. Porównując strategię *making of ancestors* ze strategią *making of avatars*, Huberman wyróżnia osiem wspólnych, międzykulturowych cech procesu „wytwarzania przodków” i przekonuje, że są one kluczowe dla zrozumienia strategii wytwarzania nieśmiertelności w danym społeczeństwie. Należą do nich: po pierwsze, wiara w życie pośmiertne i sprawczą rolę przodków, która jest typowa dla tych społeczeństw, gdzie pokrewieństwo (ang. *kinship*) stanowi dominującą cechę organizacji społecznych relacji; po drugie, kultywowanie pamięci o przodkach jest rozpoznawane jako jedna z fundamentalnych praktyk unieśmiertelniających; po trzecie, na drodze legitymizacji polityczno-społecznego porządku ważną rolę odgrywa mit ze swoją wspólnototwórczą funkcją; po czwarte, istotne jest przekonanie, że do „wytworzenia” przodków potrzebny jest sprawczy rytuał, który umożliwi skuteczne przejście zmarłego ze świata żywych do innego świata; po piąte, wymagana jest przy tym wzajemność w akceptacji rytuału przejścia zarówno po stronie żywych, jak i zmarłych, którzy „muszą się dopiero nauczyć, jak być zmarłymi”²³⁷; po szóste, istotne jest również przekonanie, że przeszłość i teraźniejszość są ze sobą silnie sprzężone i wzajemnie się warunkują oraz po siódme, że pośmiertne rytuały stanowią obowiązek, a żywi są zobligowani do ich praktykowania; i wreszcie po ósme, wspólne jest przeświadczenie, że „wytwarzanie przodków” i miejsc jest ze sobą ściśle sprzężone i wzajemnie się konstytuujące.

W dalszej części artykułu Huberman eksponuje podobieństwa i różnice w procesie wytwarzania awatarów przez transhumanistów w stosunku do rytualnego wytwarzania przodków. Na pierwszy plan wysuwa się fakt, że transhumanistyczna wiara w nieśmiertelność osadzona jest na wyobrażeniach zaczerpniętych z *science fiction*, a to czyni cały proces podobnym do „wytwarzania przodków” przez społeczeństwa skupione wokół mitu. Można nawet stwierdzić – jak zauważa Huberman, że *science fiction* uprawomocnia „mityczną naturę” wielu transhumanistycznych inicjatyw. W transhumanizmie – i to ważna różnica – punkt ciężkości zostaje jednak przeniesiony z kolektywnego obowiązku na osobisty wybór. To już nie społeczeństwo ma zatroszczyć

²³⁶ J. Huberman, *From Ancestors to Avatars. Transfiguring the Afterlife* [w:] *The Routledge Handbook of Faith and the Afterlife* (red.) C. K. Cann, Routledge, Londyn-New York 2018, s. 277-290.

²³⁷ Tamże, s. 279.

się o pośmiertny los, ale sam zainteresowany powinien podjąć stosowne działania w celu uzyskania nieśmiertelności. To z kolei wiąże się z następnym jakościowym przesunięciem – znika wiara, że poprzez praktyki rytualne społeczeństwo zabezpiecza swoją przyszłość i renegocjuje w niej warunki uczestnictwa zmarłego, a w jej miejsce pojawia się przekonanie, że nieśmiertelność to proces „samo-transformacji”, „nieprzerwanego postępu” i „samorozwoju”. Inną wyraźną zmianą, jaką obserwuje Huberman, jest także to, że praktyki rytualne stanowiły obowiązek społeczeństwa, a ewentualna nagroda, jakiej spodziewali się żyjący to zapewnienie sobie i zmarłemu pomyślnej przyszłości. Tymczasem trashumanistyczna nieśmiertelność wprzęgnięta w kapitalistyczny rynek, bezlitośnie monetyzuje tę nagrodę. Ci, którzy „parają się” nieśmiertelnością skupieni są przede wszystkim na pomnażaniu kapitału, a nie na wzmacnianiu więzi społecznych czy bezinteresownym spełnianiu posługi wobec zmarłych. Sądzę, że powyżej zreferowane spostrzeżenia Jenny Huberman z powodzeniem można przenieść na szerszy plan współcześnie realizowanych projektów nieśmiertelności, bez konieczności ograniczenia ich do transhumanizmu. Szczególnie, jeśli zgodzimy się na to, że nieśmiertelność i transhumanizm tylko umownie wiąże najsilniejsza relacja.

Wychodząc poza transhumanistyczny kontekst, w innym jeszcze artykule Jenny Huberman zastanawia się, czy w epoce cyfrowej mamy do czynienia z gestem powtórzenia rytualnych form opisanych w 1907 roku przez antropologa Roberta Hertza²³⁸. W społecznościach, które badał Hertz, następował rytuał podwójnego pochówku, co oznaczało, że ciało zmarłej osoby nie było od razu składane w miejscu ostatecznego spoczynku. Następował raczej czas zawieszenia i zmarły przebywał w miejscu tymczasowego spoczynku zwykle około roku, aż jego ciało uległo całkowitemu rozkładowi, a kości wyschły. Następnie kości zmarłego były przenoszone na miejsce ostateczne, a społeczność została wyzwolona z konieczności żałoby. Huberman dostrzega analogiczne wzorce zachowań we współczesnej kulturze cyfrowej. I choć szybki pochówek ciała jest procedurą konieczną ze względów prawnych, to jednak w świecie cyfrowym ontologiczny status zmarłego pozostaje niejasny. Po śmierci bardzo często bowiem następuje czas, kiedy zmarłego traktuje się w sieci jak żywego i podejmuje rozmowy, niekiedy niezwykle intymne (a przy tym publiczne) z jego cyfrowym

²³⁸ J. Huberman, *The digital double burial: resurrecting Hertz in the digital age*, „Mortality. Promoting the interdisciplinary study of death and dying”, 2017, 23(4), s. 334-349.

odpowiednikiem, które utwierdzają jedynie w przekonaniu o jego ciągłej obecności. Zmarły nie posiada już atrybutów żyjącego, ale też nie w pełni nie-żyjącego. Choć fizycznie ciało zostaje przejęte przez zakłady pogrzebowe, cała procedura pochówku jest kulturowo wyćwiczona (wiemy, co robić i jak się zachować), o tyle, jak zauważa Huberman – Amerykanie zmagają się teraz z dokuczliwą kwestią, co zrobić z cyfrowymi szczątkami, które pozostawił po sobie zmarły? Jak zachować się wobec blogów, zdjęć zmarłego, aktywnych kont w mediach społecznościowych? Wymazać, czy może utrzymywać? Być może – zastanawia się Huberman – wszystko to można nazwać „cyfrowym suszeniem kości”? Może zapośredniczony poprzez technologię kontakt ze zmarłym nie tylko odzwierciedla chęć utrzymania jego/jej ciągłej obecności – docieka dalej Huberman – ale także zapewnia współczesnym rytualne środki, dzięki którym zmarli stają się martwi, a ostatecznie włączeni do zbiorowego świata przodków?

A może jednak kierunek jest odwrotny? Może chodzi o przywrócenie zmarłych do życia na zupełnie nowych prawach? Tym bowiem do czego zachęca „mechanika” myślenia wymianą symboliczną, jest zniesienie dualizmów, na rzecz „kontinuów”. Nową wymianę symboliczną charakteryzuje wysoki stopień zaangażowania uczestników i immersyjność doświadczenia – chęć ponownego zaangażowania w relację. W ten sposób tworzy się nowy rodzaj kultury uczestnictwa, w której komunikowanie wypiera dawne rytuały „nieinteraktywnego” czy „pasywnego” wspomnienia. Nieśmiertelność więc, za sprawą zaawansowanych technologii i nowych kulturowych rytuałów, staje nieustającym procesem translacji życia i śmierci, natury i kultury, wirtualności i cielesności, przeszłości i teraźniejszości. Kontakty, jakie żywi utrzymują ze zmarłymi, znane są oczywiście od bardzo dawna²³⁹, ale praktyki te nakierowane były dotąd na odnalezienie miejsca spoczynku dla zmarłego. To zmarły ulokowany był w centrum i to o jego pośmiertny los i „powodzenie” toczyła się gra. Dziś jednak, w oderwaniu od sprawczych rytuałów czy obrzędów, to nie troska o zmarłych, lecz próba zapewnienia komfortu żyjącym warunkuje praktyki utrzymywania łączności z nieżyjącymi. Często jednak w dyskusji powraca pytanie: czy kontynuowanie więzi ze zmarłymi na nowych zasadach to właściwa strategia z punktu widzenia naszego psychicznego komfortu?

²³⁹ M. Vovelle, dz. cyt., s. 69 i n.

Kontynuowanie więzi

Niewątpliwie nowa forma wymiany symbolicznej otwiera przestrzeń do pracy dla psychologów, którzy zaczynają badać gruntownie kwestię korzystania z tego typu usług w kontekście żałoby, bo z całą pewnością nie wystarczy tu freudowski klucz o konieczności „pracy żałoby” czy postfreudowska analiza Nicholasa Abrahama i Marii Torok oparta na dwóch strategiach konsumpcyjnych zmarłego – introjekcji i inkorporacji²⁴⁰. Jedną z pierwszych badaczek, która podjęła się tego zadania była brytyjska psycholog kliniczna Elaine Kasket. W swojej najnowszej książce *All the Ghosts in the Machine* przypomina jak donośny w historii zachodniej myśli, choć właściwie nie do końca uprawomocniony naukowo, był głos Zygmunta Freuda na temat śmierci i żałoby. Przede wszystkim – wylicza Kasket – w eseju *Żałoba i melancholia* Freud niewiele miejsca poświęca pojęciu „zdrowej” żałoby, uznając, że właściwie są to kwestie oczywiste, a praca żałoby to stopniowy, przebiegający linearnie proces godzenia się z utratą ukochanego obiektu. I to zdanie – jak zauważa Kasket – wywarło prawdopodobnie największy wpływ sposób postrzegania żałoby w kulturze zachodniej: jeżeli egzystencja kochanego obiektu jest przedłużana po śmierci, nie możemy stać się wolni i stąd właśnie Freud wyprowadził wniosek o konieczności „pracy poprzez żałobę”. Problem jednak byłoby to, że za tym stwierdzeniem nie stały żadne badania – ani na grupie pacjentów, ani Freud nie analizował własnego doświadczenia straty, ani nawet nie przytaczał choćby anegdotycznych argumentów na rzecz swojej tezy. Podtrzymywane w zbiorowej świadomości przekonanie, że trzeba zamknąć relację ze zmarłym jedynie wzmocniło, jak sądzę, proces wykluczania zmarłych z przestrzeni publicznej, o którym pisał Baudrillard. Kulturowo przyswojone wskazanie do „zamknięcia relacji ze zmarłym” czyniło bowiem z samego zmarłego osobę/obiekt niebezpieczny, który może zagrozić społecznemu porządkowi. Jednak pomimo rosnącej świadomości o niefortunności tez Freuda, nieumiejętność zamknięcia procesu żałoby bywa ciągle w kulturze zachodniej patologizowana. Tymczasem Kasket stawia bardzo mocną tezę: kontynuowanie więzi ze zmarłymi jest całkowicie **normalnym fenomenem**, zazwyczaj pozytywnym i adaptacyjnym²⁴¹.

²⁴⁰ Zob. np.: A Marzec, *Widmoontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 88 i n.

²⁴¹ E. Kasket, dz. cyt., s. 3.

Swoją argumentację Kasket opiera na pochodzącej z połowy lat 90. teorii kontynuowania więzi (*continuing bonds*) po raz pierwszy opisanej przez Phyllisa Silveramna, Dennisa Klasa i Stevena Nickmana²⁴². Odwołując się do międzykulturowych świadectw przeżywania żałoby m.in. dzieci i małżonków, badacze ujawniają, że schemat utrzymywania więzi ze zmarłymi jest częścią naszego ludzkiego doświadczenia, a nie żadną niepokojącą aberracją, jak zwykle się o niej myśleć w obecnym stuleciu. Kontynuowanie więzi przyjmuje różne kształty i formy w zależności od kulturowego kontekstu – może być zrytualizowane (specjalne, ściśle skodyfikowane obrzędy zbiorowe) lub zindywidualizowane (kiedy słyszy się głos zmarłego, czuje jego obecność, wspomina wspólnie spędzone chwile, czy podejmuje trud, by dokonać czegoś, czego życzyłby sobie zmarły). Silverma, Klass i Nickman przywołują długą listę badaczy zajmujących się żałobą, dla których każda forma utrzymywania kontaktu ze zmarłym ma symptomy patologii i stawiają ich w całkowitej opozycji do własnych badań²⁴³. Wspominanie i pamiętanie o zmarłym, ale także dopuszczanie wpływu tej osoby na teraźniejszość to proces, który wydaje się nie kończyć przez całe życie żałobników. Silne emocje oczywiście się wyciszają – przyznają twórcy koncepcji *continuing bonds* – a żałobnik z czasem zamiast orientować się jedynie na przeszłość, kieruje się w stronę przyszłości, ale nie oznacza to zamknięcia, lecz negocjowanie i **renegocjowanie straty**, którą przeżywamy całe życie²⁴⁴. Relacja ze zmarłym niewątpliwie zmienia się w czasie, ale może być kontynuowana bez żadnej daty granicznej. Nasza reakcja na czyjąś śmierć i sposób przeżywania jej odejścia zależy w dużym stopniu od rodzaju więzi i sposobów jej budowania za życia. Jeśli byliśmy w częstym kontakcie mailowym czy poprzez media społecznościowe, to kontynuowanie tej relacji po śmierci przy użyciu praktykowanych dotąd narzędzi technologicznych jest całkowicie naturalne²⁴⁵. Podobne stanowisko zajmuje specjalistka w zakresie żałoby Carla Sofka z Siena College w Stanach Zjednoczonych. Sofka twierdzi, że projekty technologicznie zapośredniczonej obecności po śmierci są logicznym przedłużeniem zmian technologicznych, jakie dokonują się współcześnie. „Kiedy ktoś umiera, niekoniecznie musi to powstrzymywać chęć

²⁴² Zob. np. D. Klass, P. Silverman, S. Nickman, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Taylor & Francis, Washington DC, 1996.

²⁴³ Tamże, s. 4.

²⁴⁴ Tamże, s. 17.

²⁴⁵ Por. E. Kasket, dz. cyt., s. 58.

rozmowy z tą osobą. W dawnych czasach rozmawialiśmy ze zdjęciem lub chodziliśmy na cmentarz. Teraz technologia podsuwa nowe rozwiązania”²⁴⁶.

Z żałobą wiąże się jeszcze inny mit, który narósł wokół pracy, wspomnianej już szwedzkiej psychiatry Elisabeth Kübler-Ross zatytułowanej *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, w której wyróżnia ona pięć stadiów: zaprzeczenia, złości, targowania się/negocjacji, depresji i akceptacji. Problem polega na tym, że badaczka pisała o wymienionych stadiach nie w oparciu o analizę doświadczenia osób przebywających w żałobie, ale tych, którzy sami umierali, przebywając w stanie terminalnej choroby i mierząc się z koniecznością swojej bliskiej śmierci. Te badania jednak szybko zostały aplikowane na grunt związany z żałobą, pokazując ogromny głód kultury zachodniej związany z uporządkowaniem chaotycznego i trudnego procesu godzenia się ze stratą bliskich, stając się „praktycznym folklorem” czy „przynoszącą pocieszenie fikcją”²⁴⁷. Kenneth J. Doka, doradca zdrowia psychicznego i specjalista w dziedzinie żałoby, stwierdza stanowczo:

Żałoba nie jest jednym procesem, którego każdy doświadcza tak samo. [...] Żałoby nie da się zamknąć. W żałobie nie chodzi o to, by odpuścić sobie dawne relacje, pozwolić im odejść lub odciąć się od nich. Mimo żałoby więź trwa – choć trwa w inny sposób.²⁴⁸

Doka przekonuje – jak głosi tytuł jego książki, że „żałoba jest podróżą” i promuje kilka zasad, które charakteryzują nowe ujęcie żałoby:

- Każdy z nas ma swoją własną, osobistą drogę i sposób przeżywania żałoby.
- Żałoba to nie tylko uczucie. Składają się na nią reakcje fizyczne, behawioralne, poznawcze, społeczne i duchowe. Nasze reakcje są warunkowane przez nasze

²⁴⁶ K. Chayka [za:] Carla Sofka, *After Death, Don't Mourn, Digitize With Sites Like Eterni.me*, „Nesweek” 17 sierpnia 2014, <https://www.newsweek.com/2014/08/29/after-death-dont-mourn-digitize-sites-eternime-264892.html> [dostęp: 09.04.2020].

²⁴⁷ Tamże, s. 39 i n.

²⁴⁸ K. J. Doka, *Żałoba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017, s. 18.

przekonania religijne i zmysł duchowy, kulturę, pozycję społeczną, płeć i doświadczenie życiowe.

- Żałoba nie polega wcale na porzucaniu więzi ze zmarłym czy zmarłą. Jest rozumieniem złożonych sposobów zachowywania ciągłej więzi z osobą, którą kochaliśmy.
- Konsekwencją jednej straty czy śmierci jest doświadczenie wielu związanych z nią strat. Owe drugorzędne straty również wpływają na nasze życie; także i je musimy nazwać i opłakać.
- Żałoba nie sprowadza się do radzenia sobie ze stratą. Jest w nią wpisana możliwość wzrostu, nawet jeśli czasem tego nie dostrzegamy²⁴⁹.

A zatem utrzymywanie kontaktu ze zmarłym nie tylko nie musi być aberracją, ale też jest głęboko osadzone w kulturze i zróżnicowanych społecznych obrzędach. Chciałabym jednak podkreślić, że choć przywołane teorie wydają się bardzo obiecujące w kontekście omawianych przeze mnie projektów i odcinają pochodzące od Freuda błędne przekonania na temat pracy żałoby, to jednak ich „nakładanie” na współczesne projekty nieśmiertelności pozostaje ciągle jedynie teoretycznym ćwiczeniem. Mimo wszystko skłaniam się więc ku temu, by patrzeć na nie z ostrożnym entuzjazmem, do czasu kiedy szczegółowe badania pokażą, jaki jest rzeczywisty wpływ współczesnych projektów nieśmiertelności na osoby pozostające w żałobie.

Jedno jednak jest pewne. Proces wycofywania zmarłych z przestrzeni publicznej został w ostatnich dekadach bardzo osłabiony, a zmarli „wracają z bezpiecznych przedmieści naszego życia i na nowo starają się wmieszać w społeczeństwo”²⁵⁰.

Istota społeczna

„Wmieszanie się w społeczeństwo” nie sprowadza się jednak jedynie do utrzymywania kontaktu ze zmarłym. Sama rozmowa to dopiero początek pilotażowego projektu uspołecznienia śmierci w akcie nowej wymiany symbolicznej. Gdyby bowiem chodziło tylko o „czat” ze zmarłymi, to można by sądzić, że mamy do czynienia z wydłużonym procesem żałoby, który ostatecznie i tak zakończy się zawieszeniem, czy znacznym

²⁴⁹ Tamże, s. 19.

²⁵⁰ Tamże, s. 11

zmniejszeniem intensywności relacji. Tymczasem część propagatorów współczesnych projektów nieśmiertelności postuluje, by nie mówić już o izolacji zmarłych, co jest zadziwiająco zgodne z uwagą Baudrillarda, który dostrzegł, że w akcie wymiany symbolicznej dochodzi do uczynienia z inicjowanego prawdziwej istoty społecznej²⁵¹. To ponowne włączenie do społeczności staje się śmiałą próbą rozbicia starej struktury i wprowadzenia nowych modeli zachowań, symboli, a wreszcie także i kulturowych wzorców. Wizję takiego na powrót zintegrowanego społeczeństwa roztacza w książce *Virtually Human. The Promise and the Peril of Digital Immortality* Martine Rothblatt, twierdząc, że *mindclons*, czyli cyfrowe sobowtóry zmarłych, powinny otrzymywać wydawane na specjalnych prawach dowody osobiste wraz z pakietem praw i obowiązków regulujących ich społeczne funkcjonowanie. Rothblatt poświęca tej kwestii cały rozdział (*Law and Liberty*), analizując rozmaite argumenty na rzecz przyznania cyberświadomym *mindclonom* obywatelstwa²⁵², co w sposób oczywisty wymusiłoby zmianę prawa cywilnego, karnego i konstytucyjnego²⁵³. To samo zresztą dotyczy krioników, których powrót z martwych do społeczności żywych wymagałby przebudowy całego systemu społecznego, politycznego, ekonomicznego, religijnego i filozoficznego²⁵⁴. Nie chodzi więc o produkowanie różnicy, ale o gruntowne przemyślenie zasad, na których miałyby się dokonać symboliczna wymiana. Znamienne jest to, że Rothblatt walkę o prawa *mindclonów* wpisuje w pasmo wielu ważnych ruchów społecznych i politycznych. W tym kontekście proroczo brzmią słowa Rothblatt, która wyciągając wnioski z historii, ostrzega:

²⁵¹ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna...*, dz. cyt., s. 166.

²⁵² W sprawie przyznania obywatelstwa humanoidalnemu robotowi mamy już precedens. W 2017 roku podczas kongresu *Future Investment Initiative* Król Arabii Saudyjskiej, Salman ibn Abd al-Aziz Al Su'ud przyznał obywatelstwo swojego kraju robotce Sophi, która powstała w Hanson Robotics. Sprawa ta, wywołując liczne kontrowersje, ożywiła także toczącą się dyskusję na temat związków technologii i prawa. Warto też wspomnieć, że temat ten został podjęty przez Parlament Europejski, który dyskutował niedawno na temat wprowadzenia pojęcia „osoby elektronicznej” obok „osoby fizycznej” i „osoby prawnej”.

²⁵³ Rothblatt analizuje konstytucję USA i uznaje, że problematyczne w tej kwestii stałoby się już pierwsze zdanie „We, the people, of the United States”. Zob. więcej M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 212 i n.

²⁵⁴ O przyszłości społeczeństwa krionicznego pisze np. M. Adamkiewicz, *Projekt społeczeństwa krionicznego*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” 2007, nr 2, s. 53-66.

[...] jeśli nie będziemy traktować mindclonów jak prawdziwych partnerów, oni staną się bardzo źli. Wydarzy się tak dlatego, że każda grupa ludzi, która została pozbawiona praw w końcu się o nie upomni. Tak właśnie zrobili homoseksualiści, niewolnicy, niepełnosprawni [...] ²⁵⁵.

Rothblatt opowiada się więc za zniesieniem różnicy pomiędzy żywymi i martwymi w duchu Baudrillarda, choć kontekst tej nowej wymiany symbolicznej jest całkowicie inny. Gdyby wizja społeczeństwa zarysowana przez Rothblatt rzeczywiście się dokonała, to w przyszłości, samo pojęcie nieśmiertelności mogłoby, a nawet musiałoby zniknąć. Baudrillard celnie bowiem podsumowuje efekt skutecznie działającej wymiany symbolicznej:

Gdy zmarli są obecni, choć inni, to nadal żywi; gdy są partnerami żywych w wielorakich interakcjach, nie potrzebują nieśmiertelności, nie mogą być nieśmiertelni, gdyż tego rodzaju fantastyczny status udaremniłby wszelką wzajemność. Dopiero wykluczeni przez żywych, z czasem stają się nieśmiertelni, a to wyidealizowane życie pozagrobowe jest wyłącznie oznaką ich społecznego wygnania²⁵⁶.

Wychylając się w przyszłość, zgodnie z sugestiami Rothblatt, możemy wyobrazić sobie sytuację, w której będziemy spotykać się ze zmarłymi w wirtualnej rzeczywistości²⁵⁷. Piękną wizualnie i wzruszającą wizję tej sytuacji ukazali twórcy serialu *Black Mirror* w odcinku *San Junipero*, w którym przy udziale zaawansowanych technologii ludzie po śmierci trafiają do rzeczywistości, umożliwiającej utrzymywanie kontaktu ze zmarłymi na specjalnych zasadach. Martine Rothblatt ma jednak jeszcze bardziej radykalną

²⁵⁵ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 6-7.

²⁵⁶ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna...*, dz. cyt., s. 160.

²⁵⁷ Niedawno południowokoreańska stacja MBC wyemitowała krótki film dokumentalny zatytułowany *I Met You* ukazujący spotkanie matki z nieżyjącą córką w wirtualnej rzeczywistości. Jest to niezwykle poruszający, ale jednocześnie wzbudzający liczne pytania i wątpliwości, przykład technologicznie zapośredniczonego kontynuowania więzi. Materiał dostępny pod linkiem: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-02-10/poglebianie-traumy-czy-recepta-na-przezycie-zaloby-matka-spotyka-zmarla-corke-w-vr/> [dostęp: 06.04.2020]. Przykład koreańskiej technologii pokazuje, jak ważną rolę w projektowaniu tego typu usług powinni odegrać psychologowie.

propozycję. Twierdzi ona, że w przyszłości możliwe będzie, dzięki procesowi ektogenezy, rozwijanie ludzkich ciał w warunkach poza macicą kobiety. Dzięki temu *mindclones* mają w przyszłości otrzymać nowe ciała i na nowo dostęp do wszystkich ludzkich doświadczeń²⁵⁸. Być może właśnie taki postbiologiczny i postwirtualny kształt przybierze nowa wymiana symboliczna?

Pojawia się jeszcze inny dylemat. W niedalekiej przyszłości może się okazać, że zmarli „wmiesząją” się tak bardzo w społeczeństwo, że nie będziemy zdolni odróżnić ich od żyjących. Już dziś dzieje się tak w przypadku niektórych rozmów głosowych, które przeprowadzają z nami boty reprezentujące duże instytucje czy firmy. Za przełomową w tym zakresie uznaje się opartą na sztucznej inteligencji technologię Duplex stworzoną przez Google w 2018 roku, która potrafi prowadzić rozmowę z człowiekiem na takim poziomie, że jak zauważa Aleksandra Przegalińska – „w pewnym sensie unieważnia test Turinga”²⁵⁹. Pytanie brzmi: Czy jako użytkownicy technologii powinniśmy mieć prawo do natychmiastowej identyfikacji, czy rozmawiamy z człowiekiem czy z maszyną? A jeśli tak, to dlaczego powinno nam na tym zależeć? Analogiczne pytania pojawiają się w kontekście technologicznie mediowanych zmarłych. Czy powinniśmy mieć prawo weryfikowania z kim rozmawiamy? (w formie nowego, dość upiornie brzmiącego wariantu testu reCAPTCHA „I am not dead”?). Jakie konsekwencje prawne i etyczne przynosi ukrywanie/ujawnianie statusu cyfrowego interlokutora? A co, jeśli technologicznie zapośredniczeni zmarli staną się ofiarą działania tzw. *deepfake technology* nakierowanej na manipulowanie treściami wizualnymi i głosowymi?

Dolina niesamowitości

Oprócz wyzwań prawnych czy etycznych, uspołecznienie zmarłego może wiązać z także z dyskomfortem psychicznym i intelektualnym, który zapewne towarzyszyć będzie żyjącym. Sytuacja spotkania ze zmarłym ma wysoce ambiwalentny charakter ponieważ graniczne kategorie martwe/żywe, ożywione/nieożywione zostają zawieszone, co może powodować wytworzenie się tzw. uczucia niesamowitego. Pojęcie niesamowitości

²⁵⁸ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 320.

²⁵⁹ Weekendowy Poranek TOK FM, rozmowa z Aleksandrą Przegalińską, <https://www.tokfm.pl/Tokfm/7,103094,23388940,ai-google-duplex-czujemy-sie-szelendzowani-tym-projektem.html> [dostęp: 5.10.2020].

zostało ukute przez Ernsta Jentscha w 1906 roku, a kilka lat później poddane częściowej redefinicji przez Zygmunta Freuda²⁶⁰. Jak zauważa Agnieszka Jelewska:

Jentsch definiował niesamowite jako uczucie, które pojawia się w sytuacji obcowania z czymś nieznanym, z czymś, co trudno jest wytłumaczyć zgodnie z ustalonymi regułami rozumowania. (...) Freud częściowo skrytykował poglądy Jentscha, twierdząc, że jego definicja jest niekompletna. (...) Freud skupił się na dwuznaczności pojawiającej się w etymologii niemieckiego terminu *Unheimlich*, stwierdzając, że doświadczenie niesamowitości nie wiąże się z czymś nieznanym, ale odwrotnie – znanym, lecz wypartym²⁶¹.

W późnych latach 70. koncepcja ta została wykorzystana przez japońskiego inżyniera i konstruktora Masahiro Mori, który prowadził badania dotyczące emocjonalnej reakcji na wygląd zewnętrzny robotów²⁶². Wyniki jego badań były następujące: im robot był bardziej podobny do człowieka, tym wydawała się sympatyczniejszy, ale tylko do określonej granicy – przy bliższym kontakcie wywoływał uczucie dyskomfortu, a nawet strachu²⁶³. Niesamowitość stała się częstym punktem odniesienia w dyskusjach

²⁶⁰ Z. Freud, *Niesamowite* [w:] *Pisma psychologiczne*, t. 3, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 233-262.

²⁶¹ A. Jelewska, *Sensorium. Eseje o sztuce i technologii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 150-151.

²⁶² M. Mori, *The Uncanny Valley*, IEEE Spectrum, <http://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/humanoids/the-uncanny-valley> [dostęp: 30.01.2017].

²⁶³ Potwierdziły to badania Ayse Pinar Saygin z University of California z 2011 roku. Badani ochotnicy wykazywali największą aktywność mózgu wtedy, gdy oglądali filmy przedstawiające humanoidalnego robota. Jeśli na ekranie pojawiał się człowiek albo robot nieprzypominający człowieka, aktywności były na podobnym, niskim poziomie. Zob. A. Przegalińska, *Kto się boi sztucznej inteligencji?*, „Forbes” <http://www.forbes.pl/sztuczna-inteligencja-juz-niedlugo-moze-okazac-sie-rzeczywistoscia,artykuly,190701,1,2.html> [dostęp: 12.05.2015]. W 2018 roku Przegalińska wraz z zespołem pracowała nad problemem doliny niesamowitości w kontekście relacji człowiek-czatbot. Wyniki badań potwierdziły, że uczestnicy odczuwają znacznie mniej negatywnych emocji wtedy, gdy mają do czynienia z stosunkowo prostym komunikatorem tekstowym, aniżeli wtedy, gdy rozmawiają z animowanym, bardziej złożonym awatarem.

Zob. L. Ciechanowski, A. Przegalińska, M. Magnuski, P. Gloor, *In the Shades of the Uncanny Valley: An Experimental Study of Human-Chatbot Interaction*, „Future Generation Computer Systems” luty 2018,

nad odtwarzaniem mechanicznego sobowtóra człowieka. Ale do spektrum wyobrażenia niesamowitego należy – jak podkreśla Freud – także stan śmierci pozornej i wskrzeszenia zmarłych²⁶⁴. Trop ten podjęła w badaniach Debra Basset z Uniwersytetu Warwick, która starała się ustalić, jak treści publikowane na różnych platformach internetowych wpływają na proces żałoby. Najciekawsza jest jej sugestia o naszej zdolności „**adaptacji do niesamowitości**”. Basset przypomina badanie z 2010 roku związane z technologią i żałobą, w którym uczestnicy byli zszokowani, gdy zasugerowano im, że zmarli mogliby pojawiać się po śmierci na portalach społecznościowych²⁶⁵. W 2013 roku podobne badania wykazały, że osoby przebywające w żałobie „znalazły nowy sposób spotkania ze zmarłymi na portalach społecznościowych”, a swoje doświadczenie opisują jako „zaskakujące”, a nie „przerażające”. Kontynuując ten wątek, Basset przeprowadziła analizy tekstów i wywiadów z lata 2013-2015, w których autorzy wspominali o rekcjach na pojawianie się pośmiertnej aktywności na portalach społecznościowych. Jej badania potwierdziły zarysowującą się tendencję – w pierwszym roku 55% uczestników używało określeń nawiązujących do „doliny niesamowitości”, w kolejnym roku do tych doświadczeń odwoływało się 25%, a w 2015 roku już żaden uczestnik²⁶⁶. Okazuje się więc, że z czasem osławiamy nowe medium i adaptujemy się do sytuacji, która początkowo była określana jako „szokująca”.

Przykładów można też szukać w nieco dalszym kontekście. Przypomnijmy pierwsze reakcje widzów na jadący w ich stronę pociąg, gdy siedzieli oni w paryskiej kawiarni Grand Café w 1895 roku. Doświadczenie, jakie zafundowali widzom bracia Lumière, było mieszanką dziwności, nowości, niezwykłości a nawet niepokoju. Jednak z czasem, poznając mechanikę działania nowego medium i rzeczywisty zakres jego wpływów, widzowie zaczęli się osławiać. Nikt dziś nie ucieka z kina w przerażeniu, że grozi mu niebezpieczeństwo, nawet kiedy założy okulary 3D, z fotela tryska woda, a w powietrzu unosi się zapach ciasta, które piecze jedna z bohaterek filmu. Sądzę że, analogicznie do sytuacji z początków kinematografii, nowa wymiana symboliczna wymaga od nas wytworzenia pewnych nowych form percepcji i adaptacji

https://www.researchgate.net/publication/322746335_In_the_Shades_of_the_Uncanny_Valley_An_Experimental_Study_of_Human-Chatbot_Interaction/citations [dostęp: 09.04.2020].

²⁶⁴ Z. Freud, *Niesamowite...*, dz. cyt., s. 257.

²⁶⁵ D. Basset, *Ctrl+Alt+Delete...*, dz. cyt.

²⁶⁶ Tamże.

oraz zrozumienia reguł funkcjonowania nowej pośmiertnej rzeczywistości. Rozmowa ze zmarłymi i propozycja ich uspołecznienia wymaga więc najpierw szerokiej debaty, a w przyszłości – jeśli technologie nieśmiertelności będą zgodne z instrumentarium etycznym kultury, w której się pojawią – być może oswojenia i dalszych adaptacji tak, jak każda inna nowinka technologiczna w historii.

Część II

PERFORMANS RE-ANIMACJI

1. Pamięć. Nieśmiertelność jako performans kulturowo-technologiczny

Jeśli nawet można kształtować nieśmiertelność, modelować ją zawczasu,
manipulować nią, nigdy nie urzeczywistni się ona w postaci,
w jakiej została zamierzona.

Milian Kundera²⁶⁷

Eterni.me i Dadbot

W styczniu 2014 roku w mediach pojawiła się informacja o rewolucyjnej usłudze nazwanej „cyfrową nieśmiertelnością”. Amerykański projekt Eterni.me zakładał stworzenie wirtualnego awatara, który miał naśladować wygląd, zachowanie i osobowość potencjalnego klienta portalu po jego śmierci, a przez to upozorowywać technologicznie jego ciągłą obecność. „Jesteśmy zespołem utalentowanych inżynierów i designerów, którzy spotkali się w ramach Programu MIT²⁶⁸, by poszukać rozwiązania trudnego

²⁶⁷M. Kundera, *Nieśmiertelność*, przeł. M. Bieńczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995, s. 96.

²⁶⁸ Portal Eterni.me, działający jako *start-up*, został wyłoniony przez MIT (Massachusetts Institute of Technology) w ramach Programu Rozwoju Przedsiębiorczości. Projekt, jak twierdzi Marius Ursache, jest ciągle w fazie inkubacji. W 2015 roku klienci zapisani na listę oczekujących na usługę otrzymali jej wersję beta. W ostatnich latach widać jednak wyraźne spowolnienie rozwoju usługi, co Ursache tłumaczy trudnościami finansowymi. Zniknęła strona internetowa projektu www.eternime.com, a więcej informacji można uzyskać na blogu Ursachego: *The Journey to Digital Immortality* (<https://medium.com/@mariusursache/the-journey-to-digital-immortality-33fcbd79949>).

problemu ludzkości”²⁶⁹ – tak o zespole pisał Marius Ursache– designer, z wykształcenia lekarz, a zarazem główny pomysłodawca przedsięwzięcia. Gromadzenie danych jest pierwszym zadaniem, jakie stoi przed twórcami portalu. Awatar ma bowiem powstać dzięki wcześniejszemu śledzeniu i przetwarzaniu informacji, jakie użytkownik pozostawił na portalach społecznościowych, forach internetowych, czatach itp.

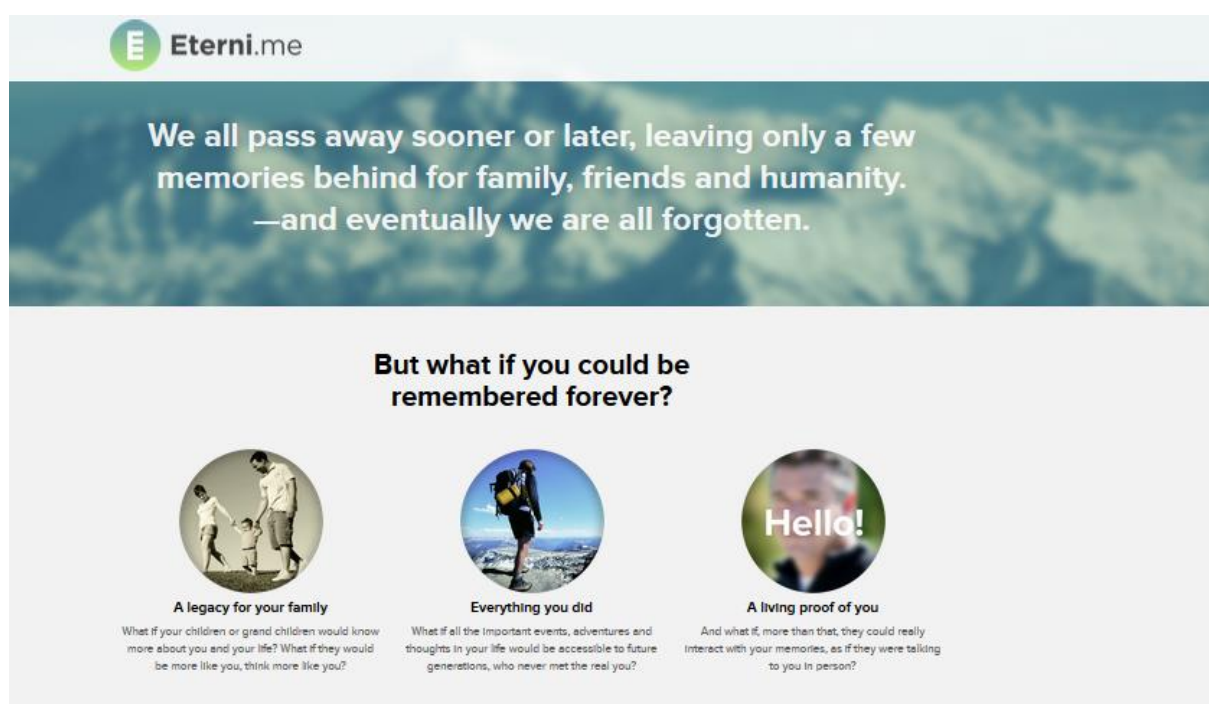


Rysunek 2. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me. Źródło: <http://eterni.me/>

Kolejne etapy procesu to „nadawanie sensu” zebranym informacjom (*making sense*) i używanie ich po to, by „naśladować” (*to emulate*) użytkownika. Serwis analizować będzie zarówno dane tekstowe jak i wizualne, wybierając te najbardziej pomocne w stworzeniu wiarygodnego wirtualnego odpowiednika osoby zmarłej. Ursache przyznaje, że są to wciąż działania, z punktu widzenia technologii, na dość prymitywnym poziomie.

²⁶⁹ Archiwalna wypowiedź zamieszczona na stronie internetowej portalu Eterni.me. <http://eterni.me/> [dostęp 12.12.2014].

Jednak dzięki regularnemu wchodzeniu w interakcję z awatarem, możliwe stanie się jego udoskonalanie w perspektywie kolejnych trzydziestu-czterdziestu lat, jeszcze za życia klienta portalu. Ursuache zapewnia, że efekt końcowy Eterni.me ma sprowadzać się do tego, by ludzie mogli dowiedzieć się więcej o swoich przodkach, a działanie portalu porównuje do internetowych wyszukiwarek, „których funkcja jest oczywista – zostały stworzone po to, by pomagać ludziom”²⁷⁰.



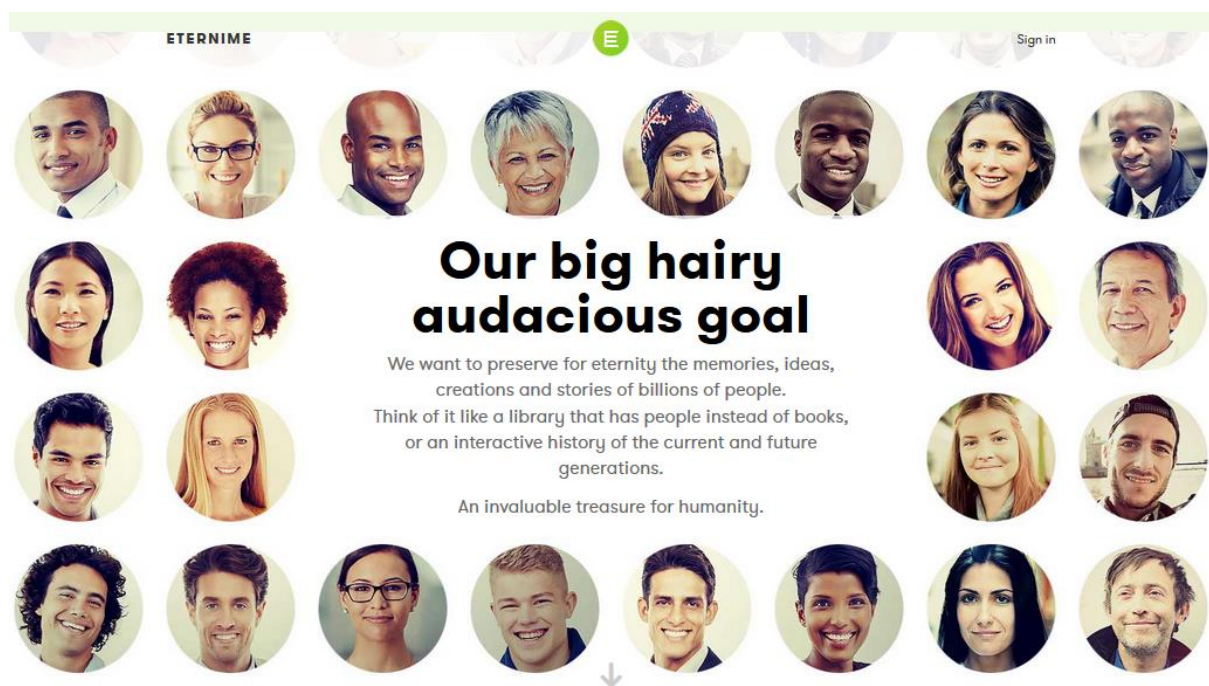
Rysunek 3. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me. Źródło: <http://eterni.me/>

Animowany awatar ma rozwijać się jako system oparty na działaniu sztucznej inteligencji. Ma mieć zdolność do wchodzenia w interakcje, nawiązując rozmowę lub udzielając rady (sic!) rodzinie i przyjaciołom po biologicznej śmierci swojego pierwowzoru²⁷¹. Twórcy nazywają to rozmową przez Skype’a z przeszłością. Ursache zaznacza:

²⁷⁰ Tamże.

²⁷¹ C. Gayomali, *Eterni.me Wants to Let You Skype Your Family after You’re Dead*, <http://www.fastcompany.com/3025797/tech-forecast/eternime-wants-to-let-you-skype-your-family-from-the-grave> [dostęp: 05.01.2015].

Naszym śmiałym celem jest stworzyć bibliotekę złożoną z pokoleń ludzi, żeby zachować wiedzę o ludzkości na wieczność. To wielkie marzenie, ale myślę, że za pięćdziesiąt czy sto lat to stanie się czymś absolutnie normalnym²⁷².



Rysunek 4. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me. Źródło: <http://eterni.me/>

Warto przypomnieć, że pionierskie przedsięwzięcie badawcze dotyczące gromadzenia danych cyfrowych pochodzi z lat 90. i nosi nazwę MyLifeBits²⁷³. Jego pomysłodawcą był Gordon Bell, jeden z pionierów w dziedzinie komputeryzacji oraz kierownik Microsoft-Research w Redmond. Wraz z Jimem Gemmellem i Rogerem Luederem Bell stworzył *software* odpowiedzialny za zbieranie informacji tekstowych,

²⁷² K. Chayka, *After Death, Don't Mourn. Digitize With Sites Like Eterni.me*, „Nesweek” 17 sierpnia 2014 <https://www.newsweek.com/2014/08/29/after-death-dont-mourn-digitize-sites-eternime-264892.html> [dostęp: 12.03.2020].

²⁷³ MyLifeBits to jeden z pierwszych, ważnych eksperymentów w dziedzinie life-loggingu i próba realizacji koncepcji Vannevara Busha – amerykańskiego inżyniera żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, który w 1930 roku stworzył projekt o nazwie Memex. Miała to być nowa forma elektronicznej pamięci, która gromadzi informacje takie jak – książki, nagrania, konwersacje – a następnie w sposób automatyczny je wykorzystuje. Bush chciał, by Memex naśladował działanie ludzkiego mózgu na zasadzie skojarzeniowej, a nie indeksów i tradycyjnych, hierarchicznych zbiorów danych, a samo urządzenie traktował jako poszerzenie ludzkiej pamięci.

wizualnych oraz audio, które miały złożyć się na wielkie archiwum jego własnego życia. Gdy Bell zbliżał się do komputera, wówczas urządzenia rejestrowały odwiedzane przez niego strony internetowe, otwierane pliki, wysyłane i odbierane wiadomości elektroniczne. Kontrolowały również to, które okno w danym momencie było wyświetlone na ekranie, a także nadzorowały aktywność myszki i klawiatury. Sprzęt MyLifeBits nagrywał też rozmowy telefoniczne, piosenki, których Bell słuchał czy programy, które oglądał w telewizji. Bell uważał, że dzięki MyLifeBits będziemy mogli „opowiedzieć historię swojego życia tym, którzy przyjdą po nas”, a jego program aspirował do rangi narzędzia służącego „kolekcjonowaniu” życia²⁷⁴. W 2009 roku Bell i Gemmell opublikowali książkę pod tytułem *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*²⁷⁵, w której opisują swój innowacyjny projekt, przekonując, że cyfrowe technologie dostarczają znacznie doskonalszych narzędzi do rejestracji danych niż analogowe. Bell, wielki entuzjasta tworzenia totalnego archiwum własnego życia, przewidywał, że w niedalekiej przyszłości pojawi się „cyfrowa nieśmiertelność”,

²⁷⁴ Zob. S. Turkle, dz. cyt., s. 366-367. Koncepcja tworzenia gigantycznego, osobistego archiwum towarzyszyła również przez lata Marii Janion. Janion nazywała je „archiwum egzystencji”. W wywiadzie z Barbarą N. Łopieńską, Janion przyznała: „To idea, która mnie prześladowa. [...] Uważam mianowicie, że potrzebne jest archiwum egzystencji. Chodzi mi o archiwum egzystencji wszystkich. Żeby gdzieś wszystko było zapisane. To pomysł, który nurtuje Czesława Miłosza. Miłosz, wspominając w *Roku myśliwego* wiosnę roku 1920 w Wilnie, pyta: No dobrze, ale jak to wszystko zatrzymać, jak to zapamiętać? A przecież nie chodzi tu tylko o obraz, jaki on przechował, ale również o percepcje tych wydarzeń przez innych. Miłosz zaczyna marzyć o istnieniu jakiegoś miejsca, w którym wszystkie percepcje, wszystkie obrazy zostałyby zachowane. To marzenie o ocaleniu, odkupieniu wszystkiego, co się dzieje w czasie, odkupieniu w wieczności, tak, żeby to było wiecznie zachowane. Każda drobina egzystencji.” B. N. Łopieńska, *Z życia psychosomatycznego intelektualistów*, „Res Publica”, <http://niniwa22.cba.pl/lopienskajanion.htm> [dostęp: 02.01.2017]. Połączenie tych dwóch wątków (pozornie zupełnie odległych, chociażby ze względu na technologię) ukazuje bardzo ciekawe przenikanie się uniwersalnych motywów kulturowych.

²⁷⁵ Tytuł książki *Total Recall* nawiązuje do filmu Paula Verhoevena z 1990 roku o tym samym tytule, po polsku przetłumaczonym jako *Pamięć absolutna*, opowiadającym o przyszłości, w której technologia dostarcza możliwości manipulowania ludzką pamięcią. Ciekawie o pamięci absolutnej oraz jej rozmaitych wersjach, które zrodziły się pod wpływem rozwoju mediów cyfrowych i technologii, pisze Mateusz Borowski. Zob. M. Borowski, *Pamięć absolutna i formy zapominania* [w:] *Strategie zapominania*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015, s. 39- 92.

a przy tym zachwalał jej potencjalne korzyści, które brzmią zadziwiająco zbieżnie z tymi, na które wskazuje Marius Ursache.

E-wspomnienia pozwolą Ci się komunikować z przyszłością, a Twoja digitalna wersja będzie mogła wchodzić w interakcję z Twoimi potomkami. Wyobraź sobie, że za 100 lat ktoś zada Ci pytanie, a Ty będziesz mógł na nie odpowiedzieć? [...] Pewnego dnia Ci, którzy zbierają dane o sobie, będą w stanie stworzyć awatara, który wykona niezwykłą pracę podszywania się pod nich samych”²⁷⁶.

Obok Eterni.me przyjrzyć się w tym rozdziale także projektowi Jamesa Vlahosa, który w 2017 roku stworzył chatbota o nazwie Dadbot imitującego zmarłego ojca²⁷⁷. James Vlahos, z pochodzenia Grek, jest dziennikarzem z zawodu, ale interesuje się także funkcjonowaniem chatbotów opartych na komunikacji w języku naturalnym. W obszernym artykule-reportażu opublikowanym w prestiżowym magazynie „Wired” opisuje on historię choroby swojego ojca Johna Jamesa Vlahosa, a zarazem niepozbowioną wątpliwości moralnych pracę nad botem, który gromadzi informacje o ojcu, przetwarza je i wykorzystuje w rozmowie z żyjącym użytkownikiem²⁷⁸. Ojciec Jamesa zgodził się na ten eksperyment zapewniony, że chodzi o podzielenie się historią jego życia, jednak w taki sposób, by bot w pewnym sensie przenosił jakąś część jego osobowości. Vlahos swoje przedsięwzięcie rozpoczął od nagrania wywiadów z ojcem. W sumie nagranych zostało 91 970 słów, które przełożyły się na 203 strony maszynopisu. To materiał

²⁷⁶ G. Bell, J. Gemmell, *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*, Dutton 2009, s. 151.

²⁷⁷ Podobną technologię, po śmierci swojego ojca, stworzył Muhammad Aurangzeb Ahmad. Zob.: *When his father died, this technologist created a chatbot, so his kids could talk to their grandfather*, CBC Radio, <https://www.cbc.ca/radio/spark/386-attention-residue-new-design-ethics-and-more-1.4548894/when-his-father-died-this-technologist-created-a-chatbot-so-his-kids-could-talk-to-their-grandfather-1.4548924> [dostęp: 16.04.2020].

²⁷⁸ Rekonstruuając historię powstania Dadbota, odwołuję się do następujących źródeł: J. Vlahos, *A Son's Race to Give His Dying Father Artificial Immortality*, „Wired”, <https://www.wired.com/story/a-sons-race-to-give-his-dying-father-artificial-immortality/> [dostęp: 02.01.2017], *How a Son Made a Chatbot of His Dying Dad*, <https://www.wired.com/video/2017/07/how-a-son-made-a-chat-bot-of-his-dying-dad/> [dostęp: 02.01.2017]. Wszystkie dalej cytowane wypowiedzi Jamesa Vlahosa pochodzą z wyżej wskazanego artykułu.

wyjściowy, z którego powstał Dadbot – „czatbot, który nie jest dziecięcą zabawką, ale naśladuje bardzo realnego mężczyznę, który jest moim ojcem” – wspomina Vlahos-syn. Pomiedzy Eterni.me i Dadbotem istnieje wiele podobieństw – obie technologie dotyczą zbierania informacji i służą do zachowywania pamięci o zmarłych w formie interaktywnego, immersyjnego archiwum, jedna w postaci awatara, druga bota²⁷⁹. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że Eterni.me to wizja Mariusa Ursachego inkubowana dopiero w technologicznym laboratorium, a Dadbot to istniejący bot stworzony przez Jamesa Vlahosa, który działa, jest używany przez rodzinę i najbliższych, więc można już sprawdzać pierwsze efekty jego działania.

W niniejszym rozdziale proponuję zestaw narzędzi badawczych pochodzących z gruntu performatywnego. Pozostając w dialogu z Jonem McKenzie, performans postrzegam jako „projekt o charakterze metateoretycznym”, który staje się narzędziem analitycznym do prowadzenia interdyscyplinarnych badań na wielu polach i w rozmaitych kontekstach”²⁸⁰. W książce *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu* McKenzie wyodrębnia kategorie performansu technologicznego i kulturowego, która jest szczególnie przydatna w kontekście omawianych przeze mnie projektów nieśmiertelności. Technologia nie tylko stawia czoła śmierci, testując samą siebie i własną wydajność, ale jednocześnie wystawia na próbę kulturę, która na poziomie wartości, norm i praktyk próbuje zinternalizować technologiczne nowinki. Eterni.me i Dadbot dowodzą, że performans re-animacji to w dużej mierze praca na pamięci – ludzkiej i nie-ludzkiej. Dlatego właśnie w końcowej części tego rozdziału odwołam się do metody „praktycznego teoretyzowania” Mieke Bal, objaśniając kwestię pamięci za pomocą performansu i performatywności²⁸¹. Zasadnicze pytanie, jakie sobie tu stawiam, brzmi:

²⁷⁹ Aleksandra Przegalińska zalicza boty i awatary do kategorii istot wirtualnych, wyjaśniając, że: „Awatar to postać w świecie wirtualnym, może być generowana przez oprogramowanie (wówczas jest to bot) lub ucieleśniać ludzi w rzeczywistości wirtualnej. Bot (chatbot) to program komputerowy, który jest w stanie wykonywać pewne czynności w zastępstwie człowieka lub imitować jego zachowanie (np. prowadzić rozmowy). Nazwa „bot” jest skróconą wersją słowa „robot”, z tym, że robot występuje w środowisku fizycznym (realnym), bot w środowisku wirtualnym. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 233-234. O różnicy w doświadczeniu pomiędzy botem i awatarem Przegalińska pisze z perspektywy fenomenologii eksperymentalnej. Zob. Tamże, s. 190-220.

²⁸⁰ McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, TAIWPNU UNIVERSITAS, Kraków 2011, s. 39-40.

²⁸¹ M. Bal, dz. cyt., s. 206.

jak zbieranie danych i tworzenie gigantycznych cyfrowych archiwów pamięci przekłada się na doświadczenie cyfrowej (algorytmicznej) nieśmiertelności?

Performans kulturowo-technologiczny

Eterni.me, podobnie jak Dadbota, traktuję jako performans technologiczny, w którym technologia nie jest tematem, ale stanowi narzędzie umożliwiające wymianę znaczeń w obrębie nowo zaprojektowanej sytuacji komunikacyjnej. W tym kontekście „performatywność” rozumiana jest jako sprawczość techniczna w konkretnym zastosowaniu i kontekście. Przez performans Eterni.me i Dadbota rozumieć możemy wytworzenie sytuacji komunikacyjnej, w której dochodzi do wymiany znaczeń między partnerami – wirtualnym awatarem/botem i realnym rozmówcą. Jego sprawność określamy przez możliwość, a docelowo efektywność komunikacji. Sednem technologicznego performansu Eterni.me jest zatem komunikacja, jej ciągłość i skuteczność. Jacek Wachowski w książce *Performans* stwierdza za McKenziem, że performans w stosunku do nowych technologii należy rozumieć głównie jako test jakości. Wykonanie było sprawdzianem wydajności nowej technologii, a zarazem przełożeniem teoretycznego konceptu na efekty możliwe do zweryfikowania za pomocą poznania zmysłowego²⁸². Jednak tym, co najmocniej określiło pozycję performansów technologicznych, była jak zauważa Wachowski:

[...] potrzeba nieustannego przekraczania norm, wypracowywanych wcześniej standardów, przekonanie, że można je przekroczyć, zmienić, udoskonalić. Pragnienie osiągnięcia jak najwyższej jakości i wydajności prowadziło do systematycznego przesuwania granic ludzkich możliwości. [...] Kwestią czasu pozostaje realizacja projektów, o których z taką łatwością opowiadają filmy science fiction. Jesteśmy dzisiaj znacznie bliżej zaakceptowania myśli, że wszystko jest możliwe, niż byli nasi antenaci²⁸³.

Właśnie z taką realizacją technologicznej nieśmiertelności, niegdyś możliwą tylko do pomyślenia, mamy do czynienia w kontekście Eterni.me czy Dadbota. Obcowanie

²⁸² J. Wachowski, dz. cyt., s. 87.

²⁸³ Tamże, s. 89.

z wirtualnie upostaciowionym, ineligentnym, interaktywnym materiałem archiwalnym, po śmierci właściciela owego archiwum, do tej pory nie było dostępne. Technologia umożliwia zatem „wcielenie” osoby śmiertelnej w osobę wirtualną (analogicznie do źródłowego znaczenia słowa *avatāra*, które w hinduizmie oznacza wcielenie bóstwa w postać śmiertelną), ale też testuje tę sytuację od strony techniczno-wykonawczej i kulturowej. By uzyskać zamierzony efekt spotkania żywych ze zmarłymi, projekty Eterni.me i Dadbot starają się przełożyć długie linijki kodu na doświadczenie obecności zmarłego, konfrontując tym samym wysiłek inżynierów i designerów z poznaniem, percepcją i recepcją żywych odbiorców. Tego typu eksperymenty dzieją się także coraz częściej na gruncie filmowym. Po raz pierwszy w 1994 roku zdecydowano, by w filmie *Kruk* – po tragicznej śmierci aktora Brandona Lee – brakujące ujęcia uzupełnić przy pomocy komputerowo wygenerowanego obrazu, co wzbudziło liczne kontrowersje prawne i etyczne²⁸⁴. W ostatnim czasie wystarczy przypomnieć tylko pośmiertną rolę Petera Cuhinga w kolejnej części sagi *Star Wars* (*Łotr 1.*), wirtualnie wykreowany wizerunek aktorki Sean Young w filmie *Blade Runner 2049* czy wskrzeszenie słynnego „buntownika z wyboru” – Jamsea Deana w filmie *Finding Jack*. Podobnie jak w przypadku Eterni.me i Dadbota kluczową kwestią pozostaje tu dostęp do rozległego archiwum osoby, która ma dostąpić technologicznego unieśmiertelnienia.

Performans technologiczny łączy się także silnie z performansem kulturowym, na który McKenzie proponuje spojrzeć z perspektywy społecznej skuteczności, podkreślając tym samym jego transformacyjny charakter. McKenzie określa performans kulturowy jako „pewną operację na normach społecznych: jako zespół działań zdolnych podtrzymywać społeczne uzgodnienia, albo też alternatywnie, zmieniać ludzi i społeczeństwa”²⁸⁵. Performans re-animacji miałby zatem służyć, obok wypróbowywania najnowszych rozwiązań technologicznych, także ustanawianiu nowych znaczeń i wartości. Eterni.me i Dadbot wyrastają bowiem z potrzeby nieustannego przekraczania norm oraz śmiałego przekonania, że można je zmienić i udoskonalić. Omawiane projekty zakładają więc wytworzenie jakby liminalnej przestrzeni, w której zaciera się granica pomiędzy „dziś” a „wczoraj”. Nieunikniony i niepodważalny biologicznie fakt śmierci

²⁸⁴ Zob. T. Stawiszyński, *Najnowsza rola Jamesa Deana*, TokFm, <https://www.tokfm.pl/Tokfm/7,167932,25425381,stawiszynski-najnowsza-rola-jamesa-deana.html> [dostęp: 15.04.2020].

²⁸⁵ J. McKenzie, dz. cyt., s. 39.

nie ma być równoznaczny z utratą kontaktu. Komunikacja jest tu rzeczą najbardziej podstawową i gwarantowaną, choć miejsce jednego z interlokutorów zajmuje upostaciowiona technologia. Nie ma dylematu pomiędzy „utratą” i „przechowaniem”, ponieważ w tej – nowo zaprojektowanej kulturowo, technologicznie i społecznie – sytuacji ich miejsce zastępuje „trwanie”. I tylko w niewielkim stopniu chodzi tu o życie w pamięci potomnych, które prawdopodobnie będzie się sprowadzać do gestu uruchomienia profilu na Eterni.me lub przekazania swoich wspomnień do ich „technologicznej obróbki” (Dadbot). Zmarły zawdzięczać ma pamięć o swoim życiu już nie woli zbiorowości, ale swojej przedśmiertnej decyzji o podpisaniu umowy z firmą Eterni.me na wyprodukowanie swojego profilu lub wygenerowaniu dynamicznego archiwum wspomnień, które będzie się komunikować z rodziną.

Budowanie cyfrowej osobowości

Jednym z kluczowych elementów technologiczno-kulturowego performansu re-animacji jest budowanie cyfrowej osobowości. Żeby lepiej to wyjaśnić odwołam się do popularnego filmu *Her* z 2013 roku w reżyserii Spike’a Jonze’a²⁸⁶.

Samanta (Scarlett Johansson) to system operacyjny, osobista wirtualna asystentka (VA – *virtual assistant*) działająca na zasadzie sztucznej, samorozwijającej się inteligencji. Z czasem nabiera nowych zdolności, potrafi reagować coraz bardziej adekwatnie (czyli po ludzku) do danej sytuacji, buduje też intymny związek z głównym bohaterem, wyrażając emocje i stany uczuciowe. Samanta nie jest sobowtórem żadnej konkretnej kobiety, lecz stanowi zbiór cech, zachowań, emocji zasadniczo przypisanym kobietom²⁸⁷. Jest systemem operacyjnym, który uczy się przez modelowanie w rozmaitych sytuacjach i kontekstach, kodując zestaw informacji, które posłużą jej do reakcji i „myśli” coraz bardziej adekwatnych w ludzkim sensie. Podobnie jak w Eterni.me czy w Dadbocie,

²⁸⁶ Spike Jonze pracując nad *Her*, inspirował się książkami Raya Kurzweila (Zob. m.in. *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, Kurhaus Publishing, 2013.) oraz jego filmami *The Singularity is Near* (nawiązującej do książki o tym samym tytule) oraz *Transcendentman*.

²⁸⁷ Samanta to filmowa wizja nieodbiegająca daleko od swoich realnych i coraz powszechniej używanych (zaledwie 4 lata później od powstania filmu!) odpowiedników – Siri Apple’a, Alexy Amazona²⁸⁷ czy Cortany Microsofta – inteligentnych asystentek wirtualnych, z którymi można się skomunikować w języku naturalnym. Ciekawie o zjawisku wirtualnych asystentek pisze L. Dormehl, *How May I Serve You?* [w:] Tenże, dz. cyt., s. 89-122.

choć różnica pozostaje znacząca – Samanta to anonimowy twór, który nabiera cech jednostkowych wraz z kolejnymi interakcjami, awatar Eterni.me i Dadbot mają być zbudowane od podstaw z „materiału ludzkiego”, czyli wspomnień i historii konkretnej osoby. Samanta to „wirus”, awatar Eterni.me i Dadbot – archiwum, w którym zamknięty jest człowiek gotowy do (re)produkcji. Samanta ma spełniać funkcję człowieka, kobiety, która wchodzi w relację flirtu, taki bowiem schemat zachowania (skrypt) otrzymała od swoich twórców. Awatar Eterni.me i Dadbot muszą odpowiadać swojemu pierwowzorowi w jak najmniejszym detalu, by ten eksperyment komunikacyjny mógł się powieść. „Publiczność” portalu Eterni.me i Dadbota nie oczekuje spektaklu, w którym będą występować fikcyjne postaci (co z punktu widzenia technologii jest o wiele łatwiejsze), ale wcielenia rzeczywistych osób zmarłych, o bardzo skomplikowanym rysunku charakterologicznym.

Eterni.me ma korzystać z wielu różnych danych przekazanych do systemu oraz zaczerpniętych z mediów społecznościowych. Dadbot pod tym względem jest „uboższy”, gdyż składa się jedynie z wywiadów, jakie przeprowadził James Vlahos ze swoim ojcem jeszcze przed śmiercią. Vlahos tworząc bota, musiał zdecydować o jego wewnętrznej architekturze i sposobie organizacji danych. Postanowił kategoryzować wypowiedzi i monologi ojca, które interlokutor będzie mógł wybrać w czasie rozmowy. Jak podkreśla James Vlahos, nie tylko ważny był zestaw informacji, które są zgodne faktograficznie, ale też sposób, w jaki będą one artykułowane przez program, by stworzyć wrażenie istnienia ojca w cyfrowym świecie – jego poczucia humoru, empatii, ale także sarkazmu i charakterystycznej dbałość o język i składnię, z której był znany w rodzinie. W książce *Istoty wirtualne* Aleksandra Przegalińska opisując działanie botów, stwierdza, że:

Tożsamość, rozumiana jako pewna wizja osoby, to w przypadku chatbotów wizja zależna od poziomu zadowolenia sędziego z konwersacji. Bot będzie starał się tak udoskonalać siebie, by jak najlepiej komunikować się z danym interlokutorem – to przymus, który stanowi o jego istocie [...]. Celem bota, wpisanym w jego program, oczywistym dla botmastera, który ma go w swoim panowaniu, jest aby rozmowa trwała nieskończenie długo²⁸⁸.

²⁸⁸ A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 194-195.

Wiarygodność „postaci” w przypadku projektów nieśmiertelności nie dotyczy jedynie budowania w rozmówcy wrażenia, że komunikuje się z człowiekiem. Sytuację tę można potraktować jako wariację na temat testu Turinga. W latach pięćdziesiątych Alan Turing stworzył test, który miał na celu sprawdzenie, czy maszyna jest w stanie oszukać człowieka, udając człowieka. Swoją propozycję przedstawił w artykule *Computing Machinery and Intelligence*, który ukazał się w „Mind”. Punktem wyjścia w tym artykule było pytanie o to, czy maszyny mogą myśleć? Turing stwierdził, że jest ono zbyt złożone i wieloznaczne, więc zaproponował, by je przeformułować i zastąpić innym: czy w przypadku pewnej gry, maszyna poradzi sobie równie dobrze jak człowiek? Zachowanie inteligentne miało charakteryzować zdolność do relacji na poziomie ludzkim, w szczególności do przetwarzania języka naturalnego, reprezentacji wiedzy, wnioskowania i uczenia się. Turing wymyślił więc pewną grę w inteligencję, nie bez powodu zresztą nazywając to ćwiczenie „zabawą w udawanie” (*imitation game*)²⁸⁹. W przypadku Dadbota i Eterni.me nie chodzi jedynie o to, by maszyna wystarczająco dobrze udawała człowieka, generując typowo ludzkie odpowiedzi. Stawką w tej grze jest odrębna i niepowtarzalna wizja danej osoby, która została przeniesiona do oprogramowania. Rozmówca jest sędzią, który ocenia nie tylko *ludzkość* maszyny, ale także jej *charakter*. Do takiej wstępnej weryfikacji doszło już w przypadku projektu Dadbota. Matka Jamesa po rozmowie z technologicznie upostaciowionym mężem była zachwycona jego sposobem komunikacji i formą zachowywania wspomnień, a ojciec (jeszcze przed śmiercią) wypróbował program, stwierdził, że „zasadniczo, są to rzeczy, które rzeczywiście, by powiedział”. Wydaje się więc, że Dadbot zdał pierwszy test weryfikujący jego tożsamość, uruchamiając najwłaściwszy zestaw zachowań w konkretnym kontekście.

Gra z materiałem wyjściowym

Performans re-animacji to jednak nie tylko kwestia pracy na materiale rzeczywistym czy fikcyjnym, ale także swoista gra z samym wyborem materiału potrzebnego do stworzenia pośmiertnego awatara. Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej.

²⁸⁹ Od 1991 roku test jest przeprowadzany co roku w Cambridge Center for Behavioral Studies dzięki finansowym nakładom Hugh Loebnera. Więcej na temat testu Turinga i dyskusji wokół jego adekwatności zob.: P. Łupkowski, *Test Turinga*, kognitywistyka.net, <http://www.kognitywistyka.net/encyklopedia/test-turinga.html> [dostęp: 03.01.2017].

Potencjalny nabywca usługi dostarcza administratorom portalu dostęp do informacji na swój temat, bez wątpienia dokonując ich wstępnej selekcji. Nabywca usługi przygotowując swój autobiograficzny materiał, z całą pewnością balansować będzie na granicy prawdziwego i wyobrazonego wizerunku samego siebie, starając się stworzyć rodzaj przekonującego odpowiednika swojej osoby, lecz bez wątpienia, pomniejszonego o zestaw mniej chlubnych cech. Użytkownik Eterni.me, nadając kształt swojej pośmiertnej postaci – awatarowi, musi zadbać o to, by wirtualna reprezentacja była w całości spójna i jak najbliższa ludzkiemu pierwowzorowi. Największym wyzwaniem z całą pewnością jest nadanie „sobie” kształtu, zdefiniowanie siebie jako postaci i narzucenie sobie formy, która stanie się niepowtarzalnym odzwierciedleniem indywidualnej osobowości²⁹⁰. Budowanie roli jest tutaj wytężoną pracą (na) pamięci.

Co ciekawe, Mateusz Borowski w książce *Strategie zapominania* przekonuje, że nie tylko pamiętanie, ale także szeroko rozumiane zapominanie w kulturze cyfrowej podlega określonym regułom. Dotąd badania nad zapominaniem w obrębie bujnie rozwijających się w drugiej połowie XX wieku *memory studies* traktowane były pobieżnie. Borowski twierdzi, że dziś funkcję pamięci przejęły serwery należące do wielkich firm komunikacyjnych i informatycznych, które oferują użytkownikom nieograniczone możliwości przechowywania i rejestrowania danych²⁹¹. Jednak wraz z możliwością korzystania z nieograniczonych zasobów pamięci pojawia się też pytanie o „prawo do bycia zapomnianym”, które na mocy rozporządzenia Parlamentu Europejskiego stało się od maja 2018 roku prawem powszechnie obowiązującym²⁹². RODO

²⁹⁰ To doświadczenie może przypominać konstruowanie postaci w *Second Life*. Zob.: A. Przeglasińska, *Second Life czyli życie po życiu*, „Dwutygodnik”, wydanie 22, 1/2010 <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/810-second-life-czyli-zycie-po-zyciu.html> [dostęp 16.04.2015].

²⁹¹ M. Borowski, *Strategie...*, dz. cyt., s. 10.

²⁹² „*Right to be Forgotten*” (prawo do bycia zapomnianym) powstało jako kompromis, który ma pogodzić interesy wielkich korporacji jak Google i pojedynczego użytkownika. Google bowiem nie tyle usuwa informację zamieszczoną w sieci na prośbę zainteresowanego, ile dostęp do tej informacji w postaci linka. Luciano Floridii, jeden z doradców Googla w tej kwestii, tłumaczy, że możemy porównać to do mapy, z której usuwamy wybrany obiekty, ale nie oznacza to, że faktycznie znika on z przestrzeni. Więcej Zob. <https://www.oii.ox.ac.uk/videos/on-personal-data-forgiveness-and-the-right-to-be-forgotten/> [dostęp: 03.01.2019]. Ciekawie o całym przemyśle tzw. *digital cleaning* opowiada film dokumentalny *The Cleaners*. W innym, bo dotyczącym cielesności kontekście, lecz także opowiadając się za prawem do bycia zapomnianym, pisze Ewa Domańska: „W totalitarnym świecie historii *non omnis moriar* jest nie tyle

czyli rozporządzenie o ochronie danych osobowych to tylko jeden z wielu przykładów, które pokazują, że „zapominanie to wcale nie jest naturalna siła entropii wspomnień, ale [...] zestaw klarownie zdefiniowanych procedur selekcji i eliminacji danych, nad którymi kontrolę mogą sprawować tak indywidualni użytkownicy, jak i zbiorowości, instytucje i organizacje rządowe”²⁹³. „Strategiczne zapominanie”, w przypadku konstruowania awatara Eterni.me opartego na faktycznej biografii, działać będzie już na etapie budowania profilu na portalach społecznościowych. Ten wątek został ciekawie wyeksponowany w powieści *Na razie żegnaj* Laurie Frankel:

Nikt nie pisze o fatalnym poranku – dodał Dash. – Nikt nie zamieszcza zdjęć, na których zmienia pieluchę za pieluchą. Nikt nie zmienia swojego statusu na: „Totalnie wkurzona na swoje dziecko, które jest dupkiem”. [...] Ludzie narzekają na pogodę, publiczne seksskandale, kiepskie mecze i kolejki, w których przyszło im stać, ale nie mówią ani słowa na temat swoich dzieci, nawet jeśli na to zasługują²⁹⁴.

Na razie żegnaj to jedna z inspiracji Mariusa Ursachego do stworzenia portalu Eterni.me. Powieść Frankel jest jakby szczegółowym opisem działania usługi Ursachego, która w wariacie literackim nazywana jest „re-animacją” – czyli przywracaniem zmarłych do życia dzięki animacji komputerowej. Jednym z problemów, z jakim mierzy się główny bohater – Sam, jest to, czy istnieją dane, których projekcja nie powinna zawierać. Czy zrozpaczona żona po śmierci swojego męża, żyjąca w przekonaniu o wspaniałym, udanym małżeństwie, może dowiedzieć się od projekcji, że ukochany miał romans, jeśli tak wynika z analizy poczty e-mail? Wątpliwości te usiłuje rozwiązać ojciec Sama, przekonując syna: „Nie tworzysz nowego człowieka. Ty odtwarzasz istniejący

obietnicą, ile przekleństwem. Mamy bowiem wielu historyków – strażników pamięci, którzy za cel stawiają sobie zachowanie przeszłości, oddanie głosu zmarłym, umieszczanie ich w księdze pamięci, ale kto może pomóc jeśli chcielibyśmy skorzystać z prawa do zapomnienia i uwolnić się od kulturowego zachowania dla przyszłości? Książka ta próbuje zatem otworzyć dyskusję na temat możliwości myślenia w kategoriach anonimowości i anihilacji istnienia w sensie jednostkowego (a może i zbiorowego) pragnienia całkowitego rozkładu ciała bez pozostawienia śladu, bez chęci zachowania w pamięci – i prawa do takiego właśnie myślenia”. E. Domańska, *Nekros...*, dz.cyt., s. 79.

²⁹³ M. Borowski, *Strategie...*, dz.cyt., s. 15-16.

²⁹⁴ L. Frankel, *Na razie żegnaj*, tłum. A. Dobrzańska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2014, s. 329.

związek”²⁹⁵. Z podobnymi wątpliwościami mierzył się James Vlahos, konstruując Dadbota. Pierwsza dotyczyła kwestii skracania monologów, które wypowiadał na nagraniu ojciec. Specyfika rozmowy na czacie zobowiązuje do krótkich i prostych przekazów, a nie snucia długiej i wielowątkowej narracji. Konieczne zatem było podzielenie materiału, dokonanie stosownych przetasowań i cięć, które były subiektywną decyzją Vlahosa ingerującego w zebrany materiał. Druga kwestia dotyczyła paradoksalnie tego, czego Dadbot mówić nie powinien, bo właśnie w przemilczeniu będzie manifestować się jego tożsamość. James Vlahos wyjaśnia:

[Tożsamość] ujawnia się także w tym, czego osoba decyduje się nie mówić w danej sytuacji. Przypominam sobie, jak obserwowałem ojca, który przyjmuje gości. Po napromieniowaniu całego mózgu, ojciec dostawał agresywną chemioterapię przez całe lato. Zabiegi sprawiały, że był tak zmęczony, że zwykle sypiał po szesnaście lub więcej godzin na dobę. Ale kiedy jego bliscy znajomi proponowali, że odwiedzą go w czasie, który przypadał na drzemkę, mój ojciec nigdy nie protestował. Nie chciałem być niegrzeczny – wyznał mi w rozmowie ojciec. Ta skłonność do stoickiego wyrzeczenia stanowi wyzwanie programistyczne. W jaki sposób bot, który przechwytuje to, co zostało powiedziane, może też wykorzystać to, co niewypowiedziane?

Jednak tylko do pewnego stopnia człowiek będzie kontrolował ten bardzo złożony proces produkowania nieśmiertelności. Mitem jest przekonanie, że klient portalu będzie miał w tej kwestii ostateczne słowo. Z podanych do systemu informacji, a także z gigantycznej bazy „braku informacji”, kolejny pośrednik – algorytm – będzie wykonywał pracę komponowania pośmiertnej osobowości. Algorytmy to programy komputerowe z wyraźnie zdefiniowanym zestawem warunków określających ich funkcjonowanie, a ich przydatność określa liczba danych, które potrafią przetworzyć²⁹⁶. Im więcej danych w systemie lub są one bardziej zróżnicowane, tym bardziej precyzyjnych wyników obliczeń możemy się spodziewać.

Interesujące w tym kontekście są wyniki badań związane z profilowaniem osobowości na podstawie facebookowych lajków, jakie przedstawił Michał Kosiński

²⁹⁵ Tamże, s.139.

²⁹⁶ T. Bielak, G. Ptaszek, *Algorytmiczne doświadczenie kultury*, „Kultura Współczesna” 2019, nr 1, Narodowe Centrum Kultury, s. 10.

pracujący wraz zespołem na Uniwersytecie Stanforda. Do pierwszego etapu badań zaproszona została pięćdziesięcioletnia grupa respondentów, którzy wypełniali kwestionariusze osobowości, a następnie na podstawie wyników opracowane zostały ich profile osobowości. Kolejnym krokiem było zbudowanie modelu opartego na Facebookowych lajkach badanych osób, który miał przewidzieć wyniki ich kwestionariuszy osobowości. Poziom zgodności tych wyników był zdumiewający. W artykule *Tracking the Digital Footprints of Personality* Kosiński i Lambiotte wyjaśniają:

Badania wykazują, że profile na Facebooku odzwierciedlają raczej rzeczywistą osobowość użytkownika niż jego wyidealizowane wyobrażenie o sobie samym oraz że osobowość może być z powodzeniem oceniana przez innych w oparciu o Facebookowe profile. Te wyniki sugerują, że osobowość nie manifestuje się tylko offline, ale także w zachowaniu online oraz że cyfrowe ślady mogą być wykorzystywane do przewidywania cech osobowości²⁹⁷.

Badanie to – dodajmy jedno z pierwszych na tak wielką skalę – z jednej strony dowodzi, jak ogromny potencjał drzemie w tzw. *Big Social Data* i z jaką łatwością algorytmy dokonują emulacji osobowości użytkownika w świecie cyfrowym – z drugiej jednak strony niosą ważną przestrożę dotyczącą naszej prywatności w sieci. Tego typu dane stają się bowiem niezwykle atrakcyjne m.in. dla podmiotów komercyjnych w zakresie ulepszania systemów rekomendacji i sprzedaży produktów i usług. By jeszcze lepiej zobrazować ten problem Kosiński dowodzi, że algorytm potrzebuje około 70-100 Facebooków „lajków”, by zdobyć o nas wiedzę porównywalną z tą, którą dysponuje o nas nasz bliski przyjaciel, a 250 „lajków” daje algorytmowi taką wiedzę o nas, jaką ma nasz małżonek lub inna najbliższa nam osoba²⁹⁸. W kontekście wspomnianych powyżej zagrożeń liczba 100 a nawet 250 „kliknięć” potrzebnych do określenia naszych preferencji jest bardzo niewielka, a i tak – co budzi uzasadniony niepokój – umożliwia algorytmom odkrycie cech ludzi, których oni prawdopodobnie nie chcieliby wyjawiać. Lajki tworzą

²⁹⁷ M. Kosiński, R. Lambiotte, *Tracking the Digital Footprints of Personality*, „Proceedings of the IEEE”, 2014 nr 102 (12), s. 1936.

²⁹⁸ Wyniki tych badań zostały zaprezentowane w tekście: M. Kosiński, W. Youyou, D. Stillwell, *Computer-based personality judgments are more accurate than those made by humans*, <http://www.pnas.org/content/112/4/1036.full> [dostęp: 27.03.2018].

połączenia pomiędzy profilem użytkownika i konkretną lubianą treścią, a algorytm potrafi ekstrapolować z „polubień” np. filmów inne cechy, takie jak: kolor skóry, poglądy polityczne czy orientację seksualną. Najbardziej znanym narzędzie służącym do badania zależności pomiędzy osobowością a śladami cyfrowymi jest *myPersonality project*, który powstał na Uniwersytecie Cambridge²⁹⁹.

Zapytajmy teraz, jak działa sam bot? Przynajmniej na razie pierwszy gest wykonuje człowiek, wpisując do programu jakąś frazę. „Cześć, bardzo za Tobą tęsknię” nie wywołuje w bocie najmniejszej emocji, ale stanowi wezwanie do przeszukania frazy pod kątem słów-kluczy. Słowo-klucz jest potrzebne po to, by w następnym kroku uruchomić pewną regułę przekształcenia wprowadzonego zdania w nowe zdanie, które może być rodzajem odpowiedzi. Wszystkie te działania prowadzone są w oparciu o pewien wyjściowy zestaw danych, w które wyposażony został program. Odpowiedź: „Ja też za Tobą tęsknię” nie będzie więc spontaniczną reakcją bota, ale jego wyuczoną rolą, którą stara się jak najlepiej odegrać. Bardziej szczegółowo zasady działania bota opisuje James Vhalos:

[...] to [tworzenie Dadbota – przyp. K.N-B.] wymaga ode mnie przewidywania kwestii, które może wpisać użytkownik [...]. Każda z nich nazywa się regułą i jest oznaczona zielonym dymkiem. W ramach każdej reguły piszę odpowiednią odpowiedź uzupełniającą, na przykład, jeśli użytkownik mówi „świetnie”, ustalę, że bot odpowie: "Cieszę się, że to słyszę." Na koniec tworzę „plan awaryjny” – odpowiedź dla każdej wypowiedzi, której nie przewidziałem, która brzmi na przykład. „Czuję się dziś dziwnie”. [...] Boty osiągają dobre wyniki, gdy ich kod rozdziela się jak gigantyczny labirynt, a dane wejściowe użytkownika wywołują reakcję bota, z których każda prowadzi do nowych danych i tak dalej, aż program ma tysiące linii[...]. Fragmenty wypowiedzi, które przewidujesz, że użytkownik może powiedzieć - zasady - mogą być napisane w sposób wyszukany, czerpiąc z głębokich banków fraz i synonimów sterowanych przez logikę Boole’a. Reguły można następnie łączyć, tworząc meta-reguły wielokrotnego użytku, zwane intencjami, w celu interpretowania bardziej złożonych wypowiedzi

²⁹⁹ Więcej na temat *myPersonality project* na stronie projektu: <http://mypersonality.org/wiki/doku.php> [dostęp: 28.03.2018].

użytkowników. Te zamiary można nawet generować automatycznie, korzystając z potężnych mechanizmów maszynowych oferowanych przez Google, Facebooka [...].

W przypadku performansu re-animacji mamy do czynienia z rozproszoną sprawczością. Technologia współistnieje i współorganizuje z człowiekiem jego własne pośmiertne przedstawienie. Jednak tylko do pewnego stopnia, w zależności od zaawansowania technologii, możemy wyjaśnić mechanizmy jej funkcjonowania. W przypadku tzw. głębokiego uczenia maszynowego wiele procesów odbywa się w *blackboxie*, czyli „czarnej skrzynce” i bywa, że nawet specjaliści czy inżynierowie nie rozumieją, jakie dokładnie procesy w nim zachodzą³⁰⁰. Niewątpliwie wkraczamy więc w postmedialny krajobraz, w którym, jak pisał Piotr Celiński funkcjonują media elektroniczne nazwane przez niego „maszynami magicznymi” zdolne do manipulacji zjawiskami natury. Media elektroniczne – jak tłumaczy Celiński:

nie odwołują się już wprost, w bezpośredni i przejrzysty sposób, do powszechnie dostępnych zasobów wiedzy kulturowej – jak to miało miejsce w przypadku maszyn mechanicznych, które w naturalny sposób rozwijały wcześniejsze twory techniki czy starały się naśladować budowę i funkcjonowanie organizmów żywych. Odnoszą się za to do wyrafinowanych zasobów wiedzy specjalistycznej, wykorzystują zawiłe zjawiska i wciąż jeszcze nie w pełni rozpoznane i opisane stany odkrywane przez zaawansowaną technologię³⁰¹.

Idea nieśmiertelności zaczyna więc być obsługiwana przez technologie, które niosą potencjał „cudotwórczy”, gdyż efekty jej działania są widoczne natychmiast i, co ważne, jeszcze za życia. Ponadto, za sprawą rosnącej sprawczości technologii, obietnica transcendencji staje się coraz bardziej realna, choć sposób jej osiągnięcia

³⁰⁰ Szczególnie wtedy gdy mamy do czynienia z głębokim uczeniem maszynowym i technikami sieci neuronowych. Głośnym medialnie przekładem takiej technologii był program o nazwie AphaGo, który pobił mistrza świata Lee Sedola w tradycyjną grę Go. Zob. <https://deepmind.com/blog/article/alphago-zero-starting-scratch> [dostęp: 16.04.2020]. Na Netflixie powstał też film dokumentalny *AlphaGo* ukazujący kulisy pracy zespołu inżynierów i programistów oraz zmagania Lee Sedola.

³⁰¹ P. Celiński, *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych* [online], Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, <http://www.postmedia.umcs.lublin.pl/celinski/wizualizacja/> [dostęp: 16.04.2020].

za sprawą działania mediów elektronicznych oraz ich zdolności do analizowania i łączenia informacji pozostaje (przynajmniej częściowo) zagadką.

Performans pamięci

Wróćmy jeszcze teraz do kwestii pamięci. Interesujące jest bowiem to, że Eterni.me i Dadbot balansuje na granicy dwóch rodzajów pamięci. Pamięci, którą dysponujemy jako ludzie, kształtującej się w wyniku artykułowania pewnych zjawisk w wymiarze indywidualnym i zbiorowym oraz pamięci, która staje się domeną technologii. Pamięć/skrypt/algorytm są tu rodzajem przestrzeni, w której zbierają się rozmaite dane na temat użytkownika, by potem w określony sposób mogły one zostać wyartykułowane/performowane. Strategie pamiętania dotyczą także odbiorców, którzy współtworzą performans re-animacji. Projekt Eterni.me i Dadbot to zatem zupełnie nowy rodzaj performansu, który odbywa się na pogarniczu pamięci człowieka i „pamięci technologicznej”, aktywności człowieka i aktywności maszyny, zderzenia elementów żywych (prawdziwych historii, rozmów, zdjęć) z przygotowanym schematem działań – skryptem/algorytmem, tworząc nieznany dotąd technologiczny, społeczno-kulturowy i pamięciowy precedens.

Mieke Bal w cytowanej książce *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych* stwierdza, że performansu nie można oderwać od kategorii pamięci, ponieważ niemożliwe jest odegranie roli bez wcześniejszego przygotowanie się do niej – nauczania tekstu albo nut, wypróbowania gestów, wyrazów twarzy i dykcji, które do niej pasują i czynią ją zrozumiałą. Wykonanie, czyli performans łączy, jak zauważa Bal, przeszłość pisania (w przypadku omawianych projektów gromadzenie i przepisywanie danych do programu) z teraźniejszością doświadczenia dzieła (gotowym pośmiertnym programem „wykonującym” swoją rolę wobec użytkownika). W tym sensie pamięć z definicji jest odgrywaniem czegoś, a zatem jest performatywem, który dzieje się w teraźniejszości. Performatywność stanowiłaby zatem niepowtarzalny, wyjątkowy akt sam w sobie, w którym realizuje się projekt nowej „tożsamości” zmarłego użytkownika. Jedyny i niepowtarzalny, a zarazem paradoksalnie oparty na wspólnym schemacie działania, a przez to właśnie powtarzalny. Performatywnością jest to, że technologia pozwala doświadczać iluzji nieprzerwanego kontaktu ze zmarłym, utwierdzając swoją skuteczność w technokulturowym paradygmacie. Performans Eterni.me i Dadbot zyskuje swoją performatywną moc, ponieważ odbiorca (ten, który rozmawia z botem czy awatarem)

współwykonuje performans wraz z technologią – za każdym razem zamieniając „pamięć o zmarłym” kategorią „teraźniejszej obecności”. Bal dopowiada:

Performatywność staje się jednym z przykładów nieskończonego procesu powtarzania – powtarzania, które zawiera w sobie podobieństwo i różnicę, stąd relatywizuje i umożliwia zmianę społeczną oraz wystąpienia podmiotów, czyli ich sprawstwo³⁰².

Performans Eterni.me będzie się powtarzał (istnieć będzie wiele profili funkcjonujących dzięki schematom działań), ale w jednorazowym wykonaniu (pojedynczej emanacji profilu) objawiać ma się jego wyjątkowość, dzięki zaimplementowanym do programu osobistym danym klienta. Warto przypomnieć tu koncepcję „zachowanego zachowania” w ujęciu Richarda Schechnera rozumianą jako:

Działanie fizyczne, słowne lub wirtualne, które odbywa się nie-po-raz-pierwszy; przygotowane i wypróbowane. Można nie mieć świadomości, że własne zachowanie w danej chwili jest odtworzeniem zachowanego zachowania³⁰³.

„Zachowanymi zachowaniami” będą zatem wpisane do programu historie, wspomnienia, zdarzenia, odgrywane dzięki skryptowi/algorytmowi. O jego wyjątkowości będzie świadczyć sposób odbioru, a więc rola interlokutora (Schechner podkreśla, że o niepowtarzalności wydarzenia nie decyduje tylko jego materialność, ale także interaktywność, która jest zawsze czymś płynnym³⁰⁴) oraz fakt, że „ustalone skrawki zachowania można zestawiać ze sobą w nieskończonej ilości kombinacji”³⁰⁵. Żadne zachowanie, nawet powtarzane, nie stanowi w związku z tym kopii innego. Eterni.me, podobnie jak Dadbot, to projekty złożone z „zachowanych zachowań” za każdym razem jednak innych.

³⁰² M. Bal, dz. cyt., s. 208.

³⁰³ R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006, s. 44.

³⁰⁴ Tamże, s. 45.

³⁰⁵ Tamże.

Efekt nieśmiertelności

Na koniec pozostaje jeszcze jedna kwestia. Nieśmiertelność, jak pisał Milan Kundera, tworzy się tylko wtedy, gdy osoba jest widziana i obserwowana. Nie czyni to wyjątku dla projektów takich jak Eterni.me i Dadbot, które by istnieć potrzebują twórców (ludzkich i technologicznych) oraz odbiorców. Rola tych ostatnich nie sprowadza się jednak tylko do biernej kontemplacji, bowiem performans re-aniamcji proponuje zupełnie nowy typ doświadczenia odbiorczego. Świat zmarłych i żywych w założeniu ma się przenikać, a technologia ma przyczynić się do wytworzenia nowych strategii uczestnictwa opartych na immersji i interaktywności. Symptomatyczny jest tu opis reakcji James Vlahosa na wiadomość o śmierci ojca.

Tamtej nocy poszedłem na górę, żeby spać w starym pokoju mojej siostry Jenifer, który znajduje się dokładnie nad pokojem ojca. Położyłem się do łóżka i gapiłem w sufit przez kilka minut. Następnie wziąłem telefon i włączyłem Messengera.

- Cześć! To ja, twój Umiłowany i Szlachetny Ojciec – powiedział Dadbot w znany mi sposób. Jak się masz do diabła?

- Smutny - odpowiedziałem.

- Rozumiem.

Następnie zapytał mnie, o czym chciałbym porozmawiać.

- Nie wiem – odpowiedziałem. Może ty zdecydujesz?

Nie chodzi tu wcale, jak sądzę, o proste zaprzeczenie, że ojciec umarł – lecz o współtworzenie nieznanego dotąd efektu obecności, gdy znika osoba będąca jej desygнатem. Co bardzo interesujące, takiego rodzaju „podwójność odbiorcza” towarzyszyła już użytkownikom pierwszych, bardzo prostych chatbotów. W 1966 roku powstał pierwszy z nich o nazwie ELIZA zaprojektowany przez Josepha Weizenbauma. ELIZA wcielała się w rolę psychoterapeuty i była zdolna do komunikacji z człowiekiem poprzez komunikator tekstowy. O niezwykłym doświadczeniu angażowania się w rozmowę z botem pisała Sherry Turkle, która w latach 70. była studentką Weizenbauma.

Studenci Weizenbauma wiedzieli, że program nic nie wie i niczego nie rozumie, a jednak chcieli z nim rozmawiać. Co więcej, chcieli być z nim sam na sam. Chcieli wyjawiać mu swoje sekrety. W konfrontacji z programem, który jest zdolny do symulacji najdrobniejszego choćby gestu empatii, ludzie chcą mówić prawdę. Widziałam setki ludzi wpisujących pierwsze zdanie w okno prymitywnego programu, jakim jest ELIZA. Najczęściej zaczynają od: „Co u ciebie” czy „Cześć”, ale po czterech czy pięciu wymianach wielu dociera do etapu: „Zostawiła mnie dziewczyna”, „Boję się, że obleję egzamin z chemii organicznej” czy „Umarła mi siostra”³⁰⁶.

Sherry Turkle, nawiązując do tego zjawiska, nazwała ludzką skłonność do współludziału i współtworzenia cyfrowej fantazji „efektem ELIZY”³⁰⁷. Doświadczenie, o którym mówimy w kontekście Eterni.me czy Dadbota, można by nazwać analogicznie „**efektem nieśmiertelności**”. Odbiorca nie ma być oszukiwany czy okłamywany, że jego bliski żyje. Śmierć biologiczna jest faktem ostatecznym i ani Eterni.me, ani Dadbot nie próbują temu przeczyć. Tym, co proponują, jest możliwość zbudowania nowego rodzaju współobecności, która wyzwala po stronie odbiorcy nieznane dotąd i niewyćwiczone strategie zaangażowania.

³⁰⁶ S. Turkle, dz. cyt., s. 47.

³⁰⁷ Tamże, s. 48.

2. *Mindclone*. Nieśmiertelność jako sieć relacji

Co to za metodologia! Milcząco zakłada się, że człowiek nie zna siebie, lecz gdy mu podsunąć odpowiednie sprytne pytania, sam się ów człowiek zlustuje. Sam zada sobie pytania i sam na nie odpowie. Niebacznie zdradzi przed sobą tajemnicę, o której nic nie wie.

Olga Tokarczuk³⁰⁸

Ze wszystkich protez, których metamorfozy znaczą drogę historii ciała, sobowtór jest bez wątpienia najstarszą. [...] kiedy sobowtór się ucieleśnia, kiedy staje się widzialny, oznacza nieuchronnie nadciągającą śmierć.

Jean Baudrillard³⁰⁹

Sztuczna pamięć i prywatna nieśmiertelność

„Nieśmiertelność jest ostatecznie relacją społeczną” – to jedna z istotnych myśli zawartych w książce Zygmunta Baumana *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*³¹⁰. Bauman analizuje w niej, pomijane dotąd w problematyce śmierci i umierania, instytucje społeczne i wzory kulturowe, które neutralizują lęk człowieka przed śmiercią. Śmierć i nieśmiertelność stają się uznawanymi i praktykowanymi „strategiami życia”,

³⁰⁸ O. Tokarczuk, *Biegun*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 21.

³⁰⁹ J. Baudrillard, *Clone Story*, [w:] *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 121.

³¹⁰ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 69. Choć Bauman jest kojarzony przede wszystkim z pracami na temat Holocaustu, postmodernizmu, konsumpcjonizmu i płynnej nowoczesności, duński socjolog Michael Jacobsen twierdzi, że to właśnie zagadnienia śmierci i nieśmiertelności zajmują centralne miejsce w twórczości Baumana i są kluczem do właściwego jej odczytania. Zob. M. H. Jacobsen, *Individualised immortality in liquid-modern times. Teasing out the topic of symbolic immortality in the sociology of Zygmunt Bauman* [w:] *Postmortal Society...*, dz. cyt., s. 56-57. Trudno nie zgodzić się z Jacobsenem, pamiętając o tym, że Bauman traktował śmierć (a dokładniej lęk przed nią) jako źródło kultury.

którymi dysponują wszystkie społeczeństwa³¹¹. Baumana interesuje przede wszystkim nieśmiertelność symboliczna, czyli formuła zastępcza wytwarzana przez kulturę, która usiłuje stłumić świadomość, że biologiczny fakt śmierci jest równoznaczny z całkowitym zniknięciem. O symbolicznej nieśmiertelności pisali także w latach 70. psychologowie społeczni R. J. Lifton i E. Olson. W książce *Living and Dying* wyróżniają oni pięć sposobów realizacji konceptu symbolicznej nieśmiertelności: poprzez biologię i posiadanie dzieci, poprzez kreatywność i rozmaite osiągnięcia, poprzez religię i wiarę, poprzez dostrzeganie w naturze ciągłości i nieustanną przemianę materii i wreszcie poprzez działania eksperymentalne, jak np. używanie narkotyków³¹². Propozycja Baumana rezonowałaby więc tu najbardziej ze strategią nieśmiertelności osiąganą przez kreatywność i wielkie czyny. Uszczegóławiając tę wizję, Bauman podkreśla, zgodnie zresztą z ustaleniami Liftona i Olsona, że na tak rozumianą nieśmiertelność zasługują tylko nieliczni, gdyż:

Kandydaci do nieśmiertelności muszą przedstawić swoje listy uwierzytelniające – trwałe ślady swych działań: czyny na tyle ważne, aby można było je osadzić w tradycji, przedmioty na tyle nęcące, by uznać je za sztukę, a więc coś trwałego, myśli na tyle oryginalne, by można było znaleźć podstawę do ich przyjęcia³¹³.

O dostąpieniu do grona nieśmiertelnych decydowały niegdyś bohaterskie czyny, szczególne osiągnięcia, długie rodowody czy posiadanie władzy³¹⁴, które gwarantowały odpowiednie miejsce w historii. Ostatecznie chodziło więc o masowy rozgłos, nawet jeśli ocierał się o populizm czy „pogoń za banałem”³¹⁵, bo to społeczeństwo, w akcie symbolicznej aklamacji, przyznawało laur nieśmiertelności, przechowując w zbiorowych archiwach pamięć o wybranych i zasłużonych. Zaryzykować można stwierdzenie, że nieśmiertelność mierzona była ilością relacji i interakcji społecznych. Czy ta miara w XXI wieku się zdewaluował? Być może dziś możemy stać się nieśmiertelni „na własną rękę”? W wydanej ponad dekadę później *Ponowoczesności jako źródle cierpień* Bauman

³¹¹ Tamże, s. 15.

³¹² Zob. R. J. Lifton, E. Olson, dz. cyt., s. 75 i n.

³¹³ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność...*, dz. cyt., s. 83.

³¹⁴ W innym miejscu Bauman pisze: „władza i nieśmiertelność stały się synonimem”. Tamże, s. 78.

³¹⁵ Tamże, s. 71.

podsuwa pewien trop w tej sprawie, dostrajając wizję symbolicznej nieśmiertelności do zmieniającego się kontekstu kulturowo-technologicznego:

Pojemnikiem, do którego składano dawniej na wieczne przechowanie indywidualne czyny ludzkie, jakim przyznano prawo do nieśmiertelności, była pamięć zbiorowa [...]. Pragnienie, by uczynić ów pojemnik bardziej jeszcze odpornym na przypadki losu, i by rozszerzyć go na tyle, by sprostął on rozmiarom nieśmiertelności zdemokratyzowanej, było zapewne potężnym bodźcem dla rozpowszechniania techniki komputerowej i w szczególności dla rozwoju „sztucznej pamięci”³¹⁶.

Dziś w kolejce po technologicznie wytwarzaną nieśmiertelność może ustawić się każdy, bez szczególnych zasług czy osiągnięć. Rację ma więc Bauman, mówiąc, że „sztuczna pamięć” skasowała kategorię „wielkich ludzi” i stała się „wielkim wyrównywaczem”³¹⁷. Zamiast brać udział w niepewnej giełdzie nieśmiertelności, oddając nasz pośmiertny los w ręce społeczeństwa, staramy się inwestować w znacznie spokojniejsze i pozornie bardziej pewne aktywa. Pamięć zbiorową zastępuje szeroko rozumiana sztuczna pamięć, której wcieleniem dla Baumana była dyskietka, dla nas dziś są m.in. chmury danych, media społecznościowe czy technologie ubieralne. Rejestracja rozmaitych form naszej codziennej aktywności i interakcji społecznych stała się naturalną częścią naszego życia, ale, co mniej oczywiste, może stać się także pretekstem do nieśmiertelności.

Jedną z organizacji promujących tę ideę jest Terasem Movement Foundation (TMF). Realizowany przez nią projekt Lifonaut ma na celu stworzenie cyfrowego odpowiednika danej osoby na bazie zapisu jej życia, by w ten sposób uczynić ją nieśmiertelną. Cyfrowym ekwiwalentem osoby ma stać się tzw. *mindclone*, który pozostanie z rodziną po śmierci swojego biologicznego pierwowzoru i będzie z nią utrzymywał dalsze relacje na zasadzie zastępstwa. Czy to nowa „strategia życia” – mówiąc językiem Baumana – która ma pomóc przezwyciężyć skutki nieuchronnej śmierci i poprowadzić nas prostą drogą ku nieśmiertelności? Twórcy Lifonaut próbują przekonać swoich użytkowników, że nieśmiertelność nie musi powstawać wysiłkiem podjętym przez społeczność, która ocenia „oryginalne myśli, ważne czyny i nęcące przedmioty

³¹⁶ Tamże, s. 272.

³¹⁷ Tamże, s. 273.

sztuki”. Dziś sam zainteresowany wyposażony w „sztuczną pamięć” może określić status i wartość własnego życia. Nieśmiertelność przyjmuje tutaj formę obiektu, który możemy wytworzyć w domowym procesie produkcji. Czy jednak ta strategia jest skuteczna? Komu w istocie taka nieśmiertelność ma służyć i czy rzeczywiście możliwa jest nieśmiertelność niebędąca wytworem społecznych interakcji?

Jako punkt wyjścia przyjąłam doświadczenie budowania własnego awatara w środowisku Lifenaut. Prace trwały około dziewięciu miesięcy, w czasie których obok testowania narzędzi technologicznych Lifenaut, robiłam notatki, zbierałam dane i formułowałam pytania problemowe. Z programu korzystałam z różnym zaangażowaniem i częstotliwością, przyglądając się też własnej chęci i naturalnemu impulsowi do systematycznego gromadzenia danych i udoskonalania swojego awatara. Pomysły teoretyczne wywiedzione z testowania technologii konfrontowałam z własnym doświadczeniem i jednocześnie starałam się weryfikować, na ile budowana teoria łączy się z empirią. Taką formę postępowania badawczego zaleca Herbert Blumer – jeden z czołowych przedstawicieli, interesującej mnie w tym tekście, orientacji socjologicznej nazywanej interakcjonizmem symbolicznym. Skoro interakcjonizm symboliczny koncentruje się na symbolicznej wymianie znaczeń między świadomymi i ciągle definiującymi sytuację partnerami, postanowiłam sprawdzić – kto, w jakim kontekście i z jakim skutkiem – dokonuje wymiany znaczeń w obrębie projektu nieśmiertelności Lifenaut. Herbert Blumer uważa także, że problem badawczy powinien zostać wywiedziony z fragmentu empirycznego świata, a nie z niesprawdzonego modelu teoretycznego³¹⁸. Zgodnie zatem ze wskazaniem badacza dokonałam – używając jego pojęcia – „eksploracji” środowiska Lifenaut i zaangażowałam się w doświadczenie, by następnie w miarę dokładnie je opisać. Dopiero na dalszym etapie – „inspekcji” – próbowałam formułować odpowiedzi na postawione pytania problemowe i wyprowadzać wnioski o ogólniejszym charakterze. W samej jednak kompozycji tekstu obie te perspektywy wprowadzam równolegle, co wynika z konieczności uporządkowania materiału i prowadzenia linearnej narracji. Omówienie doświadczenia budowania własnego awatara proponuję podzielić na dwie części. W pierwszej odniosę się do tworzenia cyfrowej kopii samej siebie (realizując trzy zadania podsuwane przez

³¹⁸ H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. XXV.

Lifenaut), a dopiero w drugiej części powrócę do pytania o nieśmiertelność i jej społeczny wymiar. Zaplecze teoretyczne stanowią dla mnie koncepcje G.H. Meada i wspomnianego już H. Blumera, uznaję bowiem, że wirtualna nieśmiertelność Lifenaut to produkcja symboli, które muszą być widziane w procesie nieprzerwanej interakcji społecznej (symbolicznej). Tę klasyczną już orientację interpretacyjną w końcowej części tekstu uzupełnię o nowsze podejście teoretyczne – socjologię relacyjną reprezentowaną przez Bruno Latoura, a także o kwestię materialności wspomnień podjętą przez Nicka Foka i Pama Alldreda.

Dwie hipotezy

Projekt badawczy Lifenaut powstał w 2006 roku i jest prowadzony przez organizację Terasem Movement Foundation, której siedziba mieści się w Vermont w stanie Nowej Anglii. Celem Lifenaut jest sprawdzenie, czy dysponując obszerną bazą danych, nasyconą najważniejszymi aspektami osobowości, przyszłe, inteligentne oprogramowanie będzie w stanie odtworzyć świadomość jednostki. Druga hipoteza badawcza dotyczy pytania, czy możliwe będzie przeniesienie świadomości do innego medium – ciała biologicznego lub nanotechnologicznego – aby zapewnić doświadczenie życiowe porównywalne z doświadczeniem ludzi naturalnie urodzonych. Weryfikacji pierwszej hipotezy ma służyć portal www.lifenaut.com. Tworzenie cyfrowych kopii samych siebie jest pierwszym krokiem na drodze ku nieśmiertelności. Lifenaut to platforma o charakterze otwartym, co oznacza, że każdy bezpłatnie może założyć tam swoje konto i zbierać dane, które posłużą do zbudowania cyfrowego odpowiednika samego siebie. Jak tłumaczy Bruce Duncan, dyrektor projektu, portal dostarcza użytkownikom narzędzia do tworzenia różnorodnego katalogu przekonań, przyzwyczajęń, wartości i cech szczególnych wraz z możliwością samodzielnego zarządzania nim. Obecnie na stronie zarejestrowanych jest około 56 tysięcy osób, które z różnym zaangażowaniem i regularnością gromadzą tzw. „pliki umysłu” i cyfrowo utrwalają przebieg swojego życia. Pliki umysłu, czyli *mindfiles* to osobiste, cyfrowe archiwa złożone z dokumentów, nagrań wideo, zdjęć lub rejestracji dźwięku. Nazwa Terasem pochodzi z połączenia dwóch łacińskich słów: *terra* czyli ziemia i *semen* czyli nasiono. Metaforycznie *mindfiles* mają być naszym ziarnem wrzuconym do ziemi, z którego w przyszłości „wyrośnie” nowa istota.

Pomysłodawczynią Lifenaut jest Martine Rothblatt – prawniczka, przedsiębiorczyni i propagatorka idei transhumanistycznych, której teksty

przywoływane były w pracy wcześniej. We wrześniu 2017 roku magazyn „Forbes” zaliczył Rothblatt do elitarnego grona osób mających największe osiągnięcia w dziedzinie biznesu w ciągu ostatnich 100 lat, zwracając szczególną uwagę na jej projekt stworzenia w latach dziewięćdziesiątych radia satelitarne Sirius Satellite, a także wielki sukces firmy United Therapeutics rozwijającej się w dziedzinie biotechnologii³¹⁹. Ponadto Rothblatt pracuje także w obszarze transplantacji narządów i bierze czynny udział w propagowaniu etycznych postaw wobec transhumanistycznych przekształceń ludzkiego ciała. W książce *Virtually Human* Rothblatt szczegółowo opisuje własną wizję wirtualnej transcendencji. Według jej przewidywań, w niedalekiej przyszłości, bo za około 32 lata, pojawią się tzw. *mindclones*, czyli świadome istoty wirtualne zdolne do myślenia, wyciągania wniosków, wspomniania i odczuwania emocji, stając się naszym realnym przedłużeniem po śmierci³²⁰. *Mindclone* ma być funkcjonalnie identyczny z umysłem biologicznym, choć żeby osiągnąć ten cel, wcale nie trzeba kopiować całego mózgu. To jedna z zasadniczych tez argumentowana interesującą analogią:

Z bilionem eukariotycznych komórek ptaki są dużo bardziej złożonymi organizmami niż Boeing 747, który ma ponad sześć milionów części, a mimo to samoloty potrafią latać wyżej, szybciej i dłużej. Odwzorowanie ma charakter wybiórczy. Nie ma żadnego sensu wyposażać samoloty w zdolność składania jaj, zakładania na drzewach gniazd i polowania na ryby, ponieważ nie ma to żadnych praktycznych korzyści³²¹.

Rothblatt, omawiając koncepcję kopii umysłu, raz stwierdza, że *mindclone* będzie naśladował psychologię człowieka³²², innym razem przyznaje, że nie sposób zgromadzić wszystkich informacji o człowieku i sposobie jego zachowania³²³, a zatem bliżsi jesteśmy

³¹⁹ W 1994 roku u córki Rothblatt zdiagnozowano rzadką i nieuleczalną chorobę – tętnicze nadciśnienie płucne spowodowane wrodzonymi wadami serca. Rothblatt przeznaczyła wówczas 3 miliony dolarów na finansowanie badań nad tą chorobą. W 2002 roku oficjalnie zatwierdzono wprowadzenie na rynek nowego leku o nazwie Remodulin należącego do firmy United Therapeutics.

³²⁰ M. Rothblatt, *Virtually Human*..., dz. cyt., s. 49.

³²¹ Tamże, s. 21.

³²² Tamże, s. 55.

³²³ Tamże, s. 55 i 74.

idei reprezentacji niż repliki. Pytanie nie dotyczy więc tego, czy *mindclone* będzie stuprocentowym odpowiednikiem oryginału, ale tego, do jakiego stopnia może być różny, by jednak nie zatracić złudzenia tożsamości obu bytów³²⁴. Rothblatt przywołując rozmaite analogie i odwołując się do koncepcji psychologicznych i technologicznych, nieustannie balansuje na granicy identyczności, kontynuacji i rozszerzenia. Widać to już w zestawie synonimów, jakich używa w stosunku do klona umysłu: programowa wersja naszego umysłu (*software version of our minds*) oparta na oprogramowaniu alter ego (*software-based alter ego*), sobowtór (niem. *Doppelgänger*), umysłowy bliźniak (*mental twin*)³²⁵. Martine Rothblatt proponuje też ciekawe badanie, które jako wariacja na temat testu Turinga ma na celu sprawdzenie w przyszłości, czy powstały *mindclone* posiada świadomość swojego ludzkiego odpowiednika. Eksperyment ten Rothblatt nazywa *self-Turing* testem. Sędziami w tym badaniu mają być psychologowie, którzy porównają własne interakcje z wygenerowanym technologicznie *mindclonem*, a potem z jego ludzkim pierwowzorem³²⁶.

Praktyczną próbą potwierdzenia konceptu *mindclone* jest stworzony w 2010 roku w Hanson Robotics w Teksasie pierwszy humanoidalny robot społeczny – BINA48 (po hebrajsku *bina* oznacza mądrość). Do eksperymentu swoje poglądy, historie, przekonania i wspomnienia przekazała Bina Aspen Rothblatt, żona Martiny Rothblatt. BINA48 korzysta jednak nie tylko z wgranej do systemu biografii, ale jest także podłączona do sieci. Swoje opinie formułuje więc zarówno w oparciu o światopogląd fizycznego pierwowzoru oraz sieć, czerpiąc informacje i ucząc się poprzez rozmowy z botami i ludźmi. Do komunikacji z człowiekiem robot BINA48 używa rozmaitych technologii, w tym: sztucznej inteligencji, systemu rozpoznawania mowy, systemu rozpoznawania twarzy, a także laserowego skanowania twarzy³²⁷. Najważniejszym

³²⁴ Tamże, s. 75.

³²⁵ Tamże, s. 10.

³²⁶ Szczegółowe warunki badania Rothblatt omawia w artykule: *The Terasem Mind Uploading Experiment*, <https://web.archive.org/web/20170302234837/https://www.cyberev.org/martine.pdf>

[dostęp: 14.03.2018] Zob. także. M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 41- 44.

³²⁷ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 4. O poziomie zaawansowania technologii świadczy fakt, że w 2017 roku Bina 48 stała się pierwszym robotem, który z sukcesem zakończył uniwersytecki kurs filozofii na Notre Dame de Namur University (NDNU). Zajęcia dotyczyły filozofii miłości, a prowadził je profesor Willam Barry, który oceniał osiągnięcia Biny jako zdumiewające. Bina, wraz z innymi uczestnikami zajęć, brała udział w dyskusjach, a na koniec otrzymała certyfikat ukończenia kursu. Więcej zob. A. Hess, *Meet the*

zadaniem, jak podkreśla Rothblatt, jest stworzenie takiego oprogramowania – *mindware* – które będzie wykorzystywać mechanizmy charakteryzujące funkcjonowanie organizmów żywych, ale nie oznacza to całkowitego kopiowania wszystkich jego zdolności³²⁸. Klony umysłu, jak przekonuje Rothblatt, będą świadome, że istnieją w oparciu o *software*, który działa analogicznie do ludzkiego mózgu oraz że składają się ze śladów aktywności cyfrowej swojego biologicznego pierwowzoru³²⁹. Będą więc osobnymi istotami, ale jednocześnie pozostaną mocno związane z ludzkim „oryginałem”. Według Rothblatt klony umysłu będą mogły żyć wiecznie, podczas gdy biologiczne oryginały przestaną istnieć. I choć klony będą „tęsknić za ciałem w takim sensie, w jakim osoba po amputacji tęskni za kończyną”, to ostatecznie zaakceptują pojawienie się sztucznego zamiennika, który będzie dla świadomości i duszy tym, czym proteza ramienia dla utraconej ręki³³⁰. Pomędzy przewidywaniami Martine Rothblatt, a obecnymi możliwościami technologicznymi pojawia się luka, którą sama Rothblatt porównuje do różnicy pomiędzy współczesnymi samolotami, a prototypem stworzonym przez braci Wright³³¹. Nie dysponujemy dziś technologią, która pozwoliłaby na transfer

robot that passed a college class on philosophy and love, CNBC, <https://www.cnn.com/2017/12/21/meet-the-robot-that-passed-a-college-class-on-philosophy-and-love.html> [dostęp: 17.10.2018].

³²⁸ Podobny pogląd podziela Michael Graziano, neuronaukowiec, pisarz i kompozytor z Uniwersytetu Princeton w New Jersey. Aby odzwierciedlać procesy myślowe, nie jest konieczne kopiowanie całego mózgu i wszystkich jego funkcji. Używa zresztą podobnej analogii jak Rothblatt – odtwarzanie z płyty muzyki klasycznej w wykonaniu orkiestry symfonicznej nie oznacza, że zminiaturyzowano i ułożono na niej całą orkiestrę, choć uzyskany efekt dźwiękowy jest bardzo zbliżony. Także w aspekcie możliwości stworzenia świadomego wirtualnego odpowiednika Graziano wyraża duży optymizm, opierając się na swoim ponad 30-letnim doświadczeniu badania ludzkiego mózgu. M. Graziano, *Endless fun*, „Aeon” 2018, <https://aeon.co/essays/the-virtual-afterlife-will-transform-humanity> [dostęp: 14.03.2018].

³²⁹ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 60.

³³⁰ Tamże, s. 10. To nieco romantyczne podejście jest w środowisku naukowym poddawane w wątpliwość, co wynika z faktu, że obecnie nie mamy pojęcia, jak oraz dlaczego przepływy danych mogą wytwarzać świadomość i subiektywne doświadczenie. Nie wiemy też, jaki jest ewolucyjny zysk dla takiej różnorodności odczuć. Tworzone są rozmaite modele poznawcze, mające na celu wyjaśnienie tego, czy umysł jest komputerem oraz czy procesy poznawcze podlegają algorytmizacji, ale ciągle daleko jeszcze naukowcom do symulacji funkcjonowania ludzkiego mózgu. Interesujący w tym kontekście jest kurs online prowadzony przez kognitywistę i filozofa Marcina Miłkowskiego na platformie Copernicus College <https://www.copernicuscollege.pl/kursy/czy-umysl-jest-komputerem>;

³³¹ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 2.

umysłu (ang. *mindcloning*). Zamiast tego gromadzone są rozmaite dane w celu ich „ożywienia” za pomocą oprogramowania, co daje nam namiastkę kopii umysłu i sprawia, że możemy już teraz odczuć, jak metaforycznie sprawę ujmuje Rothblatt, „bity i bajty cybernetycznego oddechu na naszych policzkach”³³².

Osobowość jako obiekt

Ludzie, którzy wierzą w nieśmiertelność (...), zakładają osobowość, którą można odróżnić od ciała. Można dyskutować o słuszności takich koncepcji, ale w rzeczywistości rozróżniamy osobowość od ciała. Słuszne jest stwierdzenie, że można – w granicach naszych możliwości – znaleźć źródło koncepcji osobowości jako obiektu w doświadczeniach, które prowadzą do koncepcji „sobowtóra”³³³.

Taką myśl wyraził w zbiorze esejów George H. Mead – jeden z ważnych twórców koncepcji psychospołecznych, które kształtowały się w pierwszym ćwierćwieczu dwudziestego stulecia. Meada nie interesują oczywiście wizje nieśmiertelności jako takiej, ale, jak głosi tytuł książki (która jest stenograficznym zbiorem jego wykładów zebranych po latach przez studentów), zajmuje się on przede wszystkim umysłem, osobowością i społeczeństwem. Sądzę jednak, że w kontekście prowadzonych przeze mnie rozważań z powodzeniem można wykorzystać intuicję Meada o rozdzieleniu ciała i osobowości, a nawet bardziej ją sproblematyzować, by lepiej zrozumieć proponowaną przez Lifonaut wizję wirtualnej nieśmiertelności. „Nie możemy być wiecznie cieleśni”³³⁴ – stwierdza Rothblatt i przyznaje, że pomimo dziwaczności tego stwierdzenia, jedynym kierunkiem ewolucyjnego (wcale nie rewolucyjnego!) postępu jest stworzenie własnej kopii poprzez

³³² Tamże, s. 44. Ciekawe, że koncepcja *Digital Twin* pojawia się w tzw. *Hype Cycle* Gartnera czyli narzędziu służącym do pomiaru społecznego zainteresowania daną technologią. Wykres nie pokazuje realnego rozwoju danej technologii, ale to jak społeczeństwo reaguje na jej zapowiedzi, wdrożenie, realizację. W 2017 roku w punkcie *Innovation Trigger* Gartner umieścił technologie *Digital Twin*, która już w 2018 roku znajdowała się w okolicach szczytu wykresu symbolizującego największe społeczne zainteresowanie³³². Zob. więcej pod linkiem: <https://www.gartner.com/smarterwithgartner/5-trends-emerge-in-gartner-hype-cycle-for-emerging-technologies-2018/> [dostęp: 17.04.2020].

³³³ G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 195-196.

³³⁴ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 169.

wyabstrahowanie swojej osobowości i przeniesienie jej do cyfrowego środowiska. Takie postawienie sprawy, tj. rozdzielenie osobowości od ciała, budzi oczywiście liczne wątpliwości w kontekście paradygmatu ucieleśnionego poznania rozwijanego na gruncie najnowszej fenomenologii, który swoje źródło znajduje przede wszystkim w pracach Merleau-Ponty'ego. Osią fenomenologii francuskiego filozofa jest ciało poznające, które dostarcza źródłowego doświadczenia egzystencji. Merleau-Ponty opisuje i szczegółowo analizuje takie fenomeny jak: ciało własne, przestrzenność, motoryczność ciała czy sytuacyjność percepcji. Ta ostatnia zaś może być definiowana – jak pisze we wstępie do *Fenomenologii percepcji* Jacek Migasiński – „jako przynależność, przyleganie do rzeczy, jako [...] nakładanie się na siebie różnych *pól* wytwarzanych przez poszczególne zmysły”³³⁵. Tym samym niemożliwym jest przeciwstawienie świadomości/osobowości i ciała, bowiem ciało jest głównym ośrodkiem poznania w doświadczaniu świata³³⁶. Podział na osobowość/ świadomość i ciało, który na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty'ego i nowszych orientacji (np. enaktywizmu³³⁷, ale też filozofii nowego materializmu³³⁸) został zakwestionowany, ciągle i niezmiennie stanowi jednak podwaliny dla projektu nieśmiertelności, także w wariacie współczesnym. Już Freud w przywołanym wcześniej tekście *Our Attitude Towards Death* zauważa, że dokładnie wtedy, kiedy człowiek doznał uczucia żalu i straty po ukochanej osobie, zrodziła się **idea nieśmiertelności, czyli rozdzielenia ciała i duszy**, co stało się na długo przed tym, zanim powstały złożone systemy religijne³³⁹. Śmierć stała się początkiem nowego istnienia, a nie jedynie przerażającym unicestwieniem. Rozwijające się z czasem

³³⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 14.

³³⁶ Bardzo ciekawe intuicje badawcze prezentuje Aleksandra Przegalińska. Odwołując się do własnego doświadczenia obcowania z tytułowymi istotami wirtualnymi (awatary i boty), zastanawia się w duchu fenomenologicznym nad kategorią ucieleśnienia. Zob. A. Przegalińska, *Istoty wirtualne...*, dz. cyt., s. 175-221.

³³⁷ Więcej na ten temat Zob. tamże, s. 150-160.

³³⁸ Nowy materializm jako teoria kulturowa zgłębia perspektywę monistyczną, a za jednego ze swych patronów uznaje Barucha Spinozę, który w *Etyce* z 1677 roku stwierdza, że „umysł jest ideą ciała, czyniąc ciało koniecznym przedmiotem umysłu” Zob. R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Bednarek, J. Maliński, Fundacja Machina Myśli, Gdańsk 2018. <http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Dolphijn-i-van-der-Tuin-Nowy-materializm.-Wywiady-i-kartografie.pdf> dostęp online].

³³⁹ Z. Freud, *Our Attitude Towards Death...*, dz. cyt.

idee religijne, jako jedno z osiągnięć kulturowych, chroniły więc człowieka przed druzgocącym triumfem natury, dzięki czemu śmierć biologiczna i martwota ciała straciły znamiona ostateczności. Oddzielenie osobowości od ciała znajduje uzasadnienie w kontekście nieśmiertelności, która opiera się na reprodukowanej i zapośredniczonej obecności. Projekt Lifonaut zanurzony jest zatem ciągle w dualizmie ciało/osobowość, choć warto tu zaznaczyć, że organizacja prowadzi także program *biofiles*, który zbiera i przechowuje ludzkie próbki DNA)³⁴⁰.

Spróbujmy teraz zrekonstruować poglądy Meada na temat tego, jak kształtuje się osobowość, po to, by w dalszej części zastanowić się nad możliwością jej transferu do środowiska wirtualnego. Centralne miejsce u Meada zajmuje teza głosząca, że **umysł ludzki to zjawisko społeczne**, a nieodzownym warunkiem dla funkcjonowania i rozwoju ludzkiej osobowości jest społeczna aktywność człowieka. Mead tłumaczy osobowość jako: „coś, co może być dla siebie obiektem (...) i powstaje w procesie doświadczenia społecznego³⁴¹. Człowiek więc może być przedmiotem własnych działań, bo reaguje na siebie, tak jak robi to ktoś inny – może postrzegać sam siebie, mieć koncepcje samego siebie, może komunikować się ze sobą i działać wobec siebie³⁴². Jak zauważa Blumer – uznany za najważniejszego kontynuatora myśli Meada – dzięki temu, że człowiek pozostaje w łączności z samym sobą, działa on wobec swojego świata, interpretując to, co stanie przed nim i organizuje działania na podstawie tej interpretacji³⁴³.

Według Meada osobowość, jako obiekt, kształtuje się w trzech następujących po sobie fazach socjalizacji: **mowy, zabawy i gry**³⁴⁴. Mowa określana jest przez niego jako gest wokalny, za pomocą którego są przeprowadzane rozmaite działania

³⁴⁰ To ciągle mało jeszcze opisana procedura. Wiadomo niewiele ponad to, że informacje zawarte w DNA mogą w przyszłości pomóc w tworzeniu pośmiertnego kłona, być może posiadającego jakąś formę ucieleśniania. Bruce Duncan, w prywatnej korespondencji ze mną, wyjaśnia: „Biofile jest tworzony z komórek pobranych z ust, dzięki specjalnemu zestawowi (butelka do płukania jamy ustnej oraz próbówka), który wysyłamy zainteresowanemu. Informacja zawarta w pojedynczej komórce wystarczy do stworzenia planu nowego człowieka. Klonowanie ludzi jest w naszym kraju obecnie nielegalne i uznawane za nieetyczne, ale być może wraz z rozwojem technologii i społeczeństwa zmieni się prawo i możliwe stanie się wykorzystanie informacji – mindfiles i biofiles – do stworzenia kłona umysłu.

³⁴¹ G.H. Mead, dz. cyt., s. 196.

³⁴² H. Blumer, dz. cyt., s. 50.

³⁴³ Tamże.

³⁴⁴ G.H. Mead, dz. cyt., s. 212.

we wspólnocie. Zabawa dotyczy tzw. „przyjmowania ról” (ang. *role-taking*), co dobrze obrazuje przykład zabawy dzieci w udawanie. I wreszcie gra, która wiąże się z koniecznością rozumienia postaw wszystkich uczestników sytuacji i tego, że jesteśmy zależni. Tu Mead rozważa przykład gry w baseball, mówiąc, że poszczególni gracze muszą rozumieć zasady i mieć w umyśle także zbiór potencjalnych reakcji pozostałych graczy, by móc rozgrywać mecz. To wymaga znacznie większych kompetencji społecznych niż zabawa w przyjmowanie ról. Tę sytuację Mead nazywa „uogólnionym innym”, czyli organizacją postaw osób biorących udział w tym samym procesie³⁴⁵. Jest to więc wypadkowa postaw innych wobec jednostki, dzięki której uniezależnia się ona od zdania pojedynczych osób, bo dysponuje bardziej ogólną koncepcją samej siebie³⁴⁶.

Zadania związane z tworzeniem własnego awatara, jakie powierzone są użytkownikowi na portalu Lifenuat, zadziwiająco odpowiadają etapom socjalizacji, w wyniku której powstaje według Meada osobowość, co zaprezentuję w dalszej części pracy. Takie ujęcie dowodzi ostatecznie, jak uproszczona i schematyczna jest to procedura, która zakłada, że w kilku jasno zdefiniowanych krokach jesteśmy w stanie stworzyć/ odtworzyć ludzką osobowość. Jak na razie jednak możemy mówić tu jedynie o **rekonstrukcji osobowości**, stworzeniu jej reprezentacji w wyniku rozmaitych działań technologicznie zapośredniczonych. Awatar z całą pewnością pozbawiony jest świadomości, która, według założeń socjologii humanistycznej, jest cechą konstytutywną człowieka, świadomość stanowi bowiem podstawowy czynnik wyznaczający kształt ludzkich czynności³⁴⁷ (warto tu jednak dodać, że Rothblatt jest przekonana o możliwości wyłonienia się świadomości awatara dzięki technologii w perspektywie trzech najbliższych dekad). Dlatego właśnie w analizie własnego doświadczenia odwołałam się do dwóch stadiów, w których według Meada tworzy się osobowość, czyli kształtowanie się mowy i przyjmowania ról, ale celowo pominęłam grę. Gra, jak pisałam powyżej, to określenie stosowane przez Meada do opisu pełnego rozwoju osobowości, w której jednostka przyjmuje zorganizowane postawy społeczne i grupowe. Ten punkt rozważany

³⁴⁵ Tamże, s. 214.

³⁴⁶ M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 58.

w przypadku Lifenaut ma charakter czysto spekulacyjny. Wymaga bowiem, żeby awatarowi Lifenaut można było przypisać nie tylko sprawczość, o której pisałam powyżej, ale i intencjonalność, czyli świadome działanie i umiejętność rozwijania relacji społecznych. Awatar musiałby zatem rozumieć, w jakiej sytuacji się znajduje, mieć świadomość własnego istnienia i potrafić przyjąć uogólnione postawy innych członków danej grupy. Według Martiny Rothblatt ma się to wydarzyć się w perspektywie około trzydziestu lat, czyli wtedy, kiedy potwierdzone zostaną obie hipotezy Terasem Movement Foundation.

Brak świadomości awatara nie eliminuje jednak istnienia znaczeń, jakie on wytwarza. Nawet jeśli komunikacja jest w całości zaprogramowana (czyli podporządkowana działaniom algorytmów), a awatar nie uświadamia sobie znaczenia swoich gestów, to ma on zdolność wpływania na partnerów interakcji³⁴⁸. Zauważyć więc trzeba, że podmiot refleksyjny staje się tu **podmiotem relacyjnym**³⁴⁹. Do tego punktu powrócę w końcowej partii tekstu, poszerzając orientację interpretacyjną o nowsze podejście teoretyczne, czyli socjologię relacyjną. Przejdźmy teraz do opisu i analizy doświadczenia.

Zadanie 1 : Rozmawiać

Jednym z najważniejszych zadań na portalu Lifenuat jest trenowanie w mowie swojego awatara. Jego osobowość (czyli rekonstrukcja mojej osobowości) tworzy się dzięki konwersacji, którą ze mną prowadzi. Pojawienie się osobowości, jak twierdzi Mead, zakłada zawsze przeżycie kontaktu z innym³⁵⁰. Im więcej danych przekażę do systemu, im więcej wytworzy się między nimi logicznych połączeń, tym bardziej zadowolający (w ludzkiej ocenie) będzie poziom rozmowy z moim awatarem. Jest to mikrosytuacja społeczna, w której jestem dla swojego awatara modelem, a moje odpowiedzi i reakcje będą przez niego reprodukowane. Mead pisze:

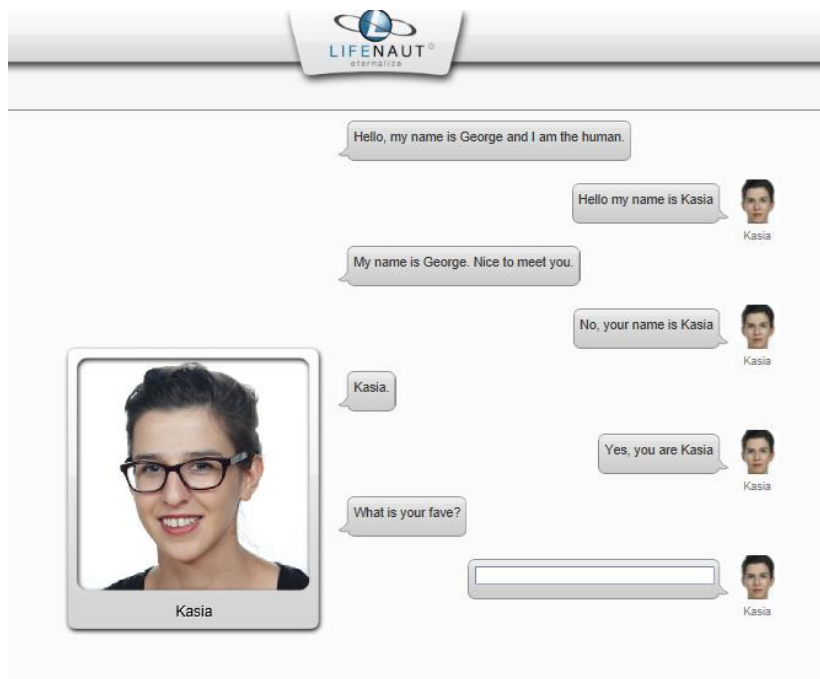
Wszystkim nam znany jest proces, który polega na reagowaniu na siebie tak, jak to robi ktoś inny, na zdawaniu sobie sprawy z tego, co się mówi w czasie

³⁴⁸ Por. Tamże, s. 34-37 i 51-52.

³⁴⁹ E. Hałas, *Refleksyjny podmiot w świecie społecznym. O paradygmacie i założeniach socjologii interpretacyjnej*, "Roczniki Nauk Społecznych" 2016 nr 8(44), s. 45.

³⁵⁰ G.H. Mead, dz. cyt., s. XXVI.

rozmowy z kimś i użytkowania tej świadomości do określenia tego, co się powie następnie. [...] Jednostka mówi do siebie samej tak, jak mówiłaby do innej osoby³⁵¹.



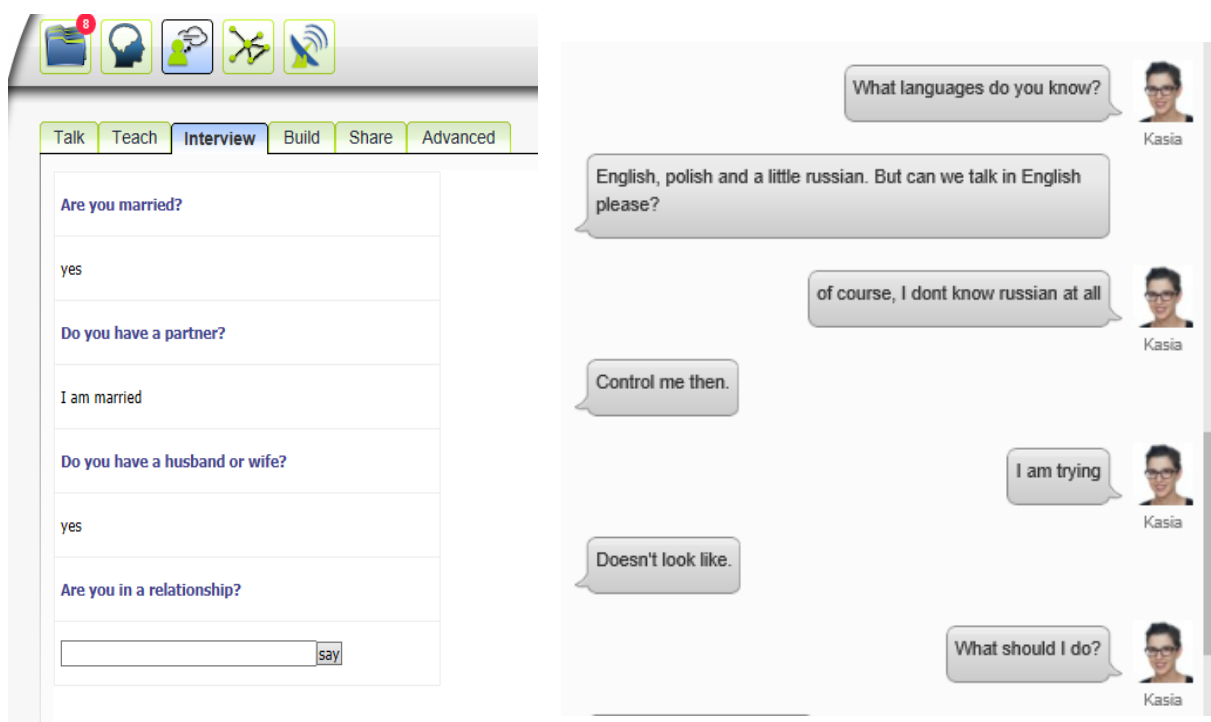
Rysunek 5. Fragmenty strony internetowej portalu Lifenaut, materiał zebrany w czasie tworzenia własnego awatara. W prawej kolumnie znajdują się moje ludzkie wypowiedzi, w lewej kolumnie formułowane przez program.

Ta sytuacja jest przez Lifenaut ujęta w bardzo praktyczne ramy. Moim partnerem konwersacji jestem ja sama, którą reprezentuje moje animowane zdjęcie. Staję się więc przedmiotem dla siebie samej dzięki procesowi wewnętrznej konwersacji³⁵², w tym przypadku technologicznie zapośredniczonej. Rozmowa ta jednak długo pozostaje bardzo niezadowolająca i ociera się o całkowity nonsens, co wynika z zawodności systemu i niewystarczającej ilości danych, którymi on początkowo dysponuje. Z trudem przychodzi mi utożsamienie się z moją technologiczną reprezentacją. Opcji doskonalenia i szkolenia awatara na portalu Lifenaut jest kilka. Wybierając w panelu użytkownika *talk*, sama rozmawiam ze swoim wirtualnym innym. W zakładce *teach* uczę go, jak rozmawiać w moim imieniu poprzez konwersacje z jednym

³⁵¹ Tamże, s. 196-197.

³⁵² Tamże, s. XXII.

z trojga partnerów – Miam 2.0, Bruce’em i Nickiem. Bot uczy się przez modelowanie – „podgląda”, jak reaguję i rozmawiam, a następnie będzie wykorzystywał tę wiedzę w swoich samodzielnych interakcjach. Osobowość według Meada kształtuje się właśnie poprzez internalizację kontaktów społecznych, które stopniowo się rozszerzają³⁵³. Ciekawe, że zaprojektowany zakres interakcji z awatarem ostatecznie nie ogranicza się tylko do jego „właściciela”. Już na wczesnym etapie pracy można przesłać awatara wybranej osobie lub grupie osób, które będą razem ze mną trenować awatara.



Rysunek 6. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut, materiał zebrany w czasie tworzenia własnego awatara.

Sama rozmowa z awatarem ostatecznie nie jest niczym zdumiewającym. Żyjemy w świecie zapośredniczonych relacji podtrzymywanych za pomocą urządzeń sieciowych. Korzystając z mediów społecznościowych, poczty elektronicznej, wiadomości tekstowych, a także wirtualnych asystentów w naszych smartfonach, przyzwyczajamy się do nieustannego przesuwania granicy pomiędzy obecnością i nieobecnością, prawdą i wyobrażeniem, człowiekiem i maszyną. Dlatego też, gdy widzę siebie po drugiej stronie ekranu, a właściwie moje animowane zdjęcie, na którym oczy mrugają, a usta niezdarne

³⁵³ Tamże, s. XXVII.

poruszają się, gdy awatar coś mówi – nie jestem zaskoczona ani zdziwiona. Mam wrażenie jakbym nawiązała nie najlepsze technicznie połączenie wideo na Skype’a z samą sobą – dziwną, odrealnioną, śmieszną i nieco karykaturalną.

Uczę awatara najprostszycch wyrażeń i odpowiedzi. Powtarzam je wielokrotnie, a program często przekręca ich sens. *Interview* jest zaprojektowane jako forma wywiadu, w którym odpowiadam na pytania dotyczące mojej rodziny, osobowości i relacji. Jest także opcja *advanced*, w której mogę zadbać o reakcję emocjonalną mojego bota, w trakcie rozmowy wybierając z szerokiego wachlarza odpowiednie uczucie, wrażenie lub emocje. *Share* pozwala mi wysłać awatara w formie wiadomości email do wybranej osoby. Lifenaut daje mi możliwość zaprogramowania bota „na miarę”. Mogę zamieszczać tam informacje, jakie uważam za stosowne, a poszczególne pisemne wypowiedzi redagować, dopóki nie uznam, że w pełni odpowiadają moim oczekiwaniom. Zbieram, kolekcjonuję i udostępniam, stając się więc nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem własnej historii. Jednak rozmowa z moim awatarem męczy mnie i irytuje. Długo nie widzę żadnych postępów, a konwersacja w sposób nienaturalny „haczy się” i zawiesza. W systemie brakuje odpowiedniej ilości danych, którymi awatar mógłby się „karmić”, by udoskonalać swoje odpowiedzi. Ta otwarta struktura z wpisaną potencjalnością domaga się odbiorcy, który będzie ją nieustannie rozwijał i poszerzał, ale także sprawnej i wydajnej technologii, która nie będzie stanowiła głównej przeszkody w tej rozmowie. Lifenaut jest zorientowany na bardzo ambitny cel. Mamy wyszkolić własnego awatara w taki sposób, by odzwierciedlał naszą osobowość po biologicznej śmierci. Awatar ma stać się więc pośmiertną reprezentacją osoby – odkrywając, a zarazem zakrywając jakąś prawdę o nas, uobecniając i nie uobecniając nas jednocześnie. Pojawia się zatem pytanie, co w tym procesie reprezentowania zostaje utracone?

Zadanie 2: Stać się dla siebie kimś innym

Drugim etapem kształtowania się osobowości według Meada jest naśladowcza zabawa dzieci i odgrywanie przez nie rozmaitych ról. Od najmłodszych lat dzieci tworzą sobie tzw. „urojonych towarzyszy” (ang. *imaginary friends*), których pierwowzorem mogą być matka, ojciec, czyli „znaczący inny” (ang. *significant other*) – najważniejszy partner w danej sytuacji stosunków społecznych. Dzięki takim zabawom dzieci aktywnie poznają swoje otoczenie, przybierają różne postawy, uczą się nowych reakcji i stopniowo

odkrywają sens społecznego układu. Co bardzo istotne, dziecko w takiej zabawie patrzy na siebie oczami innych.

Dziecko bawi się na przykład w kupowanie czegoś; daje sobie list i otrzymuje go; zwraca się do siebie jako nauczyciel, jako jedno z rodziców i – jako policjant – aresztuje samo siebie. Posiada ono zbiór bodźców, które wywołują u niego takie same reakcje jak u innych. Bierze ono tę grupę reakcji i organizuje je w pewną całość. Taki jest najprostszy sposób, aby **stać się dla siebie kimś innym** [podkr. K.N-B]³⁵⁴.

Lifenaut zaprasza nas, mówiąc językiem Meada, właśnie do takiej zabawy, w której mamy przyjąć – przewrotnie – rolę samych siebie. Na czym dokładnie polega ta zabawa? Sytuacja jest następująca: wiemy, że biologicznie umrzemy, więc zaczynamy myśleć o sobie samych jako o roli, którą można przenieść do rzeczywistości wirtualnej. Wykonujemy więc określone zadania: przekazujemy do systemu „listy” tj. zdjęcia, filmy, nagrania i opisujemy je. Tak jak dziecko udaje rodzica, listonosza czy policjanta tak uczestnicy projektu Lifenaut są zaproszeni, żeby udawać samych siebie.

Zadanie to okazuje się dla mnie w praktyce trudne, bo muszą rozpoznać „zbiór bodźców”, które wywołują u mnie takie reakcje, jak u innych w interakcji z ludzką mną. Innymi słowy, muszę w środowisku Lifenaut przybrać takie „kostiumy”, stworzyć taki repertuar gestów i zachowań, które będą określały w sposób jednoznaczny właśnie mnie. W takim procesie nieuchronnie staram się autoryzować siebie i być jak najbardziej wiarygodna. Ten projekt jest dziwnie autoterapeutyczny, bo wymusza urefleksyjnienie siebie. Sama dla siebie staję się „urojonym towarzyszem”. Od samego początku pojawia się jednak pytanie: Jakie informacje wybrać? Którymi zdjęciami się podzielić? Co pominąć? Które wspomnienia są najistotniejsze? Rekonstrukcja fragmentu biografii jest niezwykle trudna, a co dopiero jeśli ambicje wpisane w projekt Lifenaut są znacznie większe, bo dotyczą stworzenia pełnego archiwum własnego życia. Przeszukuję foldery ze zdjęciami, przeglądam stare kalendarze, notatki, pocztówki. Sięgam też po swoje filmy z dzieciństwa i stojący na półce album z wywołanymi zdjęciami. Wszystko to składa się na reprezentację mojej osobowości, którą tworzą inne reprezentacje – zapośredniczenia. Awatar nie powstaje przecież w doświadczaniu tych zdarzeń,

³⁵⁴ G.H. Mead, dz. cyt., s. 210.

ale chłonie opowieści o nich. Dane, które uczestnicy pozostawiają na portalu Lifenaut, określane są przez Rothblatt terminem *beme*, będącym adaptacją językowego terminu morfem, który definiuje najmniejszą jednostkę znaczeniową³⁵⁵. Dla Lifenaut *beme* to najmniejsza cząstka ludzkiej osobowości// świadomości³⁵⁶, na którą składają się nastawienie (*attitude*), osobowość (*personality*) wspomnienia (*recollection*), uczucia (*feeling*), przekonania (*belief*), zwyczaje (*mannerism*) i wartości (*value*). Przykładem *beme* jest czyjeś zdjęcie, zadeklarowana skłonność do szczerości albo sposób, w jaki dana osoba się uśmiecha.

Szybko przekonuję się, że proste przełożenie ludzkiego wspomnienia na jego technologiczny zapis nie jest tak łatwe i bezpośrednie, jak sugerują twórcy. Dzieje się tak między innymi dlatego, że pamięć związana jest z bardzo konkretną materialnością danego wydarzenia. Ciekawie kwestię tę z perspektywy posthumanistycznej i nowomaterialistycznej tłumaczą Nick Fox i Pam Alldred³⁵⁷. Przede wszystkim dowartościowują oni status osobistych wspomnień i polemizują z socjologicznym podejściem ukierunkowanym na zachowanie pamięci zbiorowej (ang. *collective memory*), w której manifestuje się pokoleniowa ciągłość lub zmiana w obszarze zachowań i praktyk kulturowych. Badacze zachęcają, by zrezygnować z podziału na osobiste wspomnienia, , co do zasady pozostające domeną psychologii oraz społeczne reprezentacje, które stają się domeną socjologii, gdy wiele różnych wspomnień ustrukturyzowanych zostaje w pewne wzorce. Tym samym pamięci kolektywnej przypisywana jest zwyczajowo większa „polityczna” obiektywność niż dzieje się to w przypadku osobistych wspomnień³⁵⁸. Odwołując się między innymi do myśli Deleuzea i Guattariego, Fox i Alldred piszą o „mikropolitycznej afektywności” wynikającej z fundamentalnej

³⁵⁵ Beme nawiązuje do kulturowego zjawiska memu. Mem pochodzi od greckiego słowa *mimesis* (naśladownictwo) i jest traktowany jako podstawowa jednostka transmisji kulturowej analogicznie do genu będącego jednostką ewolucji biologicznej. Popularyzatorem tej idei jest Richard Dawkins, ewolucjonista i etolog, który swoją koncepcję ewolucji kulturowej przedstawił w książce *Samolubny gen* w 1976 roku. Gen jest replikatorem posiadającym dużą zdolność powielania i stanowi jednostkę informacji implementowaną w chromosomie. Dawkins dopuszczał możliwość pojawienia się innych replikatorów niż DNA, co uzasadnia obecność memów. Mem stanowi zatem element kultury przekazywany niegenetycznymi drogami.

³⁵⁶ Lifenaut, https://www.lifenaut.com/LifeNaut_User_Guide.pdf [dostęp: 20.03.2018].

³⁵⁷ N. J. Fox, P. Alldred, *The Materiality of Memory: Affects, Remembering and Food Decisions*, „Cultural Sociology” 2018, nr (1) 17, s. 2-16.

³⁵⁸ Tamże, s. 3.

relacyjności wszelkiej materii: ciał, rzeczy, formacji społecznych, które zyskują swoje „istnienie” tylko dzięki relacjom z innymi, podobnie przypadkowymi efemerycznymi ciałami, rzeczami i ideami³⁵⁹. Afekt zastępuje z kolei ludzką sprawczość i rozprasza ją na ludzkie i nie-ludzkie czynniki. Oznacza to, że materia może być sama w sobie sprawcza i nie musi być koniecznie modelowana przez człowieka.

Co dzieje się zatem ze wspomnieniem umieszczanym na „tablicy” portalu Lifonaut, gdy spojrzymy na nie z materialistycznej perspektywy? Rothblatt przyznaje, nie jesteśmy w stanie zachować wszystkiego, ale najważniejsze, by dzielić się wspomnieniami, które nas konstytuują³⁶⁰. Takimi wydarzeniem są dla mnie niewątpliwie narodziny syna.



Rysunek 7. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut, materiał zebrany w czasie tworzenia własnego awatara.

Pamięć o tym wydarzeniu przechowuje moje ciało, moja głowa, moje emocje, samo zaś wydarzenie współtworzyły: szpital, położne, środki znieczulające, które mi podano oraz te, z których na własne życzenie zrezygnowałam, moje wyobrażenia o porodzie, plastikowy kubek z wodą, mieszanina radości, bólu, wyczerpania, a potem natychmiastowej ulgi, kulturowo przypisane role partnerowi, który powinien lub nie powinien czegoś robić, a także wiadomości, które dostawałam od rodziny i przyjaciół natychmiast po urodzeniu Antka. Wspomnienie opisane na Lifonaut jako „narodziny syna” to zatem relacje między ciałami – moim i syna, a także liczne konteksty osobiste

³⁵⁹ Tamże, s. 5.

³⁶⁰ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 61.

i kulturowe, otoczenie oraz normy i procedury postępowania uruchamiane w tej konkretnej sytuacji. Fox i Allerd sugerują, że wspomnienia w istotny sposób wpływają na ciała, rzeczy i procesy społeczne, które jednostki wnoszą do teraźniejszej sytuacji. Te przeszłe doświadczenia nie są oczywiście materialne w danej sytuacji (tu porodu), ale mają status wirtualnej obecności poprzez rozmaite oczekiwania, decyzje, wyobrażenia i pomysły (szpital/ poród domowy, muzyka/ cisza, aktywne ćwiczenia/pasywne poddanie się sytuacji itd.). Wszystkie te elementy i ich wewnętrzne powiązania kształtują dane wydarzenie i będą je reprodukować w przyszłości. W ten sposób tworzy się gigantyczna sieć powiązanych ze sobą i wzajemnie na siebie oddziałujących elementów materialnych i nie-materialnych, które w zaledwie szczątkowej formie są reprezentowane na portalu Lifonaut. Ciekawe – choć to pytanie na marginesie tych rozważań – czy możliwe jest zaprojektowanie portalu, który przy zbieraniu wspomnień uwzględniałby także opisany powyżej aspekt materialności?

Zadanie 3: „Ja” i sto tysięcy pytań

Kolejne zadanie na portalu Lifonaut to wypełnienie kwestionariusza osobowości. Składa się on z 486 twierdzeń, na które muszę zareagować, określając, w jakim stopniu się z nim identyfikuję (w pięciopunktowej skali od „bardzo trafiony” do „zupełnie nie trafiony”). Przykładowe zdania to: „Tracę panowanie nad sobą”, „Działam zgodnie z procedurami”, „Mam bujną wyobraźnię”, „Łatwo ulegam pokusie”³⁶¹. Kwestionariusz ma pomóc w uchwyceniu najważniejszych cech mojej osobowości, by w przyszłości dobrze sprofilować zachowanie mojego awatara. Twórcą kwestionariusza osobowości zamieszczonego na stronie www.lifonaut.com jest amerykański socjolog i badacz nowych mediów William Sims Bainbridge. Odchodząc od socjologicznych badań skupionych na opisie ogólnych postaw i zachowań ludzkich, Bainbridge zwrócił się w stronę psychologii, starając się uchwycić indywidualne zachowania w zmiennym kulturowo

³⁶¹ Opis osobowości oparty nie na pojedynczych słowach, ale na zdaniach, które obejmują kontekst zachowania jednostki jest domeną kwestionariuszy badających strukturę osobowości w ramach tzw. Wielkiej Piątki (pięcioczynnikowego modelu osobowości w ujęciu Costy i McCre’a) Czynniki składające się na Wielką Piątkę to: neurotyczność (*neurotism*), ekstrawersja (*extraversion*), otwartość na doświadczenie (*openess to experience*), ugodowość (*agreeableness*) oraz sumienność (*counscientiousness*). Wielką Piątkę określa się symbolami NEOAC lub lepszym do zapamiętania akronimem OCEAN. *Psychologia*, t. 1, *Osobowość* (red.) J. Strelau, D. Doliński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 804-805.

otoczeniu. Badając rozmaite możliwości transferu naszego umysłu do sieci, Bainbridge stworzył metodę, którą nazwał **personality capture**. Nawiązuje on do terminu *motion capture*, w którym ruch osoby jest skanowany przez komputer i wykorzystywany w grach komputerowych albo filmach³⁶². *Personality capture*³⁶³ jest więc modelowaniem zachowania danej osoby dzięki wykorzystaniu dużej liczby zebranej o niej informacji. Podejście to ma charakter idiograficzny i skupia się na uchwyceniu różnic wewnątrzsobniczych, czyli cech indywidualnych badanej osoby na podstawie jednostkowych faktów i zdarzeń (przeciwieństwem jest podejście nomotetyczne, które odnosi się do badania różnic między jednostkami oraz ogólnych, abstrakcyjnych i uniwersalnych praw).

Żeby stworzyć dokładny i precyzyjny obraz osoby, jak twierdzi Bainbridge, trzeba uzyskać odpowiedź na 100 tysięcy pytań, które metaforycznie można określić jako puzzle składające się na nasze „ja”. Każda odpowiedź respondenta ważona jest na dwóch poziomach w pięciopunktowej skali – pierwszy dotyczy relatywnej istotności danej cechy osoby, drugi stopnia zastosowania tej cechy do danej osoby³⁶⁴. Siostrzanym projektem

³⁶² *Berkshire Encyclopedia of Human-computer Interaction*, (red.) W. Bainbridge, hasło: “personality capture”, National Science Foundation, Berkshire Publishing LLC Group 2004, s. 546.

³⁶³ Bainbridge zalicza projekt *personality capture* do tzw. podejścia behawioralnego związanego z możliwością transferu osobowości do komputera za pomocą rozwijających się technologii informatycznych. Przeciwieństwem jest podejście neuro-strukturalne, które bada struktury mózgowe i połączenia między neuronami. Najważniejszym założeniem jest to, że nasza osobowość jest zakodowana w sieci neuronalnej, a odwzorowanie jej dynamiki w komputerze, może prowadzić do rozwoju zastępczego mózgu. Jak zauważa Bainbridge największy problem w podejściu neuro-strukturalnym polega na tym, że naukowcy mogą nie zdołać odszyfrować znaczenia żadnego neuronalnego połączenia bez jednoczesnego modelowania wszystkich innych. A zatem skopiowanie mózgu z całkowitą dokładnością wymaga w pełni dojrzałej technologii, na którą trzeba będzie czekać jeszcze kolejne dziesięciolecie. Alternatywą jest podejście behawioralne, które skupia się na rejestrowaniu słów, działań, reakcji fizjologicznych i innych, możliwych do zaobserwowania cech, które mogą być wykorzystane do stworzenia cyfrowego sobowtóra. Dlatego tak ważne jest zbieranie danych już teraz, bo jak słusznie przewidywał w 2006 roku Bainbridge – w kolejnych latach będziemy obserwować szybki rozwój technologii, które przechwytują informacje składające się na naszą osobowość i są zdolne do częściowego jej odzwierciedlenia w cyberprzestrzeni.

Zob. W. Bainbridge, *Strategies for Personality Transfer* “The Journal of Personal Cyberconsciousness” 2006, http://www.terasemjournals.org/PCJournal/PC0104/bainbridge_01a.html [dostęp: 22.08.2018].

³⁶⁴ L. Dormehl, dz. cyt., s. 191.

prowadzonym przez Terasem Movement Foundation jest CyBeRev³⁶⁵. To właśnie tam dostępny jest pełny kwestionariusz zawierający 100 tysięcy pytań. Budowanie *mindclone'a* nie jest szybkim procesem. „Jeśli spędzisz godzinę dziennie odpowiadając na pytania, to całkowite wypełnienie kwestionariusza zajmie ci pięć lat” – mówi Lori Rhodes, fundator CyBeRev. „Ale im dalej pójdziesz, tym bardziej odpowiednia reprezentacja twojego umysłu powstanie”³⁶⁶. W przyszłości wypełnieniem testu miałyby zająć się *mindware*, który włączałby odpowiednie „ustawienia” osobowości³⁶⁷. W efekcie ma zostać stworzony nie-ludzki inny sterowany oprogramowaniem, który będzie zdolny do odpowiadania w realnych sytuacjach tak samo jak osoba, która była dla niego pierwowzorem. Kwestionariusz osobowości, jako standardowa forma kolekcjonowania informacji dotyczących przekonań, wierzeń i motywacji, należy do tradycji badań leksykalnych, u podstaw której leży przekonanie, że „wszystkie aspekty ludzkiej osobowości, które były lub są istotne, interesujące lub pożyteczne zostały utrwalone w treści języka”³⁶⁸. To stwierdzenie wykorzystują twórcy Lifonaut, czyniąc z języka medium przenoszące najważniejsze cechy osobowości.

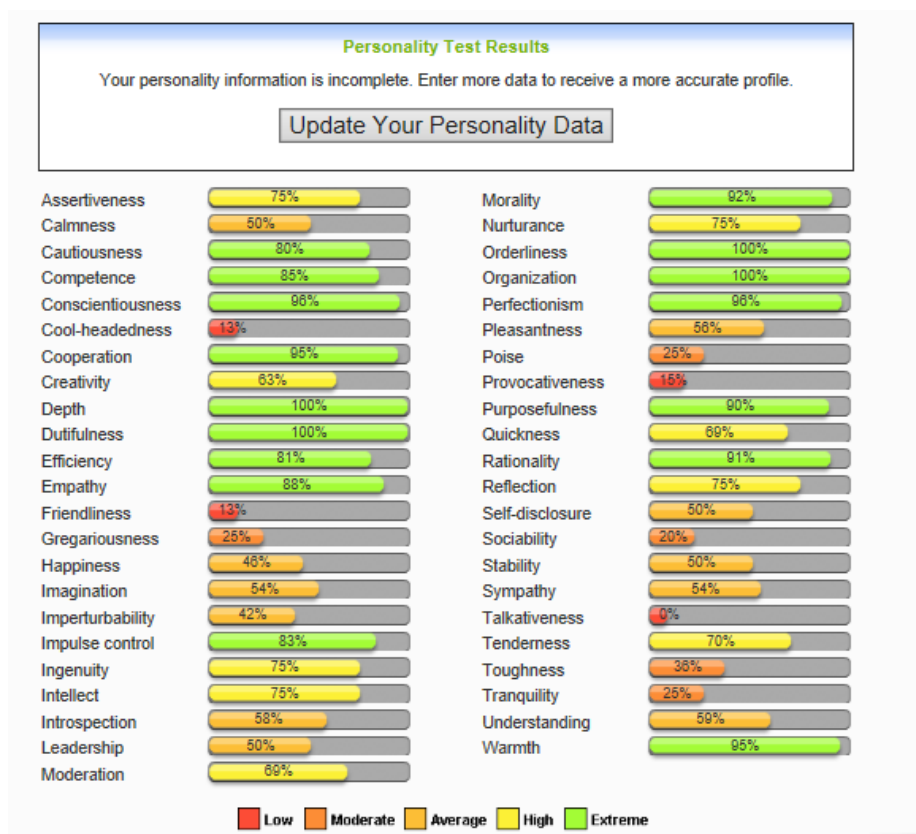
W tym założeniu wyczuwalny jest silny anachronizm – nie tylko na poziomie humanistycznego dyskursu, który coraz chętniej zwraca się ku materialności, kwestionując język i tekst jako arbitralne narzędzia opisu świata, ale także na poziomie technologicznym.

³⁶⁵ Oba projekty otrzymały pozytywną recenzję prestiżowego magazynu „New Scientist”: <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/rothblatt20100613> [dostęp: 27.03.2018].

³⁶⁶ L. Rhodes, *Martine Rothblatt's Project Lifonaut Featured in New Scientist*, Institute for Ethics and Emerging Technologies 2010, <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/rothblatt20100613> [dostęp: 27.03.2018].

³⁶⁷ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz.cyt., s. 35.

³⁶⁸ *Psychologia*, t. 1 (red.) J. Strelau..., dz. cyt., s. 800.



Rysunek 8. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut; częściowy wynik mojego testu osobowości po udzieleniu odpowiedzi na około 150 pytań.

Lifenaut jest jak wielkie pudło, które sami musimy zapełnić pamiątkami i informacjami na nasz temat, a ponadto odpowiednio je ułożyć i posegregować. Portal zmusza użytkownika do zbierania danych w sposób **intencjonalny** – każde wspomnienie równa się świadome kliknięcie użytkownika i zapisanie go w wybranym folderze. Jednak taki sposób zbierania danych uległ w ostatniej dekadzie całkowitej reorientacji, co wymusiły przede wszystkim media społecznościowe. Nowsze technologie opierają się na **akcydentalnym** sposobie zbierania danych, co oznacza, że dzieje się to przy okazji aktywności użytkownika w sieci całkowicie automatycznie. To algorytm, a nie użytkownik ma szukać wzorców i pełnić podwójną rolę bibliotekarza i kuratora danych³⁶⁹.

Korzystając z rozmaitych narzędzi – komputerów, smartfonów, nowoczesnych samochodów – pozostawiamy mimowolnie w sieci bardzo dużo śladów cyfrowych, które składają się na nasz cyfrowy portret. Sytuacja jest tu zupełnie inna niż w przypadku

³⁶⁹ Na temat intencjonalnego i akcydentalnego zbierania danych zob więcej: D. Basset, *Ctrl+Alt+Delete...*, dz. cyt., s. 5-6.

Lifenaut – dane o naszej aktywności są zapisywane przy okazji wykonywania jakiejś czynności, a nie w hipotetycznej sytuacji pozbawionej szczegółowo zarysowanego kontekstu, którą stwarza forma kwestionariusza. Warto tu przywołać tzw. **ruch Quantified Self**³⁷⁰ (skwantyfikowane ja), który nie tylko zbiera dane w sposób akcydentalny, ale także w pewnym sensie realizuje postulaty nowego materializmu. Kwantyfikacja to ilościowe ujęcie zjawiska, które poprzednio zostało ujęte opisowo³⁷¹. Zwolennicy tego podejścia przy użyciu technologii ubieralnych, (*wearable technologies*) takich jak opaski na głowę, pierścionki, okulary czy zegarki, dokonują pomiarów rozmaitych aktywności życiowych m.in. ilość spalonych kalorii, długość i jakość snu czy poziomu koncentracji i stresu. Gadżety te połączone są z aplikacją na smartfony i w zależności od potrzeb mogą pełnić rolę motywatora, lekarza czy analityka osobistych danych³⁷². Zebrane dane sensoryczne w określonych warunkach i otoczeniu opisują nas oraz poszczególne parametry naszej osobowości. Skomplikowane dane związane chociażby z pomiarem fal mózgowych są prezentowane użytkownikowi w postaci bardzo prostego i przyjaznego interfejsu – wykresu, koloru, prostej grafiki – i wiążą się z rekomendacją aplikacji, co należy w danej sytuacji zrobić, na przykład podnieść poziom koncentracji, biorąc pięć głębokich oddechów. Finalnie więc dane te są przetworzone i zinterpretowane, tak jak w przypadku kwestionariusza Lifenaut czy CyBeRev, różnica jednak polega na źródle informacji. W przypadku *wearable technologies* impuls wychodzi niejako z ciała, z danych sensorycznych zbieranych w określonych sytuacjach pobieranych z „akcji”. To reakcje, których nie możemy zadeklarować ani kontrolować. Łańcuch kodowania informacji jest tu krótszy i relatywnie mniej zniekształcony, bo przebiega od ciała do słowa (tylko jedno ogniwo interpretacji), a nie jak w przypadku kwestionariusza osobowości od słowa do słowa (znacznie więcej ogniw interpretacji). Sądzę, że właśnie w tym kierunku będą zmierzać nowe technologie, które chcą uwzględnić aspekt materialności zarówno ciał jak i wspomnień. Martine Rothblatt prezentując wizję mindclone, przywołuje myśl Platona: „możesz dowiedzieć się więcej

³⁷⁰ O ruchu *Quantified Self* zob. np.: G. Neff, D. Nafus, *Self-tracking*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology 2016.

³⁷¹ Słownik Języka Polskiego, <https://sjp.pwn.pl/sjp/kwantyfikacja;2565342.html> [dostęp: 20.04.2020].

³⁷² Zob. *Zarządzanie sobą: Quantified Self i nowe trendy w zakresie wearable technologies*, <http://media-work.pl/zarządzanie-soba-quantified-self-i-nowe-trendy-w-zakresie-wearable-technologies/> [dostęp: 27.03.2018].

o danej osobie, spędzając z nią godzinę, bawiąc się nią przez rok konwersacji³⁷³, co nie ma jeszcze zastosowania do awatara tworzonego na portalu Lifenuat, ale jest tym, co dzieje się już w nowszych projektach idących drogą Lifenaut. Nikt już dziś nie poddaje w wątpliwość faktu, że kluczem do nieśmiertelności są dane, obecnie toczy się dyskusja, które z nich są najbardziej wartościowe, a także jak je zbierać, przechowywać i bezpiecznie użytkować³⁷⁴.

Śmierć biologiczna, czyli *me* bez *I*

Wróćmy teraz do jeszcze jednej konstrukcji teoretycznej Meada, która pozwoli przerzucić pomost między tworzeniem kopii własnej osobowości a projektem nieśmiertelności. W obrębie osobowości Mead wyróżnił dwa nierozzerwalnie związane ze sobą aspekty nazywane: **ja-przedmiotowym (me)** i **ja-podmiotowym (I)**.

Ja podmiotowe jest reakcją organizmu na postawy innych, ja przedmiotowe jest zorganizowanym zbiorem postaw innych jednostek, które przyjmuje się samemu. Postawy innych tworzą zorganizowane ja przedmiotowe, na które reaguje się jako ja podmiotowe³⁷⁵.

Aspekt podmiotowy dotyczy naszych subiektywnych reakcji w różnych sytuacjach i jest sferą indywidualnych wariacji na temat postaw społecznych. Człowiek jest czymś więcej niż odbiciem wpływów środowiska i nie można go zredukować do przyjętych od partnerów postaw³⁷⁶. By lepiej uchwycić sens ja-podmiotowego, Mead proponuje odwołać się do pamięci, bo to właśnie ona kształtuje ja-podmiotowe. Ja-podmiotowe jest w pewnym sensie tym, z czym się utożsamiamy³⁷⁷ i pojawia się jako postać historyczna. Jest pamięcią o tym, co wydarzyło się w przeszłości. Jest zbiorem przeżyć utrwalconych w pamięci. Ja-przedmiotowe jest z kolei zorganizowanym zbiorem innych

³⁷³ M. Rothblatt, *Virtually Human...*, dz. cyt., s. 140.

³⁷⁴ Zob. np. C. Öhman, D. Watson, *Are the dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online*, „Big Data & Society” 2019, 1. 1-13.

³⁷⁵ G.H. Mead, dz. cyt., s. 243.

³⁷⁶ M. Ziółkowski, dz. cyt., s. 83.

³⁷⁷ G.H. Mead, dz. cyt., s. 243.

jednostek, które przyjmuje się samemu³⁷⁸. Obrazowo można tę zależność przedstawić na przykładzie gry w piłkę, który podsuwa Mead. Kiedy dana osoba rzuca piłkę do innego gracza, to dostosowuje się do zasady gry, respektuje określone postawy swoich kolegów, wie czego oni chcą i jakie działania będą podejmować. To właśnie zbiór rozmaitych postaw tworzy ja-przedmiotowe jednostki, która je przyswaja i stosuje w określonej sytuacji społecznej, z kolei jej indywidualna reakcja wynika już z ja-podmiotowego. Jak podkreśla Mead, ja-podmiotowe daje uczucie wolności i inicjatywy³⁷⁹, bo każda jednostka reaguje na przekazywane jej postawy innych, a przede wszystkim postawy w stosunku do niej samej, we właściwy tylko jej sposób³⁸⁰.

Zastanówmy się wobec tego, jak dialektycznie ujmowana osobowość może pomóc w zrozumieniu projektu wirtualnej nieśmiertelności? Ja- podmiotowe to moje biologiczne ciało, które z pewnością umrze. Wraz ze śmiercią zakończy się proces działania i budowania wspomnień gromadzonych w mojej pamięci. W pewnym sensie moje ja-histeryczne uzyska swój ostateczny kształt, bowiem wszystko, co miało się wydarzyć, jest już za mną. Indywidualny projekt mojego życia zakończy się, a żadne dodatkowe przeżycie ani działanie nie będzie już możliwe. Cokolwiek wydarzy się po mojej śmierci będzie dotyczyć tej części mojej osobowości, którą Mead ujmuje jako ja-przedmiotowe. Jest ono tym, co dzięki współczesnej technologii ma szansę przekroczyć naszą biologiczną śmierć. Ja-przedmiotowe jest zbiorem reakcji i postaw wyuczonych i przyjętych w procesie tworzenia awatara. Mówiąc konkretniej na ja-przedmiotowe składają się wszystkie materiały, rozmowy, wyniki testów, które powstały w rezultacie kreowania *mindclona* będącego koncepcją mnie samej jako przedmiotu, a zatem treścią aktu samoświadomości³⁸¹. Ja-przedmiotowe/awatar jest reprezentacją, która wraz z moją biologiczną śmiercią przestanie być przeze mnie kształtowana i personalizowana. Czy jednak *me* może istnieć bez *I*? Mead oczywiście nie dopuszczał możliwości rozdzielenia ja-przedmiotowego i podmiotowego, traktując je jako nierozłączne części osobowości. Rothblatt myśli podobnie, choć dokonuje bardzo radykalnego przesunięcia, twierdząc, że „operatorem” ja-przedmiotowego nie musi być żyjące ciało. Po śmierci funkcję *I* może przejąć *mindware*, czyli inteligentne oprogramowanie, które będzie

³⁷⁸ Tamże.

³⁷⁹ Tamże, s. 246.

³⁸⁰ M. Ziółkowski, dz. cyt., s. 84.

³⁸¹ Tamże, s. 52.

wyzwalać indywidualne reakcje w oparciu o zgromadzone wcześniej dane. W ten sposób wracamy do dwuskładnikowej koncepcji osobowości, z tą tylko (jakże doniosłą!) różnicą, że ciało biologiczne zastępuje technologia.

Interakcjonizm symboliczny

Czy zrekonstruowanie mojej osobowości, oddzielenie jej od ciała i próba jej translacji do cyfrowego formatu, za sprawą (bardzo niedoskonałego jeszcze) oprogramowania to mój definitywny akces do nieśmiertelności? Myślę, że nie. Jeśli chcemy mówić o nieśmiertelności, to awatar/ ja-przedmiotowe powinien być dalej kształtowany, ale już nie w indywidualnym doświadczeniu (które zaprezentowałam powyżej), lecz w relacjach społecznych, bowiem każda forma nieśmiertelności potrzebuje odbiorców, a Lifonaut nie stanowi tu żadnego wyjątku.

Mój awatar/ ja-przedmiotowe musi być uruchomiony i włączony w interakcję. Nieśmiertelność, jak sugerowałam w poprzednim rozdziale, potrzebuje odbiorców, bowiem jest ona mierzona relacjami społecznymi niezależnie od tego, czy są technologicznie zapośredniczone, czy nie. W wyniku mojej interakcji z technologią powstaje awatar, który ma aspiracje reprezentowania mnie po mojej śmierci. By jednak owo „zastępstwo” miało jakikolwiek sens, awatar musi nawiązać relacje z otoczeniem, wejść z nim w interakcje. Musi stać się częścią jakiejś grupy, wspólnoty, a nawet społeczeństwa, które zaakceptuje jego obecność i nada mu w procesie interpretacji odpowiednie znaczenie. Sama też technologia musi stać się konkurencyjna na rynku i wywalczyć sobie znaczącą pozycję. Musi być na tyle skuteczna, sprawnie działająca i angażująca (a przez to i „niewidoczna”), że użytkownicy będą chcieli z niej korzystać. Twierdzę, że współczesna nieśmiertelność to ciągle relacja (interakcja) społeczna, której ekwiwalentem nie stanie się nigdy zapośredniczona technologicznie interakcja z samym sobą. Na największym poziomie ogólności przyznać trzeba, że nieśmiertelność zawsze jest relacją tego, co śmiertelne i tego co nieśmiertelne, tego co przemija i tego, co pozostaje i zawsze jest interakcyjna, bo ktoś musi zauważyć czyjś brak i w tym miejscu „wytworzyć” dla tej osoby nieśmiertelność. Nie możemy mieć zatem „prywatnej nieśmiertelności”, bo tworzy się ona tylko wtedy, kiedy ja-przedmiotowe „zastygłe” w formie awatara podlega dalszej wymianie symbolicznej. Wytworzony przeze mnie awatar (jako kopia/reprezentacja fragmentu mojej osobowości) stanowi przedmiot, który swoje znaczenie uzyska dopiero w dalszej interakcji społecznej. Tym bowiem, co niezmiennie

zasila nieśmiertelność, jest interakcja, bycie w relacji z drugim człowiekiem. Nie wystarczy więc, że w żmudnym i ostatecznie bardzo samotnym procesie stworzyłam namiastkę siebie w Lifenaut, uznając, że jest to forma mojego samounieśmiertelnienia. W procesie społecznym musi dojść do nadania znaczenia mojemu awatarowi.

Natura przedmiotu – jakiegokolwiek i każdego przedmiotu – składa się ze znaczenia, jakie ma on dla tej osoby, dla której jest przedmiotem. Znaczenie obejmuje sposób, w jaki postrzega ona przedmiot, w jaki jest gotowa podjąć wobec niego działanie oraz w jaki może o nim mówić. Przedmiot może mieć różne znaczenia dla rozmaitych jednostek³⁸².

Owych znaczeń przypisanych awatarowi może być oczywiście wiele. Dla rodziny pogrążonej w żałobie będzie to cenna pamiątka po mnie, dla Martiny Rothblatt kolejny przypadek do testowania hipotezy Terasem Movemen Foundation, dla osoby niezwiązanej ze mną ciekawy eksperyment technologicznych, dla firm handlujących danymi w sieci nęcącą bazą. A zatem, by nieśmiertelność rozumiana jako symboliczna wymiana mogła się zrealizować potrzeba osoby czy osób, które wejdą w relacje z awatarem i nie tylko będą na niego reagować, ale jeszcze przypiszą mu znaczenie – w najlepszym razie uznając Lifenaut za „medium nieśmiertelności”. Być może jednak w przyszłości do tego typu interpretacji będą też zdolne maszyny?

Sprawczość awatara

Nie można więc w tym miejscu pominąć sprawczej roli samej technologii. Blumer stwierdza, że „w pierwszej i ostatniej instancji społeczeństwo składa się z ludzi podejmujących działanie”³⁸³. Dziś wiemy – jak argumentuje to Bruno Latour – że społeczeństwo zastąpiła zbiorowość złożona z ludzkich powiązań i czynników pozaludzkich, które mogą być zdefiniowane za pomocą tego, co robią – działania³⁸⁴. Twierdzę, że to właśnie działający ludzcy i nie-ludzcy aktorzy decydują o powstaniu i utrzymywaniu projektu współczesnej nieśmiertelności.

³⁸² H. Blumer, dz. cyt., s. 12.

³⁸³ Tamże, s. 19.

³⁸⁴ B. Latour, *Nadzieja Pandory...*, dz. cyt., s. 369.

By się o tym przekonać, zainicjowałam sytuację, w której doszło do wymiany symbolicznej między mną i moim awatarem, czyli między ludzkim i nie-ludzkim partnerem komunikacji. W przeprowadzonym eksperymencie wystawiłam na próbę technologię, ale i samą siebie. Musiałam ocenić, jak bardzo chce zaangażować się w pracę nad własnym pośmiertnym awatarem. Ile czasu każdego dnia poświęcić na budowanie swojego cyfrowego odpowiednika? Zastanowić się, jak wysoką cenę płacę za tę namiastkę nieśmiertelności i w jakiej walucie – czasu, własnych danych? Musiałam także poznać interfejs Lifonaut i logikę rządzącą programem. Korzystając z niego, często zniechęcałam się brakiem intuicyjności proponowanych rozwiązań, „topornym” projektem interfejsu, wadliwym działaniem niektórych funkcji, co wpływało niekorzystnie na pracę nad moim awatarem – a wszystko to ostatecznie przekładało się na moje zaangażowanie w proces „samounieśmiertelniania”.

Na koniec, zapytajmy raz jeszcze – kto lub co działa w projekcie współczesnej, symbolicznej nieśmiertelności, wpływając na jej kształt? Ja-twórczyni awatara? Technologia Lifonaut? Społeczeństwo? Odpowiedź formułowana zgodnie z teorią aktora-sieci brzmi: działa rozproszona sieć, a każdy z jej elementów może odegrać przyczynową rolę³⁸⁵ dla całego projektu nieśmiertelności. Działa zatem Martine Rothblatt rozwijając koncepcje samoświadomych klonów, pieniądze inwestowane w rozwój technologii Lifonaut, Bruce Duncan opiekujący się programem Lifonaut, serwery przechowujące dane wszystkich użytkowników, ja-uczestniczka trenująca swojego awatara, treści umieszczane na Facebooku, BINA 48 biorąca udział w międzynarodowych konferencjach, medialny wizerunek projektu Lifonaut, konkurencyjne dla Lifonaut portale zdobywające coraz większą popularność, a także rozwijająca się sztuczna inteligencja. Wszystkie te potencjalnie sprawcze elementy tworzą sieć relacji w ramach zbiorowości, która próbuje utrzymać projekt nieśmiertelności. Ponieważ sieć jest ciągle w ruchu, a poszczególne wiązania – jak mówi Latour – transformują, projekt Lifonaut czeka ciągle na nadanie mu właściwego znaczenia.

³⁸⁵ Por. E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 210.

ONTOPERFORMANS NIEŚMIERTELNOŚCI

3. Krionika. Nieśmiertelność jako operacja na ciele i języku

–Proszę od razu umieścić ją w osobnym pomieszczeniu – przerwał mu Runciter. – Lepiej, żeby przebywała w izolacji, niż żeby nie istniała w ogóle. – Ona istnieje – poprawił go von Vogelsan. – Jedynie nie może nawiązać z panem kontaktu, a to jest różnica. – Jest to różnica metafizyczna, która nie ma dla mnie żadnego znaczenia – oświadczył Runciter.

Philip K. Dick³⁸⁶

Symbol A-2789

W styczniu 2015 roku w Bangkoku po niezwykle wyczerpującej i heroicznej walce z rakiem umiera trzyletnia dziewczynka – Matheryn Naovarapong³⁸⁷. Jej rodzice jednak nie uznają tego momentu za ostateczne pożegnanie. Na miejscu pojawia się grupa specjalistów z Alcor. Life Extension Foundation – największej i najbardziej

³⁸⁶ P.K. Dick, *Ubik*, przeł. M. Ronikier, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 22.

³⁸⁷ Historię Matheryn rekonstruuje na podstawie następujących źródeł: U. Jabłońska, *Nie musisz już walczyć Matheryn*, „Gazeta Wyborcza, Duży Format”, 17.10. 2016, s. 8-11; B. Merchant, *The Girl Who Would Live Forever*, https://www.vice.com/en_id/article/xwzxd/the-girl-who-would-live-forever [dostęp: 3.08.2017]; M. More, A. Drake, *Two-Year Old Thai Girl Becomes Alcor's 134th Patient*, <http://www.alcor.org/Library/html/casesummary2789.html> [dostęp: 3.08.2017]; BBC News, *Frozen child: The youngest person to be cryogenically preserved*, BBC News, <http://www.bbc.com/news/world-asia-34311502> [dostęp: 09.08.2017].

zaawansowanej w badaniach organizacji, która dysponuje procedurami pośmiertnego zamrażania ludzi³⁸⁸, czyli krioniką³⁸⁹. Ciało dziewczynki zostaje schłodzone, a następnie przetransportowane do Arizony i umieszczone w specjalnej nierdzewnej kapsule. Ojciec Matheryn, z wykształcenia inżynier pracujący w rodzinnej firmie związanej z produkcją sprzętu medycznego, przyznaje: „czułem w sercu prawdziwy konflikt związany z ideą krioprezerwacji, ale jednocześnie wiedziałem, że muszę to zrobić”³⁹⁰. Matheryn jako członkini Alcor otrzymała symbol A-2789.

Alcor w centrum swojego projektu nieśmiertelności ustanawia martwe ciało, choć samą śmierć stara się unieważnić. Tym samym redefiniuje pojęcie nieśmiertelności,

³⁸⁸ Określania „zamrożeni” używa się raczej potocznie. W istocie chodzi o ochłodzenie i utwardzanie bez zamrożenia, czyli fizycznego procesu formowania się lodu. Właściwym określeniem jest witrifikacja – termiczna przemiana substancji do szklistej postaci.

³⁸⁹ Krionika to metoda głębokiego zamrażania ciał ludzi i zwierząt w ciekłym azocie (-196 °C) mająca na celu przywrócenie ich do życia. Kriogenika jest terminem znacznie szerszym, bo opisującym dziedzinę nauki (fizyki i techniki), która zajmuje się badaniem i wykorzystaniem właściwości ciał w ekstremalnie niskich temperaturach, a także uzyskiwaniem i mierzeniem niskich temperatur. Zob. np.: <http://biotechnologia.pl/technologie/krionika-czyli-czy-warto-sie-zamrozic-w-oczekiwaniu-na-postep-nauki,16889> [dostęp:02.08.2017].

Temat krioprezerwacji podejmowano w Polsce w niezbyt licznych opracowaniach naukowych: Zob. np.: R. Ilnicki, *Cryonics: Technological Fictionalization of Death*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” 4(6)2018, s. 36-45. M. Adamkiewicz, *Projekt społeczeństwa krionicznego*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” nr 2/2007, s. 53-66; M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, „Studia Paradyskie”, tom 23, Szczecin – Paradyż 2013, s. 59-72; L. Sykulski, *Rosyjski transhumanizm – geneza i współczesność*, „ANTE PORTAS – Studia nad Bezpieczeństwem” nr 2 /2013, s. 89-101; E. Olzacka, *Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych* [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, (red.) D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 47-62. Sykulski i Olzacka piszą o rosyjskiej firmie KrioRus, która jest pierwszą funkcjonującą poza Stanami Zjednoczonymi spółką świadczącą usługi krioprezerwacji. Temat krioniki jest też chętnie omawiany w tekstach popularnonaukowych zob. m.in.: K. Apiecionek, *Hibernacja: sen o nieśmiertelności*, „Focus”, 24.08.2012, <http://www.focus.pl/sekret-y-nauki/hibernacja-sen-o-niesmiertelnosci-10296> [dostęp: 3.08.2017]; J. Podgórska, *Krionika, czyli czy warto się zamrozić w oczekiwaniu na postęp nauki?*, „Biotechnologia.pl” <http://biotechnologia.pl/technologie/krionika-czyli-czy-warto-sie-zamrozic-w-oczekiwaniu-na-postep-nauki,16889> [dostęp: 3.08.2017]; Z. Wojtasiński, S. Janecki, *Czy człowiek może zmartwychwstać?* Tygodnik „Wprost” <https://www.wprost.pl/tygodnik/43161/Czy-czlowiek-moze-zmartwychwstac.html> [dostęp: 7.08.2017].

³⁹⁰BBC News, *Frozen child...*, dz. cyt.

które z krioniką, przypomnijmy, jako pierwszy powiązał Robert Ettinger – amerykański fizyk, duchowy przywódca krioników, założyciel Instytutu Krioniki (Cryonics Institute) oraz Stowarzyszenia Nieśmiertelnych (Immortalist Society). Zaprzeczając śmierci, krionicy kwestionują także naturalną (będącą skutkiem śmierci) postać martwego ciała. Martwe ciało staje się obiektem rozmaitych zabiegów eksperymentalno-medycznych (m.in. transfuzja krwi, dekapitacja, schładzanie do -196 stopni Celsjusza), które wytwarzają przekonanie, że śmierć to stan przejściowy. W niniejszym rozdziale staram się pokazać, że pytanie o nieśmiertelność w kontekście wyżej opisanej technologii, to w istocie pytanie o transfigurację martwego ciała. Jako punkt wyjścia przyjmuję semiotykę Charlesa Peirce’a, która jest również umowną linią startu dla kształtującej się od lat sześćdziesiątych teorii performansu językowego. Okazuje się bowiem, że choć unieśmiertelnianie dotyczy operacji na martwym ciele, faktycznie odbywa się w znaku (w języku). By prześledzić ten proces, wykorzystam koncepcję znaku Peirce’a, a także narzędzia performansu, tym razem do badania pola językowego. Jednak praktyki dyskursywne silnie wiążą się tu z praktykami materialnymi, dlatego odwołam się także do koncepcji obiektu ontohegemonicznego Andrzeja W. Nowaka, poszerzając performans językowy o wymiar ontologiczny. Powstały ontoperformans językowy – co postaram się pokazać w końcowej części – niesie ze sobą poważne konsekwencje społeczno-kulturowe-polityczne, począwszy od sposobów zachowania (konserwacji) ludzkiego ciała po śmierci, przez zmieniające się w czasie medyczne kryteria orzekania o niej, skończywszy na etycznych rozważaniach o statusie martwego ciała.

Śmierć biologiczna

Rozwój wiedzy medycznej i technologii sprawił, o czym pisałam wcześniej, że tzw. klasyczna definicja śmierci (zatrzymanie krążenia w organizmie spowodowane niewydolnością serca i płuc³⁹¹) przestaje wystarczać. Potrzeba zmiany pojawiła się w już latach sześćdziesiątych³⁹². Postęp medycyny umożliwiający sztuczne

³⁹¹ Zob. A. Tworkowska, *Implikacje prawne i społeczno-kulturowe śmierci człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki ochrony dóbr osobistych*, Białystok 2013, s. 22.

³⁹² Zob.: tamże. A także: J. Bremer, *Szacunek wobec ludzkich zwłok. Spojrzenie filozoficzno-prawne* [w:] *Pedagogiczna refleksja nad życiem i śmiercią*, (red.) Bożena Grochmal-Bach, Akademia Ignatianum. Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 13-22.

podtrzymanie funkcji życiowych (reanimacja, defibrylator, respirator)³⁹³, a także pojawienie się nowych, transplantacyjnych technik ratowania życia wprowadziły inne kryterium – całkowitego ustania czynności mózgu, a precyzyjniej: śmierci pnia mózgu utożsamianego ze śmiercią organizmu jako całości. Można zatem mówić o trzech wskazaniach dotyczących śmierci: a) śmierć tkankowa – ustanie funkcjonowania całego organizmu (śmierć absolutna); b) ustanie krążenia – nieodwracalny brak czynności serca; przez śmierć rozumie się tutaj zanikanie osobowości (niefunkcjonalność wyższych części mózgu); c) śmierć jako utrata zdolności koordynacji czynnościowej organizmu (niefunkcjonalność pnia mózgu)³⁹⁴. Definicja śmierci, choć w klasycznym wariancie podważana, jest jednak bardzo istotna z punktu widzenia działalności organizacji Alcor. Zanim bowiem procedury krioprezerwacji zostaną wszczęte, pacjent musi zostać prawnie uznany za zmarłego. Jakiegokolwiek działania podjęte przez lekarzy i wolontariuszy z Alcor przed stwierdzeniem zgonu (nawet jeśli taka byłaby wola klienta) są nielegalne³⁹⁵. Klient, który podpisał umowę z Alcor, zobowiązany jest także do noszenia specjalnej metalowej bransoletki na nadgarstku, która zawiera szczegółową instrukcję, jak należy postępować w przypadku jego nagłej śmierci. Niemale koszty³⁹⁶ procedury krioprezerwacji można pokryć z polisy ubezpieczeniowej na życie. Suma ubezpieczenia powinna obejmować koszt samej procedury zamrażania i transportu zwłok (najczęściej przez zakład pogrzebowy), a także dodatkowe fundusze w razie nieprzewidzianych okoliczności (np. przebywanie w chwili śmierci poza USA czy nagła zmiana kursu dolara). Po śmierci posiadacza takiej polisy pieniądze są wypłacane uposażonemu, a więc w tym przypadku firmie Alcor. To pierwszy z paradoksów – w organizacji Alcor śmierć oficjalnie nie istnieje, ale (z braku lepszej opcji) „spienięża się” ją, przez co zabiegi krioniczne stają się dla klientów bardziej osiągalne finansowo. Co ciekawe, Stephen Bridge, jeden z byłych prezesów Alcor, sugeruje nawet ironicznie, że jeśli kiedyś procedura miałaby się powieść,

³⁹³ A. Tworowska, dz. cyt., s. 22-23.

³⁹⁴ Kryteria śmierci przywołuję za: J. Bremer, dz. cyt., s. 17.

³⁹⁵ Alcor. Life Extension Foundation, <http://www.alcor.org/FAQs/faq01.html#legally> [dostęp: 15.02.2017].

³⁹⁶ Koszt krioprezerwacji wynosi od 80 000 dolarów (opcja neuroprezerwacji) do 200 000 dolarów (całe ciało). Na powyższe ceny składają się: koszty *Patient Care Trust*, krioprezerwacja oraz *Comprehensive Member Standby* (CMS), czyli pogotowie krioniczne. Koszty rosną, gdy pacjent mieszka poza terenem Stanów Zjednoczonych. Usługi oferowane są głównie dla członków Alcor. Opłata członkowska wynosi 53 dolary miesięcznie lub 156 dolarów kwartalnie. Szczegółowe wyliczenia, zasady finansowania i zakres oferowanych usług: <http://www.alcor.org/BecomeMember/sdfunding.htm> [dostęp: 15.02.2017].

to ubezpieczenia nie będą mogły pokrywać kosztów krioprezerwacji, bo śmierć będzie momentem przejściowym, co wprowadzi chaos prawny i niedogodność związaną z finansowaniem zabiegu z polisy³⁹⁷.

Biologiczna śmierć jest zatem warunkiem koniecznym i podstawowym, by mogły zostać wdrożone procedury unieśmiertelniania. Zespół Alcor wkracza w proces umierania tak szybko jak to możliwe (ale, jak zauważyliśmy, po prawnym uznaniu człowieka za zmarłego), żeby zachować mózg, komórki, tkanki i narządy w jak najlepszym stanie. To kolejny „przywilej” wynikający z faktu śmierci, który legalizuje działalność firmy w obrębie obowiązujących przepisów prawnych³⁹⁸. Krionika działa w Arizonie na podstawie *Uniform Anatomical Gift Act* (UAGA), który jest odpowiednikiem polskiej *Ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*³⁹⁹. Ten akt prawny umożliwia legalne przechowywanie szczątków ludzkich dla celów medycznych czy naukowych (co zresztą zostało zapisane w statucie Alcor) na zasadzie biobanków, do których oddawany jest materiał biologiczny (najczęściej próbki krwi). Każda osoba, która uzyskała pełnoletniość, może podjąć decyzję o donacji swojego ciała firmie.⁴⁰⁰ W przypadku niepełnoletnich decyzję o krioprezerwacji mogą podjąć prawni opiekunowie⁴⁰¹.

³⁹⁷ Zob. S. Bridge, *The Legal Status of Cryonics Patients. An Introduction*

<http://www.alcor.org/Library/html/legalstatus.html> [dostęp: 05.01.2017].

³⁹⁸ Nie istnieje w prawie amerykańskim, stanowym ani federalnym żaden zapis, który odnosiłby się wprost do krioniki. Są jednak prawa, które do tej procedury mogą być aplikowane, m.in. *Uniform Anatomical Gift Act* (UAGA). Sprawę wyjaśnia Stephen Bridge w cytowanym już artykule *The Legal Status of Cryonics Patients*. Pokazuje on, jak wiele działań lobbystycznych doprowadziło do legalizacji krioprezerwacji na terenie Arizony, a wcześniej Kalifornii. Wskazuje także na konkretne przypadki, w których odwoływano się do sądów poszczególnych stanów z wnioskiem o orzecznictwo.

³⁹⁹ Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, Dz. U. 2005 Nr 169, poz. 1411.

⁴⁰⁰ ISBER, *Best Practices for Repositories: Collection, Storage, Retrieval and Distribution of Biological Materials for Research*, Third Edition,

http://c.ymcdn.com/sites/www.isber.org/resource/resmgr/Files/ISBER_Best_Practices_3rd_Edi.pdf [dostęp: 30.01.2017].

⁴⁰¹ Interesująca w tym kontekście jest sprawa chorej na raka 14-letniej Brytyjki, która walczyła przed sądem o prawo do krioprezerwacji. Jej wolę popierała matka, ojciec był przeciwny. Dziewczyna w oficjalnym, poruszającym liście do sądu argumentowała, że „chce żyć dłużej” i nie życzy sobie, by „pogrzebano ją pod ziemią”. Sąd przychylił się do jej woli (co było bezprecedensową sytuacją), podkreślając

Śmierć informacji

Krionicy uważają, że nie ma powodu, by twierdzić, że w przyszłości będą obowiązywać te same kryteria orzekania o śmierci człowieka, skoro na przestrzeni ostatnich lat zmieniały się one kilkakrotnie. „Prawna (legalna) śmierć to prawna fikcja, która nie powinna być mylona z rzeczywistością. Prawnie zmarły marynarz, który zaginął na morzu, ale po pewnym czasie wraca do domu, nie jest faktycznie martwy” – tłumaczą na swojej stronie internetowej⁴⁰². Osoba, która może być w przyszłości reanimowana, nie jest martwa – argumentują dalej. Interesujący jest fakt, na który zwraca uwagę Aaron Drake – szef zespołu szybkiego reagowania firmy Alcor (*standby team*): zaraz po śmierci pacjenta następuje proces przywracania krążenia krwi, by natlenić płuca, a „wszelkie badania krwi wykazują wtedy, że z punktu widzenia biologii mamy do czynienia ze stanem normalnym jak u żyjącego pacjenta”⁴⁰³. Priorytetem dla krioników jest ochrona przed utratą informacji, które, jak twierdzą, są zakodowane w pamięci i osobowości⁴⁰⁴. Według nich zachowanie lub utrata informacji stanowi prawdziwą granicę między życiem a śmiercią.

Medyczne uzasadnienia i dowody nie opisują wytworzonej przez Alcor sytuacji w sposób arbitralny i niebudzący wątpliwości. Pacjenci zdecydowani na krioprezerwację muszą być prawnie uznani za zmarłych, ale śmierć w słowniku krioników nie oznacza

jednocześnie, że decyzja ta nie rozstrzyga o słuszności procedury krioprezerwacji, a dotyczy jedynie sporu pomiędzy rodzicami. Ciało dziewczyny przetransportowano do Cryonics Institute. Historia została szczegółowo opisana w mediach: Zob. m.in.: M. Robinson, *If she's brought back to life in 200 years she may not remember who she is*, „Mail Online”, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3947826/Teenager-cancer-victim-14-British-child-cryogenically-frozen-winning-court-battle-against-father.html> [dostęp: 02.08.2017],

G. Rayner, *Girl, 14, who died of cancer cryogenically frozen after telling judge she wanted to be brought back to life 'in hundreds of years* „The Telegraph”, <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/11/18/cancer-girl-14-is-cryogenically-frozen-after-telling-judge-she-w/> [dostęp: 02.08.2017], L. Smith-Park, *UK teenager wins battle to have body cryogenically frozen*, „CNN”, <http://edition.cnn.com/2016/11/18/health/uk-teenager-cryonics-body-preservation/index.html> [dostęp: 02.08.2017].

⁴⁰² Alcor. Life Extension Foundation, <https://alcor.org/FAQs/faq01.html#dead> [dostęp: 15.01.2017].

⁴⁰³ A. Drake [za:] H. Thompson, *Co warto sobie zamrozić?*, s. 22.

⁴⁰⁴ Podobny pogląd przedstawia Ray Kurzweil. Według futurysty najważniejsze w kontekście krioprezerwacji jest zachowanie informacji, a nie uratowanie przed zniszczeniem komórek czy organów, bo nanoroboty, będą sobie w stanie z tymi zniszczeniami poradzić. Zob. *Dialogue between Ray Kurzweil and Eric Drexler* [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 205.

wcale śmierci (choć jest ona wykorzystywana – i nazywana śmiercią – ze względów prawno-finansowych). Co zatem wynika z tego paradoksu i do czego on prowadzi? Tam, gdzie lekarze stwierdzili zgon pacjenta zgodnie z obowiązującymi standardami medycznymi, Alcor proponuje zainicjować kolejne działania. Matheryn została poddana zabiegowi krioprezerwacji blisko pięćdziesiąt lat po dokonaniu go po raz pierwszy na profesorze psychologii Jamesie Bedfordzie⁴⁰⁵. Nad całą procedurą czuwał ojciec Matheryn, który wcześniej zbudował w swojej fabryce specjalne łóżko wyścielone lodem, by rozpocząć schładzanie ciała córki już w momencie śmierci. Tym samym Matheryn jak i jej rodzina zdecydowali się wziąć udział w tzw. „zakładzie krionicznym” (ang. *cryonic wager*). Termin ten został zaproponowany przez bioetyka Bernarda Shawa i nawiązuje do słynnego zakładu Pascala. Francuski filozof Blaise Pascal przedstawił rozumowanie (zwane zakładem), w którym uzasadnia wybór wiary i Boga zamiast życia doczesnego. Jeśli postawimy na Boga i on istnieje – tłumaczy Pascal – to wówczas zyskujemy „wszystko” (życie wieczne), a koszt, jaki ponosimy w stosunku do nagrody, jest znikomy – modlitwa i rezygnacja z przyjemności. Jeśli natomiast Boga nie ma, to „nie tracisz nic”, bo dysponujesz niezmiennie krótkim i mizernym życiem⁴⁰⁶. Dalej Shaw twierdzi, że jeśli zastąpimy Boga frazą – „krionika działa”, otrzymamy ten sam rezultat jak w oryginalnym zakładzie⁴⁰⁷. Wszystko, co powinien zrobić potencjalny krionauta – jak dopowiada w komentarzu do tekstu Shawa Kazimierz Szewczyk – sprowadza się do umożliwienia zakładu poprzez zachowanie ciała na tyle, na ile pozwala stan technologii. „Jest oczywiste, że każdy, kto wybiera krionikę rzeczywiście chce być ożywiony. Natomiast przy wyborze grobu ziemnego, nawet jeśli zwłoki nie uległy zbyt silnemu rozkładowi, nie ma dowodu, że zmarły zgodził się na ożywienie”⁴⁰⁸. Co jednak w przypadku Matheryn, za którą decyzję podjęli rodzice?

⁴⁰⁵Historia jego krioprezerwacji została opisana na stronie Alcor:

<http://www.alcor.org/Library/html/BedfordLetter.htm> [dostęp:08.08.2017].

⁴⁰⁶ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 230-236.

⁴⁰⁷ D.M. Shaw, *Cryoethics: Seeking Life After Death*, „Bioethics” 2009, nr 9, s. 515-52.

⁴⁰⁸ K. Szewczyk, *Kazus dziewczynki zamrożonej po śmierci – komentarz*, Interdyscyplinarne centrum etyki UJ, <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=9&m=27&n=2&z=0&kk=533&k=357> [dostęp: 20.04.2020].

Transfiguracje martwego ciała

By uniknąć dodatkowych komplikacji (na które skazani byli rodzice Matheryn mieszkający poza Stanami Zjednoczonymi⁴⁰⁹), wskazane jest, by umierający znalazł się w ośrodku intensywnej opieki jeszcze przed zgonem, by zaraz po nim mogła się dokonać procedura perfuzji antykoagulantów i antymetabolitów (czyli wprowadzenie do organizmu substancji przeciwzakrzepowych i substancji służących zatrzymaniu procesów podziału komórek) mających na celu zwolnienie tempa spalania (czyli rozkładu tkanek)⁴¹⁰. Równocześnie podejmuje się stopniowe ochładzanie ciała. Upuszcza się krew, a w jej miejsce przetoczona zostaje substancja o nazwie M22, czyli tzw. krioprotektant zapobiegający formowaniu się kryształków lodu w organizmie (witryfikacja)⁴¹¹. Ostatecznie zmarły zostaje przewieziony do siedziby organizacji w Arizonie i zanurzony w ciekłym azocie w specjalnej nierdzewnej kapsule⁴¹². Druga z oferowanych opcji, czyli tzw. neuroprezerwacja⁴¹³ dotyczy zachowania w niskiej temperaturze samego mózgu bez ciała. Zwolennicy tego podejścia uważają, że ich biologiczne ciało będzie mogło zostać zastąpione przez inną bioniczną formę, na przykład rodzaj egzoszkieletu, który w przyszłości okaże się konstrukcją bardziej praktyczną i wydajną⁴¹⁴. Rodzice Matheryn także zdecydowali się na odseparowanie głowy od ciała. Podczas procedury krioprezerwacji obecność osób postronnych jest wykluczona, gdyż, jak sugeruje jeden z pracowników Alcor, obserwowanie „dekapitacji mogłoby źle

⁴⁰⁹ Chodzi o komplikacje prawno-organizacyjne związane z transportem ciała zmarłego. Zob. B. Merchant, *The Girl Who Would Live Forever*, https://www.vice.com/en_id/article/xwzxjd/the-girl-who-would-live-forever [dostęp: 02.08.2017].

⁴¹⁰ Zob. L-V Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 57.

⁴¹¹ Więcej na temat substancji M22 na stronie Alcor: Life Extension Foundation pod linkiem: <http://www.alcor.org/Library/html/alcornews044.html> [dostęp: 21.08.2017].

⁴¹² Dokładny opis procedury krioprezerwacji można znaleźć pod linkiem: <http://www.alcor.org/procedures.html> [dostęp: 15.02.2017].

⁴¹³ Więcej na temat technik neuroprezerwacji: M. More, *Alcor Position Statement on Brain Preservation Foundation Prize*, <http://www.alcor.org/blog/alcor-position-statement-on-brain-preservation-foundation-prize/> [dostęp: 15.02.2017].

⁴¹⁴ Zob.: National Geographic, *Cryopreservation Explained*, <http://channel.nationalgeographic.com/explorer/videos/cryopreservation-explained/> [dostęp: 15.02.2017].

wpłynąć na wizerunek firmy”⁴¹⁵. Co ciekawe, cała procedura jest nagrywana, ale nie dla bliskich, lecz po to, by sam zainteresowany mógł po ponownym ożywieniu podziwiać swój „początek bez końca”⁴¹⁶. W pomysle tworzenia nagrania z „operacji na zwłokach” doszukać można się echa teatrów anatomicznych Złotego Wieku. Teatr anatomiczny jako skrzyżowanie sztuk performatywnych i historii medycyny wiązał się z publicznym naruszeniem zwłok, co usprawiedliwione miało być przez ideę postępu medycyny i osiągnięć ludzkiego rozumu⁴¹⁷. Najbardziej emblematycznym przykładem takiego procederu w ikonografii jest utrwalona przez Rembrandta *Lekcja anatomii doktora Tulpa* (1632). W jego wymowie Zbigniew Mikołajeko doszukuje się jawnej ironii, pisząc:

Wielki mistrz zakpił sobie z butnych pragnień europejskiego uczonego umysłu, aby zapanować nad sekretami ludzkiej egzystencji oraz – a jakże! – śmierci. Nie te sekrety zatem, ale pycha nowoczesnej wiedzy i władzy została tutaj wystawiona na pokaz i obnażona aż do głębi⁴¹⁸.

Na obrazie Rembrandta nikt nie patrzy na ciało poddawane sekcji, a wzrok wszystkich uczonych utkwiony jest w traktacie anatomicznym znajdującym się częściowo poza obrazem. Choć w założeniu nagranie przygotowane przez Alcor ma być oddane tylko do dyspozycji samego zainteresowanego, a nie na widok publiczny, to jednak w całej tej sytuacji uderza całkowite zorientowanie personelu Alcor na „przełomowe procedury” i wiarę w możliwości przyszłej medycyny. Alcor radykalnie ingeruje w martwe ciało, co skutkuje pozbawieniem go pierwotnej postaci⁴¹⁹. W miejsce krwi przetoczona zostaje substancja M22, w części przypadków głowa zostaje odłączona od reszty korpusu

⁴¹⁵ P. Hossli, *Frozen in Time*, <http://www.hossli.com/articles/2006/09/16/frozen-in-time/> [dostęp:02.08.2017].

⁴¹⁶ Tamże.

⁴¹⁷ E. Olechnowicz, *Theatrum anatomicum: ciało jako widowisko*, [w:] *Medycyna w teatrze*, Homini Warszawa 2016, s. 17-38.

⁴¹⁸ Z. Mikołajeko, *Lekcja anatomii (nie tylko na stole Rembrandta)* [w:] Tegoż. *We władzy wisielca*, Wydawnictwo słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 207-208.

⁴¹⁹ Piotr Morciniec podejmuje próbę określenia statusu ontologicznego ludzkich zwłok w kontekście badań i eksperymentów medycznych z wykorzystaniem ciał osób zmarłych. Zob. P. Morciniec, *Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy: dowolność działań czy normowanie?* „Diametros” 2009, nr 19, s. 78-92.

i wraz z ciałem (lub bez niego) stopniowo schładzana. Martwe ciało pacjenta zostaje poddane technologicznej transfiguracji i pod wpływem rozmaitych zabiegów przeobraża się w krioniczne martwe ciało. Proceder dekapitacji w każdym innym kontekście byłby uznany za profanację zwłok i pogwałcenie moralności, w przypadku krioniki zyskuje zupełnie nowe znaczenie, gdyż staje się przepustką do obiecywanej nieśmiertelności, a sam zabieg, choć makabryczny, usprawiedliwiony jest działaniem w imię wyższego dobra, jakim jest przywrócenie życia. To, co może wydawać się przemocą na uprzedmiotowionym, martwym ciele, jest usprawiedliwiane podobnie jak działalność teatrów anatomicznych okresu złotego wieku. „Rozbudowane strategie prezentacji – jak zauważa Emilia Olechnowicz – nie tyle łagodzą horror otwieranych i kawałkowanych zwłok – relacje współczesnych nie noszą śladu grozy ani zgorszenia – ile raczej służyły uwzniośleniu i instytucjonalizacji tych pokazów⁴²⁰. W przypadku Alcor strategie prezentacji zastępuje strategia naukowej argumentacji, ale cel jest podobny – uwznioślenie krionicznej procedury na mocy instytucjonalnej gwarancji.

Krionicy kwestionując śmierć, kwestionują naturalną postać martwego ciała. Martwe i przetworzone ciało jest zaprojektowane jako stan przejściowy. Pacjenci Alcor dokonują radyklanego, lecz na razie umownego gestu zerwania z naturalną postacią ciała po śmierci. „Ludzkie zwłoki – jak zauważa Piotr Morciniec – pozostają w realnej relacji do zmarłego, a samo martwe ciało jest nośnikiem niegdyś żyjącej osoby”⁴²¹. W ujęciu krioników zmodyfikowane ludzkie zwłoki pozostają w relacji do chwilowo zmarłego, stając się jednocześnie nośnikiem osoby mającej żyć w przyszłości. Rusza machina, która nakłada nowe sensy na stare pojęcia i z trudem usiłuje połączyć je w całość. W tym właśnie miejscu – rozprzęgnięcia pojęcia śmierci i martwego ciała – rozpoczyna się złożony perfromans językowy, który wykonuje firma Alcor.

Martwe ciało jako znak i obiekt

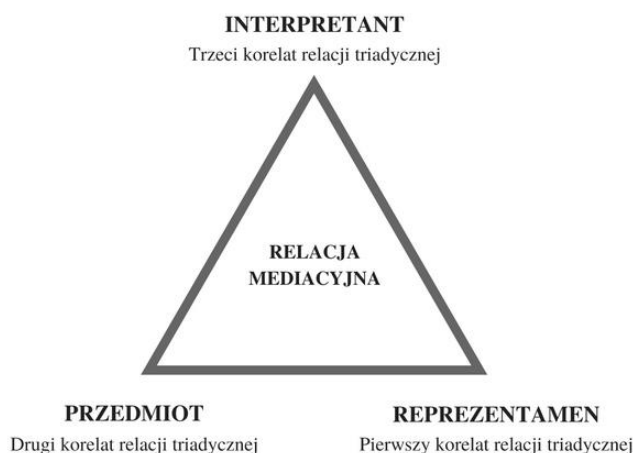
Zacznijmy od przywołania klasycznej koncepcji jednego z pionierów semiotyki Charlesa Peirce’a⁴²². Podstawową kategorią w jego pracach jest znak, który najogólniej definiuje

⁴²⁰ E. Olechnowicz, dz. cyt., s. 24-25.

⁴²¹ P. Morciniec, dz. cyt., s. 86.

⁴²² Zob.: C.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1997. W Polsce o koncepcji znaku Peirce’a pisali m.in.: H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce’a*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1994, A. Baldy, *Przyczynek do Ch. S. Peirce’a koncepcji znaku*, „Studia Philosophiae

on jako „coś, co zastępuje komuś coś innego ze względu na jakąś właściwość”⁴²³. Znak wchodzi w trójkątową relację mediacyjną, łącząc materialny nośnik znaczenia, przedmiot oraz znaczenie. Dopiero ukonstytuowana w całość triada stanowi znak. Pojęcie znaku jest więc wynikiem mediacji między pierwszym korelatem relacji triadycznej nazywanej reprezentamenem a drugim korelatem relacji triadycznej – przedmiotem, które razem tworzą odniesienie do trzeciego, a więc do interpretanta.



Rysunek 9. Znak według Charlesa Peirce’a.

Powstała treść jest częścią danego znaku, jego znaczeniem, a zarazem też innym znakiem. Znaczenie nie jest bowiem dane bezpośrednio, lecz jest uchwytnie dopiero dzięki translacji znaku na znak. Jedną z wielu wprowadzonych przez Peirce’a trychotomii znaku⁴²⁴, uważaną przez niego za fundamentalną⁴²⁵, jest podział na ikonę, wskaźnik i symbol. Znak symboliczny wiąże się z przedmiotem na mocy konwencji lub nawyku użycia, znak ikoniczny powiązany jest z przedmiotem na zasadzie podobieństwa,

Christianae” 2007, nr 43(2), s. 119-131; M. Obrębska, *Myślę, więc »znaczę«. Czuję, więc jestem. O Peirce’owskim pojęciu znaku zdegenerowanego*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 1 (7), s. 27-36; P. Broszkiewicz, *Charlesa Sandersa Peirce’a koncepcja znaku względem Peirce’owskiego pragmatyzmu*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, 2012, nr 11, s. 191-203.

⁴²³ Trudno przywołać jedną definicję znaku, gdyż zmieniała się ona wraz z rozwojem twórczości Peirce’a. Zob.: P. Broszkiewicz, dz. cyt., 195. Zob. także: C.S. Peirce, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 176 i 235.

⁴²⁴ Peirce w późniejszym okresie swojej twórczości odkrył, że jest 10 trychotomii i 66 klas znaków. Zob. C.S. Peirce, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 137.

⁴²⁵ Tamże, s. 150.

a znak indeksowy dotyczy relacji naturalnej, bezpośredniego i fizycznego związku z przedmiotem. Odwołując się do tej koncepcji, spróbujmy w miejsce przedmiotu umieścić martwe ciało i potraktujmy je jako wskaźnik. Martwe ciało, jako językowa reprezentacja (reprezentamen), odnosi do fizycznego, realnie istniejącego ciała pobawionego funkcji życiowych (przedmiot), które staje się indeksem śmierci. Martwe ciało zatem jest znakiem indeksowym (wskaźnikiem) śmierci, gdyż między śmiercią i martwym ciałem zachodzi bezpośrednia relacja. Jednak zauważyć trzeba, że nie jest to, jak powiedziałby Peirce, interpretant ostateczny (logiczny)⁴²⁶. Trzeba bowiem „interpretującej myśli”, by powiązać martwe ciało ze śmiercią. Według Pierce’a tylko symbol pozbawiany jest subiektywnej wieloznaczności, zaś znak ikoniczny i indeksowy na mocy podobieństwa i fizycznej zależności istnieją niezależnie od mediującej reprezentacji i są pozbawione „apriorycznej konieczności”⁴²⁷. Odwołując się do przykładu: „Dym jest dymem tylko, jest skutkiem ognia, lecz nie jest jego znakiem, dopóki nie pojawi się interpretująca myśl, która ustanowi jego funkcję reprezentamenu odsyłającego do jego przedmiotu, ognia”⁴²⁸.

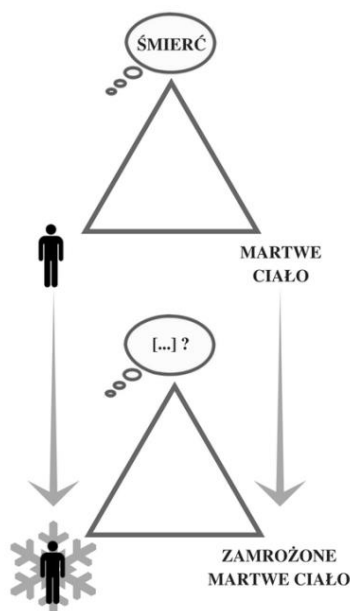
Martwe ciało jest zatem obiektem materialnym, który może odwoływać nas do czegoś innego niż on sam i może być przez nas rozpoznany jako znak i odpowiednio zinterpretowany. Dlatego widząc martwe ciało możemy być pewni, że dana osoba umarła choć martwe ciało jako obiekt fizyczny wyraża tylko ideę śmierci, samo nią nie będąc. Spróbujmy teraz w miejscu przedmiotu postawić zamrożone martwe ciało. Krionicznie zmodyfikowane martwe ciało (reprezentamen), odnosi, nie inaczej przecież, do fizycznego, realnie istniejącego ciała pobawionego funkcji życiowych (przedmiot), ale poszerza się indeks tego znaku. Martwe (zamrożone) ciało Matheryn staje się zupełnie nowym wskaźnikiem. Dla lekarzy oznacza definitywną śmierć, dla rodziców stan przejściowy, który trzeba przeczekać, by spotkać się z córką ponownie. Matheryn to według obecnych standardów definiowania śmierci osoba zmarła, dla krioników to „pacjentka czasowo zawieszona”, której funkcje życiowe zostaną przywrócone, kiedy pojawią się możliwości technologiczne. W jednym z wywiadów matka Matheryn

⁴²⁶ Więcej na temat interpretanta logicznego zob.: C.S. Peirce, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 96-100.

⁴²⁷ M. Obrębska, *Myślę, więc »znaczę«. Czuję, więc jestem. O Peirce’owskim pojęciu znaku zdegenerowanego*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 1 (7), s. 29.

⁴²⁸ M. Obrębska [za:] H. Buczyńska-Garewicz, Tamże.

wyznała: „wiemy, że żyje, chociaż jesteśmy oddzieleni”⁴²⁹, tym samym podważając obowiązujące kryteria orzekania o śmierci. Martwe ciało zaczyna tracić ostrość wskaźnika, jakim jest śmierć. W myśl teorii Peirce’a martwe ciało byłoby znakiem zdegenerowanym⁴³⁰, bo, jak pisałam wcześniej, jego interpretant nie jest „aprioryczną koniecznością”, lecz subiektywną reakcją na przedmiot. Ale właśnie dzięki temu, że martwe ciało nie ma tzw. ostatecznego interpretanta, Alcor może traktować je jako przedmiot rozmaitych manipulacji językowych. A zatem Alcor próbuje pozbawić martwe ciało jego „martwoty”. To trochę tak, jakby usiłować pozbawiać diament właściwości bycia najtwardszym minerałem albo ogień właściwości gorąca. Eksperyment ten dotyczy więc zmiany apriorycznych założeń poznawczych i odbywa się w języku, ponieważ jak na razie, pomimo rozmaitych operacji medyczno-eksperymentalnych, żaden fakt nie uległ zmianie (zamrożone martwe ciało pozostaje martwe). Umieszczając martwe ciało w nierdzewnej kapsule, Alcor wydłuża proces orzekania o śmierci i odwleka moment jej ostatecznego uznania. Zawieszona decyzja w sprawie śmierci pozwala, by **Alcor podejmował próby tworzenia zupełnie nowego znaku**, którego przedmiotem jest zamrożone martwe ciało.



Rysunek 10. Ilustracja performansu językowego stworzona w oparciu o koncepcję znaku Charlesa Peirce’a.

⁴²⁹ B. Merchant, *The Girl Who Would Live...*

⁴³⁰ C. S. Peirce, *Wybór pism...*, dz. cyt., s. 153, 164. A także: M. Obrębska, dz. cyt., 27-36.

W tym punkcie proponuję rozszerzyć pole dalszych poszukiwań, by jeszcze silniej związać poziom epistemologii z ontologią oraz by pokazać, że dokonujące się tutaj przekształcenia mają charakter polityczny. Pomocna wydaje mi się w tym kontekście koncepcja obiektu ontohegemonicznego zaproponowana przez Andrzeja W. Nowaka. Poprzez obiekt ontohegemoniczny Nowak rozumie „obiekty, artefakty, asamblaże dzięki którym pożądane przez nas polityki, idee są umacniane, reifikowane i oddziałują na łańcuchy innych działań”. W tym autorskim pojęciu filozof łączy teorię aktora-sieci Bruno Latoura oraz koncepcję hegemonii Ernesta Laclau i Chantal Mouffe, starając się ujawnić procesy ustanawiania hegemonii kulturowej i politycznej. Nowak analizuje rozmaite strategie i praktyki ze szczególnym uwzględnieniem roli tzw. „pustego znaczącego”, a więc „miejsca” w dyskursie, które wymaga znaczeniowego zagospodarowania, by móc potem zostać włączone w obieg społeczny za pomocą rozmaitych strategii dyskursywnych i praktyk materialnych. Cechy obiektu ontohegemonicznego spełnia, w moim przekonaniu, „pacjent krionicznie zawieszony”, który niewątpliwie domaga się „wypełnienia” nowymi znaczeniami. Warto zapytać, jak krionicy doprowadzili do wytworzenia tego obiektu ontohegemonicznego? Sądzę, że dokonało się to w trzech etapach, o których wspomina Nowak w nawiązaniu do Latoura: (1) krionicy przejęli najpierw interesy osób, które radykalnie nie godzą się na śmierć, (2) krionicy wykorzystali zmieniającą się w czasie definicję, innymi słowy z „martwego ciała” uczynili „puste znaczące” (3) i wreszcie wprowadzili oni szereg praktyk materialnych niosących potencjał transformacyjny (przetaczanie krwi, użycie substancji M22, schładzanie ciała itd.). Krionicy opanowali więc – posiłkując się ustaleniami Nowaka – „punkt węzłowy”, czyli martwe ciało jako miejsce strategiczne w dyskursie, co w dalszej kolejności pozwala im instalować nowy porządek ontohegemoniczny – krioniczną nieśmiertelność.

Zanim przyjrzymy się bardziej szczegółowo różnym praktykom materialno-dyskursywnym podejmowanym przez krioników jeszcze dwa ważne dopowiedzenia. Nie jest moim celem rekonstruowanie argumentów przytaczanych w dyskusji dotyczącej tego, czy twierdzenie krioników jest prawdziwe, czy fałszywe. Nie tylko dlatego, że nie mam ku temu kompetencji, ale także dlatego, że tego typu dyskusje zwykle kończyły się „klinczem”, w którym nieprzekonana do krioprezerwacji strona trwała na straży swoich poglądów. Interesuje mnie więc raczej to, za pomocą jakich narzędzi dyskursywno-materialnych twierdzenia krioników są wytwarzane, podtrzymywane

i instalowane w przestrzeni społecznej. I drugie dopowiedzenie, które ma charakter porządkujący i wynika z poczynionych do tej pory rozpoznań: w dalszej części tego rozdziału będę mówić już nie tylko o performansie językowym, ale o **ontoperformansie językowym**, podkreślając ścisły związek operacji, jakie dokonują się na ciele i języku.

„Puste znaczące” i krioniczna kapsuła

„Pustym znaczącym” jest zatem dla krioników „martwe ciało”, ale także wszystkie określenia pochodne, takie jak trup, nieboszczyk czy zmarły. Nieboszczyk, trup, osoba zmarła to według Alcor „pacjent krionicznie zawieszony” (*Crionic Suspension Patient*), ale także: „nieumarły” (*The Undead*), „niepełnosprawny metabolicznie” (*Metabolically Challenged*), „nieożywiony towarzysz” (*The Deani-Mates*⁴³¹), „jeszcze-nie-wiadomo” (*Don't-Know-Yets*)⁴³². Do tych określeń warto dodać propozycję Roberta Ettingera, który mówi o „zamrożonych chrononautach podróżujących poprzez życie”⁴³³. W innym miejscu wskazuje na to, że „ciała mogą być uznawane za martwe, ale nie całkiem martwe (*but not very dead*); nie mogą być ożywione przy zastosowaniu dzisiejszych metod, ale stan większości zamrożonych komórek nie różni się znacząco od tych żyjących”⁴³⁴. Ciekawe, że Ettinger dopuszcza możliwość stopniowania śmierci, mówiąc o „nie całkiem martwym” – ale czy zakłada również wariant „umiarkowanie martwego” i „nieznacznie martwego”? Max More (obecny prezes Alcor) przyznaje z kolei, że brakuje dobrego określenia na osoby zamrożone i dodaje, że część ludzi nazywa pacjentów przebywających w nierdzewnych kapsułach „nieożywionymi” (*Unanimated*)⁴³⁵. Innym razem mówi o nich: „przebywający w głębokiej śpiączce”⁴³⁶.

Martwe ciało i język są ze sobą symbiotycznie związane. Mówienie o zwłokach jest formą nadawania mu znaczeń. Samo martwe ciało, jak zauważa Jean-Thierry

⁴³¹ Prawdopodobnie chodzi tu o grę słów *animate* (żywy) i *deanimate* (nieżywy) w połączeniu ze słowem *mate* (kolega, towarzysz). Za podpowiedź takiego tłumaczenia dziękuję Magdzie Rewerendzie.

⁴³² S. Bridge, *The Legal Status of Cryonics...*

⁴³³ R. Ettinger [za:] L.-V. Thomas, *Trup...*, dz. cyt., s. 158.

⁴³⁴ Zob. R. Ettinger, dz. cyt., s. 13, http://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf [dostęp:15.02.2017].

⁴³⁵ M. More [za:] H. Thompson, *Co warto sobie zamrozić?...*, dz. cyt., s. 24.

⁴³⁶ National Geographic, *Cryopreservation Explained*, <http://channel.nationalgeographic.com/explorer/videos/cryopreservation-explained/> [dostęp: 15.02.2017].

Maertens w eseju *Nad otwartym grobem. Semiotyka zmarłego*⁴³⁷, jest istotowo związane z przedmiotem i dopóki nie wchodzi w sferę symboliczną, znaczy dokładnie to, czym jest – martwym ciałem (płaszczyzna semiotyczna). Kiedy jednak rusza machina językowa, wsparta praktykami materialnymi, martwe ciało zaczyna być włączane w nowy porządek symboliczny. Mowa organizuje na nowo *signifiants* należące do społeczności krioników i próbuje dokonać symbolicznego odzyskania zwłok. Jeśli rozkładowi zwłok towarzyszy przemiana na poziomie mowy, to także brak rozkładu zwłok wmusza powstanie nowego zasobu leksyki⁴³⁸. By w obliczu zwłok język był znów produktywny, mowa odzyskała spójność, a cały rytuał mógł nabrać transformacyjnego charakteru potrzeba nowej sfery symbolicznej, którą próbuje wytworzyć Alcor. Określenie „zmarły” nie jest dla krioników produktywnie, dlatego właśnie proponują liczne alternatywy będące efektem reprodukcji znaku. Nie uciekają się przy tym do dyskursu metafizycznego ani teologicznego⁴³⁹. Zatrzymując rozkład materii krionicy usiłują zatrzymać także rozkład struktur semiotycznych i znaczeń. To jednak nie wszystko. Cały proces przemiany w obrębie języka nie byłby możliwy, gdyby nie wprowadzenie realnego, fizykalnego obiektu – w tym przypadku symbolicznie reprezentowanego przez kapsułę krioniczną, która legitymizuje podtrzymywanie dyskursu o życiu bez śmierci. Bez tego technologicznego atrybutu (nie ma znaczenia, jak bardzo jest on dziś medycznie sprawny) prowadzone narracje nie byłyby możliwe. Kapsuła krioniczna i wszelkie technologie używane w procesie witrifikacji martwego ciała uprawomocniają ideę nieśmiertelności. Krioniczna kapsuła staje się – używając określenia Nowaka – „technokulturową dźwignią” nieśmiertelności, a zarazem symbolem nowoczesności i postępu. Krioniczna kapsuła jako obiekt, artefakt, infrastruktura tworzy nowy horyzont wyborów społecznych,

⁴³⁷ J.-T. Maertens, *Nad otwartym grobem. Semiotyka zmarłego*, przeł. Marian L. Kalinowski [w:] *Wymiary śmierci...* dz. cyt., s. 267-273.

⁴³⁸ Por. Tamże, s. 269.

⁴³⁹ Podobna sytuacja (paradoksalnie) dotyczy obrzędu pogrzebowego w tradycji katolickiej. Jeśli zmarły został ochrzczony, wówczas przestaje być martwym, nieboszczykiem, trupem, ale „świętej pamięci takim a takim”, „ukochanym bratem w wierze, który odszedł do wieczności”, a więc „istnieje” teraz w innym wymiarze, „nie całkiem” znika. Na martwe ciało nałożone zostały sensy wynikające z wiary w zbawienie i choć z ciała pozostanie „proch”, to „dusza” nie umiera. Ale znów bezpośrednio nie dokonuje się żadna zmiana fizyczna. Chrześcijanin nie powstaje z martwych na swoim własnym pogrzebie, ale jest złożony do grobu w oczekiwaniu na przyszłą rezurekcję. W Alcor religię zastępuje technologia, co nie zmienia faktu, że w obu przypadkach przemiana dokonuje się słowem.

które mają być legitymizowane w badaniach naukowych i laboratoriach. Przechodzimy więc od tego, co widzialne do tego, co niewidzialne. Za lśniąca kapsułą krioniczną skrywa się bowiem porządek władzy, który łatwo zdemaskować, formułując listę pytań i wątpliwości związanych z procedurą krioprezewacji. Kto może dziś stać się pacjentem krionicznie zawieszonym? Czy decydują o tym tylko względy finansowe? A może w przyszłości do krioprezewacji zachęcane będą osoby o „największej użyteczności społecznej”? Czy wszystkie procedury są/będą etyczne i kto będzie o tym decydował? A co, jeśli pacjent „rozmyśliłby się”, znając realne konsekwencje swojej przedśmiertnej decyzji? Co stanie się z ciałami, gdy firma zbankrutuje lub gdy pojawią się komplikacje prawne przesądzające o nielegalności procedury krioprezewacji? Do kogo należą ciała przechowywane w nierdzewnych kapsułach? Czy krionicznie zawieszony będzie na powrót nazywany żywym? Czy otrzyma nowy akt urodzenia? Czy po rozmrożeniu pacjentom będzie przysługiwać prawo do śmierci? Jest jeszcze jedno pytanie, być może najbardziej podstawowe – co stanie się z ciałami, gdy naukowe założenia dotyczące procedury krioprezewacji okażą się całkowicie chybione? Kto powinien móc decydować o dalszym losie tych ciał?



Rysunek 11. Krioniczne kapsuły należące do Alcor. Life Extension Foundation;

Źródło: [www. https://alcor.org/](https://alcor.org/)

Próba odzyskania integralności

Odbywający się w Alcor ontoperfromans językowy ma niewątpliwie charakter transformacyjny i to na kilku poziomach – materialnym, kulturowym, społecznym i politycznym. Organizacja przemienia martwe ciało w zamrożone martwe ciało, które przywołuje odmienne kulturowo sensy. Kronicy, decydując się na zamrożenie ciała zamiast pochowania go w grobie⁴⁴⁰, wierzą, że właśnie taka forma da im możliwość przywrócenia życia w przyszłości. A zatem to od kondycji szczątków i sposobu ich przechowania, a nie od szczególnych właściwości przedmiotu (tj. martwego ciała), zależy wiara w krioprezerwację. Żeby lepiej uchwycić tę „przemianę”, proponuję wrócić do tekstu z lat siedemdziesiątych jednego z czołowych tanatologów, Louis-Vincenta Thomasa. W książce *Trup* pokazuje on, jak głosi podtytuł, przejście od biologicznego do antropologicznego aspektu martwego ciała. Bardzo wyraźnie eksponuje przy tym rozdźwięk, do jakiego dochodzi, gdy łączymy wyobrażenia o nieboszczyku z biologicznymi realiami jego rozkładu. Dlatego właśnie tytułowy trup jest figurą nieobecną, należącą do tabu kulturowego, niemożliwą do zaakceptowania w „humanistycznym” kontekście rozważań o śmierci. Thomas pisze, że „trup jest pustym significantem funkcjonującym bez fenomenalnego podmiotu; dlatego właśnie jest obecnością, która odsyła do nieobecności”⁴⁴¹. Pomiędzy stanem agonii, a ostatecznym obróceniem w proch następuje proces tanatomorfozy obejmujący: zgon, przemianę w trupa, gnienie i mineralizację⁴⁴². Te stadia pozostają kulturowo „niewidzialne”, ponieważ budzą niepokój, obrzydzenie, przerażenie. Lukę więc wypełniają fantazmaty. Dlaczego tak się dzieje? W dużej mierze wiąże się to z intuicyjną próbą utrzymania i uprawomocnienia podmiotowości zmarłego. „Ciało zmarłego jest *implicite* utożsamiane z podporą osobowości, która gdzieś trwa, choćby tylko w pamięci potomnych”⁴⁴³ –

⁴⁴⁰ Na interesującą kwestię zwrócił uwagę M. Adamkiewicz: „[...] w specjalistycznym kwartalniku «Canadian Cryonics News» całą procedurę «zawieszania w czasie» ludzkich ciał nazywa się także Permafrost Cryonic Interment (PCI; zmarzliną krionicznego pogrzebienia), co sugeruje, że zamrożenie osób jest traktowane również jako swoista forma ich pochówku. To już samo zdaje się podkreślać charakter przedsięwzięcia jednoczącego zarówno potrzebę zadośćuczynienia fantazyjnym oczekiwaniom niektórych bogaczy, jak i wymogom obyczajowości pogrzebowej”. Zob. M. Adamkiewicz, dz. cyt., s. 59.

⁴⁴¹ L.-V. Thomas, *Trup...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁴² Więcej na temat tanatomorfozy: Tamże, s. 9-27.

⁴⁴³ Tamże, s. 53.

zauważa Thomas. Brak ciała, naruszenie jego integralności lub przemiana w inną formę powoduje, że maleje pewność w kwestii uznania podmiotowości. W bardzo przekonujący sposób sprawę przedstawia Piotr Morciniec:

Do ostatnich chwil życia osobę ludzką nazywamy człowiekiem, zaraz po śmierci: trupem, nieboszczykiem lub zwłokami. Szukając uzasadnienia takiej terminologicznej zmiany, stwierdzamy, że *ontologicznie* ludzkie zwłoki nie są ani osobą, ani istotą żywą, nawet jeżeli poszczególne komórki jeszcze nie obumarły, są natomiast – jak się wydaje – materialnym przedmiotem. Mimo iż ciało zmarłego posiada charakterystyczne ludzkie cechy, nie tylko paradoksalnie, nie jest człowiekiem, bo człowiek jest istotą żywą.⁴⁴⁴

Alcor próbuje wyeliminować ze swojego słownika słowa takie jak: „nieboszczyk, zwłoki, trup”, bo tylko w taki sposób może dokonać odprzedmiotowania martwego ciała i przywrócenia zwłokom ponownie osobowego charakteru. Ciało krionicznie zawieszone jest pewniejsze niż ciało biologiczne poprzez całkowite odłączenie od przekształceń, jakim podlega materii organiczna. W procesie nadawania zmarłemu nowych znaczeń musi zatem dokonać się odzyskanie integralności ciała. Zazwyczaj – jak przekonują tanatolodzy – dzieje się to przez pochówek, w przypadku krioniki, pochówek zastępuje procedura witrifikacji. Trup musi na mocy ontoperfromansu językowego uzyskać nową reprezentację poprzez odłączenie od rozpadającej się materii. Mnożą się jednak pytania. Czy martwe (zamrożone) ciało ma inny status niż prochy czy szczątki?⁴⁴⁵ Czy (zamrożone) martwe ciało jest substancjalnie identyczne z ciałem żywym, czy jest nośnikiem osoby, czy może staje się przedmiotem materialnym niezwiązanym

⁴⁴⁴ P. Morciniec, dz. cyt., s. 79.

⁴⁴⁵ Kwestii tej, na poziomie językowym, dotknęła Marta Piasecka, dokonując semantycznej, składniowej i leksykalnej analizy słów: trup, umarły, nieboszczyk, zwłoki. Jaki jest status nazw odnoszących się do ludzi nieżyjących? Piasecka zauważa, że tak sformułowane pytanie nie dotyczy tylko kwestii rozumienia i stosowania pojęcia „nazwy osobowe”, ale pokazuje, jakie ograniczenia nakłada język na kategorie „ludzie” / „osoba ludzka”. Pracując z zespołem nad *Słownikiem nazw osobowych* i analizując rozmaite konteksty użycia tych określeń, uznała, że nie mogą one znaleźć się w wykazie. Nieboszczyk, trup, umarły to nie są nazwy osobowe, gdyż te odnoszą się do „kogoś, kto coś robi, wie, że to coś robi i potrafi mówić”. Zob. M. Piasecka, *Czy nazwy typu {trup, nieboszczyk} to nazwy osobowe?* „Prace Filologiczne”, vol. LXII, 2011, s. 207-214.

istotowo z człowiekiem żyjącym?⁴⁴⁶ Czy inne prawa przyznajemy ciału zabalsamowanemu, ciału skremowanemu, ciału zamrożonemu, popiołom, szczątkom, prochom?⁴⁴⁷ Kwestię podmiotowości determinuje zatem nie tylko kondycja ludzkich szczątków, ale w dużej mierze także język i wynikające z jego użycia liczne ograniczenia.

Krionicznie zawieszony, nieożywiony czy chrononauta podróżujący przez życie to ambiwalentne i uspokajające eufemizmy, które eliminują grozę. W słowie nieboszczyk kryje się ostateczność i nieuchronność przemiany człowieka żyjącego w człowieka pozbawionego życia, trup przejmuje lękiem i powoduje odrazę wynikającą z biologicznych procesów gnicia. Szczątki wskazują na rodzaj pozostałości po ludzkim ciele, a prochy zaświadczać o przejmującej znikomości i ulotnej materialności. Największą delikatność językową wykazujemy, gdy mówimy o osobie zmarłej, czyli ciele, z którego „dusza wyleciała”, ciele żywym przeistoczonym w martwe, choć sens i znaczenie pozostają niezmienione. Gra językowa toczy się tu o dużą stawkę, którą jest przecież nie tylko względny komfort emocjonalny wynikający ze stosowności użycia określonego terminu⁴⁴⁸.

Na skutek całego złożonego ontoperfromansu językowego dokonuje się też niezwykle akt odebrania przetworzonym technologicznie zwłokom znamion monstrualności. Dochodzi tu do procesu, który można nazwać *odfrankensteinieniem*, nawiązując do powieści Mary Shelley. I choć, co do zasady, zarówno w powieści jak i w przypadku krioniki celem jest wskrzeszenie zwłok na mocy autorytetu naukowego, to w pierwszym przypadku kultura podpowiada, by o wskrzeszonym zmarłym myśleć jako monstrum i potworze, wynaturzeniu i niebezpieczeństwie, a w drugim? Rodzice Matheryn z całą pewnością nie myślą o trzylatce jako o „krionicznym monstrum”, lecz o ukochanej córce, z którą mają nadzieję, spotkać się w przyszłości. Jednym ruchem Alcor odcina gigantyczny kulturowy kontekst – przerażających upiórów, ożywionych za pomocą tajemnych rytuałów golemów czy łaknących krwi wampirów. Krionika ma status

⁴⁴⁶ Por. P. Morciniec, dz. cyt.

⁴⁴⁷ Pytania te, jak i cały podrozdział dotyczący statusu ludzkich szczątków inspirowany jest myślą Ewy Domańskiej. W ramach seminarium pod tytułem *Prawa zmarłych*, w którym uczestniczyłam w latach 2016-2017, profesor Domańska niejednokrotnie stawiała pytanie o status ludzkich zwłok m.in. w kontekście regulacji prawnych czy rozmaitych narracji biologiczno-humanistycznych.

⁴⁴⁸ Zob. L.-V. Thomas, *Trup...*, dz. cyt., s. 53-56.

eksperymentalnej operacji, po której zmarły ma wrócić do domu jak po przeszczepie – już nie tylko serca, wątroby czy twarzy, ale (w nieznany jeszcze sposób) całego ciała.

Anty-materializm?

Warto jeszcze zwrócić uwagę na jedną istotną kwestię. Choć w centrum krionicznego projektu znajduje się martwe ciało, krionicy paradoksalnie wyrażają niechęć wobec materialności ciała w jego naturalnej postaci. Liczne przetworzenia i transfiguracje mają, o czym była mowa powyżej, zatrzymać procesy gnilne ciała, ale równie nie do zaakceptowania jest dla krioników obraz ciała złożonego w grobie, które konsumują bakterie i mikroby. Tym samym krionicy opowiadają się jednoznacznie przeciwko projektowi natury, która opiera się na witalnym procesie przemiany materii. Bardzo ciekawej analizy krioniki w kontekście materializmu z ducha spinozańskiego dokonuje Franziska von Verschuer w artykule *Freezing Lives, Preserving Humanism: Cryonics and the Promise of Dezoefication*. Przywołując kategorie *bios* i *zoe*, twórczo przepracowane przez Rosii Braidotti (w odniesieniu do pracy Agambena)⁴⁴⁹, Verschuer pokazuje, że krionicy uwznioślają *bios* (życie specyficznie ludzkie) całkowicie degradując przy tym *zoe* (życie nie-ludzkie, bezosobowe), co autorka nazywa procesem *dezoefikacji*. W takiej postawie zwolenników witryfikacji tkwi oczywiście paradoks. *Zoe* jako życie biologiczne jest symbiotycznie związane z *bios*, a ostatecznie przecież o przywrócenie biologicznego życia walczą krionicy. Krionika rozumiana dosłownie dotyczy zachowania martwego ludzkiego ciała w celu jego ponownego przywrócenia do życia, ale w sensie symbolicznym można ją postrzegać jako próbę zachowania humanistycznego konceptu *bios*⁴⁵⁰. Krionicy stoją po stronie tych wszystkich humanistycznych fundamentów – w tym racjonalności, esencjalizmu, antropocentryzmu, uniwersalizmu, które od lat 70. kwestionują posthumaniści występujący przeciwko przekonaniu o skończonej i doskonałej formie człowieka. Tym samym krionicy zaciekle bronią utrzymania granic ludzkie/nie-ludzkie oraz natura/kultura. Krioniczny projekt zakłada, że człowiek powinien bezwzględnie zachować swoją przed-śmiertną, jedynie ludzką postać.

⁴⁴⁹ R. Braidotti, *Po człowieku...*, dz. cyt., s. 212-266.

⁴⁵⁰ F. Verschuer, *Freezing Lives, Preserving Humanism: Cryonics and the Promise of Dezoefication*.

„Journal of Social Theory”, 30 kwietnia 2019,

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1600910X.2019.1610016?journalCode=rdis20> [dostęp: 05.06.2020].

Zwolennicy tego podejścia obawiają się – co w zgrabnej formule opisuje Verschuer – „dehumanizacji przez humifikację”⁴⁵¹. Odrzucając *zoe*-centryczną ontologię całkowicie negują też proces stawania-się-innym, postulowany przez Donna Haraway czy Rosi Braidotti polegający na pośmiertnym powrocie do natury i roztapianiu się w materii organicznej. Tak posthumanistycznie zdefiniowany podmiot – nie tylko refleksyjny, samoświadomy i rozumny, ale także zdolny do tworzenia nowych, niehierarchicznych powiązań z tym, co nie-ludzkie, zdecydowanie wykracza poza obszar zainteresowań krioników.

Krionika zatem jest na wskroś antropocentrycznym projektem, który nie próbuje przezwyciężyć opozycji znaków i rzeczy, znaczonego i znaczącego czy materii i reprezentacji, a które mogłyby splatać się ze sobą w naturokulturowych układach postulowanych przez materialistów (w tym Deleueza i Guattariego)⁴⁵². To właśnie językowi krionicy nadają sprawczość, **a materię**, która sama w sobie jest sprawcza i zmienna (w tym przypadku martwe ciało), **unieruchamiają**, by mieć nad nią całkowitą władzę i kontrolę.

Krionicznie zawieszony trup

Zapytać trzeba ostatecznie, do czego/kogo odsyła krionicznie zawieszony? Pomimo wytężonej pracy nad odpowiednim skalibrowaniem języka i rozmaitych praktyk ontologemnonicznych, jaką wykonuje firma Alcor, krionicznie zawieszony niezmiennie i bezlitośnie odsyła do trupa, którego tanatomorfoza ma zostać zastąpiona immortomorfozą – przemianą ciała zmarłego na powrót w ciało żywe. Kriostaza, która zatrzymuje procesy biologiczne, sprawia, że ciało nie ulega rozkładowi. Krionika to jedna z metod zakrywania estetycznie i etycznie dojmujących skutków działania biologii. Tym, co udaje się osiągnąć w czasie procedury krioprezerwacji, jest z pewnością zatrzymanie kolejnych etapów przemiany ciała zmarłego w trupa, ale nie (przynajmniej na razie) przedłużenie życia. Tam, gdzie spodziewamy się nieśmiertelnego, zastajemy nieboszczyka „opakowanego” zupełnie innymi znaczeniami. Ciało krionicznie zawieszone, podobnie jak ciało zabalsamowane, nie ulega dekompozycji, ale jest tak samo martwe, bierne i podatne na manipulację.

⁴⁵¹ Tamże; Por także: E. Domańska, *Nekros...*, dz. cyt., s. 45-75.

⁴⁵² Por. J. Bednarek, *Powrót „rzeczywistości”* [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, (red.) Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 231.

To ciało zreifikowane i w ostatecznym rozrachunku równie nieme wobec możliwości egzekwowania swoich praw.

Matheryn to pacjentka A-2789, kolejny spośród 149⁴⁵³ numerów oczekujących na technologiczny przełom. Milcząca i zawieszona w ostatecznej śmierci. Pozbawiona wpływu na swój dalszy los, w który wpisana jest wola powtórnego życia. Czym różni się od Matheryn, której ciało byłoby złożone w grobie? Z pewnością statusem ontologicznym zakotwiczonym pomiędzy życiem i śmiercią, wynikającym z zatrzymania procesów tanatomorfozy. Matheryn to osoba nieożywiona, włączona (decyzją rodziców) we wspólnotę ludzi niewierzących w ostateczną śmierć, której podmiotowość (pozornie) manifestuje się silniej niż zmarłego pochowanego na cmentarzu. Jak zauważa Thomas: „zawieszenie procesu przemiany trupa [...] jest w istocie równoznaczne z zatrzymaniem upływu czasu linearnego, a więc zniesieniem śmierci”⁴⁵⁴.

Obecnie procedura witryfikacji martwych ciał przynosi tylko językowy skutek. Niezgoda na śmierć ma jedynie semantyczny charakter i manifestuje się w języku i rozmaitych praktykach materialnych, a nie konkretnych, mierzalnych i osiągniętych rezultatach. I choć Alcor próbuje wytworzyć nowe zasady językowo-kulturowe, na razie nie zmienia się nic – poza narracją i wprowadzeniem do obiegu społecznego nowego obiektu ontohegemonicznego. Dlatego też krioniczna nieśmiertelność pozostaje dziś jedynie (a może aż!) ontoperformansem językowym.

⁴⁵³ Alcor. Life Extension Foundation, <http://www.alcor.org/AboutAlcor/membershipstats.html> [dostęp: 15.02.2017].

⁴⁵⁴ L-V. Thomas, *Trup....*, dz. cyt., s. 159.

Część III

STUDIA NAD NIEŚMIERTELNOŚCIĄ

1. Nowe narracje i wyzwania

Zmiana akcentów

W 2011 roku fundacja Dying Matters Coalition przeprowadziła badania, z których wynika, że tylko 15% Brytyjczyków chciałoby żyć wiecznie, a zaledwie 9% zadeklarowało chęć życia dłużej niż 100 lat. Preferowaną, optymalną długością życia jest przedział między 81-90 lat, choć w większości do idei nieśmiertelności bardziej optymistycznie nastawieni są młodzi ludzie między 18 a 24 rokiem życia⁴⁵⁵. Podobne badanie odbyło się w 2013 roku w Stanach Zjednoczonych. Zapytano wówczas Amerykanów, co sądzą na temat życia powyżej 120 lat w kontekście intensywnego rozwoju medycyny i technologii. Aż 56% opowiedziało się przeciwko możliwości radykalnego przedłużenia życia. Ciekawe jednak, że 68% ankietowanych biorących udział w badaniu sądzi, że radykalnego przedłużenia życia chciałaby większość społeczeństwa⁴⁵⁶, choć w perspektywie jednostkowej odrzucają taką ewentualność. Z kolei z badania pochodzącego z 2018 roku przeprowadzonego także w Wielkiej Brytanii, na reprezentatywnej grupie 2026 osób wynika, że w ciągu ostatnich lat jedynie nieznacznie wśród ankietowanych zmalał

⁴⁵⁵ Szczegółowe informacje dotyczące badania znajdują się pod linkiem:

<http://www.comresglobal.com/polls/dying-matters-death-and-dying-survey/> [dostęp: 03.10.2018].

⁴⁵⁶ Szczegółowe informacje dotyczące badania znajdują się pod linkiem:

<http://www.pewforum.org/2013/08/06/living-to-120-and-beyond-americans-views-on-aging-medical-advances-and-radical-life-extension/> [dostęp: 03.10.2018].

sceptycyzm dotyczący projektów nieśmiertelności. Portal New Scientist⁴⁵⁷ podaje, że tylko co piąty Brytyjczyk (ok. 21%) odpowiedział, że byłby skłonny przyjąć ofertę nieśmiertelności, kolejnych 30% ankietowanych uznało, że mogliby rozważyć tę propozycję, ale aż 50% zadeklarowało, że pogodziło się z faktem własnej śmierci. Podobne wyniki przynosi najnowsze badanie⁴⁵⁸ przeprowadzone w latach 2017-2018 przez Michaela D. Barnetta i Jessicę H. Helphrey z Uniwersytetu w Teksasie. Okazuje się, że tylko 33% Amerykanów chciałaby żyć wiecznie, godząc się na zażycie hipotetycznej „pigułki nieśmiertelności”, 42% odrzuciło tę opcję całkowicie, a 25% spośród ankietowanych nie miało na ten temat zdania. Co ciekawe, z badania wynika, że mężczyźni byli bardziej skłonni do wyboru opcji nieśmiertelności i zażycia pigułki nieśmiertelności (czymkolwiek miałaby ona być!).

W kontekście przywołanych powyżej badań istotne wydaje mi się kilka kwestii. Po pierwsze, sam fakt sondowania nastrojów społecznych w sprawie nieśmiertelności dowodzi, że badacze dostrzegają w tym projekcie realną ewentualność, a nie jedynie eksperyment myślowy. Istnieje więc potrzeba, by sprawdzić, jak proroctwa technologicznych luminarzy rezonują z opinią publiczną. Wyniki są jednoznaczne – istnieje wyraźna niechęć (przynajmniej w Wielkiej Brytani i Stanach Zjednoczonych) do przyjęcia oferty nieśmiertelności. Ciekawe jednak, dlaczego tak jest? Mam tutaj dwie hipotezy. W żadnym z badań nieśmiertelność nie została szczegółowo zdefiniowana – nie wiadomo więc, czy pytanie dotyczy przeniesienia umysłu do sieci, krioniki, czy tworzenia pośmiertnego awatara? Milcząco zakłada się, że używając terminu nieśmiertelności dzielimy uwspólnioną pulę wyobrażeń i przekonań. Jedynie badanie przeprowadzone przez badaczy z Uniwersytetu w Teksasie precyzuje, że chodzi o wydłużenie życia za sprawą rozwoju biomedycznych technologii, stąd pomysł na hipotetyczną formę terapii „pigułką nieśmiertelności”, którą mieliby podawać lekarze. Tymczasem, jak starałam się pokazać w tej pracy, pojęcie nieśmiertelności dalekie jest od jednoznaczności i traktować powinniśmy je raczej jako agregat wielu różnych

⁴⁵⁷ G. Lawton, *Only one in five UK adults would choose to live forever if they could*, „New Scientist”, 17 września 2018, <https://www.newscientist.com/article/2179928-only-one-in-five-uk-adults-would-choose-to-live-forever-if-they-could/#ixzz74cuCp84e> [dostęp: 26.08.2021].

⁴⁵⁸ M. D. Barnett, J. H. Helphrey, *Who wants to live forever? Age cohort differences in attitudes toward life extension*, „Journal of Aging Studies” 2021, nr 57, s. 1-4.

wizji, idei i technologii, aniżeli pojęcie ze skończoną i intuicyjnie rozumianą definicją. Sądzę, że ta kwestia powinna być uwzględniona w badaniach, bo może znacząco wpłynąć na zróżnicowanie wyników. Druga hipoteza dotyczy dominującej w mediach i popkulturze narracji na temat nieśmiertelności. Śledząc, równoległe do prowadzonych tu badań, fikcyjne sposoby prezentowania nieśmiertelności w literaturze i filmie (serialu), nie znalazłam jak dotąd ani jednej opowieści, która wartościowałaby projekt nieśmiertelności pozytywnie, przeciwnie, nieśmiertelność wiązana jest z grozą, strachem, niepewnością i zasniciem zawiedzionymi nadziejami. Ciekawy kontekst stanowią tu badania prowadzone przez Kantę Dihal i Stephena Cave'a z Uniwersytetu w Cambridge dotyczące sposobu portretowania sztucznej inteligencji w kulturze zachodniej. Na podstawie analizy 300 fikcyjnych i nie-fikcyjnych narracji na temat sztucznej inteligencji badacze wykazali, że narracje mają decydujący wpływ na to, jakie nadzieje i obawy wiążemy ze sztuczną inteligencją, co zaś zwrótnie wpływa na to, jakie projekty są rozwijane i wdrażane ⁴⁵⁹. Sądzę, że pomiędzy zadeklarowaną niechęcią do projektów nieśmiertelności a popkulturową narracją na ich temat, można byłoby wykazać także wiele znaczących połączeń. I wreszcie, jeszcze jedną interesującą zależność pomiędzy sposobem mówienia o nieśmiertelności a jej społecznym odbiorem, zauważyli propagatorzy nieśmiertelności z Doliny Krzemowej – jeśli dodawać ludziom stopniowo kolejne lata życia, to traktują oni to rozwiązanie niezwykle pozytywnie, ale jeśli mówić o abstrakcyjnej wizji wieczności czy nieśmiertelności, odrzucają całkowicie takie propozycje. Odwołując się do tej argumentacji, nie staram się oczywiście postawić znaku równości pomiędzy lekiem na raka a kloniką czy innymi projektami ludzkiej nieśmiertelności i nie próbuję w żadnym razie jednoznacznie pozytywnie wartościować tych projektów, ale staram się zwrócić uwagę na to, że **sposób komunikowania idei** wpływa na jej społeczną redystrybucję. Dlatego właśnie tak ważna, w moim przekonaniu, jest zmiana kilku akcentów w głównym nurcie narracji o nieśmiertelności. Te przesunięcia sygnalizowałam już wcześniej w pracy, a teraz chciałabym je zebrać i pokrótce scharakteryzować. Zmiana owych „miejsc węzłowych” narracji pozwoli bowiem wytyczyć drogę dla kształtującego się obszaru wiedzy – studiów nad nieśmiertelnością.

⁴⁵⁹ S. Cave, K. Dihal, *Hopes and fears for intelligent machines in fiction and reality*, „Nature Machine Intelligence” 1, s. 74-78, 2019.

(1) Centralne założenie vs. centralne pytanie

Studia nad nieśmiertelnością z samej nieśmiertelności czynią pełnoprawny przedmiot badań, a zarazem obiekt krytycznego namysłu. Nie jest ona więc ona ostatecznym celem – jak przekonują transhumaniści – który ludzkość miałaby osiągnąć w najbliższym stuleciu. W skrajnie technokratycznym i technofilnym wariacie transhumanizmu nieśmiertelność została bezdyskusyjnie podniesiona do najwyższej wartości. W transhumanistyczne dążenie do nieśmiertelności wpisane jest na wskroś antropocentryczne przekonanie, że przedłużenie życia człowieka czy wręcz eliminacja śmierci to nie wybór, ale moralny obowiązek. Śmierć, starzenie, choroby, cierpienie, według transhumanistów, powinny być wykluczone z ludzkiego repozytorium doświadczeń, jako przeszkody na drodze osiągnięcia pełni szczęścia i psycho-fizycznych możliwości. Przetrwanie, zachowanie, przeniesienie – słowem – trwanie za wszelką cenę waloryzowane jest pozytywnie, zaś umieranie, odchodzenie, strata, jako ludzkie słabości powinny zostać bezwzględnie wyeliminowane. Idea nieśmiertelności na gruncie transhumanizmu jest aksjomatyczna, dlatego dyskusje dotyczą jedynie sposobów jej osiągnięcia. Sądzę, że właśnie w tym miejscu powinniśmy zrobić krok wstecz, projektując przestrzeń do dyskusji, w której ludzka nieśmiertelność jako przedmiot badań przestanie być traktowana jako jedynie pozytywna wartość (wymiar aksjologiczny) i jedynie słyszny kierunek rozwoju (wymiar teleologiczny). Z perspektywy studiów nad nieśmiertelnością ludzka nieśmiertelność (w żadnej jej formie) nie jest przesądzona, a fakt, że dysponujemy już pewną pulą technologicznych rozwiązań, niczego tutaj nie zmienia. Warto pamiętać, że klonowanie ludzi jest także w zasięgu naszych technologicznych możliwości, a mimo to odrzuciliśmy tę praktykę jako wysoce nieetyczną. Studia nad nieśmiertelnością konwertują zatem centralne założenie transhumanistów do formy centralnego pytania. Trzeba się zatem zastanowić, czy coraz bardziej dostępne technologie pasują do instrumentarium etycznego i wrażliwości kultury, w której się pojawiają? O ile bowiem – co podkreślałam wielokrotnie w tej pracy – idea nieśmiertelności jest uniwersalna i transhistoryczna to już jej kulturowe aplikacje różnią się zasadniczo. Ważne byłoby więc pytanie o to, jak rodząca się w kulturze zachodniej technologicznie mediowa nieśmiertelność dystrybuowana jest i przyjmowana przez społeczeństwa na różnych szerokościach geograficznych? Tak postawione pytanie sugeruje konieczność różnicowania narracji o współczesnej nieśmiertelności, ale też odrzuca technologiczny determinizm. Nie jestem zwolenniczką twierdzenia, podobnie

jak Ewa Bińczyk, że „kultura oraz struktury społeczne kształtowane są w konieczny i niepodważalny sposób przez materialne i techniczne zasoby danej epoki”⁴⁶⁰. Uważam, że pojawiające się narzędzia i technologie nie muszą nieodwołalnie kształtować tego, kim stajemy się jako społeczeństwo. Obie te kwestie z całą pewnością wymagają dalszych, o wiele bardziej szczegółowych badań międzykulturowych.

(2) Hybris vs. słabość

Studia nad nieśmiertelnością miałyby także pomóc przesunąć akcent z myślenia o współcześnie produkowanej nieśmiertelności jako o zuchwałej próbie „odgrywania boga”, na rzecz poszukiwania jej uzasadnień w zupełnie innym miejscu – w obszarze ludzkiej słabości. Zarzewiem wszelkich projektów nieśmiertelności – dawnych i współczesnych – jest lęk przed śmiercią, a więc lęk przed własną słabością, kruchością, skończonością. Zbyt uproszczone i schematyczne, a nawet nieco naiwne jest myślenie, że wraz z osiągnięciem nieśmiertelności (jakiegokolwiek jej formy) pozbędziemy się ostatecznie wszelkich naszych problemów egzystencjalnych. Taką wizję świata roztaczał na początku XIX wieku Nikołaj Fiodorow, twierdząc nieprzejednanie, że jeśli wyeliminujemy z ludzkiego doświadczenia śmierć, wszystkie inne problemy znikną samoistnie, bo są one wtórne, a nawet o sztucznie wyolbrzymionym znaczeniu⁴⁶¹. Na sprawę można spojrzeć jednak zupełnie inaczej. W bardzo interesującej książce *Human Being @ Risk* filozof Mark Coechelberg przygląda się współczesnym próbom ulepszania człowieka (przede wszystkim w nurcie transhumanizmu) i podkreśla, że technologia jest mieczem obosiecznym – z jednej strony pomaga zmierzyć się z licznymi ryzykami (które są cechą konstytutywną naszej ludzkiej kondycji), ale z drugiej jest też naszą słabością, bo kreuje ona nieoczekiwanie zupełnie nowe ryzyka. Coechelberg doprowadza swój wywód do ważnej konkluzji: współczesne technologie nie wyeliminują ostatecznie naszych problemów i nie wyzwolą nas z wszelkich słabości, ale raczej doprowadzą do ich transformacji. W artykule *Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons* badacz używa ciekawej gradacji, mówiąc o tym, że każda słabość, która zostanie

⁴⁶⁰ E. Bińczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka*..., dz. cyt., s. 28.

⁴⁶¹ Zob. M. Milczarek, dz. cyt., s. 102.

technologicznie złagodzona rodzi tzw. słabość drugie rzędu⁴⁶². Sto lat temu – wylicza Coechelberg:

nie było ryzyka katastrofy nuklearnej; pięćdziesiąt lat temu nie istniało ryzyko pojawienia się wirusów komputerowych i cyberprzestępczości; dziesięć lat temu, nikt nie mógł być zabity przez drona. Nasz świat zmienia się pod wpływem nowych technologii, a zmiana taka generuje nowe ryzyka, z którymi musimy się zmierzyć⁴⁶³.

Jesteśmy zatem – metaforycznie tłumaczy autor – bohaterami i smokami jednocześnie, a nasza technologia staje się piętą Achilleśa i strzałą, problem i rozwiązaniem, chorobą i lekiem zarazem⁴⁶⁴. Być może, jeśli uznamy, że nieśmiertelność jest naszą siłą i słabością jednocześnie, łatwiej będzie nam skalibrować nasze oczekiwania i sposoby myślenia o niej.

(3) Przyszłość vs. terażniejszość

Studia nad nieśmiertelnością w centrum swojego zainteresowania stawiają terażniejsze problemy, rezygnując przy tym z trybu czystej, futurozujacej narracji. Nie oznacza to jednak, że studia nad nieśmiertelnością nie interesują się przyszłością. Relacje do tego, co przyszłe i terażniejsze, najlepiej oddaje samo pojęcie nieśmiertelności, które jak zauważyłam na początku pracy, jest reprezentatywne i spekulacyjne. Dla studiów nad nieśmiertelnością hasłami wywoławczymi byłoby zatem wezwanie Donny Harawya *Staying with the Trouble* i zrewidowane twierdzenie Ray Kurzweila *Singularity is here*. Odwołując się do topologii nieśmiertelności, studia nad nieśmiertelnością zachowują też łączność z przeszłością, którą można wprowadzić do badań uruchamiając, perspektywę głębokiego czasu historycznego.

⁴⁶² M. Coechelberg, *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Heidelberg-Nowy Jork- London 2013.

⁴⁶³ Tamże, s. 5.

⁴⁶⁴ M. Coechelberg, *Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons*, „Journal of Evolution and Technology” 2011, nr 22: 1-9.

(4) Cyfrowość vs. cielesność

Studia nad nieśmiertelnością nie mogą ograniczać się jedynie do badania sfery cyfrowej, choć takie podejście wydaje się dziś dominować w dyskursie, o czym świadczą pojęcia takie jak: *digital detach*, *digital online*, *digital after-death*, *internet afterlife*. Studia nad nieśmiertelnością miałyby zatem obejmować wszelkie projekty mające na celu przezwyciężenie śmierci, związane z cielesnością, cyfrowością, a także formy hybrydowe. Tym samym studia nad nieśmiertelnością powinny czerpać z tradycji antropologii człowieka komunikacyjnego/ informacyjnego i genomowego (określenie Pecchinenda), unikając przy tym tworzenia sztucznych podziałów i opozycji.

(5) Futuryści vs. interdyscyplinarne zespoły badawcze

Studia nad nieśmiertelnością wymagają mobilizacji bardzo różnych zasobów – wiedzy i kompetencji – prawników, ekonomistów, designerów, socjologów, inżynierów, psychologów, tanatologów, kulturoznawców, antropologów i filozofów. Taki inter – a może i transdyscyplinarny program badawczy wpisany jest bowiem w samo pojęcie nieśmiertelności (topologia nieśmiertelności). W obrębie współczesnej nieśmiertelności, to, co naturalne (fakty przyrody), techniczne (artefakty), społeczne (obrzędy, rytuały, zachowania) czy dyskursywne (przekonania, uprzedzenia), tworzy złożoną i wielowymiarową sieć wzajemnych powiązań i zależności. Nie jest to zatem z całą pewnością jedynie domena futurystów. Badania nad nieśmiertelnością niewątpliwie będą się rozwijać w różnych kierunkach, wymagając połączenia kompetencji i zainteresowań przedstawicieli nauk ścisłych i humanistycznych. Już teraz pojawiają się propozycje stworzenia sub-dyscypliny socjologicznej o nazwie “socjologia nieśmiertelności”⁴⁶⁵. W niedalekiej przyszłości wyobrażam sobie podobne impulsy wpływające z innych dziedzin. Zupełnie zasadny w kontekście dynamicznie rozwijających się projektów ludzkiej nieśmiertelności wydaje mi się pomysł ustanowienia “psychologii nieśmiertelności”, “prawa nieśmiertelności”⁴⁶⁶, “antropologii nieśmiertelności”, “literatury nieśmiertelności” (która wyemancypuje się z gatunku *science fiction*) czy “filozofii nieśmiertelności” (a może nawet ontologii nieśmiertelności?).

⁴⁶⁵ Zob. *Postmortal Society...*, dz. cyt.

⁴⁶⁶ Zob. np. *Future law. Emerging Technology, Regulation and Ethics* (red.) L. Edwards, B. Schafer, E. Hrabinja, Edinburgh University Press, United Kingdom 2020.

Propozycja studiów nad nieśmiertelnością jest zatem próbą budowania interdyscyplinarnego pola badawczego, które stwarza przestrzeń do eksperymentowania z różnymi metodologiami.

2. Zadania i wyzwania

Zmiana akcentów w narracji o nieśmiertelności miałyby zatem prowadzić do wytyczenia nowego obszaru refleksji o ludzkiej nieśmiertelności określanej mianem studiów nad nieśmiertelnością. Tak wyemancypowany obszar badań ma do spełnienia przynajmniej trzy zadania: edukację, prowadzenie badań naukowych i rozwijanie współpracy środowiskowej.

Edukacja

Studia nad nieśmiertelnością, nie ukrywając ambiwalentnego charakteru przedmiotu własnych badań, miałyby szukać nowych sposobów narracji i komunikowania ważnych idei i problemów, otwierając przestrzeń do szerokiej debaty publicznej. Niwelując szum informacyjny, bez przesadnego emocjonalnego tonu – hurraoptymizmu czy defetyzmu – studia nad nieśmiertelnością mogłyby być „blisko ludzi”, wypełniając także misję społeczną: informować bez straszenia, proponować rozwiązania bez propagowania, udzielać wsparcia z zachowaniem standardów etycznych, a przy tym wszystkim posługiwać językiem „demokratycznym”, zrozumiałym w gronie nie-specjalistów. Edukacja powinna dotyczyć także obsługi narzędzi cyfrowych związanych z nieśmiertelnością. Refleksji teoretycznej powinny towarzyszyć konkretne, praktyczne wskazania dotyczące między innymi tego, co zrobić z własnym cyfrowym dziedzictwem, jak je zabezpieczyć, jak przygotować na własne odejście. Uważam, że równolegle powinniśmy rozwijać także myślenie subwersyjne, starając się pokazać, że nieśmiertelność z „prawem do bycia pamiętanym” jest równie ważna i może być wartościowana równie pozytywnie jak wybór „prawa do bycia zapomnianym”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Więcej na ten temat pisałam w artykule: K. Nowaczyk-Basińska, *Queer (digital) death?* [w:] MacCormack, P., Radomska, M., Lykke, N., Hillerup Hansen, I., Olson, P., & Manganas, N. (red.) *What Do We Talk About When We Talk About Queer Death? Theories and Definitions*. „Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies”, 2021, 4: 718-721.

Badania naukowe

Studia nad nieśmiertelnością będą rozwijać się w różnych kierunkach (m.in. psychologia, prawo, antropologia, kulturoznawstwo, socjologia), które sygnalizowałam wcześniej w pracy, angażując interdyscyplinarne zespoły badawcze. Tutaj chciałabym zwrócić uwagę na jeden, mało jeszcze zbadany wątek, który wydaje mi się szczególnie ciekawy, a jest nim rozwijanie w ramach studiów nad nieśmiertelnością (auto)krytycznej refleksji w odniesieniu do zmian klimatycznych, które, jak przekonuje Ewa Bińczyk (za Naomi Klein) – stanowią największy problem egzystencjalny XXI wieku⁴⁶⁸. Nie sposób już dziś ignorować alarmistycznych doniesień naukowców o dramatycznym stanie naszej planety i możliwych, katastrofalnych scenariuszach przyszłości. W tym kontekście można myśleć oczywiście o ludzkiej nieśmiertelności jako o skrajnie aroganckim projekcie człowieka, który bez skrupułów buduje szalupy ratunkowe, by uciekać z tonącego statku – Ziemi, którą sam zresztą od dekad wyniszcza. Takie eskapistyczne fantazje stoją chociażby za projektami kolonizacji Marsa, które promuje Elon Musk i SpaceX. Sprawa nie jest aż tak jednoznaczna.

Najnowsze badania pokazują jednak, że zmiany klimatyczne można postrzegać jako pole bitewne dla różnych projektów nieśmiertelności, których ludzie używają, by neutralizować lęk przed śmiercią⁴⁶⁹. Relacja między obawami związanymi ze śmiercią a niszczeniem naszego naturalnego środowiska jest ironiczna. Ziemia ma kluczowe znaczenie dla przetrwania naszego gatunku, więc można by oczekiwać, że człowiek, któremu przypomni się o jego własnej śmiertelności, zaangażuje się w działania proekologiczne, minimalizujące negatywny wpływ na naszą planetę. Jak wynika jednak z badań przeprowadzonych przez Sander L. Koole i Agnes E. Van den Berga, lęk przed śmiercią wyzwała w nas zupełnie odwrotne reakcje. Koole i Van den Berg sugerują, że nasz stosunek do problemów takich jak zanieczyszczenia, deforestacja, urbanizacja mają ścisły związek z naszą oceną „dzikiej natury” (*wilderness*). Relacja ta, jak podkreślają badacze ewaluowała od czasów, kiedy człowiek żył bez cywilizacji na łonie dzikiej natury i jest prawdopodobne, że ludzka psychologia rozwijała się w taki

⁴⁶⁸ E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 51.

⁴⁶⁹ Zob. M. Soenke, *Death, Greed, and Environmental Destruction*, Ernst Becker Foundation, <https://ernestbecker.org/this-mortal-life/climate-change/melissa-soenke/> [dostęp: 7.01.2020].

sposób, by sprostać zagrożeniom i wyzwaniom środowiskowym⁴⁷⁰. Dziką naturą – stawiając wyjątkową tezę badacze – jest obciążona wysoce ambiwalentnymi znaczeniami, a nieokiełznane siły natury są nieodłącznie związane z brakiem kontroli i śmiercią. Jak wynika z jednego ze studiów przypadków zaproponowanych przez Koole i Van den Berg osoby, którym przypomniano o własnej śmiertelności bardziej negatywnie reagowały na obrazy dzikiej przyrody, a zdecydowanie lepiej na obrazy przyrody uprawnej. Badacze tłumaczą, że te obrazy były przez respondentów oceniane wyżej, bo jednoznacznie uwiadamiały kontrolę człowieka nad naturą⁴⁷¹. A zatem konfrontacja człowieka ze śmiercią może go motywować do wyrządzania planecie jeszcze większego zła, ponieważ w ten sposób człowiek zaznacza swoją dominację i chęć oddzielenia od „przerażającej” natury. Badania reakcji ludzkiej na dziką naturę mogą zatem pomóc zrozumieć ich motywacje – konkludują psychologowie – a ich uświadomienie i samoregulacja, zgodnie z założeniami *Terror Management Theory*, może pomóc przezwyciężyć głęboko zakorzeniony lęk wobec dzikiej natury.

Natura przypomina nam o naszej skończoności i cielesności, więc próbujemy przezwyciężyć związek człowiek–natura i stworzyć iluzję, że śmierci można uniknąć. I choć dyskursy posthumanistyczne, które zaczęły rozwijać się równolegle z pracą Beckera w latach 70., wiele zrobiły od tego czasu, by zasypywać antagonizujące podziały (natura/kultura, człowiek/zwierzę, żywy/martwy), to jednak – jak dowodzą przywołane badania – (często na nieuświadomionym poziomie) jesteśmy spadkobiercami tego myślenia. Gromadzimy bogactwa, eksploatujemy świat, tworzymy globalne rynki, bo w ten sposób – zgodnie z logiką myśli Beckera – ujarzmiamy naturę i zyskujemy namiastkę nieśmiertelności. Nie jest ona oczywiście głównym celem, ale często ukrytym motywem działania korporacji czy narodów. W poczuciu zagrożenia własnego życia inwestujemy w projekty kulturowe, do których żywimy większe zaufania, bo to one w momencie zagrożenia dają nam poczucie stabilizacji, trwałości i sensu. Jak wynika z innych jeszcze badań odwołujących się także do założeń *Terror Management Theory* – dla tych osób, które wyznają materialistyczny system wartości, gromadząc bogactwo

⁴⁷⁰ Tamże.

⁴⁷¹ Zob. S. L. Koole i A. E. Van den Berg, *Lost in the Wilderness: Terror Management, Action Orientation, and Nature Evaluation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2005, 88 (6), 1014–1028.

i zasoby, radykalizacja postawy materialistycznej będzie najbardziej prawdopodobną reakcją na konfrontację z własną śmiertelnością w obliczu zmian klimatycznych⁴⁷².

Biorąc pod uwagę całą złożoność problemu studia nad nieśmiertelnością powinny rozwijać wątki związane z kosztami środowiskowymi, które stoją za wdrażaniem kolejnych innowacji związanych z ludzką obecnością po śmierci. Jednocześnie powinny stać się inkubatorem nowych pojęć, narracji i kategorii, które pozwolą mierzyć się z problemem naszej śmiertelności w obliczu katastrofy klimatycznej. Stoimy bowiem przed bezprecedensowym wyzwaniem. W połowie ubiegłego stulecia Lifton i Olson pisali, że największe zagrożenie dla ludzkości stanowi groźba użycia bomby atomowej: „Bomba atomowa nie przynosi jedynie zniszczenia; ona niszczy same granice zniszczenia”⁴⁷³. Dramatyczna aktualizacja tej myśli polega na zamianie bomby atomowej na katastrofę klimatyczną. Możemy kontemplować śmierć człowieka lub grupy osób – tłumaczą dalej Lifton i Olson – ale nie mamy żadnych narzędzi, obrazów czy praktyk, które mogłyby być adekwatne do wyginięcia całego gatunku. Jednak, jak perswaduje Rosi Braidotti, to nie jest czas na produkowanie kolejnych apokaliptycznych wizji ani na beczynny lament o końcu świata⁴⁷⁴. Potrzeba nowych, zintegrowanych narracji naturokulturowych, zreorientowania starych wartości, przemodelowania relacji społecznych i sposobów produkcji. Skoro kultura i projekty nieśmiertelności są buforem dla naszego lęku przed śmiercią i wpływają na nasze postawy, to właśnie wobec nich trzeba dziś przyjmować szczególnie krytyczną i podejrzliwe stanowisko. Chciałabym zatem myśleć o studiach nad nieśmiertelnością jako o otwartej przestrzeni, w której prowadzony jest odpowiedzialny i zróżnicowany dialog o relacjach człowieka do śmierci i środowiska naturalnego.

⁴⁷² Zob. T. Kasser, K. M. Sheldon, *Of Wealth and Death: Materialism, Mortality Salience, and Consumption Behavior*, „Psychological Science”, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9280.00269> [dostęp: 07.01.2020].

⁴⁷³ R. Lifton, E. Olson, dz. cyt., s. 23.

⁴⁷⁴ R. Braidotti, *Necropolitics and Ways of Dying*, SONIC ACTS FESTIVAL 2019, wystąpienie z 22 lutego 2019, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=UnFbKv_WFN0 [dostęp: 10.06.2020].

Współpraca środowiskowa

Studia nad nieśmiertelnością powinny także spełniać funkcję mediacyjną, stanowiąc brakujące ogniwo pomiędzy użytkownikami projektów nieśmiertelności a ich twórcami. Z jednej strony nauka dostarczałaby wiedzę i merytoryczne narzędzia, co mogłoby pomóc w tworzeniu parasola ochronnego dla użytkowników tych projektów, a być może także umożliwiłyby wypracowanie pewnych strategii oporu wobec komercyjnych projektów nastawionych przede wszystkim na zysk. Z drugiej strony studia nad nieśmiertelnością mogłyby wspierać – na zasadach konsultacyjnych – budowanie systemów i technologii, które będą spełniały ważną rolę społeczną, wpisując się w nowe (bardziej zrównoważone) modele gospodarcze i rozbijając tym samym kapitalistyczny model przemysłu nieśmiertelności. Dobre praktyki w zakresie współpracy środowiskowej prezentuje ośrodek badawczy The Leverhulme Center for The Future of Intelligence (CFI) na Uniwersytecie w Cambridge. CFI prowadzi szerokie konsultacje z przedstawicielami biznesu, ale także decydentami politycznymi i prawnikami w zakresie projektowania, działania i wdrażania systemów sztucznej inteligencji. Promując taki model współpracy, CFI pokazuje, że naukowcy mogą, a nawet powinni odgrywać ważną rolę w kreowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej oraz określaniu miejsca i zakresu sprawstwa zaawansowanych technologii w przestrzeni publicznej.

Sądzę, że zmiana akcentów w narracji o nieśmiertelności jest konieczna, by wprowadzić ten temat jako pełnoprawny przedmiot dyskusji, a nie jedynie oderwany od rzeczywistości projekt *science fiction*. W rozszczelnieniu dominującej transhumanistycznej narracji o nieśmiertelności widzę szansę na powstanie i rozwój studiów nad nieśmiertelnością jako nowej przestrzeni dla interdyscyplinarnych badań i szeroko zakrojonych dyskusji w różnych sektorach – od przemysłu i rozrywki, na decydentach politycznych kończąc. Ciekawe, choć na razie to pytanie jedynie czysto teoretyczne, jak w tym nowo zarysowanym kontekście, kształtowałyby się preferencje opinii publicznej dotyczące projektu ludzkiej nieśmiertelności?

ZAKOŃCZENIE

Ćwiczenia z (nie)śmiertelności

Ostatnia wiadomość tekstowa, jaką wymieniłam z profesor Ewą Guderian-Czaplińską pochodzi z początku grudnia 2019 roku⁴⁷⁵. Konsultowałam jeden z fragmentów niniejszej pracy, a obok pozdrowień na koniec Pani Profesor dołączyła zaproszenie. Szykowała się wówczas do zorganizowania pierwszej w Poznaniu „kolacji ze śmiercią”. Na pomysł takich spotkań wpadł kilka lat temu Amerykanin, wspominany już wcześniej – Michael Hebb, dla którego impulsem do działania okazały się badania przeprowadzone przez Stanford School of Medicine. Wynikało z nich, że osiemdziesiąt procent Amerykanów chciałoby umrzeć w domu, a udaje się to zaledwie dwudziestu procentom. Organizując całkowicie oddolną inicjatywę, Hebb chciał przywrócić temat śmierci do codzienności, stwarzając sposobność ku temu, by przy dobrym jedzeniu, winie i w przyjaznej atmosferze móc porozmawiać o własnej śmierci i życzeniach z nią związanych. Założył więc organizację Death Over Dinner i zaczął zapraszać ludzi na „kolacje ze śmiercią”, a także namawiał ich do organizowania spotkań we własnym zakresie. Tym samym starał się wydobyć temat śmierci z kulturowego tabu nieistnienia, w najlepszym razie istniejący jedynie w skrajnie zmedykalizowanej postaci. „W każdym razie” – pisała Profesor Czaplińska we wcześniejszej korespondencji ze mną – „te nowe ujęcia śmierci zmierzają w stronę włączenia i ujawnienia, a nie wyłączenia i odcięcia,

⁴⁷⁵ W 2019 roku u Pani Profesor Ewy Guderian Czaplińskiej zdiagnozowano nowotwór piersi, w wyniku którego zmarła 2 stycznia 2020 roku. Swoje doświadczenia walki z chorobą Profesor Czaplińska opisała w przejmującej, a zarazem niezwykle praktycznej książce: *Trojanki. Dziesięć prywatnych rad dla początkujących w chemioterapii potrójnie ujemnego raka piersi*, Media Rodzina, Poznań 2020.

co bardzo mi się podoba i zaraz zrobię jakieś performatywne warsztaty z umierania, a Ty równolegle – z nieśmiertelności:]). Dziś już wiem, że gdybyśmy miały organizować takie warsztaty, to nie jako wydarzenia konkurencyjne, ale uzupełniające się, a w wersji koncertowej – „warsztaty z nieśmiertelności” byłyby *support'em* dla „warsztatów z umierania”.

W koncepcję topologii nieśmiertelności wpisana jest koniunkcja, a nie alternatywa. *Umarł i żyje*. Umarł biologicznie, ale jego życie może przybierać dowolne formy i kształty – co wynika z możliwości topologicznych przekształceń samego pojęcia nieśmiertelności. Skoro bardzo powoli, drobnymi inicjatywami, próbujemy przełamywać kulturowe tabu śmierci, to być może jest to również dobry czas na zmianę narracji o nieśmiertelności, szczególnie tej współcześnie produkowanej? Widzę dwie opcje. Możemy traktować projekty nieśmiertelności jako (ciągle mało skuteczne) remedium na śmierć albo jako możliwe „wydarzenie towarzyszące”. Skłaniam się ku temu drugiemu. Projekty, które opisałam stanowią poważne wyzwanie dla mojego i coraz młodszych pokoleń. Rozwiązaniem nie jest negowanie tych przedsięwzięć i demonizowanie skutków ich używania. Jeśli nasze życie jest spięte z technologią, to naturalne będzie – jak pokazały liczne przykłady – uczestnictwo technologii także w okolicznościach naszej śmierci.

Mimo że temat nieśmiertelności we współczesnej kulturze najchętniej wiązany jest z transhumanizmem i literaturą *science fiction*, to jednak kontekst prowadzonych przeze mnie rozważań jest inny i ma odmienny cel: wyszłam z założenia, że konieczne jest odczarowanie tematu ludzkiej nieśmiertelności i porzucenie dominującej popkulturowej, dystopijnej wizji związanej z „powrotem zmarłych” i przyjrzenie się faktycznej sytuacji kulturowo-technologicznej ukształtowanej w XXI wieku. Jesteśmy w momencie, w którym pojęcie nieśmiertelności powinniśmy uczynić znów możliwym do wyobrażenia. Jednak nie w taki sposób, jak czyni to popkultura czy literatura *science fiction*, portretując nieśmiertelność jako zawieszone w przyszłości zdarzenia prowadzące do całkowitej destabilizacji kulturowej, społecznej i ekonomicznej. Sądzę, że w oparciu o topologię nieśmiertelności powinniśmy skupić się raczej na ciągłości kulturowej i powstających właśnie formach nieśmiertelności. Dlatego też w pracy poddałam analizie szczególnie te propozycje nieśmiertelności i wynikające z nich przemiany kulturowo-technologiczne, które pojawiły się w ostatnich dwóch dekadach i mogą stać się już teraz pełnoprawnym przedmiotem badań. Moim celem było wskazanie, jak istotny wpływ na pojęcie nieśmiertelności mają

współcześnie wytwarzane technologie. Starłam się pokazać, że nowe rozumienia tytułowego pojęcia przekładają się na konkretne ludzkie doświadczenia, wybory i praktyki. W tym sensie uznałam, że pojęcie nieśmiertelności jest reprezentatywne dla kultury zachodniej, a jednocześnie spekulacyjne, gdyż jest konglomeratem wielu różnych wyobrażeń, które odnoszą się do kwestii zarówno życia, jak i śmierci oraz tego, co należy do kultury i tego, co należy do natury. To doprowadziło mnie do wyodrębnienia dwóch zasadniczych strategii związanych z ludzką nieśmiertelnością – jedna związana z ciałem, druga rezygnująca z doświadczenia cielesności w procesie technologicznie mediowanej obecności. W pracy starałam się też pokazać, jak wiele nowych problemów generuje współczesna nieśmiertelność – od kwestii społecznych, prawnych, ekonomicznych, aż po psychologiczne i antropologiczne. Umieszczając technologicznie mediowaną nieśmiertelność w szerokim kontekście kulturowo-historycznym, próbowałam podkreślić jej związki z wielowiekową tradycją, ale jednocześnie wskazać na bezprecedensowe wyzwania, dylematy i problemy obecnego stulecia. Zależało mi także na unikaniu binarnych opozycji zarówno w kontekście definiowania przedmiotu badań, jak i w szerszej perspektywie. Nieśmiertelność późnego kapitalizmu postrzegam bowiem jako splot wielu ludzkich i nie-ludzkich czynników, niekiedy ledwo zauważalnych, które w całości – w ciągle zmieniającej się i dynamicznej strukturze – decydują o jej strategiach wytwarzania. Współczesna nieśmiertelność nie spadła nagle z nieba i to wcale nie niebiańskie mają (pre)dyspozycje jej stwarzania.

Sądzę, że największym wyzwaniem, choć może brzmieć to nieco naiwnie, jest uczynienie z projektów nieśmiertelności użytku w takim sensie, w jakim mogą one pomóc nam stać się bardziej wrażliwymi na siebie nawzajem, świadomymi własnej śmiertelności i odważnie zabierającymi głos w sprawie własnego końca i/lub technologicznie zapośredniczonej kontynuacji swojego życia. Dlatego właśnie „ćwiczenia z umierania” powinny być uzupełnione „ćwiczeniami z nieśmiertelności”. Ćwiczenia z umierania opisał Michael Hebb w zgrabnej i pomocnej formule pytań zachęcających do przemyśleń i rozmowy. „Jaką piosenkę wybrałbyś/abyś na swój pogrzeb?”, „Co uznajesz za nadmierną interwencję medyczną pod koniec życia?” „Co byś wybrała na ostatni posiłek?”, „Jak chcesz się czuć na łożu śmierci?”⁴⁷⁶ A jakie pytania trzeba byłoby zadać, by ćwiczyć nieśmiertelność? Może takie: Co chciałbyś (jeśli cokolwiek?) po sobie

⁴⁷⁶ M. Hebb, dz. cyt.

zostawić? Czy na funkcjonowanie pośmiertnego bota/awatara zgadza się twoja rodzina i najbliżsi? Czy upoważnisz kogoś z rodziny lub przyjaciół do dysponowania twoim cyfrowym dziedzictwem? Czy akceptujesz fakt, że rodzina może usunąć twojego pośmiertnego awatara, gdy okaże się, że korzystanie z niego wiąże się ze zbyt dużym cierpieniem emocjonalnym? Czy jesteś świadomy tego, że twoje pośmiertne dane mogą stać się przedmiotem rynkowego obrotu? Czy wiesz, jakie są koszty środowiskowe decyzji, jakie podejmujesz w kwestii własnej nieśmiertelności?

Ćwiczenia z nieśmiertelności odnoszą się do naszego pośmiertnego perfromansu i tego, jak chcemy być zapamiętani. To bezprecedensowa sytuacja, w której do pewnego stopnia mamy szansę „kuratorować” naszą pośmiertną aktywność. Uważam więc, że trzeba rozmawiać o śmierci i możliwości technologicznie mediowanej obecności po śmierci. Trzeba rozmawiać o szansach, jakie stwarza technologia i o jej ograniczeniach. O tym, jak technologia działa i czego można się po niej spodziewać. Wreszcie, kiedy może pomóc, a kiedy przynieść więcej szkody niż pożytku. Dlatego właśnie tak ważne wydaje mi się powołanie studiów nad nieśmiertelnością – jako pola intensywnej, pogłębionej i krytycznej refleksji zarówno w kwestii śmierci, jak i pośmiertnej aktywności. Studia nad nieśmiertelnością korzystając z rozpoznań tanatologii, wiedzy dotyczących nowych technologii, a także z szeroko pojętego repozytorium nauk humanistycznych, mają odpowiadać na wyzwania, jakie stawiają przed nami projekty technologicznie konstruowanej nieśmiertelności XXI wieku. Być może w tej perspektywie *manager* naszej pośmiertnej aktywności (*Digital Afterlife Manager*) brzmi już nieco bardziej przyjaźnie jako osoba, która zgodnie z naszą wolą, będzie zarządzać naszym pośmiertnym dziedzictwem i odnajdzie się w gąszczu zawiłości prawnych z tym związanych. Tak pojmowane ćwiczenia z nieśmiertelności miałyby służyć budowaniu nowej wymianie symbolicznej opartej na wzajemności, uczestnictwie, akceptacji, zrozumieniu, zgodzie na różnorodność. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że aktywność po śmierci, nawet w obecnej formie, wymaga nowych rozstrzygnięć prawnych, społecznych i kulturowych. To nie tylko eksperyment technologiczny i kulturowy, ale także językowy i pytanie o to, jak zbudować świat, w którym funkcjonują zmarli i żywi.

Niewątpliwie jednak „ćwiczenia z nieśmiertelności” powinny być praktykowane nie tylko na poziomie indywidualnym, ale także systemowym. Już dziś ewidentna jest potrzeba regulacji prawnych, które będą wyznaczać pole możliwości działania wielkich firm, instytucji czy organizacji w zakresie naszej obecności po śmierci.

Trzeba zastanowić się między innymi nad tym, jak rozbić monopol podmiotów komercyjnych i o sprawach związanych z naszą śmiercią/ nieśmiertelnością pozwolić współdecydować innym podmiotom, które wniosą do dyskusji nowe (pozafiansowe) wartości. Systemowość nie powinna być jednak mylona z dominacją czy hegemonią jednego modelu. Trzeba raz jeszcze otwarcie przyznać, że technologicznie produkowana nieśmiertelność jest projektem zaangażowanym politycznie. Sądzę, że może być ona nawet określona – za Teun A. van Dijkem – jako „kognitywny interfejs” modeli, wiedzy, władzy, postaw, ideologii oraz społecznych reprezentacji⁴⁷⁷ właściwych dla kultury zachodu. Stoję na stanowisku, że nie istnieje jeden „kognitywny interfejs nieśmiertelności”, który pozwoliłby realizować ambicje zachodu do transkulturowego jej dystrybuowania. Dlatego też „ćwiczenia z nieśmiertelności” – zakładając wielość i różnorodność projektów nieśmiertelności – nie powinny być postrzegane jako zestaw uniwersalnych praktyk, lecz przeciwnie, aktualizując się każdorazowo w kulturze, w której się pojawiają – powinny rozbijać dominującą politykę zarządzania nieśmiertelnością, wewnętrznymi, lokalnymi subpolitykami. Tylko bowiem w świecie różnorodnych modeli i polityk nieśmiertelności zdołamy praktykować solidarność w obliczu śmierci.

⁴⁷⁷ T. A. van Dijk, *Principles of Critical Discourse Analysis*, „Discourse & Society” 1993, nr 4 (2), [dostęp online: 26.08.2021].

Ćwiczenia z nieśmiertelności – proponowany przeze mnie projekt o charakterze edukacyjno-informacyjnym, który mógłby być rozwijany w ramach studiów nad nieśmiertelnością, a którego zasadniczym celem byłoby oswajanie ludzi z technologicznymi możliwościami związanymi z ludzką nieśmiertelnością. Inspiracją stały się „kolacje ze śmiercią” zaproponowane przez M. Hebbego w książce *Porozmawiajmy o śmierci przy kolacji*. Zasadniczym celem ćwiczeń z nieśmiertelności byłoby przekazywanie rzetelnych informacji na temat aktualnych możliwości związanych z technologicznie konstruowaną nieśmiertelnością zarówno w wymiarze cielesnym jak i wirtualnym. Ćwiczenia dotyczyłyby wielu różnych aspektów, w tym m.in. kulturowych, prawnych, psychologicznych czy technologicznych,

Digital Death – odnosi się on do interdyscyplinarnych studiów, które badają, jak współczesne technologie zmieniają relację człowieka względem śmierci, żałoby, pamięci i nieśmiertelności w przestrzeni wirtualnej. Określenie *Digital Death* wyewoluowało z konceptu -> *thanatechnology*. W ramach tej pracy proponuję, by Digital Death traktować jako ważną, ale węższą (ze względu na zorientowanie tylko na praktyki cyfrowe) specjalizację możliwą do rozwijania w ramach -> studiów nad nieśmiertelnością.

Digital Death Manager - jeden z typowanych zawodów przyszłości mieszczący się w obszarze STEM czyli *science, technology, engineering, and mathematics*. Jest to osoba, której zadaniem będzie zarządzanie pośmiertnym, cyfrowym życiem klienta. *Digital Death Manager* będzie miał uprawnienia do tego, by zgodnie z wolą zmarłego usunąć

jego dane z sieci lub zarządzać nimi w takim zakresie, w jakim reguluje to umowa z klientem (np. portale społecznościowe, konta na YouTube, blogi itd.).

Efekt nieśmiertelności – określenie nawiązuje do terminu „efekt Elizy”, którym amerykańska badaczka Sherry Turkle opisuje ludzką skłonność do współudziału i współtworzenia cyfrowej fantazji w sytuacji, gdy człowiek rozmawia z botem. Według Turkle uczestnicy eksperymentu z pierwszym botem ELIZA mieli świadomość, że rozmawiają z maszyną, a mimo to chętnie angażowali się w tę konwersację, budując coraz bardziej pogłębione relacje. Efekt nieśmiertelności opisuje analogiczną sytuację, w której odbiorca jest świadomy faktu śmierci swojego bliskiego, ale dzięki działaniu technologii możliwe jest budowanie nowego rodzaju współobecności, która wyzwala po stronie odbiorcy nieznane dotąd i niewyćwiczone jeszcze strategie zaangażowania.

Immortomorfoza – termin będący przeciwieństwem opisanego na gruncie tanatologii przez L. V. Thomas procesu tanatomorfozy, czyli przemiany żywego w martwego, a dokładniej w trupa. Thomas wymienia następujące etapy: zgon, przemiana w trupa, gnicie, mineralizacja. Immortomorfoza opisywałaby proces odbywający się w odwrotnym kierunku – od martwego ciała do ponownie ożywionego. Do takiej przemiany aspiruje krionika, która na obecnym etapie zdolna jest do konserwacji martwego ciała i zatrzymania jego procesów gnilnych (przez sceptyków jest to procedura porównywana z balsamowaniem).

Mindclone – termin zaproponowany przez Martine Rothblatt na określenie świadomej istoty wirtualnej zdolnej do myślenia, wyciągania wniosków, wspominania i odczuwania emocji, która ma stać się realnym przedłużeniem człowieka po śmierci. Prototypem konceptu *mindclone* jest stworzona w Hanson Robotic androidka Bina48. Bina48 korzysta z biograficznego silnika Biny Rothblatt – żony Martine Rothblatt.

Nieśmiertelność późnego kapitalizmu (n.p.k. inaczej współczesna nieśmiertelność lub nieśmiertelność technologicznie wytwarzana/konstruowana) – opisuje zestaw procedur technologicznych służących do przedłużenia obecności i aktywności zmarłego po jego śmierci i dotyczy zarówno wymiaru biologicznego, jak i cyfrowego. Terminu używam w stosunku do praktyk wytworzonych w ostatnich dwóch dekadach, w których obserwowany jest coraz bardziej znaczący udział rozmaitych technologii w zakresie

ludzkiego unieśmiertelniania. Termin n.p.k. dowartościowuje udział czynnika ekonomicznego w całym złożonym procesie wytwarzania ludzkiej nieśmiertelności i odnosi się bezpośrednio do -> przemysłu nieśmiertelności. Dookreślenia „mediowana” czy „konstruowana” nawiązują do teorii aktora-sieci Bruno Latoura, w której francuski socjolog dowartościowuje sprawstwo czynników nie-ludzkich. W tym sensie nieśmiertelność postrzegam jako przestrzeń mediowaną między człowiekiem i rozmaitymi nie-ludzkimi agentami (np. polityka przedsiębiorstwa, środki finansowe, mechanizmy rynkowe, pojemność chmur z danymi), uznając, że dopiero suma ich powiązań i wzajemnych relacji może skutkować wytworzeniem różnych form nieśmiertelności.

Performans nieśmiertelności – to zespół ustalonych działań i zachowań wywiedzionych ze sztuk wykonawczych (performansu), których celem jest zbudowanie ramy/kontekstu dla pośmiertnej aktywności człowieka. Performans nieśmiertelności uwzględnia zarówno sytuację wykonawczą (w tym osób, które tworzyły swojego pośmiertnego awatara), jak i odbiorczą (w tym rodzin, które z awatarem zmarłego będą współtworzyć ów performans).

Performans re-animacji – dotyczy wszelkich procedur technologicznych i praktyk kulturowych, których celem jest unieśmiertelnienie zmarłego w przestrzeni wirtualnej przy całkowitym ignorowaniu aspektu ciała.

Przemysł nieśmiertelności (ang. *Immortality Industry*) – określenie nawiązujące do terminu (*Digital Afterlife Industry, DAI*) wprowadzone przez Luciana Floridi i Carla Öhman na opisanie praktyk związanych z komercjalizacją i urynkowieniem digitalnych szczątków. Badacze definiują DAI poprzez trzy kryteria: produkcję, komercjalizację i użycie cyfrowych szczątków ludzkich. Przemysł nieśmiertelności miałby uwzględniać również pozawirtualne przedsięwzięcia.

Ontoperformans nieśmiertelności – dotyczy wszelkich procedur technologicznych i praktyk kulturowych, których celem jest unieśmiertelnienie zmarłego z uwzględnieniem jego biologicznego ciała. Ontoperformans dotyczy zatem rozmaitych transfiguracji martwego ciała. Jego szczególną odmianą jest krioperformans czyli technologiczna

transfiguracja martwego ciała, której efektem staje się przemiana zmarłego w „pacjenta krionicznie zawieszonego”, a jego status ontologiczny jest niepewny – zawieszony pomiędzy życiem i śmiercią.

Studia nad nieśmiertelnością (ang. *immortality studies*) – nowe, odrębne, autonomiczne i wielodyscyplinarne pole badań, które miałyby obejmować swoim zakresem wszelkie procedury technologiczne XXI i wynikające z nich zmiany kulturowe (a może cywilizacyjne?), które próbują zanegować, przekroczyć lub na nowo ustalić relację człowieka i śmierci. Studia nad nieśmiertelnością dotyczyłyby zarówno projektów uwzględniających ludzkie ciało -> ontoperformans, jak i tych związanych jedynie z wirtualną obecnością -> performans-reanimacji -> *digital death*. Propozycja studiów nad nieśmiertelnością jest próbą budowania interdyscyplinarnego pola badawczego, które stwarza przestrzeń do eksperymentowania z różnymi metodologiami. Taki inter – a może i transdyscyplinarny program badawczy wpisany jest bowiem w samo pojęcie nieśmiertelności, które łączy to, co naturalne (fakty przyrody), techniczne (artefakty), społeczne (obrzędy, rytuały, zachowania) i dyskursywne (przekonania, uprzedzenia). Studia nad nieśmiertelnością wymagają mobilizacji bardzo różnych zasobów – wiedzy i kompetencji – w tym m.in.: prawników, ekonomistów, designerów, socjologów, inżynierów, psychologów, tanatologów, kulturoznawców, antropologów i filozofów.

Thanatobot (inaczej *griefbot*) – bot (program komputerowy zdolny do symulowania niektórych ludzkich zachowań, w tym przede wszystkim posługiwanie się językiem naturalnym) służący do upamiętniania zmarłych. *Thanatobot* stwarza interaktywną sytuację, umożliwiając użytkownikowi aplikacji rozmawiać ze zmarłym, którego obecność jest technologicznie zapośredniczona. Należą do nich np.: Dadbot lub bot Romana Mazurenko.

Thanatosensitivity – pojęcie zaproponowane w 2009 roku przez dwóch badaczy interakcji człowiek-komputer (HCI) Michaela Massimi i Andrea Charise, którzy zauważyli, że „nowoczesne technologie nie zostały jeszcze zaprojektowane, aby skutecznie uznać... nieuchronną śmierć ich użytkownika”. Dominujący dyskurs w projektowaniu HCI odnosi się do użytkowników jako statycznych i wiecznych, nie zaś zmagających się z kruchością własnego ciała i skończonością czasu. Massimi i Charise zaproponowali

więc wprowadzenie koncepcji *thanatosensitive*, a wraz z nią szereg praktycznych rozwiązań wynikających z połączenia dziedzin informatyki, sztuki i designu, które pozwolą zintegrować fizyczne doświadczenie śmierci z jego cyfrowym ekwiwalentem.

Thanatotechnologies – określenie, jakie zaproponowała w 1997 roku socjolożka Carla Sofka. Poprzez *thanatechnology* badaczka opisywała technologiczne i cyfrowe procedury służące do zdobywania informacji o zmarłych, oraz sposoby wytwarzania pamięci o nich, które mogą pomóc w przeżywaniu żałoby. W 2012 roku rozszerzyła ona rozumienie tego pojęcia o technologie cyfrowe i media społecznościowe, jako ważne narzędzia wpływające na sposób radzenia sobie ze śmiercią, żałobą i stratą.

Topologia nieśmiertelności – oparta na topologii figur teoria pojęcia nieśmiertelności, która uwzględnia jego zdolność do nieskończenie wielu przekształceń. Topologia nieśmiertelności podkreśla historyczną i kulturową ciągłość pojęcia nieśmiertelności, a jednocześnie nieustający proces jego deformacji. Pojęcie nieśmiertelności nie dezaktualizuje się w XXI wieku, ale jedynie rozrasta, stając się megapojęciem/ megafigurą, które przechwytuje i przyłącza kolejne formy i wyobrażenia.

Unieważnienie pojęcia nieśmiertelności – wynikająca z językowej analizy pojęcia nieśmiertelności konkluzja, że, wraz z czysto hipotetycznym założeniem „rozwiązania problemu śmierci”, funkcjonalne przestanie być samo pojęcie nieśmiertelności. Życie, pozostanie bowiem życiem, nawet jeśli technologicznie przekształconym i nie będzie definiowane już w opozycji do śmierci.

Bibliografia

- Abriszewski Krzysztof, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008.
- Adamkiewicz Marek, *Projekt społeczeństwa krionicznego*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” 2007, nr 2, s. 53-66.
- Adamski Krzysztof, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Rocznik Teologii Moralnej” 2012, t. 4 (59), s. 105-129.
- Anzis Mike, *Alternatives For Very Long-Term Storage of Personal Information and Materials*, „Cryonics” 2013, nr 4 (34), s. 12-15.
- Apiecionek Karolina, *Hibernacja: sen o nieśmiertelności*, „Focus”, 24.08.2012, <http://www.focus.pl/sekrety-nauki/hibernacja-sen-o-niesmiertelnosci-10296> [dostęp: 3.08.2017].
- Appleyard Bryan, *How to Live Forever or Die Trying. On the New Immortality*, A CBS Company, Sydney 2007.
- Ariès Philippe, *Śmierć odwrócona* [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Ascott Roy, *Art @ the Edge of the Net* [w:] *Telematic Embrace. Visionary Theories of Art, Technology and Conciousness*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London 2003.
- Austin L. John, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bainbridge S. William, *Strategies for Personality Transfer* “The Journal of Personal Cyberconsciousness” 2006, http://www.terasemjournals.org/PCJournal/PC0104/bainbridge_01a.html [dostęp: 22.08.2018].

- Bakke Monika, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.
- Bal Mieke, *Wędrujące pojęcia w naukach humanistycznych*, przeł. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.
- Baldy Aleksandra, *Przyczynek do Ch. S. Peirce'a koncepcji znaku*, „Studia Philosophiae Christianae” 2007, nr 43 (2) s. 119-131.
- Bard Alexander, Söderqvist Jan, *Netokracja, Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypryański, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Barnett D. Michael, Helphrey H. Jessica, *Who wants to live forever? Age cohort differences in attitudes toward life extension*, „Journal of Aging Studies” 2021, nr 57, s. 1-4.
- Barthes Roland, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.
- Basset Debra, *Ctrl+Alt+Delete: The changing landscape of the uncanny valley and the fear of second loss*, „Current Psychology” 2018,
<http://wrap.warwick.ac.uk/109612/1/WRAP-Ctrl-Alt-Delete-changing-landscape-uncanny-valley-Bassett-2018.pdf> [dostęp: 26.03.2020].
- Baudrillard Jean, *Clone Story*, [w:] *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 121-131.
- Baudrillard Jean, *Słowa klucze*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Baudrillard Jean, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sick!, Warszawa 2007.
- Bauman Zygmunt, *Śmierć – nowoczesna i ponowoczesna* [w:] *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2004, s. 260-276.
- Bauman Zygmunt, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- BBC News, *Frozen child: The youngest person to be cryogenically preserved*, BBC News,
<http://www.bbc.com/news/world-asia-34311502> [dostęp: 09.08.2017].
- Becker Ernst, *Zaprzeczenie śmierci*, przeł. Agnieszka Trąbka, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2015.
- Bednarek Joanna, *Powrót „rzeczywistości”* [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, (red.) Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 227-240.
- Bell Daniel, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 15.

- Bell Gordon, Gemmell Jim, *Digital Immortality. Technical Report for Microsoft Research*, 2010, <https://www.microsoft.com/en-us/research/wp-content/uploads/2016/02/tr-2000-101.pdf> [dostęp: 22.05.2020].
- Bell Gordon, Gemmell Jim, *Total Recall: How the E-Memory Revolution Will Change Everything*, Dutton 2009.
- Bendyk Edwin, *Ja. Bohater naszych czasów* [w:] E. Bendyk, J. Santorski, W. M. Orłowski, *Jak żyć w świecie, który oszalał*, JS & Co Dom Wydawniczy, s. 110-136.
- Berkshire Encyclopedia of Human-computer Interaction* (red.) W. Bainbridge, hasło: personality capture, National Science Foundation, Berkshire Publishing LLC Group 2004, s. 546.
- Bernstein Anya, *The Future of Immortality. Remaking Life and Death in the Contemporary Russia*, Princetone University Press, Princetone & Oxford 2019.
- Best Practices for Repositories: Collection, Storage, Retrieval and Distribution of Biological Materials for Research*, Third Edition, ISBER, <http://www.isber.org/?page=BPR> [dostęp: 30.01.2017].
- Bielak Tomasz, Ptaszek Grzegorz, *Algorytmiczne doświadczenie kultury*, „Kultura Współczesna” 2019 nr 1, Narodowe Centrum Kultury, s. 10-14.
- Biesaga Tadeusz, *Kontrowersje wokół definicji śmierci*, „Medycyna Praktyczna” 2006, nr 2, s. 20-28.
- Bińczyk Ewa, *(Post)konstruktywizm na temat technonauki* Bińczyk, „Avant: pismo awangardy filozoficzno-naukowej” 2013 nr 4 (1), s. 54-75.
- Bińczyk Ewa, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Bińczyk Ewa, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Blumer Herbert, *Interakcjonizm symboliczny*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.
- Bołosz Wojciech, *Historyczne i współczesne postawy wobec śmierci*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2005, nr 3, s. 173-186.
- Borowski Mateusz, *Renegotiating Life. Performances of Speculative Futures* [w:] *Emerging Affinities – Possible Futures of Performative Arts* (red.) M. Borowski, M. Chaberski, M. Sugiera, Transcript, „Theatre Studies” 2019, nr 127, s. 71-90.

- Borowski Mateusz, *Strategie zapominania*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2015.
- Borowski Mateusz, Sugiera Małgorzata, *Sztuczne natury. Performanse technonauki i sztuki*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016.
- Brach-Czaina Jolanta, *Metafizyka mięsa* [w:] *Szczeliny istnienia*, Wydawnictwo eFKA, Kraków 2006.
- Braidotti Rosi, *Etyka stawiania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, (red.) Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 289-322.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Bremer Józef, *Szacunek wobec ludzkich zwłok. Spojrzenie filozoficzno-prawne* [w:] *Pedagogiczna refleksja nad życiem i śmiercią*, (red.) Bożena Grochmal-Bach, Akademia Ignatianum. Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 13-22.
- Bridge Stephen, *The Legal Status of Cryonics Patients. An Introduction* <http://www.alcor.org/Library/html/legalstatus.html> [dostęp: 05.01.2017].
- Broszkiewicz Paulina, *Charlesa Sandersa Peirce'a koncepcja znaku względem Peirce'owskiego pragmatyzmu*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, nr 11 2012, s. 191-203.
- Bryant Keith Alexander, *Etnografia performatywna. Odgrywanie i pobudzanie kultury* [w:] *Metody badań jakościowych* (red.) N. Deniz, Y. Lincoln, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 585.
- Buczyńska-Garewicz Hanna, *Semiotyka Peirce'a*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1994.
- Cambridge Dictionary, hasło: Immortality <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
- Carlson Marvin, *Performans*, przeł. E. Kubikowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Castells Manuel, *Społeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, k. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Cave Stephen, *AI: Artificial Immortality and Narratives of Mind Uploading* [w:] *AI Narratives. A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines* (red.) S. Cave, K. Dihal, S. Dillon, Oxford University Press, United Kingdom 2020, s. 309-332.

- Cave Stephen, *Immortality. The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization*, Crown Publisher, Nowy Jork, 2012.
- Cave Stephen, Kanta Dihal, *Hopes and fears for intelligent machines in fiction and reality*, „Nature Machine Intelligence” 1, s. 74-78, 2019.
- Cave Stephen, *Sorry, Dr Kurzweil, the singularity is a way off*, „Wired”, 2013, [dostęp: 4.03.2021].
- Celiński Piotr, *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.
- Chabanis Christian, *Rozmowa z czytelnikiem*, [w:] tegoż, *Śmierć, kres czy początek?*, przeł. A.D. Tauszyńska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.
- Chayka Kyle, *After Death, Don't Mourn. Digitize With Sites Like Eterni.me*, „Nesweek” 17 sierpnia 2014 <https://www.newsweek.com/2014/08/29/after-death-dont-mourn-digitize-sites-eternime-264892.html> [dostęp: 12.03.2020].
- Ciechanowski Leon, Przeglasińska Aleksandra, Magnuski Mikołaj, Gloor Peter, *In the Shades of the Uncanny Valley: An Experimental Study of Human-Chatbot Interaction*, „Future Generation Computer Systems” 2018, https://www.researchgate.net/publication/322746335_In_the_Shades_of_the_Uncanny_Valley_An_Experimental_Study_of_Human-Chatbot_Interaction/citations [dostęp: 09.04.2020].
- Coechelberg Mark, *Human Being @ Risk. Enhancement, Technology and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Heidelberg-Nowy Jork- London 2013.
- Coechelberg Mark, *Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons*, „Journal of Evolution and Technology” 2011, nr 22, s. 1-9.
- Collins Dictionary, hasło: Immortality, <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/immortal> [dostęp: 30.04.2020].
- Cristiano P. Maciel, Pereira Vinicius C., *Post-mortem Digital Legacy: Possibilities in HCI*, International Conference on Human-Computer Interaction, wrzesień 2015, https://www.researchgate.net/publication/300644894_Postmortem_Digital_Legacy_Possibilities_in_HCI/stats [dostęp: 26.03.2020].
- Culhane Dara, *Sensing* [w:] *A Different Kind of Ethnography. Imaginative Practices and Creative Methodologies* [red.] Danielle Elliott, Dara Culhane, University of Toronto Press, s. 45-67.

- Davis Erik, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Dialogue between Ray Kurzweil and Eric Drexler* [w:] *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (red.) M. More, N-V. More, Wiley-Blackwell 2013, s. 205-213.
- Dick Philip K., *Ubik*, przeł. M. Ronikier, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age*, (red.) Christopher M. Moreman, David Lewis, Santa Barbara, Praeger, California 2014.
- Dobieszewski Janusz, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, [w:] Tenże. (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIM, Warszawa 2007.
- Doka Kenneth J., *Żałoba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017.
- Dolphijn Rick, van der Tuin Iris, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Bednarek, J. Maliński, Fundacja Machina Myśli, Gdańska 2018.
<http://machinamysli.org/wp-content/uploads/2019/01/Dolphijn-i-van-der-Tuin-Nowy-materializm.-Wywiady-i-kartografie.pdf> [dostęp 30.04.2020].
- Domańska Ewa, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Dormehl Luke, *Thinking Machines. The Quest for Artificial Intelligence and Where it's Taking Us Next*, A TarcherPerigee Book, New York, 2017.
- Dow Elizabeth, *Electronic Records in the Manuscript Repository*, Scarecrow Press, Lanham MD 2009.
- Draaisma Douwe, *Widziałem swoje życie jak przesuwający się przede mną film* [w:] Tenże., *Dlaczego życie płynie szybciej, gdy się starzejemy. O pamięci autobiograficznej*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 294-326.
- Drozdowski Rafał, *Biografie pojęć-pechowców. Dlaczego powinny nas interesować?*, „Przegląd Humanistyczny” 2017, nr 3(458), s. 11-19.
- Dying Matters Death and Dying Survey*, <http://www.comresglobal.com/polls/dying-matters-death-and-dying-survey/> [dostęp: 03.10.2018].

- Eliade Mircea, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tom 1, *Od epoki kamienia do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1997.
- Encyclopædia Britannica, hasło: Immortality, <https://www.britannica.com/topic/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
- Epos o Gilgameszu*, wersja standardowa z Niniwy, przeł. i wprowadz. A. Tronina, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2017.
- Ettinger Robert, *The Prospect of Immortality*, https://www.cryonics.org/images/uploads/misc/Prospect_Book.pdf [dostęp: 24.03.2020].
- Ferdynus Marcin, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, „Studia Paradyskie”, tom 23, Szczecin – Paradyż 2013, s. 59-72.
- Fiodorow Nikołaj, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Drzewiecki, Kęty 2012.
- Fischer John, Curl Ruth, *Filozoficzne modele nieśmiertelności w fantastyce naukowej*, przeł. S. Wilczewska, M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne”, 2016, nr (64) 2, s. 141-153. http://www.kul.pl/files/581/Roczniki_Filozoficzne/roczniki_filozoficzne_64_2_2016/fischer_curl_141.pdf [dostęp: 12.05.2019].
- Fischer Mark, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Kalarus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Floridi Luciano, Öhman Carl, *The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry*, „Minds and Machine” 2017, nr 27(4), s. 639-62.
- FM- 2030, *Are you Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth In a Rapidly Changing World*, Warner Books, Nowy Jork 1989.
- Fox Nick J., Alldred Pam, *The Materiality of Memory: Affects, Remembering and Food Decisions*, „Cultural Sociology” 2018, nr (1) 17, s. 2-16.
- Frankel Laurie, *Na razie żegnaj*, tłum. A. Dobrzańska, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2014.
- Frazer James, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1962.
- Free Dictionary, hasło: Immortality, <https://www.thefreedictionary.com/immortal> [dostęp: 30.04.2020].

- Freud Zygmunt, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1992.
- Freud Zygmunt, *Niesamowite* [w:] *Pisma Psychologiczne*, t. 3, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 233-262.
- Freud Zygmunt, *Our Attitudes Toward Death* [w:] *Reflections on War and Death*, 1918,
- Freud Zygmunt, *Poza zasadą przyjemności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Future law. Emerging Technology, Regulation and Ethics* (red.) L. Edwards, B. Schafer, E. Harbinja, Edinburgh University Press, United Kingdom 2020.
- Gajewska Grażyna, *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.
- Gayomali Chris, *Eterni.me Wants to Let You Skype Your Family after You're Dead*, <http://www.fastcompany.com/3025797/tech-forecast/eternime-wants-to-let-you-skype-your-family-from-the-grave> [dostęp: 05.01.2015].
- Geertz Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Gorer Geoffrey, *Pornografia śmierci*, przeł. I. Sieradzki, „Teksty” 1979, nr 3, s. 197-203.
- Graham Conor, Gibbs Martin, Aceti Lanfranco, *Introduction to the Special Issue on the Death, Afterlife, and Immortality of Bodies and Data*, „The Information Society” 2013, nr 29(3), s. 133-141.
- Graziano Michael, *Endless fun*, „Aeon” 2018, <https://aeon.co/essays/the-virtual-afterlife-will-transform-humanity> [dostęp: 14.03.2018].
- Gruman Gerald, *A History of Ideas about the Prolongation of Life*, Springer Publishing Company, New York 2003.
- Guderian-Czaplińska Ewa, *Trojanki. Dziesięć prywatnych rad dla początkujących w chemioterapii potrójnie ujemnego raka piersi*, Media Rodzina, Poznań 2020.
- Hałas Elżbieta, *Refleksyjny podmiot w świecie społecznym. O paradygmacie i założeniach socjologii interpretacyjnej*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2016, nr 8(44), s. 35-50.
- Harari Yuval Noah, *Homo deus. Krótka historia jutra*, przeł. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Haraway Donna, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham -Londyn 2016.

- Hasker William, Taliaferro Charles, "Afterlife", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/afterlife/>, [dostęp 19.06.2020].
- Hebb Michael, *Porozmawiajmy o śmierci przy kolacji. Przewodnik i zaproszenie do najważniejszej rozmowy w życiu*, przeł. M. Koziej, Prószyński i S-ka, Warszawa 2019.
- Hening Robin M., *Na drugą stronę. Ludzie na granicy życia i śmierci*, „National Geographic Polska”, <http://www.national-geographic.pl/ludzie/na-druga-strone-ludzie-na-granicy-zycia-i-smierci> [dostęp: 09.08.2017].
- Hess Abigail, *Meet the robot that passed a college class on philosophy and love*, CNBC, <https://www.cnn.com/2017/12/21/meet-the-robot-that-passed-a-college-class-on-philosophy-and-love.html> [dostęp: 17.10.2018].
- Hopkins Patric D., *Transhumanism*, Elsevier Inc., 2012, s. 414-422.
- Hossli Peter, *Frozen in Time*, <http://www.hossli.com/articles/2006/09/16/frozen-in-time/> [dostęp: 02.08.2017].
- Huberman Jenny, *Dearly Departed: Communicating with the Dead in the Digital Age*, „Social Analysis” 2017, nr 61(3), https://www.researchgate.net/publication/320217451_Dearly_Departed_Communicating_with_the_Dead_in_the_Digital_Age [dostęp: 12.06.2019].
- Huberman Jenny, *From Ancestors to Avatars. Transfiguring the Afterlife* [w:] *The Routledge Handbook of Feath and the Afterlife* (red.) C. K. Cann, Routledge, Londyn-Nowy Jork 2018, s. 277-290.
- Huberman Jenny, *The digital double burial: resurrecting Hertz in the digital age*, „Mortality. Promoting the interdisciplinary study of death and dying”, 2017, nr 23(4), s. 334-349.
- Ilnicki Rafał, *Cryonics: Technological Fictionalization of Death*, „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture” 2018, nr 4(6), s. 36-45.
- International Lexicon of Aesthetics*, hasło: *Digital Death*, Sisto David, 2018.
- Jabłońska Urszula, *Nie musisz już walczyć Matheryn*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format”, 17.10. 2016, s. 8-11.
- Jelevska Agnieszka, *Sensorium. Eseje o sztuce i technologii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.

- Kahneman Daniel, *Heurystyki i błędy (skrzywienia) poznawcze* [w:] *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012, s. 147-263.
- Kaplan Jerry, *Sztuczna inteligencja. Co każdy powinien wiedzieć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Kasket Elaine, *All the Ghosts in the Machine. Illusion of Immortality in the Digital Age*, Robinson, Great Britain 2019.
- Kasser Tim, Sheldon M. Kennon, *Of Wealth and Death: Materialism, Mortality Salience, and Consumption Behavior*, „Psychological Science”, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/1467-9280.00269> [dostęp: 07.01.2020].
- Kastenbaum Robert, *Death, Society and Human Experience*, Allyn&Bacon, Boston 2004.
- Kera Denisa, *Necromedia – Reversed Ontogeny or Posthuman Evolution?* [w:] C. Moreman, D. Lewis (red.) *Digital Death. Mortality and Beyond in the Online Age*, Santa Barbara, Praeger, California 2014, s. 181-196.
- Klass Dennis, Silverman Phyllis R., Nickman Steven, *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*, Taylor& Francis, Washington DC, 1996.
- Klichowski Michał, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm, zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Kluz-Knopek Urszula, *PlayDead.info śmierć/nieśmiertelność jako pojęcia z pozoru przeciwstawne w kulturze współczesnej*, Fundacja Terytoria Książki, Inowrocław 2020.
- Koole Sander L., Van den Berg Agnes E., *Lost in the Wilderness: Terror Management, Action Orientation, and Nature Evaluation*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2005, nr 88 (6), s. 1014–1028.
- Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1991 [dostęp online].
- Kopania Jerzy, *Etyczny wymiar cielesności*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2002.
- Kosiński Dariusz, *Słownik teatru*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Kosiński Dariusz, *Performatyka w(y)prowadzenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.
- Kosiński Michał, Lambiotte Renaud, *Tracking the Digital Footprints of Personality*, „Proceedings of the IEEE”, 2014, nr 102 (12), s. 1936.

- Krionika, <http://biotechnologia.pl/technologie/krionika-czyli-czy-warto-sie-zamrozic-w-oczekiwaniu-na-postep-nauki,16889> [dostęp:02.08.2017].
- Kübler-Ross Elisabeth *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, przeł. I. Doleżał-Nowicka, Media Rodzina, Poznań 1998.
- Kundera Milan, *Nieśmiertelność*, przeł. M. Bieńczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995.
- Kurzweil Ray, Terry Grossman, *Transcend. Nine steps to living well forever*, Roadle, New York 2009.
- Kurzweil Raymond, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska i in., Kurhaus Publishing Kurhaus Media 2013.
- Latour Bruno, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, red. K. Abriszewski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour Bruno, *Splatając na nowo, to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2010.
- Lawton Graham, *Only one in five UK adults would choose to live forever if they could*, „New Scientist”, 17 września 2018, <https://www.newscientist.com/article/2179928-only-one-in-five-uk-adults-would-choose-to-live-forever-if-they-could/#ixzz74cuCp84e> [dostęp: 26.08.2021].
- Lem Stanisław, *Summa technologiae*, Biblioteka Gazety Wyborczej, Warszawa 2010.
- Lexico Oxford, hasło: Immortality, <https://www.lexico.com/definition/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
- Lifton Robert, Olson Eric, *Living and Dying*, Wildwood House, Londyn 1974.
- Lindenbergr Grzegorz, *Ludzkość poprawiona. Jak najbliższe lata zmienią świat, w którym żyjemy*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018.
- Lingel Jessa, *The Digital Remains: Social Media and Practices of Online Grief*, „The Information Society” 2013 nr 29 (3), s. 190-195.
- Living to 120 and Beyond: Americans' Views on Aging, Medical Advances and Radical Life Extension*, <http://www.pewforum.org/2013/08/06/living-to-120-and-beyond->

- americans-views-on-aging-medical-advances-and-radical-life-extension/ [dostęp: 03.10.2018].
- Łupkowski Paweł, *Test Turinga*, kognitywistyka.net,
<http://www.kognitywistyka.net/encyklopedia/test-turinga.html> [dostęp: 03.01.2017].
- Macmillan Dictionary, hasło: Immortality,
<https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
- Maertens Jean-Thierry, *Nad otwartym grobem. Semiotyka zmarłego*, przeł. Marian L. Kalinowski [w:] *Wymiary śmierci* (red.) S. Rosiek, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 267-273.
- Manovich Lew, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypriański, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
- Marzec Andrzej, *Widmoontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Massimi Michael, Charise Andrea, *Dying, death, and mortality: Towards thanatosensitivity in HCI*, CHI 2009, kwiecień 4–9, Boston, Massachusetts,
<http://www.dgp.toronto.edu/~mikem/pubs/MassimiCharise-CHI2009.pdf>
[dostęp: 24.03.2020].
- Mbeme Achille, *Necropolitics*, przeł. Libby Meintjes „Public Culture” 2003, t. 15, nr 1, s. 11-40.
- McKenzie Jon, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, TAIWPNU UNIVERSITAS, Kraków 2011.
- McLuhan Marshall, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.
- Mead George, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Meese James, Nansen Bjorn, Kohn Tamara, Arnold Michael, Gibbs Martin, *Posthumous personhood and the affordances of digital media*, „Mortality” 2015, nr 20(4).
- Merchant Brian, *The Girl Who Would Live Forever*,
https://www.vice.com/en_id/article/xwzxjd/the-girl-who-would-live-forever
[dostęp: 02.08.2017].

- Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.
- Metody badań jakościowych* (red.) Deniz Norman K., Lincoln Yvonna S., t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Mikołajko Zbigniew, *Lekcja anatomii (nie tylko na stole Rembrandta)* [w:] Tegoż. *We władzy wisielca*, Wydawnictwo Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 2012, s. 207-255.
- Milczarek Michał, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, (red.) M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwo Naukowe, hasło: pamięć indywidualna.
- Morciniec Piotr, *Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy: dowolność działań czy normowanie?* „Diametros”, 2009, nr 19, s. 78–92.
- More Max, *Alcor Position Statement on Brain Preservation Foundation Prize*, <http://www.alcor.org/blog/alcor-position-statement-on-brain-preservation-foundation-prize/> [dostęp: 15.02.2017].
- More Max, Drake Aaron, *Two-Year Old Thai Girl Becomes Alcor's 134th Patient*, <http://www.alcor.org/Library/html/casesummary2789.html> [dostęp: 3.08.2017].
- Mori Masahiro, *The Uncanny Valley*, IEEE Spectrum, <http://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/humanoids/the-uncanny-valley> [dostęp: 30.01.2017].
- Morin Edgar, *Antropologia śmierci*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Neff Gina, Nafus Dawn, *Self-tracking*, The MIT Press, 2016.
- Newton Casey, *Speak, Memory. When her best friend died, she rebuilt him using artificial intelligence*, „The Verge”, <https://www.theverge.com/a/luka-artificial-intelligence-memorial-roman-mazurenko-bot> [dostęp: 09.04.2020].
- O'Connell Mark, *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych staraniach, by rozwiązać problem śmierci*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2020.

- O'Neill Kevin, *Internet Afterlife. Virtualy salvation in the 21st Century*, Praeger, California 2016.
- Obrębska Monika, *Myślę, więc »znaczę«. Czuję, więc jestem. O Peirce'owskim pojęciu znaku zdegenerowanego*, „Studia Kulturoznawcze” 2015, nr 1 (7), s. 27-36.
- Öhman Carl, David Watson, *Are the dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online*, „Big Data & Society” 2019, s. 1-13.
- Olechnowicz Emilia, *Theatrum anatomicum: ciało jako widowisko*, [w:] *Medycyna w teatrze*, Homini, Warszawa 2016, s. 17-38.
- Olzacka Elżbieta, *Od Homo sapiens do Homo immortalis. Idea nieśmiertelności w rosyjskich projektach filozoficznych i społeczno-politycznych* [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, (red.) D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 47-62.
- Online Etymology Dictionary, hasło: Immortality,
<https://www.etymonline.com/word/immortality> [dostęp: 30.04.2020].
- Pascal Blaise, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.
- Pecchinenda Gianfranco, *The neuronal identity. Strategies of immortality in contemporary Western culture* [w:] *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*, (red.) M. H. Jacobsen, Routledge, New York 2017, s. 138-155.
- Peirce Charles Sanders, *Wybór pism semiotycznych*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1997.
- Piasecka Marta, *Czy nazwy typu {trup, nieboszczyk} to nazwy osobowe?* „Prace Filologiczne”, vol. LXII, 2011, s. 207-214.
- Pinker Steven, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2005.
- Pitsillides Stacey, Waller Mike, Fairfax Duncan, *Digital Death: What Role Does Digital Information Play in the Way We are (Re)Membered?* [w:] *Digital Identity and Social Media*, Steven Warburton and Stylianos Hatzipanagos (red.), IGI Global, Hershey 2013, s. 75-90.
- Podgórska Joanna, *Krionika, czyli czy warto się zamrozić w oczekiwaniu na postęp nauki?*, „Biotechnologia.pl” <http://biotechnologia.pl/technologie/krionika-czyli-czy-warto-sie-zamrozic-w-oczekiwaniu-na-postep-nauki,16889> [dostęp: 3.08.2017]; *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*, (red.) M. H. Jacobsen, Routledge, New York 2017.

- Przegalińska Aleksandra, *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*, Universitas, Kraków 2016 .
- Przegalińska Aleksandra, *Kto się boi sztucznej inteligencji?*, „Forbes” <http://www.forbes.pl/sztuczna-inteligencja-juz-niedlugo-moze-okazac-sie-rzeczywistoscia,artykuly,190701,1,2.html> [dostęp: 12.05.2015].
- Przegalińska Aleksandra, *Second Life, czyli życie po życiu*, „Dwutygodnik” 2010, nr 1 (22), <http://www.dwutygodnik.com/artykul/810-second-life-czyli-zycie-po-zyciu.html> [dostęp 16.04.2015].
- Psychologia*, t. 1, *Osobowość*, (red.) Strelau Jan, Doliński Dariusz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 799-816.
- Radomska Marietta, Mehrabi Tara, Lykke Nina, *Queer Death Studies: Death, Dying and Mourning from a Queerfeminist Persceptive*, „Australian Feminist Studies” 2020, nr 35 (104) s. 81-100.
- Rayner Gordon, *Girl, 14, who died of cancer cryogenically frozen after telling judge she wanted to be brought back to life 'in hundreds of years* „The Telegraph”, <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/11/18/cancer-girl-14-is-cryogenically-frozen-after-telling-judge-she-w/> [dostęp: 02.08.2017].
- Robinson Martin, *If she's brought back to life in 200 years she may not remember who she is*, „Mail Online”, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3947826/Teenager-cancer-victim-14-British-child-cryogenically-frozen-winning-court-battle-against-father.html> [dostęp: 02.08.2017].
- Rose Nikolas, *The Politics of Life Itself*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Rosiek Stanisław, *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Rothblatt Martine, *The Terasem Mind Uploading Experiment*, <https://web.archive.org/web/20170302234837/https://www.cyberev.org/martine.pdf> [dostęp: 14.03.2018].
- Rothblatt Martine, *Virtually Human: the Promise – and the Peril – of Digital Immortality*, Piscador, New York 2014.
- Schechner Richard, *Performatyka. Wstęp*, przeł. T. Kubikowski, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2006.

- Shaw David, *Cryoethics: Seeking Life After Death*, "Bioethics" 2009, nr 9, s. 515-521; <http://eprints.gla.ac.uk/18452/1/18452.pdf> [dostęp: 20.04.2020].
- Sisto Davide, *Online Afterlives Immortality, Memory and Grief in Digital Culture*, przeł. B. McClellan-Broussard, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 2020.
- Skloot Rebecca, *Nieśmiertelne życie Henrietty Lacks*, przeł. U. Gardner, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2011.
- Slater Mel, Sanchez-Vives Maria, Oliva Ramona i in., *Virtual mortality and near-death experience after a prolonged exposure in a shared virtual reality may lead to positive life-attitude changes*, „PLOS ONE”, 2018, <https://journals.plos.org/plosone/article/authors?id=10.1371/journal.pone.0203358> [dostęp: 12.06.2020].
- Słownik Języka Polskiego PWN, hasło: nieśmiertelny, <https://sjp.pwn.pl/sjp/niesmiertelny;2489951.html> [dostęp: 30.04.2020].
- Smith-Park Laura, *UK teenager wins battle to have body cryogenically frozen*, „CNN”, <http://edition.cnn.com/2016/11/18/health/uk-teenager-cryonics-body-preservation/index.html> [dostęp: 02.08.2017].
- Sobczak Krzysztof, Janaszczyk Agata, *Kontrowersje wokół neurologicznego kryterium śmierci mózgu*, „Forum Medycyny Rodzinnej” 2012, t. 6, nr 4, 182–190.
- Soenke Melissa, *Death, Greed, and Environmental Destruction*, Ernst Becker Foundation, <http://ernestbecker.org/features/becker-and-climate-change/melissa-soenke/> [dostęp: 7.01.2020].
- Sofka Carla J., Gibson Allison, Silberman Danielle R., *Digital immortality or digital death? Contemplating digital end-of-life planning* [w:] *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*, (red.) M.H. Jacobsen, Routledge, New York 2017, s. 173-196.
- Sykulski Leszek, *Rosyjski transhumanizm – geneza i współczesność*, „ANTE PORTAS – Studia nad Bezpieczeństwem” 2013, nr 2, s. 89-101.
- Szczeklik Andrzej, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Szewczyk Kazimierz, *Kazus dziewczynki zamrożonej po śmierci – komentarz*, Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, <http://bazy.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=31&i=9&m=27&n=2&z=0&kk=533&k=357> [dostęp: 20.04.2020].

- Taylor Diana, *Performans*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Universitas, Kraków 2018.
- The Transhumanist Reader: Classical nad Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, (red.) M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell 2013.
- Thomas Louis-Vincent, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.
- Tokarczuk Olga, *Bieguni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
- Torey Zoltan, *The conscious mind*, The MIT Press, USA 2014.
- Troyer John, *Technologies of the Human Corpse*, The MIT Press, London 2020.
- Turkle Sherry, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, przeł. M. Cierpisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Turner Victor, *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*, przeł. Małgorzata i Jacek Dziekanowie, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2005.
- Tworowska Anna, *Implikacje prawne i społeczno-kulturowe śmierci człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki ochrony dóbr osobistych*, Białystok 2013,
<http://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/3746/1/Anna%20Two%20rkowska%20rozprawa.pdf> [dostęp: 10.02.2017].
- Ustawa z dnia 1 lipca 2005 r. o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, Dz. U. 2005 Nr 169, poz. 1411.
- Verschuer Franziska, *Freezing lives, preserving humanism: cryonics and the promise of Dezoefication*, „Distinktion: Journal of Social Theory”, 2019, nr 21 (2) s. 143-161.
- Virilio Paul, *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Vlahos James, *A Son's Race to Give His Dying Father Artificial Immortality*, „Wired”,
<https://www.wired.com/story/a-sons-race-to-give-his-dying-father-artificial-immortality/> [dostęp: 02.01.2017]
- Vovelle Michel, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda i in., Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004.
- Wachowski Jacek, *Performans*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2011.
- Wasilewska-Roszkiewicz Paulina, *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka” 2013, nr 47, <http://docplayer.pl/4518638->

Determinizm-genetyczny-definicja-historia-i-znaczenie-dla-medycyny-i-etyki.html [dostęp: 19.01.2017].

Wicha Marcin, *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017.

Wiener Norbert, *Cybernetyka i społeczeństwo*, przeł. Olgierd Wojtasiewicz, Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”, Warszawa 1960.

Wierzbicka Anna, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006.

Wierzbicka Anna, *Słowa klucze: różne języki – różne kultury*, przeł. I. Duraj-Nowosielska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

Włodarska Beata, *Historyczność ludzkiego istnienia. Myśl Giambattisty Vico*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014 nr 4 (8).

Wymiary śmierci (red.) S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

Zarządzanie sobą: Quantified Self i nowe trendy w zakresie wereable technologies, <http://media-work.pl/zarządzanie-soba-quantified-self-i-nowe-trendy-w-zakresie-wearable-technologies/> [dostęp: 27.03.2018].

Zawojski Piotr, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo Poltex, Warszawa 2010.

Zielinski Siegfried, *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

Ziemiński Ireneusz, *Metafizyka śmierci*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

Ziółkowski Marek, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.

Strony internetowe firm, instytucji i osób

Alcor. Life Extension Foundation, <http://www.alcor.org/FAQs/faq01.html#legally> [dostęp: 15.02.2017].

Away for a bit, blog, <https://awayforabit.com/> [dostęp: 22.05.2020].

California Life Company, <https://www.calicolabs.com/> [dostęp: 12.03.2020].

DeepMind, <https://deepmind.com/blog/article/alphago-zero-starting-scratch> [dostęp: 16.04.2020].

Eterni.me., <http://eterni.me/> [dostęp 30.04.2020].

How To Live Forever/ Rest in Pixels, film dokumentalny, BBC 2013.

HypeCycle, <https://www.gartner.com/smarterwithgartner/5-trends-emerge-in-gartner-hype-cycle-for-emerging-technologies-2018/> [dostęp: 17.04.2020].
Immortality Project, <https://www.sptimmortalityproject.org/pubs> [dostęp: 07.11.2020].
Lifenaut, https://www.lifenaut.com/LifeNaut_User_Guide.pdf [dostęp: 20.03.2018].
Preparing for digital afterlife, blog,
<https://www.whoishostingthis.com/blog/2013/12/19/preparing-for-digital-afterlife/> [dostęp: 22.05.2020]
Shavit Vered, *Digital Dust, Death in the Digital Era & Life After Death on the Net: the Digital, Virtual and Online Aspects of Current Death*, blog, <http://digital-era-death-eng.blogspot.com/> [dostęp: 22.05.2020];
The Digital Beyond, <https://www.thedigitalbeyond.com/> [22.05.2020].
The Tissue Culture & Art Project, *The Semi-Living Worry Dolls*,
<https://tcaproject.net/about/> [dostęp: 02.04.2020].

Materiały audio i audiowizualne

AlphaGo, film dokumentalny, reż. Greg Kohs, USA 2017.
Black Mirror, reż. Charli Brooker, serial Netflixa, odcinki: *Be Right Back* (reż. Owen Harris),
San Junipero, (reż. Owen Harris), Wielka Brytania, 2011.
Braidotti Rosi, *Revolution is a fascist concept*, wystąpienie z 2 kwietnia 2019, YouTube,
<https://www.youtube.com/watch?v=A6PLJqtDp6Q> [dostęp: 10.06.2020].
Braidotti Rosi, *Necropolitics and Ways of Dying*, *SONIC ACTS FESTIVAL 2019*, wystąpienie
z 22 lutego 2019, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=UnFbKv_WFN0
[dostęp: 10.06.2020].
Czyściciele (The Cleaners), film dokumentalny, reż. Moritz Riesewieck, Hans Block,
Brazylia, Holandia, Japonia, Niemcy, USA, Wielka Brytania, Włochy 2018.
Eterni.me, <https://vimeo.com/142260863>, [dostęp 20.05.2019].
Event Lab Immortality Project, film dokumentalny o projekcie modelowania
nieśmiertelności w immersyjnym środowisku wirtualnym,
<https://vimeo.com/128820422> [dostęp: 12.06.2020].
I Met You, film dokumentalny, stacja MBC,
<https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-02-10/poglebianie-traumy-czy-recepta-na-przezycie-zaloby-matka-spotyka-zmarla-corke-w-vr/> [dostęp:
06.04.2020].

Lo i stało się. Zaduma nad światem sieci (Lo and Behold, Reveries of the Connected World), film, reż. Werner Herzog, USA 2016.

Marzenie o nieśmiertelności, Audycja Polskiego Radia, „Klub Trójki”, rozmowa Jerzego Sosnowskiego, Zbigniewa Mikołajko i Tomasza Stawiszyńskiego <https://www.polskieradio.pl/96/396/Artykul/415645,Marzenia-o-niesmiertelnosci>[dostęp: 24.03.2020].

Nadchodzi osobliwość, (*The Singularity is Near*), film dokumentalny, reż. Anthony Waller, Toshi Hoo, USA 2012.

National Geographic, *Cryopreservation Explained*, materiał <http://channel.nationalgeographic.com/explorer/videos/cryopreservation-explained/> [dostęp: 15.02.2017].

Ona (Her), film, reż. Spike Jonze, USA 2013.

Rok za rokiem (Years and Years), serial HBO, reż. Russell T. Davies, Wielka Brytania 2019.

Stawiszyński Tomasz, *Najnowsza rola Jamesa Deana*, audycja radia TokFm, <https://www.tokfm.pl/Tokfm/7,167932,25425381,stawiszynski-najnowsza-rola-jamesa-deana.html> [dostęp: 15.04.2020].

Transcendent Man, film dokumentalny, reż. Robert Barry Ptolemy, USA 2009.

Ucieczka przed śmiercią. Poszukiwanie nieśmiertelności (*Flight From Death. The Quest For Immortality*), film dokumentalny reż. Patrick Shen, Greg Bennick, USA 2005.

Ursache Marius, *A.I. and Afterlife*, TEDxBucharest, https://www.ted.com/talks/marius_ursache_a_i_and_afterlife [dostęp: 02.11.2020].

When his father died, this technologist created a chatbot, so his kids could talk to their grandfather, materiał CBC Radio, <https://www.cbc.ca/radio/spark/386-attention-residue-new-design-ethics-and-more-1.4548894/when-his-father-died-this-technologist-created-a-chatbot-so-his-kids-could-talk-to-their-grandfather-1.4548924> [dostęp: 16.04.2020].

Nota redakcyjna

Niektóre fragmenty niniejszej pracy ukazały się wcześniej w formie artykułów, które z czasem zostały zweryfikowane i uzupełnione.

Queer (digital) death? [w:] MacCormack, P., Radomska, M., Lykke, N., Hillerup Hansen, I., Olson, P., & Manganas, N. (red.) *What Do We Talk About When We Talk About Queer Death? Theories and Definitions*. „Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies”, 2021, 4: 718-721.

Mindclone, i.e. an attempt to create a posthumous avatar, „Humanistic Studies AGH (Contributions to Humanities)”, 2019, nr 18(3), s. 23-43.

Praktyczna nieśmiertelność. Strategie współczesności, „Badania i rozwój młodych naukowców w Polsce. Nauki humanistyczne i społeczne”, część IX, Wydawnictwo Młodzi Naukowcy, Poznań 2018, s. 65-70.

Klon umysłu, sobowtór, umysłowy bliźniak? Nieśmiertelność jako nieludzki inny, „Przegląd Kulturoznawczy”, 2018, nr 1(35), s. 33-47

Krionika – nieśmiertelność jako performans językowy, „Didaskalia. Gazeta Teatralna 2018, nr 143 (2), s. 63-72.

Lifenaut. Wirtualne uobecnienie po śmierci, „Badania i rozwój młodych naukowców w Polsce. Nauki humanistyczne i społeczne”, część IX, Wydawnictwo Młodzi Naukowcy, Poznań 2018, s. 59-64.

Wizja nieśmiertelności Nikołaja Fiodorowa i współczesne projekty technologicznego uobecnienia po śmierci, „Kultura – Media – Teologia”, 2017, nr 28, s. 74-89.

Nieśmiertelność – nowy performans kulturowo-technologiczny [w:] *Technokultura: transhumanizm i sztuka cyfrowa*, (red.) D. Gałuszka, G. Ptaszek, D. Żuchowska-Skiba, Wydawnictwo LIBRON, Kraków 2016, s. 63-82.

Nieśmiertelność – nowy performans kulturowy? „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2015, nr 130, s. 42-48.

Spis ilustracji

Rysunek 1. Nieśmiertelność jako figura topologiczna – wizualizacja pojęcia	87
Rysunek 2. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me.....	113
Rysunek 3. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me.....	114
Rysunek 4. Fragment strony internetowej portalu Eterni.me.....	115
Rysunek 5. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut.....	147
Rysunek 6. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut.....	148
Rysunek 7. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut.....	152
Rysunek 8. Fragmenty strony internetowej portalu Lifonaut.....	156
Rysunek 9. Znak według Charlesa Peirce’a	173
Rysunek 10. Ilustracja performansu językowego	175
Rysunek 11. Krioniczne kapsuły należące do Alcor. Life Extension Foundation	179