

Ireneusz Jeziorski

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
ijeziorski@ath.bielsko.pl
ORCID ID: 0000-0002-5234-7618

Wirtualna tanatopraktyka. Antropologia śmierci w XXI wieku

„Wyobraźmy sobie, że pewne nagranie wirtuozerskiego koncertu fortepianowego, które do tej pory wzbudzało w nas zachwyty, okazuje się przyspieszoną elektronicznie przez inżyniera dźwięku podróbką (fałszywką)”¹.

Denis Dutton, *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja*

„Śmierć zaś pozostaje najgorszych z wszystkich przerwanych dlatego, że pozostawia po sobie poniżającego i odrażającego trupa – symbol nieobecności”².

Luis-Vincent Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*

Początki nie-filozoficznej refleksji nad sytuacjami granicznymi przypadają na wczesne lata pięćdziesiąte XX wieku. Wtedy to ukazała się książka „Człowiek i śmierć w historii” Edgara Morina³. Jednak za faktyczny naukowy początek antropologii śmierci uznaje się artykuł Geoffreya Gorera

¹ D. Dutton, *Instynkt sztuki. Piękno, zachwyty i ewolucja*, przeł. J. Luty, Kraków, s. 207.

² L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 5.

³ E. Morin, *L'Homme et la Mort dans l'histoire*, Paris 1951.

o pornografii śmierci z 1955 roku⁴. Największy jednak wkład w tę subdyscyplinę nauk humanistycznych mają Francuzi. I tak, końcem lat siedemdziesiątych ukazują się kolejno: „Człowiek i śmierć” Philippe’a Ariesa⁵ oraz książki „Trup”⁶ i „Antropologia śmierci”⁷ Luisa-Vincenta Thomasa (socjologa i tanatologa).

Morin koncentruje swą uwagę na historii wieków średnich, Gorer na eksponowaniu obrazów śmierci nagłej w tekstach kultury popularnej, z pominięciem śmierci, która uchodzi za naturalną, Aries natomiast na procesach zmiany w podejściu do śmierci i jej systematycznym wyparciu poza obręb życia. Z kolei Thomas kieruje uwagę na historię zwłok w różnych kontekstach kulturowych i religijnych oraz na „kanibalizm oka”, czyli jak sugeruje to pojęcie, na odpowiedni pokarm dla oka, jakim jest krew i ludzkie ciało. Kultura popularna i media epatują obrazami śmierci, jednocześnie ją trywializując i lekceważąc. W tej tanatopraktyce brakuje współczesnej refleksji nad jej post-nowoczesnym i wirtualnym wymiarem, dlatego też w artykule szkicuję jej najistotniejsze wątki. Jest to zarazem próba wskazania z perspektywy humanistyki (literaturoznawstwa, antropologii i komunikologii) nowych tropów analiz tytułowego zagadnienia, jak i, nieśmiała jeszcze, kontynuacja refleksji francuskiej szkoły antropologów i tanatologów w nowych warunkach społecznych.

Śmierć biologiczna każdego jest czymś, co będzie miało miejsce, jest pewnikiem w świecie niepewności i, jak pisze Przemysław Urbańczyk, jest naszą wspólną sprawą⁸. Na poziomie percepcyjnym śmierć, a precyzyjnie rzecz ujmując – stosunek do niej żyjących, jest istotnym wskaźnikiem zmiany kulturowej. Nań koncentruje się poniższy tekst.

Od początku socjologicznej refleksji naukowej mamy do czynienia ze strategią typologiczną, czyli z teoretycznym podziałem społeczeństwa i kultury w temporalnym kontekście zmiany według określonych zasad. Tworzymy obrazy przeszłości w celu choćby uchwycenia zmian kulturowych czy też w celach porównawczych. Przyjmując, że typologia nie musi być ani rozłączna, ani wyczerpująca, wskazuje się cztery typy idealne spo-

⁴ G. Gorer, *The Pornography of Death*, „Encounter” 1955, t. 5, nr 4, s. 49–52.

⁵ Ph. Aries, *L’Homme devant la mort*, Paris 1977.

⁶ L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii...* Interesująca w kontekście tanatologii jest nowa książka Przemysława Urbańczyka, *Trudna historia zwłok. Wróć się do ziemi*, t. 1, Toruń 2020.

⁷ L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort* (in French), Paris 1975.

⁸ P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok...*, s. 11.

łeczeństw (pierwotne, tradycyjne, nowoczesne oraz późnonowoczesne⁹). Czyniąc to (każda typologia jest uproszczeniem), potraktuję tutaj dwa pierwsze typy (pierwotne – przedmiot badań antropologicznych, tradycyjne – przedmiot badań historycznych), zapominając na moment o różnicy, jako jedno społeczeństwo, którego dotyczyć będzie część pierwsza tekstu. Część druga z kolei będzie traktować o przemianach percepcji umierania i śmierci w nowoczesności, a trzecia i ostatnia zarazem o wpływie technologii medialnych na kolejną zmianę kulturową związaną ze śmiercią. Krótko mówiąc (w kontekście antropologii ciała), aż do dojrzałej nowoczesności ciało było przedmiotem troski i wprowadzono wiele strategii posługiwania się nim¹⁰. Można więc ująć sprawę hasłowo – to „śmierć zaopiekowana/ciało przedmiot troski”. W nowoczesności dojrzałej ciało już na wczesnym etapie zostaje przechwycone przez oficjalne instytucje (rzec można tak – od „żłobka po hospicjum”). Można więc powiedzieć – „śmierć wstydliva/ciało zassane przez instytucje”. W nowoczesności przejrzałej, czyli w jej schyłkowej fazie w XXI wieku, mamy do czynienia z kolejnym nie tyle przesunięciem/odgrodeniem ciała i jego kresu, co z jego wyparciem. Można więc powiedzieć – „śmierć nieobecna/ciało fantomowe”. Niewątpliwie, dopowiem na marginesie, należy rozwijać i pogłębiać refleksję (co niniejszym czynię niejako przy okazji) Jeana Baudrillarda nad zanikiem obrazu rzeczywistości¹¹ oraz korespondującą z tym faktem „falową teorią” Alvina Tofflera¹².

⁹ W moim przekonaniu obecnie znajdujemy się w okresie przejściowym do nowego, piątego typu społeczeństwa. Odsyłam także Czytelnika do książki Joanny Wróblewskiej-Jachny, *Obraz pandemii COVID-19 w zapisach podmiotowej świadomości*, Kraków 2021.

¹⁰ Zob. B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, przeł. B. Leś i D. Prasałowicz, Warszawa 1990; M. Mauss, *Sociologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.

¹¹ Zmiany społeczne zostały opisane przez Baudrillarda jako cztery etapy symulacji: etap pierwszy – początkowo znak (tj. obraz lub reprezentacja) jest odzwierciedleniem podstawowej rzeczywistości. Etap drugi – znak maskuje podstawową rzeczywistość. Obraz staje się zniekształceniem rzeczywistości. Etap trzeci – znak maskuje brak podstawowej rzeczywistości. Obraz stawia pod znakiem zapytania, czym jest rzeczywistość i czy w ogóle istnieje. Etap czwarty – znak nie ma żadnego związku z żadną rzeczywistością; jest jego własnym czystym symulakrum. Zob. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004.

¹² A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Wołyński, Warszawa 2001.

Obraz jest odbiciem rzeczywistości – czyli śmierć w kulturze przednowoczesnej

„Okrutnego faktu, że śmierć cielesna jest skutkiem życia, nie da się zmienić”¹³. W kulturach przednowoczesnych stanowiło to pewnik i w związku z tym podejmowano różnorodne praktyki oraz wdrażano różne rytuały, aby troską otoczyć ciało, psyche oraz samo fizyczne odejście z tego świata. Śmierć nie jawiła się jako antynomia życia. Była stanem tymczasowym. Stan ten umożliwiał przejście do innego, lepszego świata. Przejawem owej troski było także grzebanie zwłok. Nie zostawiało się ciała na pastwę losu, bez pochówku. Już Neandertalczyki grzebali swoich zmarłych, a w niektórych z tych pochówków można dopatrzeć się załączków późniejszej wiary w nieśmiertelność czy życie pośmiertne. Kolejnym sposobem pogrzebów świadczącym o tej wierze jest zakopywanie wraz z ciałem zmarłego różnego rodzaju rzeczy potrzebnych w życiu doczesnym¹⁴. Pochówkom tym zawsze towarzyszyły jakieś obrzędy i uroczystości pogrzebowe. Były one stanami przejściowymi pomiędzy życiem doczesnym i życiem pośmiertnym. Były to tak zwane „rytuały przejścia”¹⁵. Stwarzały one „poczucie wspólnoty umierania, która pomagała najbliższym złagodzić traumę przez uspołecznienie „odchodzenia” i upublicznienie żałoby w ramach zrytualizowanych zachowań uruchamianych po śmierci”¹⁶.

Emil Durkheim twierdził, że prawie wszystkie instytucje w ich podstawowym kształcie zrodziły się z religii. Skoro prymarne elementy społeczne zrodziły się z religii, życie religijne musiało wyrażać całość życia zbiorowego¹⁷. Durkheim określił religię nie przez treść wierzeń, która jest historycznie zmienna, lecz przez funkcję polegającą na integrowaniu społeczeństwa i regulowaniu zachowań. Jednak istota jego teorii tkwi w poglądzie, że pojęcia, w przeciwieństwie do emocji, mogą istnieć tylko w kulturowym kontekście oraz że prymarne kategorie pojęciowe, od których są uzależnione wszystkie inne pojęcia, wymagają rytuału, jeśli mają być utrzymane. Zazwyczaj nie pamięta się o tym, że głównym problemem Durkheima nie

¹³ P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok...*, s. 13.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. van Genneep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006; M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Kęty 2007.

¹⁶ P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok...*, s. 19.

¹⁷ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 598.

było wyjaśnienie religii, ale wyjaśnienie myślenia pojęciowego, a przede wszystkim konieczności przymusowej natury naszych ogólnych pojęć. To *de facto* głosiła jego teoria religii i rytuału, będąca metodą utrzymującą decydujące kategorie w umysłach członków danej kultury jako zrozumiałe i przymusowe.

W przednowoczesnych praktykach związanych ze śmiercią najistotniejszą funkcję pełnił rytuał – regularnie powtarzany, zwyczajowy i ściśle określony zbiór czynności, który symbolizuje określoną wartość lub przekonanie, odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich religiach świata. Rytuały pogrzebowe przejawiają się ogromną różnorodnością form¹⁸. Nie ograniczają się jednak wyłącznie do praktyk religijnych. Wszystkie instytucje społeczne odwołują się do zachowań rytualnych po to, by podtrzymać system wartości, na którym się opierają i utrzymać świadomość posiadanej przez nie władzy wśród tych, którzy poddani są ich oddziaływaniu. Rytuały zwykle konserwują istniejący porządek społeczny i podtrzymują stare zwyczaje¹⁹. Przez obrzędy dokonuje się inicjacja jednostki do życia zbiorowego, służą one zespalaniu zbiorowości. Obrzędy scalają oddalone od siebie w życiu codziennym jednostki, a ważną ich rolą jest kultywowanie tradycji grupowych. W kontekście, tutaj najważniejszym, obrzędy religijne pełnią funkcję „euforyczną”, to oznacza, że służą podtrzymaniu jednostek w chwilach załamania i kryzysów egzystencjalnych, na przykład w chwili śmierci bliskich.

W zależności od systemu kultury wyglądały one różnie. Zazwyczaj miały na celu pomoc w bezpiecznej wędrówce zmarłego do innego/szczerśliwszego świata. Jednym z tych rytuałów jest żałoba, w której to istotną rolę odgrywa proces rozkładu zwłok. Rozkładające się zwłoki budziły w ludziach lęk. Uważane były za nieczyste, stąd podejmowano działania mające na celu przyspieszenie procesu rozkładu, takie jak: kremacja, kanibalizm czy też jego (rozkładu) uniknięcie na przykład przez balsamowanie²⁰. Lęk przed nieczystym popychał żyjących do oddalania ciała z wioski bądź opuszczenia jej przez nich samych. Przykładem tego rytuału byli Anda-

¹⁸ L.-V. Thomas, *Trup...* Patrz także: *Wymiary śmierci*, praca zbiorowa pod red. S. Rosieka, Gdańsk 2002; A. Kubiak, *Imię śmierci. Antropologia umierania i żałoby w późnej nowoczesności*, Kraków 2014.

¹⁹ Inną wykładnię rytuału jako czynnika zmiany daje Victor Turner. Czytelnika odsyłam do mojego artykułu: *Od Abba Ojca do „*****”*. *Pokolenie Z pomiędzy światami, czyli o rytualnym procesie potencjalnie radykalnej przemiany przestrzeni świata życia ponowoczesnego*, [w:] *Media w przestrzeniach społecznych. Przestrzenie społeczne w mediach*, praca zbiorowa pod red. K. Piątek, Bielsko-Biała 2020.

²⁰ L.-V. Thomas, *Trup...*

manowie opisani przez Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna²¹, którzy to opuszczają wioskę na kilka miesięcy, dopóki zwłoki nie zostaną „odkazo-
ne”. Żałoba była także pewnego rodzaju profilaktyką przed zakażeniem się
śmiercią. Jest to pewna forma kwarantanny nałożona na rodzinę, w której
zapanowało widmo śmierci.

Lęk przed śmiercią lub też nawet śmiertelna trauma spełnia istotną rolę
w „potrójnej przesłance antropologicznej”. Zakłada ona pierwotnie współ-
istnienie trzech zasad: świadomości końca życia, wiary w nieśmiertelność
oraz traury śmierci, czyli świadomości pustki nadchodzącej w miejsce in-
dywidualnej pełni życia. Ta ostatnia przesłanka doskonale wypełnia pustkę
między dwoma poprzednimi, ponieważ świadomość śmierci przywołuje
automatycznie ową świadomość pustki, a ta z kolei ma swój udział w po-
wstaniu religijnych koncepcji nieśmiertelności. Przez tysiące lat człowiek,
także dzięki rytuałom, oswajał i opanowywał śmierć oraz okoliczności jej
towarzyszące. Wiedział o nadchodzącej śmierci, która rzadko przychodziła
nagle, była w jakiś sposób zapowiedziana przez *nuncius mortis*.

Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku, a w licznych kulturach chłop-
skich także później, ryt śmierci bliskiego wprowadzał uroczyste elementy,
które angażowały całą grupę społeczną, a w przypadku wsi nawet wszyst-
kich mieszkańców. W domu zmarłego (gdyż człowiek umierał w domu)
zamykano okiennice, zakrywano obrazy, zapalano gromnice, myto zwłoki,
najbliżsi je ubierali w odświętne ubranie, przygotowywano wodę świeconą,
przychodzili sąsiedzi, krewni, przyjaciele, duchowny, który przy pomocy
religijnych i magicznych rytów i symboli przejścia wyłączał ciało zmarłego
z życia innych ciał. Rozpacz po stracie, w jakiejś mierze, zinternalizowa-
na i zarazem wyrażana była przez grupę kobiet-płaczek. Śmierć dotykała
nie tylko najbliższych, ale i całą społeczność lokalną, reagującą, w różnym
emocjonalnym stopniu i zakresie, na sytuację graniczną. Śmierć była fak-
tem kulturowym. Kultura była/jest więc także sposobem reagowania na
śmierć. Wszystko to zmierzało do „oswojenia” tego „zdarzenia-skandalu”,
jakim jest śmierć człowieka.

²¹ A.R. Radcliffe-Brown, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościańska i M. Pe-
tryk, Kęty 2006.

Obraz maskuje i wypacza podstawową rzeczywistość – czyli śmierć (tanatopraktyka) w nowoczesności.

Nie istnieje kultura, która odniosłaby się do śmierci aktora społecznego, który już wyczerpał/odegrał swe role, rozpisane w scenariuszu życia, tak po prostu jako zwykłą oczywistość, pozbawioną jakiegokolwiek kulturowego znaczenia. Śmierć nie była więc tylko postrzegana w kategoriach biologicznych. Ma/miała? swój wymiar kulturowy.

W pierwszej połowie XX wieku na Zachodzie pojawił się jednak nowy model umierania i nowego zbiorowego percypowania śmierci. Jest to model, jak nazwał go Aries, „odwróconego obrazu”, to znaczy, że polega on na przeciwstawieniu się temu, co było znane i praktykowane wcześniej²². Krok po kroku w procesie zmiany kultura wyrzekała się śmierci. Zepchnęła ją z karawanu i długiej drogi, jaką ma on przemierzyć ze zwłokami i konduktem żałobników, przy dźwiękach *Marche funebre* z sonaty fortepianowej b-moll op. 35 Fryderyka Chopina, na miejsce pochówku. Postępowała kompresja czasu i przestrzeni. Śmierć przestała być zainscenizowanym wydarzeniem publicznym, ale nie stała się jeszcze pornografią. Zmianie uległa także relacja pomiędzy umierającym a jego otoczeniem, a to znaczy, że „stara śmierć” umarła, a „nowa śmierć” wraz z nowymi sposobami jej postrzegania pojawiła się na horyzoncie i arenie dziejów. Nastąpiła wówczas erozja starych znaczeń.

Śmierć stawała się krok po kroku nieprzyzwoita, odrażająca, brudna i coraz bardziej, szczególnie w ceniącym sobie czystość środowisku mieszczaństwa, wstydliva i ukrywana. Obrzydzenie stawało się podstawową emocją. Tym samym śmierć (zapach, widok, obojętność trupa) przestała być postrzegana jako coś normalnego, napawała lękiem i budziła wstręt, więcej – stała się czymś niestosownym, tak jak wydzieliny ludzkiego ciała. Czynienie jej „widowiskiem” czy sprawą publiczną stało się niewłaściwe, a może nawet w mieszczańskim środowisku właśnie niestosowne²³. Ta emocja mocno sprzęgła się z powstaniem i późniejszym rozkwitem społeczeństwa konsumpcyjnego, zatomizowanego, indywidualistycznego i z prosperitą rynku kapitalistycznego, czyli wzrostem dobrobytu, w którym to estetyka, przewyżczając etykę, stała się jedną z omnipotentnych ideologii

²² Ph. Aries, *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2007.

²³ Ph. Aries, *Śmierć odwrócona*, [w:] *Antropologia śmierci – myśl francuska*, przeł. S. Cichowicz i J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 238–241.

wykluczających (starość, śmierć, choroba, brzydota – dla nich było coraz mniej miejsca lub stawały się one niewidoczne). Zabrakło już miejsca na, wspomniany powyżej, tradycyjny stosunek do śmierci w społecznościach lokalnych nazwanych przez Ernesta Gellnera „mnożącymi się kulturami dzikimi”²⁴, które, i to jest jeszcze jeden czynnik zmiany, zostały anihilowane przez rozwój dążącego do homogenizacji nacjonalizmu.

Nowoczesność to instytucja, kalkulacja, zysk, racjonalność biurokracji, stąd śmierć, coraz bardziej zdyscyplinowana, ukrywała się w szpitalach, „a wszystko po to, by prowadzić normalne życie. Pokój umierającego przeniesiono zatem z domu do szpitala. W związku z rozwojem techniki medycznej przeniesienie to zostało zaakceptowane przez rodzinę, a upowszechniło się i stało się prostsze [...]. Szpital staje się odtąd jedynym miejscem, gdzie śmierć na pewno nie jest aktem publicznym – bądź też czymś w tym rodzaju – co jest obecnie traktowane jako chorobliwa nieprzyzwoitość”²⁵. Szpital stał się miejscem – symbolem śmierci samotnej. Umiera się odtąd oddzielnie. Niestosowność śmierci nabiera następnie znamion wstydu, z którym pojawia się odmienny od przednowoczesnego wzorzec śmierci. Śmierć skromna, umieranie bezgłośnie. Zamieniona we wstyd nie stosowność stała się źródłem współczesnego zakazu, którym objęto śmierć. Śmierć stała się strukturalnie obca²⁶. Nie przynależy już do porządku Realnego. Będzie to miało dalekosiężne konsekwencje w ostatniej fazie alienacji śmierci, którą omówię w głównej, ostatniej części artykułu.

Śmierć oddaliła się na tyle, że odsunęła i usunęła się, a może usunięto ją – poza nawias społeczeństwa. W wymiarze rytuału pogrzebowego stała się aktem prywatnym, w wymiarze towarzyszenia przy umieraniu przestała taka być (raczej nie jesteśmy obecni przy śmierci bliskich nam osób). Odrzucenie śmierci, dyskrecja, dobre wychowanie, przejście ze spokojnej codzienności do uwewnętrznienia, zniesienie żałoby nie leżą po stronie lekkomyślności grupy społecznej, ale „bezlitosnego przymusu społeczeństwa [...] jest to pewien sposób nieuznawania śmierci, mimo że uznaje się jej realność”²⁷.

²⁴ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 2013.

²⁵ Ph. Aries, *Śmierć...*, s. 242.

²⁶ W rozumieniu Bernharda Waldenfelsa pozostaje poza **porządkiem codzienności**. Zob. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M 2006.

²⁷ Ph. Aries, *Śmierć...*, s. 253.

Instytucjonalizacja i medykalizacja śmierci jest także skutkiem rozwoju technik uśmierzania bólu, przez co szpital stał się miejscem śmierci zwyczajnej, przewidzianej, w kalkulowanej oraz zaakceptowanej przez personel medyczny. Jednocześnie ukrytej przez światem. Banicja śmiertelnie chorego do szpitala uczyniła z normy umierania w społeczeństwach przednowoczesnych stan rozłączny/separujący z życiem, a nie wieńczący to życie. Można powiedzieć, że śmierć została poddana organizacji i anonimowości przez dyscyplinujące, zorganizowane i coraz bardziej anonimowe społeczeństwo nowoczesne. Jest zagospodarowana na pograniczu uprawnego ogrodu, jakim jest to społeczeństwo. W tych warunkach powstał więc nowy wzorec śmierci. Przeniesienie śmierci/śmiertelnie chorego do szpitala przyspieszyło ewolucję procesu separacji. Śmierć nie należy już do umierającego ani do jego rodziny, ani do społeczeństwa, przypisuje się jej już tylko jedno, no może dwa miejsca: szpital i dom pogrzebowy²⁸.

**Obraz stawia pod znakiem zapytania rzeczywistość,
a znak nie ma żadnego związku z żadną rzeczywistością,
jest czystym symulakrem dla siebie,
czyli kultura „przewycięzania” śmierci**

Kluczową kategorią dla życia nie tylko jednostki, co przecież oczywiste, ale dla życia społecznego jest „ciało”, a precyzyjniej „ucieleśnione ja” i jeżeli chcemy dostrzec choćby, a później zrozumieć, przyczyny problemów z tożsamością współczesnego człowieka, musimy zwrócić się w kierunku cielesności. W przednowoczesnym i także nowoczesnym społeczeństwie ciało było siedliskiem tożsamości i jako takie było bytem perspektywicznym, który nie tyle jest/był? „w” przestrzeni ale jest/był? „z” przestrzenią²⁹. Dzięki temu podmiot mógł powiedzieć, że istnieje w rzeczywistości – w Realnym. Zapytam: Jeśli zabraknie fizycznego ciała, czy zabraknie tożsamości? oraz: Czy ciało jest stałym, ostatecznym elementem tożsamości? Poniżej przedstawię pokątną odpowiedź na te pytania.

Wprowadzając dystynkcję pomiędzy „mieć ciało” (*having a body*) a „być ciałem” (*being a body*), można domniemywać, że współcześnie umiejętność bycia ciałem została stłumiona (tłumiony jest po prostu bio-

²⁸ Tamże, s. 281. Także Ph. Aries, *Rozważania...*, s. 246–330.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 179.

logizm ciała)³⁰. Ale odwróciwszy to twierdzenie, można rzec: podmiot był dotychczas, to znaczy w przednowoczesnym oraz nowoczesnym społeczeństwie, ciałem, a dopiero teraz, w późnej fazie tego drugiego, ma ciało. I nie chodzi o frommowską różnicę między być i mieć³¹.

Z jednej więc strony ciało stało się elementem indywidualnych potrzeb i zachcianek – wartością estetyczną/czystą zewnętrznością. Budowaniem tego, co jest, a może, co będzie/co powinno być – to wszelkie tresowane ciała oraz wymyślane przez urynkowaną kulturę ciała symulakry. Opowieść ta tworzy coś, co można nazwać *Corpusem* znaczeń, objaśnień ciała i przypisów do ciała, dodawanych przez rozmaitych trenerów personalnych, influencerów, wirtualnych influencerów i lanserów. Z drugiej zaś strony, ciało znikające w hiperrzeczywistości i symulacji, tożsamościowy zwornik podmiotu, który może przy pomocy algorytmów dowolnie manipulować tożsamością, także po śmierci podmiotu.

Rozprzestrzenianie się zapośredniczonych danych osobowych oraz tak zwanych tożsamości internetowych, a także praktyk biometrycznych (wzorec, wizerunek twarzy, dane behawioralne), rutynowo zakłada dostęp do żywego organizmu, co sprawia, że dostęp do danych po śmierci staje się czymś problematycznym. Zapytajmy więc, co się dzieje z artefaktami technologicznymi, które dotyczą kwestii końca życia? Tanatotecnologie generują bowiem problem archiwizacji, dostępu do informacji, do zasobów. Na przykład oprogramowanie do zarządzania forum nie jest bezpośrednio związane ze śmiertelnością swoich użytkowników. Dlatego korporacje medialne dążą do „przechwytywania” danych coraz częściej po to, aby odpowiednio przepracować fakt śmiertelności użytkowników systemów informatycznych. Aby to klarownie wyjaśnić, wskażę na trzy kwestie. Inaczej mówiąc, w ujęciu wirtualnej tanatopraktyki relację człowieka z technologią wyróżniają trzy stany.

Pierwszy to stan śmiertelności trwający *de facto* od narodzin w hiperrzeczywistości, kiedy użytkownik może podejmować rozmaite decyzje wobec nieuchronnej, ale jeszcze odległej perspektywy śmierci. Drugi to stan umierania, utożsamiany jest często ze śmiertelną chorobą, następuje wówczas kompresja czasu, co ogranicza podmiotowość użytkownika, tym samym przymusza go do dostrzeżenia niewidocznych dotąd w kontekście

³⁰ A. Kępińska, *Ciało post-ludzkie*, [w:] „Kultura współczesna” 2000, nr 23–24, s. 145.

³¹ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. A. Ziemiński, Warszawa 2021.

śmierci mediów i nośników, którymi natychmiast należy się zająć. Generuje to pojawienie się problemu pośmiertnego dostępu do zasobów smartfona czy decyzji o tym, komu, na przykład, przekazać hasła do kont w mediach społecznościowych i dostęp do innych mediów. Ostatni, trzeci, to stan samej śmierci – człowiek/użytkownik nie jest wobec niej całkowicie bezbronny. Serwisy internetowe, na przykład „Dead Man’s Switch”, czyli „przełącznik umarlaka”, starają się wyzyskać ostatni etap bycia użytkownikiem i oferują możliwości nadawania/wysyłania wiadomości pośmiertnych³².

W tej kwestii należy zdefiniować śmierć w kontekście wirtualnej tanatopraktyki jako stan, w którym użytkownik nie ma już kontroli nad tym, co technologie nadal w odniesieniu do niego wytwarzają. Tym samym użytkownik już po śmierci może zostać na nowo stworzony jako bezcielesne Zombie. „Można też proponować usługi w zupełnie nowy sposób eksploatujące doświadczenie śmierci i umierania. Właściwie można już mówić o kulturowym przemyśle cyfrowym traktującym śmierć jako surowiec do wytwarzania kapitału”³³. Niedawno wprowadzone pojęcie *Digital after-life industry* (DAI) definiowane jest jako aktywność polegająca na generowaniu usług wykorzystujących internetowe pozostałości po nieżyjących użytkownikach (Technologie te umożliwiają ogromnym ilościom danych przeżycie online ich producentów, dając w ten sposób początek nowej, cyfrowej formie obecności w życiu pozagrobowym. Tworzą coś, co nazywa się już „ciałami informacyjnymi” zmarłych w celach komercyjnych)³⁴. A co się dzieje, gdy umiera aktywny użytkownik Facebooka?³⁵

Kilka lata temu pojawiła się aplikacja o nazwie „LivesOn”. Pozwala ona tweetować pośmiertnie. Reklamuje się hasłem: „Gdy twoje serce przestaje bić, nie przestaniesz tweetować”³⁶. Działa w oparciu o specjalnie opracowany algorytm, który najpierw przez lata śledzi poczynania użytkownika na społecznościowych portalach. Gdy ten umrze, wykorzystuje zdobyte

³² M. Wilkowski, *W sieci śmierć*. <https://www.dwutygodnik.com/artykul/8546-w-sieci-smierc.html?print=1> [dostęp: 12.12.2021].

³³ Tamże.

³⁴ C. Ohman, L. Floridi, *The Political Economy of Death in the Age of Information: A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry*, public. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11023-017-9445-2> [dostęp: 16.12.2021].

³⁵ M. Bellon, *Czy zmarły może publikować posty – śmierć w czasach Facebooka*. <https://businessinsider.com.pl/technologie/co-sie-dzieje-z-profilem-uzytkownika-social-media-po-jego-smierci/72r5xv8> [dostęp: 21.01.2022].

³⁶ *When your heart stops beating, you'll keep tweeting.*

informacje do publikowania wiadomości i linkowania stron w tym samym stylu co użytkownik³⁷.

Końcem 2020 roku Microsoft stworzył chatbota opartego na wzorcu konkretnej osoby, replikującego jej zachowania, korzystającego z danych z mediów społecznościowych i komunikatorów internetowych. Dzięki maszynowemu uczeniu naśladowuje on wzorzec, na bazie którego powstał. Wykorzystywane tutaj mogą być także takie dane, jak zdjęcia, nagrane rozmowy, wszelkie wpisy internetowe i z mediów społecznościowych oraz wiele innych. Służyłyby one takiemu wytrenowaniu programu, by imitował osobowość wzorca, z którego czerpał dane. Wzorzec ten może być, od jakiegoś czasu, martwy.

Jeśli zostawimy po sobie zasoby cyfrowe, możemy być pewni, że zostaną wykorzystane do utrzymania nas przy życiu³⁸. Przeżyjemy więc jako surowiec doskonalący algorytmny i powiększający kapitał jak w przypadku firmy Google, która w trzy lata temu opatentowała technologię tworzenia „wirtualnych klonów”, posiadających skopiowane od człowieka „umysłowe atrybuty” po to, by podsuwać nam jeszcze bardziej niż obecnie spersonalizowane reklamy oraz by lepiej przewidywać zachowania konsumenckie. Nasze maile pozwolą lepiej targetować reklamy. Sklepy doskonalic ofertę na bazie analizowanych na wielką skalę historii naszej konsumpcji³⁹. Także na naszych zdjęciach sieci neuronowe będą trenować rozpoznawanie emocji. Nowozelandzka firma „UneeQ” wyspecjalizowała się w tworzeniu „cyfrowych ludzi”, którzy mają replikować interakcje społeczne na nieskończoną skalę. To po prostu darmowe narzędzia „na koniec życia” umożliwiające tworzenie pośmiertnego dziedzictwa w dobie mediów społecznościowych oraz „przywracania do życia” naszych bliskich. Jednym z problemów, który się pojawia, jest utrata kontroli nad swoim, tworzonym przez zarządców danych, pośmiertnym wizerunkiem. Serwis „MyHeritage”, tworząc narzędzie „Deep Nostalgia”, które dzięki algorytmowi animują mimikę obrazu, by ożywić zdjęcia zmarłych bliskich nam osób,⁴⁰ stworzył podwaliny pod technologię uobecniania po śmierci i zapowiedź metawersum.

³⁷ W. Coldwell, *Why death is not the end of your social media life*. <https://www.theguardian.com/media/shortcuts/2013/feb/18/death-social-media-liveson-deadsocial> [dostęp: 24.01.2022].

³⁸ Szacuje się, że na Facebooku około 30 milionów kont należy do zmarłych.

³⁹ W. Wilkowski, *W sieci śmierć...*

⁴⁰ Wykorzystuje się tutaj technologię *deepfake'ów* – preparowanych przy pomocy *deep learning*, czyli głębokiego uczenia maszynowego, zdjęć oraz filmów.

Problematyczne są aplikacje, które tworzą sztuczne wiadomości w imieniu zmarłego. „DeadSocial” są „cyfrowym rozszerzeniem” ludzi zostawiających listy do przeczytania po śmierci⁴¹. Można zapytać – co zrobimy, jeśli ktoś wykorzysta nowe rozszerzenie człowieka w sposób, który dręczy lub prześladuje odbiorców? Śmierć jest przecież ostatecznym brakiem odpowiedzialności, a jeśli przyszłość platform mediów społecznościowych będzie nawiedzana przez utkwione w maszynie cyfrowe duchy terroryzujące otoczenie, co z tym począć? Można zdać się na anioła stróża, nowego post-mortualnego opiekuna spolegliwego, czyli osobę wyznaczoną do opieki nad profilem po śmierci jego właściciela. Może ona także wyłączyć wtyczkę wirtualnego respiratora, czyli na zawsze wyłączyć profil użytkownika.

Korporacje (takie jak Facebook) coraz mocniej mobilizują się i pozycjonują rynkowo nie tylko wokół codzienności użytkowników, ale także wokół ich sytuacji granicznych. Czynią to głównie w celu żerowania na naszym lęku przed śmiercią. Po prostu zaczynają budować na nim wirtualne narracje i nowe formy komunikacji z bliskimi/zmarłymi. Tym samym anihilują wypracowane w procesie długiego trwania kulturowe przednowoczesne i, w pewnej mierze, nowoczesne sposoby radzenia sobie (zasygnalizowane powyżej rytuały, mity, wierzenia religijne) z sytuacjami granicznymi (śmiercią/znikaniem/rozkładem⁴²), z kryzysami społecznymi, takimi jak obecnie (problemy demokracji, wojna hybrydowa, brutalna, ludobójcza agresja Rosji na Ukrainę, Śmierć Uniwersytetu, pandemia). Zastępują je nowymi transmutacjami przekraczającymi *Conditio Humana*. W konsekwencji transformacja umysłu do hiperrzeczywistości może okazać się jakąś nową ekonomiką „Przemysłu kulturalnego”. Proces przepracowania śmierci w afektywnej symulacji postępuje.

Co na to wszystko wytresowany przez sukces i konsumpcję „indywidualista”? Głos wewnętrzny podpowiada mu – musisz sam się pocieszyć! Ściągnąć apkę i przepracować żałobę, wyakcentuję raz jeszcze, w afektywnej symulacji. Bliski powraca przed jego oczy w wizerunku, w dodatku interaktywnym. Technologia/rynek – nowy przemysł kulturalny dążą do atomizacji społecznej, a czynią to dla zysku. Sprzęgnięte jest to z coraz krótszym okresem żałoby. Psychiatria, która, jak mawiał Thomas Szasz⁴³, ale

⁴¹ <https://komorkomania.pl/40461,w-huaweiu-p50-pro-zabraklo-mi-jednej-rzeczy-i-nawet-nie-sa-to-apki-google> [dostęp: 20.02.2022].

⁴² Zob. *Znikanie – instrukcja obsługi*, praca zbiorowa pod red. M. Kwaretko i in., Warszawa 2016.

⁴³ T. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, London 1961.

także Michel Foucault⁴⁴, zawsze, że użyję nieco kolokwialnego określenia, szła pod rękę z kapitalizmem i rynkiem, patologizując także stan żałoby (obecnie żałoba ma trwać do dwóch tygodni według „Klasyfikacji zaburzeń psychicznych” Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego). To sprzęgnięta z rynkiem zmiana kulturowa. Urynkowienie żałoby⁴⁵.

Proces przemiany to przejście od doświadczanej fizycznej rzeczywistości do siatek, matryc, algorytmów; jest lemowskim przejściem do bezcielesności – ta sytuacja zmienia się w rzeczowej tutaj późnej fazie nowoczesności – następuje przy tym zmiana paradygmatu – przeniesienie akcentu z etyki na estetykę (także, teraz frommowskie, z bycia na posiadanie).

Podmiot jako byt estetyczny istnieje bowiem w chwili, a w horyzoncie bycia przyszłego nie antycypuje swego końca. Jest jedynie w wyglądzie i dyskursie. Nadto nieograniczenie rośnie rola powierzchowności bez odpowiadających im rzeczy – ciał, ustabilizowanych znaczeń, odniesień, kanonów literackich i kulturowych. Podmiot poddający się dowolnym modyfikacjom, pozbawiony odniesień, określać mogą przez trzy elementy, po pierwsze: znaczące (*signifiant*), po drugie: pływy i kłacze (unosi się w permanentnej imitacji) oraz po trzecie: powierzchnie. Ta dystynkcja pozostaje już w jawnej sprzeczności z tym, co nowoczesne: czyli, dokonując skrótu: znaczone (*signifié*), korzeń i głębia.

Ciało krok po kroku staje się nie tyle ciężarem do przepracowania w drodze treningu i przy pomocy trenera personalnego, ale także oraz jednocześnie staje się pustką, wręcz kolapsem⁴⁶. Zapadnięte w siebie słowo-ciało zostaje wpisane w strukturę algorytmu. W epoce nowych-nowych mediów pojawia się wyobraźnia ufundowana na Znaku, nieciągłości i auto-referencyjności przenikających się obrazów, znaczeń, potoków *signifiants*⁴⁷. Znak przekłada się na inny znak, stając się „mobilnym” i „przenośnym”. Znak po śmierci podmiotu imituje rzeczywistość, stwarza jego kopię. Uda-je, jest ersatzem. Z uwagi na ograniczenia formatu artykułu podam tylko jeden przykład ilustrujący omawiany problem.

Amerykanin James Vlahos twierdzi, że nadchodzi kolejna wielka technologiczna rewolucja. Informatycy z Doliny Krzemowej dążą do zbudowania ostatniego, najlepszego komputera, jakiego świat (sic!) będzie po-

⁴⁴ M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

⁴⁵ T. Stawiszyński, *Ucieczka od bezradności*, Kraków 2021, s. 69–110.

⁴⁶ Zob. J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2002.

⁴⁷ G. Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Kraków 2008, s. 208.

trzeba. Wierzą w to, że gdy zostanie on STWORZONY, a nie zrobiony, zrewolucjonizuje nasze relacje z technologią. Nazywają to konwersacyjną sztuczną inteligencją⁴⁸. Komputery, które potrafią mówić i myśleć tak, jak ludzie, szybko staną się rzeczywistością. Vlahos rozmawia z naukowcami z Google, Amazon i Apple, którzy wytyczają drogę do owej rewolucji w dziedzinie przetwarzania głosu. Okazuje tym samym, w jaki sposób technologia głosowa zmieni każdy sektor kultury i społeczeństwa: przekaże niewypowiedziane nowe uprawnienia korporacjom, podważy tradycyjne pojęcia prywatności, zrewolucjonizuje dostęp do informacji i fundamentalnie zmieni sposób, w jaki rozumiemy ludzką świadomość. Próbuje nawet zrozumieć znaczenie rewolucji z pierwszej ręki – budując chatbotową wersję swojego nieuleczalnie chorego ojca. Badania Vlahosa prowadzą go do jednego fundamentalnego pytania: Co się dzieje, gdy nasze komputery stają się tak samo elokwentne i kreatywne jak my?

Otóż ów Amerykanin miesiącami nagrywał historię życia swego umierającego na raka ojca. Po jego śmierci zaś spisał opowieść i przetworzył około sto tysięcy znaków na wkład do bota uruchomionego na Messengerze (użył go do odtworzenia swojego ojca jako AI). Dzięki temu może rozmawiać z nieżywym już ojcem, dając mu (sztuczną) nieśmiertelność⁴⁹.

Przykład jest bardzo wymowny. Świadczy o tym, że kultura symboliczna, tworząca oraz kreująca narracje, historie, mity, została zastąpiona kulturą Znak – dyskursu, imitacji i iluzji. Ta z kolei tworzy nie tylko nowe mapy bez terytoriów, ale podmioty bez ciał.

Co jest budulcem nowej tożsamości postżycia? Jest nim strumień pokaźnowanej cielesności, który można określić za Jacques'em Lacanem jako *Corps morcele*⁵⁰, co oznacza, nieco upraszczając, ciało jeszcze niezłożone, nieskupione, rozdrobnione, ale jednak obecne ruchem. Takim wirtualnym bytem jest surówka ojca jako wkład do bota. Oto Dadbot! Tatus program.

Dochodzimy w konsekwencji do tego, że we współczesnej kulturze symulacji, oferującej nie tylko biotechnologiczne manipulacje na poziomie ciała, dokonuje się także proces zapominania o ciele. Tym, co znaczące – *signifiant*, będzie tylko pozostałość, resztki po tym ciele. Najważniejszą z sensorycznych resztek będzie dyskurs, oko i, w małym stopniu, hapt-

⁴⁸ Zob. J. Vlahos, *Talk to Me. Amazon Google Apple and the Race for Voice Controlled AI*, New York 2019.

⁴⁹ J. Vlahos, *A Son's Race to Give His Dying Father Artificial Immortality*, „Wired”. <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=googler+translate> [dostęp: 03.02.2022].

⁵⁰ J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York-London 1981, s. 84–87.

ka. Podmiot staje się powidokiem. Dyssypacją ciała (rozproszkowaniem, chaosem)⁵¹. I skoro rzeczony Amerykanin utracił swojego Ojca, czyli jego fizyczną bliskość, to surówka ojca wróciła jako znaczące (*signifiant*). To, co przestało być widzialne, dotykalne, to, co naturalnie, poddało się estetyce zaniku (a co jest, wydawałoby się, niezbywalnym/koniecznym/skandalicznym elementem naszej kondycji) i pojawiło się ponownie w polu widzenia i dyskursu już jako WIDMO. Ojciec stał się widmem, a nie wspomnieniem, pamięcią. Egzystencją w hybrydowej „chmurze”.

Dawniej „znaki na powierzchni ciała pozwalały wnioskować o wnętrzu, dziś natomiast powierzchnie te są obszarem, na którym zapisuje się znaki po to, aby owo wnętrze stworzyć”⁵². Radykalne jednak zerwanie z ciałem i ze śmiercią ucieleśnionego „ja” nastąpi wówczas, gdy ciało dzięki technologii zespoli się z maszyną, jak w prozie Stanisława Lema czy filmach Davida Cronenbrga, czyli wtedy gdy ludzkie umysły będą komunikowały się bezpośrednio, także te post-mortualne. To fantomowa wizja podmiotu, który znajduje się w zamkniętym znakowym obiegu informacji, uzależnionym od obrazu i od Zarządcy danych. Staje się on więźniem społeczeństwa nowego spektaklu. W kulturze współczesnej z jednej strony podmiot estetyzuje ciało, z drugiej zaś je dysseminuje – rozmywa i zespala się z całym symulakrycznym środowiskiem⁵³.

Istnieje historyczna zmienność, która zmusza do uświadomienia sobie egzystencji medialności – warunki medialne wpływają na formy postrzegania – zmysły podlegają tak samo zmianom jak myślenie i wiedza, zmianie podlega także śmierć i strategię jej postrzegania. Miejsce człowieka – podmiotu historii – zajęła technika, która tegoż kreuje. Człowiek staje się „nie na czasie”, staje się przeżytkiem jako istota ludzka. Te intuicje nieobce były już Walterowi Benjaminowi⁵⁴. W momencie zaś włączenia do systemu nowoczesnych technologii medialnych człowiek (i jego śmierć) staje/ą wobec destabilizacji znanych mu/im dotychczas kategorii ontologicznych.

Dotychczas o jego możliwościach poznawczych decydowała klasyczna różnica pomiędzy byciem i pozorem. Obecnie sama rzeczywistość staje się „fantomem” – co znosi różnicę, rzeczywistość, człowiek staje się krok

⁵¹ G. Kubiński, *Narodziny podmiotu...*, s. 212–213.

⁵² A. Wiczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Gdańsk 2000, s. 195, za: G. Kubiński, tamże, s. 215.

⁵³ Zob. G. Kubiński, *Narodziny podmiotu...*, s. 217.

⁵⁴ W Benjamin, *Pasaż*, przeł. I. Kania, Kraków 2005.

po kroku odbiciem swoich obrazów. Generuje to autoreferencyjność, czyli odnoszenie znaków, obrazów i kategorii do samych siebie. Tym samym człowiek „przewartościowuje” samą śmierć, gdyż media są czymś więcej niż technikami, o czym pisał już Marshall McLuhan. Przypominają bowiem konkretne środowiska, które nas otaczają, w których się poruszamy, które odciskają swoje piętno, których nie możemy się pozbyć⁵⁵. Wymaga to od człowieka urządzenia siebie (w nim) od nowa. Przenicowania, a może nawet porzucenia, wypracowanych przez wieki strategii życia i śmierci. W tym środowisku Realne ulega strukturalnemu procesowi: od zawieszenia do opuszczenia. Technologie medialne określają więc warunki, bez których człowiek nie może żyć i które determinują jego doświadczenie, myślenie, wiedzę i sposoby zachowania i bycia. Media i technologia to już nie rozszerzenie ciała i zmysłów, jak instrumenty, okulary, samochód, to nie tylko protezy, zastępcze bóstwa, to świat życia po śmierci podmiotu. W ten sposób stajemy się tym, czym one są.

Vilem Flusser twierdził, że porozumiewanie się między ludźmi nie jest kwestią zdeterminowaną przez ludzką naturę. Nawet używając mowy, bazujemy na pewnych symbolach ułożonych za pomocą konwencjonalnie określonych reguł w kod, który nazywamy językiem. Sztuczność procesów komunikacyjnych jest przez nas zapominana czy nawet wypierana ze świadomości. Człowiek nauczony określonego kodu, za pomocą którego porozumiewa się z innymi, ma skłonność do zapominania o jego nienaturalności⁵⁶. Naturalne jest tylko ciało, które porzucamy!

Komunikacja Vlahosa z fantomowym ojcem to po prostu symbole uporządkowane w kody. Zapośredniczona jest ona przez technologię. To kody zastępyły w struktury. Przenicowują one postnowoczesną kulturę w „skodyfikowany świat”, w którym bezcielesność (bez ciała ojca) w konsekwencji okazuje się być w zupełności mediatyzowana. James zmuszony zostaje sam przez się do stwarzania drugiej, pośredniej rzeczywistości, która jest jego jedyną rzeczywistością. I nie powinna nas zajmować tutaj psychologia straty i strategii radzenia sobie ze śmiercią, traumą czy coś podobnego, gdyż cały proces komunikacji jest tylko zastępowaniem świata i nadawaniem mu nowych znaczeń.

⁵⁵ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, przeł. N. Szczucka, Warszawa 2004.

⁵⁶ V. Flusser, *Post-History*, Saint Paul 2013.

James, „kodyfikując” nowy „wspaniały świat”, budując nową, pośmiertną teorię działania komunikacyjnego, nadaje znaczenie czemuś, co nie istnieje, co uległo już estetyce zaniku. Narcystycznie przekodowuje sposoby istnienia, co oznacza, że to nie on, a programy go determinują, nadają jego gestom ramy, trenują i formatują, dyktując przy okazji warunki jego działania. Kod technologiczny oraz jego struktury cyfrowe programuje życie po-życiu i robotyzuje myśli, uczucia, życzenia, działania tego, który wskrzesza i tego, który wskrzeszony. Wskrzeszanie – Zanikanie Realnego i utrata ciała to pokonanie materialności, przez niematerialność oraz atrofia wszystkiego, co cielesne, co z kolei przeistacza się w normalnym trybie w zwłoki.

Stan kultury współczesnej (rozumianej jako symulakrum) ma istotne konsekwencje dla tożsamości współczesnego człowieka. Należy ponownie zapytać o podmiot – kim? czy czym jest? Kim, skoro świat, w jakim żyje (bytuje?), staje się krok po kroku w procesie zanikania materialności i oddalania śmierci światem pozbawionym realnej egzystencji. Co dzieje się wówczas z samym podmiotem? Jest więc to pytanie o tożsamość. I na to pytanie będziemy musieli poszukać w najbliższej przyszłości odpowiedzi. Na razie wiemy tylko tyle, że podmiot i jego wirtualna tanatopraktyka charakteryzuje się myśleniem skokowym, skojarzeniowym, incydentalnym, zapętlonym i dlatego też obecny kryzys kultury może być potraktowany jako stadium przejściowe na drodze do wyłaniającej się kultury nowej, ale także nowego typu społeczeństwa, którego papierkiem lakmusowym są nowe praktyki śmierci.

Po przeogromnej „większości naszych poprzedników, których niepoliczalne generacje zamieszkiwały Ziemię, nie zachowały się nie tylko imiona, ale też żadne rozpoznawalne pozostałości ich ciał. Wszystkie ich składniki uległy bowiem renaturalizacji, przechodząc z biosfery do litosfery”⁵⁷. W wirtualnej tanatopraktyce mamy do czynienia z zanegowaniem owego procesu przechodzenia. Mamy do czynienia niejako z ruchem podwojonym. Z jednej strony ktoś umiera i jego ciało ulega rozkładowi i mineralizacji, z drugiej zaś – ujawnia się w postaci widma w rzeczywistości symulacji. Już nie mówi się o zmarłym, ale mówi się do zmarłego, co przywodzi na myśl występujący w niektórych dawnych kulturach obrzęd PRZEPYTYWANIA trupa, posadzonego w pozycji umożliwiającej „rozmowę”, często

⁵⁷ P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok...*, s. 9.

przy spożywaniu posiłku, który staje się z kolei aktem komunii ze zmarłym, aktem podtrzymującym więź społeczną (gdyż nie umarł on zupełnie)⁵⁸. Przepytywanie trupa dziś umożliwia „apka”.

Postęp technologiczny wprawdzie nie przewyżczył jeszcze skutków procesu naturalnej degradacji ciała, ale zaproponował erzac przewyżczenia. Erzac, gdyż póki co śmierć cielesna jest skutkiem życia i tego nie da się zmienić i nie zmieniają tego nawet najbardziej wyrafinowane „spekulacje futurologiczne, które przewidują jakąś przyszłość „po-ludzka”, kiedy po śmierci biologicznej nasze „umysły” będą trwać w „chmurze” ustrukturyzowanych baz danych. Nawet najbardziej rozwinięta technologia nie unieśmiertelni bowiem nieporównywalnej z niczym kombinacji aktywnego żywego ciała biologiczno-fizycznego z twórczą umysłowością kreowaną przez żywy mózg. Nawet najbardziej wyrafinowany komputer nie odtworzy zindywidualizowanego w każdym człowieku połączenia specyficznej materialności ze specyficzną umysłowością”⁵⁹.

Niemniej sam cytowany powyżej autor zwraca uwagę na fakt, że postęp nauki i technologii zmniejsza pewność zgonu i poszerza sferę stanu pośredniego, którą nazywa stanem „swoistej tanatozy”⁶⁰. Ciało wówczas nie jest już człowiekiem, ale nie jest jeszcze w wyobrażeniach zwłokami. Rozwój technologii medialnej powoduje, że człowiek znajduje się poza życiem, ale jeszcze nie w śmierci.

W nowoczesności śmierć była przesuwana, od-grodzna, instytucjonalizowana, medykalizowana i matematyzowana. Nowoczesność doprowadzona do stanu krańcowego, do wyczerpania, ufundowała śmierć wyobcowaną z Realnego (życia, codzienności) i na różne sposoby konstruowaną, dekonstruowaną czy nawet asamblowaną przez Algorytm. Media wyznaczyły coś na wzór nowego limenu, progu, zawiesiły byt w formie nie-bytu, mgławicowej i fantomowej obecności. Stworzyły NOWEGO ŚPIĄCEGO ZMARŁEGO, który czeka, a właściwie którego ciało czeka, na powrót.

⁵⁸ L-V Thomas, *Trup...*, s. 69.

⁵⁹ P. Urbańczyk, *Trudna historia zwłok...*, s. 13.

⁶⁰ Tamże, s. 14.

Ireneusz Jeziorski

Virtual Thanatopractic – The Anthropology of Death in the 21st Century

The article discusses the attitude of modern society to death and, in the cultural dimension, the impact of media technologies for further changes related to the perception of dying. The author considers the title issue in the context of premodern and modern reflection on the anthropology of the body and anthropology death. Then he develops them in the context of new conditions and determinants connected with to the radical change of technology and media. We are dealing not only with another displacement of the a dying body and dead body beyond the sphere of culture and everyday life, as it was in modernity, but also with its abandonment. Interestingly, this is happening in a body-capital-oriented culture. We should talk about absent death and the new phantom body. With the article, the author opens a discussion on virtual thanatopracticism, during the transition to a new type of society with a spectral structure.

Keywords: body, death, anthropology, virtuality, thanatopractic, spectrum.

Słowa kluczowe: ciało, śmierć, antropologia, wirtualność, tanatopraktyka, widmo.