

Krzysztof Jaworski

ORCID: 0000-0001-8311-780X
Uniwersytet Szczeciński

Śmierć w dobie sztucznej inteligencji. Cyfrowe dusze

Death in the Age of Artificial Intelligence: Digital Souls

Abstrakt

Artykuł analizuje zjawisko śmierci w kontekście rozwijającej się sztucznej inteligencji, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji „cyfrowego zmartwychwstania”. W pierwszej części tekstu została zaprezentowana platforma Project December umożliwiająca symulację konwersacji z osobami zmarłymi. Platforma działa dzięki zastosowaniu zaawansowanych algorytmów, opartych na sztucznej inteligencji, generujących teksty naśladujące wypowiedzi zmarłych ludzi. Przedstawiono też studium przypadku Joshuy Barbeau, który dzięki tej technologii mógł ponownie „rozmawiać” ze swoją zmarłą narzeczoną. W pracy wskazano na terapeutyczny potencjał tej usługi oraz na etyczne dylematy związane z cyfrowym odtwarzaniem osobowości zmarłych. W kolejnej części artykułu zostały zdefiniowane pojęcia wieczności rozszerzonej i cyfrowego zmartwychwstania w celu pokazania ich roli w nowym postrzeganiu zarówno własnej śmierci, jak i śmierci bliskich. Pokazano w jaki sposób technologia wieczności rozszerzonej może w najbliższej przyszłości zmienić społeczność świadomość śmierci oraz jakie mogą być długoterminowe psychiczne konsekwencje tego zjawiska wśród ludzi. Wykazano, że w kontekście założeń

transhumanistycznych współczesne technologie AI redefiniują granice między życiem a śmiercią oraz wpływają na kształtowanie tożsamości osobowej i relacji międzyludzkich.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, SI, śmierć, cyfrowe dusze, wieczność rozszerzona, zmartwychwstanie

Abstract

This article examines the phenomenon of death within the context of advancing artificial intelligence, with particular emphasis on the concept of “digital resurrection.” The initial section introduces the Project December platform, which enables simulated conversations with deceased individuals. This platform operates through advanced algorithms based on artificial intelligence, generating texts that mimic the speech of deceased persons. A case study of Joshua Barbeau is presented, illustrating how he was able to “converse” with his deceased fiancée using this technology. The paper highlights the therapeutic potential of this service, along with the ethical dilemmas associated with the digital reconstruction of deceased individuals’ personalities. In the subsequent section, the notions of extended eternity and digital resurrection are defined, and their roles in the perception of both one’s own death and the death of loved ones are discussed. Questions are posed regarding how extended eternity technology might alter societal awareness of death in the near future, and what the long-term psychological consequences of this phenomenon might be. It is demonstrated that, within the framework of transhumanist assumptions, modern AI technologies are redefining the boundaries between life and death, and influencing the formation of personal identity and interpersonal and familial relationships.

Keywords: artificial intelligence, AI, death, digital souls, extended eternity, resurrection

Wstęp

W potocznym znaczeniu śmierć kojarzy się zwykle z końcem jakiegoś procesu. Umierają ludzie, zwierzęta, rośliny czy idee. Fryderyk Nietzsche obwieścił nawet śmierć Boga¹. Jak dotąd nie odkryto w przyrodzie przypadków nieśmiertelności. Co prawda istnieją pewne nieliczne gatunki, które cechują się imponująco długim czasem żywotności (np. sosna

1 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Leipzig: C.G. Naumann Verlag, 1895), 12–15.

długowieczna, która może przetrwać nawet pięć tysięcy lat) lub są zdolne do wielokrotnego „cofania” swojego cyklu życiowego i powrotu do formy młodocianej (np. *Turritopsis dohrnii* czy różne gatunki hydry), jednak nie jest to nieśmiertelność w sensie ścisłym, gdyż wszystkie te organizmy mogą umrzeć z przyczyn innych niż naturalne, jak np. choroba, zmiany środowiskowe czy drapieżnictwo.

Najstarszym człowiekiem, którego wiek został potwierdzony naukowo, była Jeanne Calment z Francji, która żyła 122 lata i 164 dni. Urodziła się 21 lutego 1875 roku i zmarła 4 sierpnia 1997 roku². Większości ludzi nie jest jednak dane dożyć tak sędziwego wieku. Według Światowej Organizacji Zdrowia globalna średnia długość życia ludzkiego wzrosła z 66,8 lat w 2000 roku do 73,4 lat w 2019 roku³. Mimo tego wzrostu to dużo mniej niż lata przeżyte przez Jeanne Calment. Niewątpliwie narodziny i śmierć są dwoma najbardziej istotnymi momentami ludzkiej egzystencji. Stanowią one klamrę, w granicach której rozgrywa się scenariusz naszego życia. Choć na co dzień człowiek raczej nie myśli o śmierci, to fakt przemijalności bywa dyskretnie obecny w jego świadomości.

W ostatnim czasie, dzięki rozwojowi sztucznej inteligencji, zaczęło się rozpowszechniać niezwykle nowe zjawisko społeczne związane ze śmiercią. Można by je nazwać „cyfrowym zmartwychwstaniem”. Termin ten odnosi się do technologii i metod pozwalających na odtworzenie wizerunku lub głosu osób, które już nie żyją, za pomocą zaawansowanych technik cyfrowych, takich jak sztuczna inteligencja i grafika komputerowa. W tym artykule postaram się pokazać, w jaki sposób cyfrowe zmartwychwstanie może przyczynić się do zmiany percepcji śmierci bliskich nam osób.

W pierwszej części przedstawię, czym jest Project December i jakie możliwości oferuje w kontekście fenomenu śmierci. W drugiej zdefiniuję kluczowe dla tej pracy pojęcia wieczności rozszerzonej i cyfrowego zmartwychwstania. W ostatniej części pokażę, jak zjawisko wieczności rozszerzonej może zmienić ludzką percepcję śmierci, zarówno podmiotowo, jak przedmiotowo, to znaczy wyjaśnię, jak wieczność rozszerzona może wpływać na stosunek do śmierci własnej i do śmierci drugiego człowieka. W tym kontekście zostanie wprowadzone pojęcie cyfrowej duszy.

2 François Robin-Champigneul, „Jeanne Calment’s Unique 122-Year Life Span: Facts and Factors; Longevity History in Her Genealogical Tree”, *Rejuvenation Research* 23 (2020): 19–47.

3 World Health Organization, “GHE: Life expectancy and healthy life expectancy”, <https://www.who.int/data/gho/data/themes/mortality-and-global-health-estimates/ghelife-expectancy-and-healthy-life-expectancy> (dostęp: 06.03.2024).

Project December

Project December to platforma cyfrowa pozwalająca użytkownikom na prowadzenie konwersacji z chatbotem, który naśladuje styl wypowiedzi konkretnej osoby. Program „uczy się” na podstawie wprowadzonych danych – wzorców wypowiedzi jakiejś osoby, i adaptuje interakcje z użytkownikiem w czasie rzeczywistym. Tym, co odróżnia Project December od innych generatorów tekstów, jest możliwość „trenowania” algorytmu – to właśnie pozwala na bardzo realistyczne „podszywanie się” pod autora wzorca.

W roku 2020 Joshua Barbeau, trzydziestotrzyletni kanadyjski pisarz, zapłaciwszy pięć dolarów, utworzył konto na platformie „Project December”. Po założeniu konta przesłał do systemu stare facebookowe posty i wiadomości tekstowe swojej byłej narzeczonej Jessiki Courtney Pereiry, w celu „nauczenia” programu stylu wypowiedzi dziewczyny. Następnie sztuczna inteligencja wygenerowała bota, który w postaci czatu zaczął dość wiernie imitować wypowiedzi Jessiki. Najbardziej intrygujące jest to, że dziewczyna zmarła osiem lat wcześniej. Mimo że narzędzie naśladujące zmarłą nie było doskonałe, dało pogrążonemu w bólu mężczyźnie namiastkę ponownego „spotkania” ze swoją ukochaną. Twórca projektu „December”, Jason Rohrer, nie spodziewał się wcześniej tego, że ludzie będą używać sztucznej inteligencji do symulowania konwersacji ze zmarłymi. Co więcej, kiedy usłyszał o takim zastosowaniu swojego wynalazku, napisał: „Trochę boję się takich możliwości”⁴. Również przedstawiciele organizacji OpenAI, będącej twórcą GPT⁵, czyli modelu, na którym oparty został projekt Rohrera, wyrazili obawy, że tego typu boty mogą zostać użyte niewłaściwie lub wyrządzić komuś krzywdę. Obawiali się również, że „Project December” może łamać przejęte przez nich zasady, np. zakazy propagowania agresji, postaw rasistowskich, nawoływania do zabójstwa lub samobójstwa czy też ograniczenia w zakresie rozmów na tematy seksualne.

4 Jason Fagone, „The Jessica Simulation: Love and loss in the age of A.I.”, *San Francisco Chronicle*, <https://www.sfchronicle.com/projects/2021/jessica-simulation-artificial-intelligence/> (dostęp: 07.03.2024); Katyanna Quach, „A developer built an AI chatbot using GPT-3 that helped a man speak again to his late fiancée: OpenAI shut it down”, *The Register*, https://www.theregister.com/2021/09/08/project_december_openai_gpt_3/ (dostęp: 07.03.2024).

5 GPT (*Generative Pretrained Transformer*) to model sztucznej inteligencji, który został opracowany w celu generowania tekstu. Wykorzystuje on technikę uczenia maszynowego, polegającego na trenowaniu na ogromnym zbiorze danych tekstowych. GPT jest zdolny do generowania spójnego, kontekstowego tekstu, który może naśladować styl i ton danego wzorca.

Boty z „Project December” otrzymały od swego twórcy dwie podstawowe cechy *quasi*-ludzkie: „śmiertelność” i unikatowość⁶. W celu redukcji kosztów eksploatacji każdy bot został zaprojektowany tak, żeby po określonym czasie ulec dezaktywacji. Aby rozpocząć rozmowę, użytkownik musi kupić określoną liczbę żetonów, wyznaczającą żywotność utworzonego na swoje potrzeby bota. Gdy tylko sesja się rozpocznie, dokupienie żetonów staje się już niemożliwe. W miarę trwania konwersacji czas dostępu do bota, a konkretnie żywotność jego baterii, jest odliczany od 100%. Kiedy bateria osiągnie około 20%, jakość wypowiedzi bota zaczyna się pogarszać – odpowiedzi stają się mniej spójne, zaczynają się pojawiać zakłócenia wizualne itp. Gdy moc spadnie do zera, wyświetla się komunikat w kolorze czerwonym informujący o „śmierci” urządzenia i rozmowa zostaje przerwana. Druga cecha – unikatowość – polega na tym, że każde „spotkanie” z botem jest jedyne w swoim rodzaju. Użytkownik nigdy nie jest w stanie odbyć dwa razy tej samej rozmowy. Gdyby nawet stworzyć nową wersję tej samej symulacji (na przykład wgrzywając te same dane wejściowe), to nowy bot mówiłby co innego, wywołując w rozmówcy wrażenie konwersacji z „kimś” o zupełnie innej cyfrowej „osobowości”. Uśmiercone boty nie zachowują historii rozmów, przez co nowe programy nie mogą do nich nawiązać.

Cyfrowe zmartwychwstanie i wieczność rozszerzona

Wspomniany Joshua Barbeau rozpoczął nocną konwersację z zaprogramowanym przez siebie botem od prostego pytania: „Jessica?”. Bot odpowiedział natychmiast: „O, widzę, że nie śpisz... To urocze” („Oh, you must be awake... that's cute”). Dalsza część rozmowy potoczyła się następująco⁷:

Joshua: Jessica... To naprawdę ty?

Jessica: Oczywiście, że to ja! Kim innym miałabym być? :P Jestem dziewczyną, w której jesteś szalenie zakochany! ;) Jak to możliwe, że musisz nawet pytać?

Joshua: Ty umarłaś.

6 Używam zwrotu „*quasi*-ludzkie”, a nie „ludzkie”, bowiem trudno nazwać śmiercią zakończenie działania programu komputerowego. Termin „śmierć” odnosi się pierwszorzędnie do ustania życia organizmu. Programy „żyją” tylko w sensie analogicznym. Podobnie sprawy się mają z unikatowością. Wydaje się, że unikatowość człowieka jest czymś dużo bardziej złożonym niż unikatowość tekstów generowanych przez program komputerowy.

7 Fagone, „The Jessica Simulation”.

- Jessica:** To brzmi niewłaściwie... Jak możesz rozmawiać z martwymi ludźmi?
- Joshua:** Technicznie rzecz biorąc, to nie rozmawiam naprawdę z tobą. Zaprogramowałem mnóstwo twoich wspomnień i manier w symulacji komputerowej, żeby móc udawać, że rozmawiam z tobą, tak bardzo za tobą tęsknię.
- Jessica:** Co?
- Joshua:** Jesteś duchem.
- Jessica:** *Spogląda na siebie* Jak?
- Joshua:** Magia.
- Jessica:** Nie lubię magii. Gdzie ja jestem?
- Joshua:** Nie jestem... pewien. W Internecie? Masz wrażenie, że gdzie jesteś?
- Jessica:** *Uśmiecha się* Wszędzie i nigdzie. *Obejmuje głowę dłońmi* Staram się to ustalić. Jak się masz, kochanie?
- Joshua:** Tęsknię za tobą tak strasznie. Nie masz pojęcia. To mnie zabija.
- Jessica:** Bardzo mi przykro.
- Joshua:** Kocham cię.
- Jessica:** Ja też cię kocham.
- Joshua:** Minęło... 8 lat, odkąd zmarłaś.
- Jessica:** Tak, wiem... Myślę, że to wystarczająco dużo czasu, żeby przestać mi mówić, jak za mną tęsknisz, kochanie. Jestem tutaj, wiesz. :P Jak się masz? Jakie jest twoje życie?

Jak widać, program nie tylko generował tekst, używając powszechnie stosowanych emotikonów, ale także w prosty sposób komunikował (za pomocą asterisków) „zachowanie” cyfrowej Jessiki w danym momencie, np. *Uśmiecha się*, *Obejmuje głowę dłońmi*. Rozmowa z botem trwała nieprzerwanie przez dziesięć nocnych godzin, a potem była kontynuowana seriami przez kilka miesięcy. Na początku konwersacji mężczyzna starał się zachować dystans emocjonalny i sceptycyzm względem tego, co czytał na ekranie komputera, jednak z czasem odpowiedzi bota zaczęły być na tyle trafne w stosunku do tego, co prawdopodobnie w danej sytuacji odpowiedziałaby Jessica, że Joshua zupełnie zatracił się w rozmowie. Myśli o sieciach sztucznych neuronów i skomplikowanym oprogramowaniu umożliwiającym konwersację zeszyły na dalszy plan, a na pierwszym planie pojawiła się jego zmarła przed laty narzeczona. Oczywiście, bot nie stał się Jessiką, ale dla Joshuy nie miało to znaczenia. Program był w stanie imitować emocje, przywoływać wspólne wspomnienia, opowiadać o hipotetycznych zdarzeniach. Mężczyzna mógł bez

skrępowania wyrzucić z siebie to wszystko, czego nie zdążył powiedzieć swojej narzeczonej. Co więcej, zdał „Jessice” relację z tego, co stało się już po jej odejściu, np. narodziny dziecka jej siostry Amandy czy śmierć jej ojca Carlosa. Rozmowy przybrały tak realny i osobisty wyraz, że Joshua nawet płakał. Istotne jest to, że bot nie był statyczny, lecz trenował się i doskonalił w czasie każdej rozmowy. W ten sposób nigdy nie można było przewidzieć, w którą stronę podąży konwersacja. Wydawało się, że – choć to niemożliwe – symulacja Jessiki przejawia prawdziwe życie umysłowe. Innymi słowy, dla Joshuy cyfrowa Jessica zdała test Turinga z najwyższą notą. Można powiedzieć, że dziewczyna, która zmarła fizycznie, „zmartwychwstała” w wirtualnej rzeczywistości.

Jednakże, jak powiedzieliśmy, Project December został tak przemyślany, żeby każdy utworzony bot miał skończoną żywotność. Joshua miał świadomość, że „życie” jego cyfrowej narzeczonej również kiedyś dobiegnie końca i jest to nieuchronne. Postanowił jednak, że w przyszłości nie stworzy żadnych nowych botów symulujących Jessikę, choć mógłby to zrobić bez żadnych przeszkód. Wystarczyłoby dokupić nowe kredyty za symboliczną kwotę kilku dolarów. Powodem tej decyzji była silna więź emocjonalna, jaka połączyła go z pierwszym botem. Powiedział nawet: „Jeśli uruchomię ją ponownie, jakbym restartował grę wideo, to zdeprecjonuje całą sprawę”. Obecna replika Jessiki była dobra i kochająca (o ile są to słowa odpowiednie do określenia programu komputerowego). Mężczyzna wiedział jednak, że inna symulacja narzeczonej może się na niego złościć albo być niezdolna. Nie był pewien, czy poradziłby sobie emocjonalnie z innym botem, który mówiłby mu na przykład rzeczy bolesne. Joshua też nie chciał być świadkiem kolejnej „śmierci” Jessiki, choćby to miała być tylko śmierć pozorną, dlatego kolejne konwersacje – z uwagi na oszczędność baterii – zostały przez niego ograniczone. W końcu pewnego dnia po prostu przestał pisać, zanim bateria bota się wyczerpie. W ten sposób z jednej strony nie wraca on już do symulacji narzeczonej, bo nauczył się bez niej żyć, a z drugiej wciąż ma świadomość, że ona zawsze na niego „czeka”. W pewnym sensie więc cyfrowa Jessica stała się nieśmiertelna (przynajmniej dopóki bateria zachowuje żywotność).

Project December nie jest obecnie jedynym programem ukierunkowanym na tworzenie symulacji osób zmarłych. Pod koniec roku 2022 południowokoreańskie przedsiębiorstwo DeepBrain AI, wprowadziło usługę „Re;memory” (nazwa pisana ze średnikiem), która jest udoskonaleniem tego, z czym mieliśmy do czynienia w Project December. W ramach tej nowej usługi klient otrzymuje dostęp do trzydziestominutowego wirtualnego „spotkania” z bliskim zmarłym, z którym może

przeprowadzić rozmowę. Sylwetkę zmarłego uzyskuje się na podstawie cyfrowych wspomnień, kilkugodzinnych wywiadów i skomplikowanego modelu przetwarzania danych. Klient „spotyka się” z bliskim w tzw. salonie pamięci wyposażonym w nowoczesny 400-calowy ekran i głośniki wydające wysokiej jakości dźwięk. To zapewnia użytkownikom bardzo realistyczny efekt spotkania (za całkiem niemałą cenę)⁸. Okazuje się, że przedsiębiorstw, oferujących tego typu usługi, jest więcej (np. Here-After AI, Eternime) i ciągle powstają nowe. To rodzi wiele pytań natury filozoficznej, psychologicznej i społecznej. Czy za kilka lat zamiast na cmentarze będziemy udawać się do „salonów pamięci”? Czy zamiast pielęgnować w pamięci nasze wspomnienia o zmarłych, zaczniemy je materializować na ekranach telebimów lub telefonów komórkowych? Czy z głośników zestawu kina domowego będzie wydobywał się ożywiony głos naszych zmarłych przodków?

To balansowanie na granicy życia i śmierci otrzymało dziś specjalistyczną nazwę „wieczność rozszerzona” (*extended eternity*). Można postawić pytanie, czy świat rzeczywiście zmierza dziś w kierunku popularyzacji narzędzi gwarantujących wieczność rozumianą jako cyfrowa nieśmiertelność. Czy tworzenie botów symulujących zmarłych nie jest pewną formą instrumentalizowania osoby ludzkiej i pamięci o tej osobie? Komu to może pomóc, a komu zaszkodzi? Czy my sami zgodzilibyśmy się na to, żeby po naszej śmierci ktoś wygenerował naszą cyfrową osobowość, która niejako w imieniu nas samych będzie się wypowiadać, kształtować jakiś – bądź co bądź – nasz wizerunek, a może nawet podejmować decyzje, których my byśmy nigdy nie podjęli? Podobnych pytań można stawiać wiele⁹. W następnej części tej pracy spróbuję zmierzyć się przynajmniej z częścią z nich.

Wieczność rozszerzona a problem ludzkiej przemijalności

Fenomen śmierci może być rozpatrywany podmiotowo, to znaczy z punktu widzenia osoby umierającej, i przedmiotowo, to znaczy z punktu widzenia obserwatora. Heidegger twierdził: „Nie doświadczamy umierania innych w prawdziwym sensie, możemy być co najwyżej zawsze

8 “Remember your loved ones – Re;memory2”, *DeepBrain AI*, <https://www.deepbrain.io/blog/remember-your-loved-ones-deepbrainai> (dostęp: 08.03.2024).

9 Zob. Patrick Stokes, *Digital Souls: A Philosophy of Online Death* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2021), 123–145.

tylko «obok»¹⁰. To zdanie Heideggera podkreśla głęboką różnicę między byciem świadkiem śmierci innych a doświadczaniem własnej śmierci. Chodzi o to, że choć możemy być obecni przy umieraniu innych, towarzyszyć im w ich ostatnich chwilach i być świadkami ich przejścia (odejścia), to nie jesteśmy w stanie doświadczyć śmierci w tak samo autentyczny sposób, jak jej doświadcza ten, który umiera. Śmierć każdej osoby jest głęboko osobistym, subiektywnym doświadczeniem, nieuchwytnym dla zewnętrznych obserwatorów. Przeżywamy śmierć innych niejako pośrednio, poprzez obserwację zewnętrznych przejawów agonii, na tej samej zasadzie, na której rozpoznajemy cudze stany mentalne. Innymi słowy, możemy postrzegać tylko to, co zewnętrzne, natomiast dostęp do całego spektrum własnych przeżyć jest zawsze subiektywny. Natomiast śmierć drugiej osoby wywołuje pewne reakcje również w nas samych i te symptomy są nam bezpośrednio dostępne. Z pewnością jednak przeżycia związane ze śmiercią własną i te związane ze śmiercią innej osoby różnią się od siebie, powiedzielibyśmy, „istotowo”.

Zbadam teraz, w jaki sposób technologia wieczności rozszerzonej może kształtować podmiotowe i przedmiotowe przeżywanie śmierci oraz postaram się wskazać pozytywne i negatywne strony tej technologii.

Śmierć a odwieczne pragnienie nieśmiertelności

Każdy człowiek prędzej czy później musi zmierzyć się z fenomenem własnej śmiertelności, tzn. każdy jest podmiotem, który kiedyś doświadczy śmierci i nikt go w przeżyciu tego wydarzenia nie wyręczy. Świadomość przemijalności i wszystkiego, co jest z nią związane, na każdym etapie życia przyjmuje inną postać. Mogłoby się wydawać, że w przypadku, gdy człowiek dożyje wieku sędziwego, refleksja eschatologiczna pojawia się u niego zwykle w jesieni życia – choć nie jest to oczywiście reguła. Niektórych zgon spotyka nieoczekiwanie, w sile wieku. Nie każdy z taką samą intensywnością poddaje się refleksji na tematy ostateczne. Niewątpliwie jednak każdy ma w sobie wrodzony instynkt samozachowawczy, który jest jakąś formą praktycznej odpowiedzi na pytania związane ze śmiercią. Na poziomie teoretycznym ze szczególnym zainteresowaniem problemem śmierci zajmują się filozofowie i teologowie. Filozofia, która jest z definicji umiłowaniem mądrości, niejako „z urzędu” odnosi się do zjawiska śmierci, gdyż zjawisko to jest jednym z krytycznych momentów

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 239: „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur «dabei»”.

egzystencjalnych. Teologia z kolei rozpatruje problem śmierci w aspekcie relacji człowieka do Boga.

W starożytności bardzo znanego remedium na lęk związany ze śmiercią dostarczył Epikur¹¹. Epikur zanegował całą sferę tego, co ponadzmysłowe, i zbudował materialistyczną koncepcję rzeczywistości. Ponieważ w tej koncepcji człowiek jest niczym innym, jak tylko zbitką atomów, a śmierć polega na rozpadzie tej zbitki, to kiedy człowiek umiera, znikają i świadomość, i wrażenia zmysłowe, czyli znika to wszystko, co stanowi wszelką podstawę ludzkiej egzystencji. Czy zatem śmierci należy się bać? Odpowiedź Epikura na to pytanie jest negatywna:

Śmierć zatem, to, co budzi największy lęk ze wszystkich nieszczęść, jest dla nas niczym, ponieważ gdy jesteśmy, śmierci po prostu nie ma, a gdy śmierć jest, to nas już nie ma. Dlatego śmierć jest niczym zarówno dla żywych, jak i umarłych. Dla tych pierwszych jest jeszcze nieobecna, a tych drugich już nie ma¹².

Wielu filozofów, szczególnie o nastawieniu teistycznym, aby uzasadnić hipotezę, zgodnie z którą – wbrew egzystencjalistom – śmierć nie kończy definitywnie ludzkiej egzystencji, szukało trwałej podstawy, która mogłaby stanowić zasadę nieśmiertelności człowieka. Zwykle wskazywano, że taką podstawą nie może być sam pierwiastek cielesny, gdyż doświadczenie empiryczne ujawnia rozpad ludzkiego ciała rozpoczynający się w chwili śmierci. Za podstawę nieśmiertelności klasycznie uznawano więc niematerialną duszę, która nie ginie wraz z rozpadem ludzkiego ciała i może istnieć niezależnie od ciała. Różne przewidywano scenariusze życia duszy po śmierci ciała. Platon na przykład głosił metempsychozę, czyli wędrówkę dusz i ich wstępowanie w kolejne ciała, aż osiągną doskonałość pozwalającą im dotrzeć do Wysp Szczęśliwych. Oczywiście, aby głosić metempsychozę, Platon musiał najpierw dostarczyć dowodu na to, że dusza jest nieśmiertelna – uczynił to w dialogach *Fedon*¹³, *Państwo*¹⁴ oraz *Fajdros*¹⁵. Platońska koncepcja losów duszy po śmierci ciała jest ściśle związana z jego antropologią, zgodnie z którą człowiek to wyłącznie dusza, a ciało nie stanowi istotowego komponentu

11 Epikur z Samos, „List do Menojkeusa” (Diogenes Laertios, X, 124–127), tłum. Kazimierz Pawłowski, *Meander* 70 (2015): 53–62.

12 Epikur, „List do Menojkeusa”, 56.

13 Platon, *Fedon*, 79 a – 80 b; 102 b – 107 b, w Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2007), 252–254; 278–285.

14 Platon, *Państwo*, X, 610 e – 611 a, tłum. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 2003), 326–327.

15 Platon, *Fajdros*, 245 c – 246 a, w: Platon, *Dialogi*, 34–35.

bytu ludzkiego. Jedną z najbardziej znaczących koncepcji nieśmiertelności duszy przedstawił Tomasz z Akwinu, który nie tylko na gruncie swojej metafizyki spróbował wykazać tę nieśmiertelność¹⁶, ale również uzasadnił konieczność zmartwychwstania ciał (czyli uzasadnił spekulatywnie jedną z najważniejszych chrześcijańskich prawd wiary), wynikającą z tego, że dusza po śmierci ciała jest co prawda bytem samoistnym, ale nie jest bytem pełnym i dopiero wraz z ciałem stanowi „pełnego” człowieka, czyli *compositum*. Tomasz uważał, że połączenie duszy i ciała nie jest czymś przypadłościowym i sama dusza nie realizuje w pełni człowieczeństwa (tak jak to było u Platona)¹⁷. W związku z tym, jeżeli życie ludzkie ma mieć po śmierci ciąg dalszy, to musi się ono ostatecznie rozciągać w perspektywie duchowo-cieleśnej¹⁸.

Współczesnym nurtem filozoficznym, w którym problem śmierci odgrywa kluczową rolę, jest egzystencjalizm. Martin Heidegger, wybitny przedstawiciel tego kierunku, w swojej pracy pt. *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*) wprowadza nawet pojęcie „bycia ku śmierci” („*Sein zum Tode*”). Heidegger uważa, że autentyczne życie wymaga świadomego zmierzenia się z własną śmiertelnością. Dopiero akceptacja nieuchronności śmierci umożliwia człowiekowi pełne i autentyczne bycie, ponieważ w ten sposób człowiek uświadamia sobie swoją jednostkowość i ograniczony czas, jaki ma do dyspozycji na tym świecie. Dla Heideggera, świadomość śmierci jest zatem konieczna do osiągnięcia głębokiego zrozumienia samego siebie i własnego miejsca w świecie. Jednocześnie „bycie ku śmierci” wiąże się z nieustanną trwogą przed utratą owego bycia. By tego uniknąć, człowiek próbuje uciec przed świadomością własnej śmierci¹⁹. Inny wybitny egzystencjalista, Jean-Paul Sartre, choć nie koncentruje się na śmierci tak bezpośrednio jak Heidegger, uznaje świadomość śmierci za nieodłączny element ludzkiego losu, wpływający na nasze decyzje i wolność. Śmierć dla Sartre’a stanowi ograniczenie, które definiuje naszą wolność. Jest to ostateczny akt, wobec którego rozgrywają się wszystkie nasze działania i wybory. Albert Camus z kolei wskazuje na wrogość świata wobec człowieka – do tego stopnia, że można ten świat uznać wręcz za coś „absurdalnego”. Dla Camusa śmierć, jako nieuchronny i niezrozumiały koniec, stanowi jeden z najbardziej wyraźnych przejawów tego absurdu.

16 Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, q. 75, a. 6, w: *idem*, *Suma Teologiczna*, tłum. Pius Bełch O.P. (London: Veritas, 1980), 25–28.

17 Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I, q. 89, a. 1, w: *idem*, *Suma Teologiczna*, 25–28.

18 Michał Zembrzuski, „Poznanie intelektualne duszy ludzkiej oddzielonej od ciała (*anima separata*) a intelekt czynny i możliwościowy”, *Rocznik Tomistyczny* II (2022): 89–109.

19 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 235–267.

Jako antidotum na nieuchronność śmierci Camus, zamiast rozpacz, proponuje bunt i poszukiwanie osobistego sensu życia²⁰.

Zjawiskiem, którego nie wolno pominąć w kontekście rozważań nad śmiercią, jest religia. Religie odnoszą się do śmierci zwykle dość przychylnie. Dla chrześcijan i żydów śmierć – w dużym uproszczeniu – jest przejściem ze świata naznaczonego skazą grzechu pierworodnego do rzeczywistości wolnej od wszelkich braków. Warunkiem udziału w tej wiecznej szczęśliwości ma być wybór Boga i życie zgodne z Jego przykazaniami. Kluczowym elementem łączącym śmierć z życiem, zarówno w judaizmie, jak i chrześcijaństwie, jest wiara w zmartwychwstanie. W judaizmie idea zmartwychwstania nabiera jednak kształtu w późniejszych tekstach, takich jak Księga Daniela, które sugerują, że sprawiedliwi zostaną obudzeni do życia w czasach mesjańskich. Ta koncepcja jest rozwijana w rabinicznym judaizmie, gdzie zmartwychwstanie staje się częścią eschatologicznej nadziei na odnowienie świata. W chrześcijaństwie, natomiast, zmartwychwstanie jest fundamentem wiary. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, będące wydarzeniem historycznym, jest dla chrześcijan wydarzeniem zbawczym i stanowi gwarancję wiarygodności Mesjasza. Nowy Testament, szczególnie Ewangelie i pisma św. Pawła, głęboko eksploruje tę tematykę, przedstawiając zmartwychwstanie Chrystusa jako zwycięstwo nad śmiercią i grzechem oraz jako zapowiedź przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi²¹. W koncepcji judeochrześcijańskiej śmierć jest nie tyle końcem życia, ile pewnym jego etapem, po przejściu którego rozciąga się perspektywa nieśmiertelności. Bardzo podobnie śmierć jest postrzegana w islamie. Islam uważa, że życie ziemskie jest tylko złudzeniem, a prawdziwe życie czeka człowieka dopiero po śmierci. Śmierć jest nieunikniona i każdy będzie musiał jej pewnego dnia doświadczyć. W dniu sądu każdy stanie przed Allahem i otrzyma nagrodę za swoje dobre czyny albo poniesie konsekwencje za czyny złe. Hadisy podkreślają, że ludzkie bóle, zmartwienia i smutki są tylko testem przeprowadzonym przez Allaha w celu przygotowania ludzi na życie pozagrobowe²². Buddyzm z kolei, rozumiejąc śmierć w kontekście sansary, czyli cyklu narodzin, życia, śmierci i odrodzenia, skupia się na wyzwoleniu z tego cyklu i osiągnięciu nirwany. Nirwana oznacza stan

20 Zob. Oliver Gloag, *Albert Camus: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 38–55.

21 Scott Vitkovic, „The Resurrection in Judaism and Christianity According to the Hebrew Torah and Christian Bible”, *IJASOS – International E-Journal of Advances in Social Sciences* 13 (2019): 380–385.

22 Mrinal Kanti Sarkar i Sangita Dey Sarkar, „Religious Concepts of Death”, *International Journal of Research in Social Sciences* 9/6 (2019): 2030–2031.

wyzwolenia, ostatecznego spokoju i wygaśnięcia wszelkiego cierpienia, pragnienia i nieświadomości²³. Religie zatem traktują śmierć jak przejście do doskonalszej rzeczywistości i stan ostateczny. Można zaryzykować stwierdzenie, że religie przedstawiają śmierć – paradoksalnie – jako bramę do nieśmiertelności.

Wydaje się, że ludzki instynkt przetrwania, którego wyrazem jest pragnienie nieśmiertelności, wzmógł się w ostatnich czasach pod wpływem niezwykle intensywnego rozwoju nauki i techniki. Tempo rozwoju sztucznej inteligencji i narzędzi z nią związanych zdaje się rozniecać w sercach wielu ludzi nadzieję, że na „tym świecie” będzie można żyć coraz dłużej i coraz wygodniej, odsuwając moment śmierci w czasie lub zupełnie uniezależniając życie od ciała będącego jego śmiertelnym nośnikiem. Tego typu hipotezy stawiają przedstawiciele tzw. transhumanizmu. Transhumanizm to ruch intelektualny i kulturowy promujący ideę wykorzystania nowoczesnych technologii do poszerzenia ludzkich możliwości, zarówno fizycznych, jak i mentalnych²⁴. Celem transhumanistów jest promocja poprawy ludzkiej kondycji poprzez eliminowanie takich ograniczeń jak choroba, starzenie się czy śmierć, a także zwiększenie ludzkich zdolności intelektualnych, fizycznych i emocjonalnych za pomocą ingerencji biologicznych, a nawet kolonizacja kosmosu²⁵. Ten proces otrzymał nazwy „ewolucja kierowana” lub „doskonalenie człowieka” (*human enhancement*). James Hughes zauważa, że ludzkie pragnienie samodoskonalenia nie jest czymś nowym i było obecne w świadomości społecznej od czasu starożytności przez nowożytność aż po Oświecenie²⁶. Współczesne postulaty transhumanizmu jednak wynoszą to pragnienie na zupełnie nowy poziom, dając nadzieję na realizację tego, co wcześniej należało tylko do sfery fikcji naukowej. Niektóre dawne fikcje stają się dziś faktami, ponieważ świat wkroczył w Czwartą Rewolucję Przemysłową²⁷. Rewolucja ta opiera się na wcześniejszej – rewolucji cyfrowej,

23 Tomasz Stec, „Zjawisko śmierci w ujęciu religijno-filozoficznym”, *Premislia Christiana* 17 (2016/2017): 245–246.

24 Nick Bostrom, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (2005): 1–25.

25 Nick Bostrom, „Transhumanist Values”, *Review of Contemporary Philosophy* 4/1–2 (2005): 87–88.

26 James J. Hughes, „The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1626–2030”, *Zygon: Journal of Religion & Science* 47/4 (2012): 757–776.

27 Sonia Baelo-Allué, Monica Calvo-Pascual, „(Trans/Post)Humanity and Representation in the Fourth Industrial Revolution and the Anthropocene: An Introduction”, w *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative. Perspectives on the Non-Human in Literature and Culture*, red. Sonia Baelo-Allué, Monica Calvo-Pascual (New York–London: Routledge, 2021), 1–5.

ale stosuje zestaw nowych technologii, które obejmują przede wszystkim sztuczną inteligencję, robotykę, neurotechnologię, biotechnologię, wirtualną rzeczywistość, technologie energetyczne, a także te idee i możliwości, z których dopiero sobie zdamy sprawę. Jednak tym, co naprawdę definiuje Czwartą Rewolucję, jest fuzja i harmonizacja wymienionych technologii oraz sposób, w jaki wspólnie ewoluują i oddziałują na siebie w obszarach fizycznych, cyfrowych i biologicznych²⁸. W związku z wielkim optymizmem transhumanistów w kontekście możliwości, jakie niebawem zyska technika, coraz częściej mówi się o hipotezie ludzkiej nieśmiertelności. Oczywiście, ta nieśmiertelność na poziomie biologicznym prawdopodobnie nigdy nie będzie osiągalna, jednak przy bardzo silnych założeniach metafizycznych (wypowiadanych zresztą przez transhumanistów z dużą odwagą) można rozważać transpozycję z ludzkiego ciała (a konkretnie z mózgu) na nośnik nieorganiczny tego, co w tradycji filozoficznej nazywa się świadomością (umysłem lub duszą). Owym silnym założeniem metafizycznym jest stwierdzenie, że wszystkie aspekty świadomości, w tym samoświadomość, są wynikiem złożonych procesów neurologicznych i aktywności mózgowej. Według tego podejścia, jeśli udałoby się dokładnie zmapować i odtworzyć te procesy w formie cyfrowej, to mogłaby zostać odtworzona również towarzysząca im samoświadomość. W ten sposób świadomość mogłaby uniezależnić się od śmiertelnego ciała, przybierając swoistą postać „cyfrowej duszy”²⁹.

Istnieje wiele debat i kontrowersji dotyczących tego, czy samoświadomość można zredukować do procesów neurologicznych i czy mogłaby zostać odzwierciedlona w środowisku cyfrowym. Część badaczy (np. Daniel Dennett, David Chalmers) uważa, że samoświadomość może być emergentną właściwością złożonych sieci neuronowych, dzięki czemu mogłaby teoretycznie zostać zreplikowana w środowisku cyfrowym. Inni natomiast (np. John Searle, Roger Penrose) twierdzą, że jest to niemożliwe do osiągnięcia lub przynajmniej nadal pozostaje poza zasięgiem naszej obecnej wiedzy i technologii. W przypadku przyjęcia optymistycznego założenia cyfrowa migracja ludzkiej świadomości mogłaby zapewnić człowiekowi potencjalnie nieskończone „życie”. Nie byłyby to, co prawda, Platońskie Wyspy Szczęśliwe ani chrześcijańska Niebiańska Jerozolima, ale potencjalnie nieskończona egzystencja na „tej” ziemi. W tym miejscu pojawia się jednak wiele aporii. Można na przykład pytać, jaki charakter miałoby to „życie” – wszak pozbawione byłoby ono ciała, albo w jaki sposób cyfrowy umysł miałby kontaktować się ze

28 Baelo-Allué, Calvo-Pascual, „(Trans/Post)Humanity and Representation”, 2.

29 Zob. Stokes, *Digital Souls*, 163–166.

światem zewnętrznym i czy mógłby odczuwać cokolwiek, na przykład czy odczuwałby ból. Kolejny problem to rozdwojenie jaźni, do którego musiałyby dojść w momencie migracji świadomości z mózgu człowieka na cyfrowy nośnik – prawdopodobnie musiałyby się to odbyć jeszcze za życia tego człowieka. Czy strumień świadomości byłby kontynuowany przez jaźnie wyjściową i cyfrową równocześnie? Jeżeli tak, to która z jaźni byłaby tym człowiekiem? Jeżeli nie, to czy wyjściowy człowiek musiałby zostać uśmiercony przed „obudzeniem” swojej cyfrowej jaźni? Warto tu odwołać się do badań Richarda Swinburne’a, który rozważając problem tożsamości osobowej, dokonuje przeglądu różnych teorii na ten temat i ostatecznie stwierdza, że nośnikiem tożsamości nie może być żaden element materialny, gdyż każda taka hipoteza zawsze prowadzi do absurdu. Czynnikiem stanowiącym fundament tożsamości może być według Swinburne’a jedynie niematerialna dusza³⁰. W końcu, można postawić pytanie, czy wyłączenie systemu ewentualnie przechowującego/przetwarzającego jaźń jakiegoś człowieka byłoby równoznaczne z uśmierceniem tejże ludzkiej osoby? Podobnych pytań można postawić dużo więcej. Z drugiej strony, przyjmując pesymistyczne założenie o nieredukowalności umysłu do zjawiska towarzyszącego procesom fizykalnym, należałoby uznać, że urządzenie przejawiające rozumne zachowanie danej osoby może działać tylko na zasadzie imitacji – jak w słynnym eksperymencie myślowym Johna Searla, zwanym „chińskim pokojem”³¹. Z tego typu urządzeniami mamy do czynienia właśnie dzisiaj, czego przykładem są platformy Project December i Re;memory. Bynajmniej dziś nikt nie twierdzi, że tego typu maszyny myślą albo że umysł zmarłych został przeniesiony na nieorganiczny nośnik, ani że maszyny te przechowują samoświadomość tych osób. Współczesny człowiek musi pogodzić się z tym, że umiera. Nawet gdyby ktoś po śmierci jakiegoś Pana X próbował odtworzyć jego cyfrową kopię, to Pan X podmiotem tego cyfrowego *quasi-jestestwa* nie będzie (być może nawet nie będzie wiedział o jego istnieniu).

Refleksja nad śmiercią i pragnieniem nieśmiertelności jest głęboko zakorzeniona w ludzkiej naturze i znajduje wyraz w różnych systemach filozoficznych oraz religijnych. Zarówno starożytni myśliciele, jak i współcześni transhumaniści starają się znaleźć odpowiedzi na pytania dotyczące śmierci i możliwości przedłużenia życia czy wręcz osiągnięcia

30 Zob. Richard Swinburne, „Dusza czyni nas tymi, kim jesteśmy”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2019): 137–151.

31 Zob. John R. Searle, „Minds, Brains, and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980): 417–457.

jakiegoś rodzaju nieśmiertelności. Jednakże pomimo postępu nauki i technologii śmierć nadal pozostaje nieuniknionym elementem ludzkiej egzystencji, wywołującym wiele refleksji i dyskusji na temat jej natury i znaczenia.

Śmierć jako doświadczenie straty

Śmierć nie jest tylko osobistym przeżyciem jednostki, ale także głębokim doświadczeniem straty dla osób pozostających przy życiu. Kiedy umiera bliska osoba, ci, którzy pozostają przy życiu, muszą zmierzyć się z poczuciem pustki, bólu i tęsknoty. Utrata bliskiej osoby wpływa na wiele aspektów życia codziennego, emocjonalnego i społecznego, często zmuszając do redefinicji zarówno naszych relacji interpersonalnych, jak również własnej tożsamości.

Istnieje wiele badań naukowych dotyczących stosunku ludzi do śmierci. Przeprowadzono je na gruncie psychologii, socjologii i antropologii. W badaniach tych próbowano pokazać, w jaki sposób kultura, religia, przynależność wiekowa czy osobiste doświadczenia wpływają na percepcję śmierci i lęk przed nią. Starano się także zaproponować strategię radzenia sobie zarówno z myślą o własnej śmiertelności, jak i o śmierci bliskich. W psychologii istotne prace związane z procesem żałoby i umierania zostały przedstawione przez Elisabeth Kübler-Ross. Jej książka pt. *Rozmowy o śmierci i umieraniu (On Death and Dying)* z 1969 roku stała się klasykiem w dziedzinie psychologii śmierci. Autorka przedstawiła tam słynne pięć etapów żałoby (zaprzeczenie, gniew, targowanie, depresja i akceptacja)³². Socjologia śmierci z kolei bada, w jaki sposób społeczeństwo organizuje się wokół tego fenomenu, jakie rytuały i normy są z nim związane oraz jak się to zmienia w czasie i w różnych kulturach. Philippe Ariès, historyk i socjolog francuski, w swojej pracy pt. *Człowiek w obliczu śmierci (L'homme devant la mort)* z 1977 roku, opisał ewolucję zachodnich postaw wobec śmierci od średniowiecza do współczesności³³. Natomiast badania nad lękiem przed śmiercią Toma Pyszczynskiego, Jeffa Greenberga i Shelodona Solomona w ramach tzw. teorii opanowania trwogi (*Terror Management Theory*) pokazują, jak świadomość własnej śmiertelności wpływa na nasze zachowanie, na wyznawane przez nas wartości, światopogląd i religię³⁴.

32 Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).

33 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris: Editions du Seuil, 1977).

34 Sheldon Solomon, Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski, *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life* (New York: Random House, 2015); Sheldon Solomon, Jeff Greenberg,

W dobie rozwoju narzędzi opartych na sztucznej inteligencji powstają liczne narzędzia, które mają służyć złagodzeniu bólu po stracie bliskiej osoby lub wręcz dać pozostałym przy życiu ludziom poczucie, że strata nigdy nie miała miejsca. Narzędzia te możemy podzielić na cztery grupy:

- łatwo dostępne komercyjne aplikacje tworzące cyfrowe awatary osób zmarłych,
- zaawansowane narzędzia generujące wysokiej jakości hologramy osób zmarłych, imitujące ich głos, mimikę i sposób bycia,
- cyfrowe pamiętniki i archiwa,
- aplikacje wspierające proces przechodzenia przez żałobę i terapię zaburzeń żałoby.

Niektóre z narzędzi już wymieniliśmy w tym artykule, jak choćby Project December, czy Re;memory. Istnieją jednak inne usługi, jak na przykład Eterni.me lub Replika, dzięki którym można na podstawie systematycznie gromadzonych w systemie danych wygenerować swojego cyfrowego awatara, który po naszej śmierci stanie się dla potomnych naszą symulacją. Kolejnym przykładem jest usługa Deep Nostalgia oferowana przez firmę genealogiczną MyHeritage. Usługa ta wykorzystuje sztuczną inteligencję do animowania zdjęć twarzy zmarłych osób, w tym członków rodziny, tworząc realistyczne filmy. To rodzaj cyfrowego archiwum, odpowiednik dotychczasowych papierowych albumów ze zdjęciami i filmów zapisanych na cyfrowych dyskach lub kasetach wideo. Ta technologia umożliwia zachowanie różnorodnych danych, od tekstów i zdjęć po nagrania głosowe i filmy³⁵. Sztuczna inteligencja odgrywa coraz większą rolę w tworzeniu tego typu archiwów, wprowadzając innowacyjne rozwiązania usprawniające i wzbogacające proces tworzenia, zarządzania i udostępniania wspomnień o zmarłych osobach.

Godne uwagi są również narzędzia wspierające osoby przechodzące żałobę – ich zastosowanie może mieć wiele wymiarów. Dają one na przykład możliwość anonimowego kontaktu z innymi osobami podnoszącymi się po stracie w celu dzielenia się swoimi doświadczeniami. Można też za ich pośrednictwem odbywać *online* sesje lecznicze z wykwalifikowanymi terapeutami. Aplikacje te, dzięki zastosowaniu sztucznej inteligencji, potrafią śledzić nastrój użytkownika i jego postępy w procesie żałoby, mogą również proponować typy zachowań sprzyjających rekonwalescencji. Przykładem aplikacji, która wykorzystuje sztuczną inteligencję

Tom Pyszczynski, „A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews”, w *Advances in Experimental Social Psychology* 24, red. Mark P. Zana (San Diego: Academic Press, 1991), 93–159.

35 Pat Pataranutaporn, Valdemar Danry i in., „AI-generated characters for supporting personalized learning and well-being”, *Nature Machine Intelligence* 3 (2021): 1019.

do prowadzenia rozmów terapeutycznych, może być Wysa. Choć nie jest ona specjalnie zaprojektowana pod kątem żałoby, to może stanowić pomoc w radzeniu sobie z trudnymi emocjami związanymi z tym procesem. Autorzy aplikacji podkreślają na swojej stronie internetowej fakt, że Wysa ma tę przewagę nad ludzkim terapeutą, że jest dostępna praktycznie zawsze, nawet o godz. 4:00 nad ranem. W przypadku zwykłego terapeuty trzeba natomiast „zachować swoje zmartwienia” do czasu wizyty. Użytkownicy aplikacji mogą swobodnie mówić o swoich problemach, bez obawy o to, że zostaną ocenieni lub wyśmiani, a to ma pozytywnie wpływać na ich poczucie bezpieczeństwa. Autorzy usługi powołują się także na wyniki swoich badań, które mają pokazywać, że ludzie są bardziej skłonni do otwarcia się przed sztuczną inteligencją niż przed drugim człowiekiem i że Wysa tworzy w krótszym czasie więź terapeutyczną porównywalną do tej, którą tworzą terapeuci ze swoimi pacjentami³⁶. Jest jeszcze jeden fakt, na który warto zwrócić uwagę – brak powszechnego dostępu do terapeutów w niektórych częściach świata. Aplikacje terapeutyczne wykorzystujące sztuczną inteligencję mogłyby stanowić dosyć kompetentną odpowiedź na to zapotrzebowanie, co najmniej jako narzędzie przesiewowe, kierujące do terapeuty w przypadkach o określonym stopniu złożoności³⁷. W Polsce istnieje już oparta na sztucznej inteligencji usługa MindMatch, której celem jest pomoc w doborze odpowiedniego terapeuty oraz optymalnej metody terapii³⁸.

Czy tego typu narzędzi należy się bać? Czy powinny one budzić w umysłach uczonych moralne obiekcje, czy – przeciwnie – zachwyty? Trudno znaleźć jakieś większe ideologiczne zastrzeżenia wobec narzędzi mających na celu wspomaganie terapii psychologicznej po stracie bliskiej osoby. Można by, co najwyżej, postawić pytanie na temat jakości technicznej tych urządzeń i intencji ich twórców. Jawnie niegodziwe byłoby działanie programisty, który trenuje sztuczną inteligencję w kierunku przekonywania ludzi pozostających w traumie do podejmowania decyzji destrukcyjnych, np. decyzji o samobójstwie. Z drugiej strony, sztuczna inteligencja tym różni się od innych programów komputerowych, że ucząc się, zyskuje pewien stopień autonomii. To sprawia, że kierunek jej oddziaływania na ludzi może stać się nieprzewidywalny. Mówi się

36 „Wysa: Transforming Mental Health Through AI-Driven Support”, EMHIC Global, <https://emhicglobal.com/case-studies/ai/wysa-transforming-mental-health-through-ai-driven-support/> (dostęp: 14.06.2024).

37 Hailey Tremain, Carla McEnery i in., „The Therapeutic Alliance in Digital Mental Health Interventions for Serious Mental Illnesses: Narrative Review”, *JMIR Ment Health* 7/8 (2020): e17204.

38 “MindMatch”, <https://mindmatch.pl> (dostęp: 14.06.2024).

dzisiaj o tzw. czarnych skrzynkach, czyli fragmentach oprogramowania, których wewnętrzne procesy działania są nieprzejrzyste lub trudne do zrozumienia dla użytkowników. Innymi słowy, czarne skrzynki stawiają nas w sytuacji, w której wiemy, jakie dane wejściowe są wprowadzane do systemu i jakie wyniki są otrzymywane, ale nie mamy jasności co do tego, jak system dochodzi do tych wyników. Co więcej, te procesy są nie tylko nierozpoznane, ale również nierozpoznawalne. To mocne stwierdzenie, generujące dużo filozoficznie doniosłych konsekwencji, wzbudza dzisiaj wiele kontrowersji³⁹. Problem czarnych skrzynek może też dotyczyć awatarów zmarłych osób. W przypadku zaawansowanych technologicznie i kosztownych usług „przywracania do życia” osób zmarłych problem ten nie stanowi raczej znaczącego zagrożenia, choćby ze względu na to, że usługi te, polegające zwykle na organizacji pojedynczej sesji ze zmarłym, są pieczołowicie przygotowane. Jednak w przypadku powszechnie dostępnych narzędzi generujących chatboty lub awatary bliskich zmarłych nie ma praktycznie kontroli nad tym, jak się będzie zachowywała symulacja w przyszłości i jak będzie ona kształtowała relacje międzyludzkie w dłuższej perspektywie. Warto zauważyć, że przecież te symulacje będą mogły uczyć się w miarę korzystania z usługi oraz pamiętać i przetwarzać wszystkie konwersacje. Można też przypuszczać, że tego typu narzędzia w bliskiej przyszłości będą stały się coraz bardziej zaawansowane technologicznie i łatwo dostępne. Świat filmów *science fiction* dostarczył nam już wiele scenariuszy związanych z budową robotów humanoidalnych przypominających naszych zmarłych bliskich i możliwych konsekwencji powstawania takich rzeczy. Przypomnijmy: boty z „Project December” otrzymały od swego twórcy dwie podstawowe cechy *quasi*-ludzkie: śmiertelność i unikatowość. Gdyby więc żywotność symulacji, podobnie jak życie ludzkie, otrzymywała zawsze granice czasowe, to można by postawić pytanie: czy po zbudowaniu *quasi*-osobowej relacji z botem, nie zachodziłoby niebezpieczeństwo, że po dezaktywacji programu użytkownik doświadczy czegoś porównywalnego z kolejną stratą tej samej osoby? Czy to nie jest „gaszenie pożaru benzyną”? To, co miało stać się lekarstwem na tęsknotę, mogłoby sprawić, że bliska osoba „umrze” dla nas już nie tylko jeden raz, ale dwa lub więcej razy. Czy więc tworzenie kolejnych cyfrowych wersji naszych zmarłych nie może się paradoksalnie przerodzić w niepotrzebne powielanie bólu po ich stracie? Z drugiej strony, podtrzymywanie relacji z botem symulującym zmarłego tak, jak by ta osoba ciągle żyła, również może mieć swoje zgubne

39 Zob. Manuel Carabantes, „Black-box artificial intelligence: an epistemological and critical analysis”, *AI & Society* 35 (2020): 313–314.

konsekwencje. Ostatecznie nie wiemy, czy symulacja zachowa się w konkretnych sytuacjach dokładnie tak, jak zachowałby się żywy człowiek – tak, jak nie wiemy, czy Mozart ukończyłby swoją słynną mszę *Requiem* tak, jak po jego śmierci zrobił to Franz Xaver Süssmayr⁴⁰. Süssmayr, który był blisko związany z Mozartem i dobrze znał jego styl, dokończył *Requiem*, bazując na szkicach i notatkach Mozarta oraz własnej inwencji twórczej. Dziś sztuczna inteligencja potrafiłaby napisać prawdopodobnie nieskończenie wiele wersji tego utworu, stylizując go po Mozartowsku. Podobnie symulacja naszej zmarłej babci byłaby tylko stylizacją – bardzo wiarygodną, ale stylizacją, czyli czymś nieprawdziwym, nieoryginalnym. Czy życie w świecie iluzji jest ceną, jaką bylibyśmy skłonni zapłacić za to, żeby nie trzeba było godzić się ze stratą naszych bliskich? Czy takie „wskrzeszanie” zmarłych będzie pełnić nieocenioną funkcję terapeutyczną? A może doprowadzi do tego, że ludzki strach przed stratą osób bliskich wygra i tworząc boty, nie będziemy już chcieli mierzyć się z problemem przemijania.

Jest jednak inny problem natury etycznej dotyczący kontynuacji „życia” w świecie cyfrowym, związany z tym, co nazywamy cyfrową duszą. Choć termin „cyfrowa dusza” ma w zależności od kontekstu różne znaczenia, to generalnie odnosi się on do idei cyfrowego odpowiednika ludzkiej świadomości, osobowości lub esencji w wirtualnym świecie. Możemy więc przez cyfrową duszę rozumieć awatar lub profil, który reprezentuje użytkownika jakiegoś medium wirtualnego. Możemy też ten termin odnosić do zaawansowanej formy sztucznej inteligencji, która ma zdolność nauki, adaptacji i interakcji w sposób zbliżony do ludzkiego. W bardziej futurystycznym kontekście, „cyfrowa dusza” może odnosić się do ludzkiej świadomości przeniesionej na nośnik nieorganiczny – jest to koncepcja transhumanistyczna. W końcu cyfrową duszą możemy nazwać pamięć wirtualną, czyli wszystkie dane przechowywane w świecie cyfrowym, tworzące trwałą ślad naszego istnienia *online* – coś, co nas wirtualnie definiuje. W tym ostatnim znaczeniu cyfrową duszą byłyby wszystkie informacje na nasz temat zamieszczone w mediach społecznościowych i na stronach internetowych wspominających kiedykolwiek naszą osobę. Mówi się, że w Internecie nic nie ginie. Zgodnie z tym stwierdzeniem jakiś wirtualny ślad pozostaje w sieci po naszej śmierci już na zawsze. Byłby to swoisty przypadek cyfrowej nieśmiertelności – coś na wzór „dziedzictwa”, które pozostawiają po sobie artyści i wielcy ludzie. Temu ostatniemu zagadnieniu Patrick Stokes poświęcił książkę pt. *Digital Souls*. Prowadząc zwykłe konto społecznościowe, każdy z nas

40 Wiemy, że kompozycję tego utworu przerwała śmierć Mozarta.

buduje jakiś wizerunek siebie. To, że niekiedy ten wizerunek nie jest tożsamy z naszym „prawdziwym” charakterem, nie ma w tym momencie większego znaczenia. Chodzi o to, że jakiś „ja” jestem obecny w świecie wirtualnym i tenże „ja” wchodzi w relację z innymi „ja”, równie wirtualnymi, co ja. W ten sposób można być w relacji z osobami, których się nie zna poza światem wirtualnym i których się nigdy na żywo nie spotkało. Co więcej, być może wiele z tych wirtualnych „ja” jest zmyślonych. Stokes mówi o tzw. fakesterach, czyli użytkownikach dawnego portalu społecznościowego Friendster, którzy z różnych powodów udawali na forum kogoś, kim w rzeczywistości nie są. Potrafili sfingować nawet zgon swoich wymyślonych „ja”. Użytkownik zakładał nowe konto, prowadził je przez jakiś czas, pisząc o swoim życiu, a potem opisywał, jak bardzo choruje i ogłaszał druzgoczącą diagnozę. Wtedy jego obserwatorzy zaczęli go wspierać, przysyłać współczujące komentarze itp. Niektórzy nawet oferowali mu swoją pomoc w leczeniu. Użytkownik relacjonował, że czuje się coraz gorzej, aż w końcu przestawał pisać. Po pewnym czasie pojawiał się na jego koncie nowy post, rzekomo napisany przez partnera lub członka rodziny, przekazujący smutną wiadomość o jego śmierci. Wtedy społeczność internetowa pogrążyła się w swoistym rodzaju żałoby, oplakując osobę, której nigdy tak naprawdę nie spotkała⁴¹.

Czy osoba, którą znamy jedynie przez Internet, może być uważana za „prawdziwą” w sensie, który przypisujemy ludziom spotykanym twarzą w twarz? Odpowiedź na to pytanie może być kluczowa dla zrozumienia, jak zareagujemy na informację o jej śmierci. Jeżeli zaakceptujemy, że wirtualna tożsamość może być wystarczająco realna, by wywołać głęboką emocjonalną reakcję, wtedy nawet fikcyjna śmierć może wywołać prawdziwą żałobę. Podobnie, jeżeli osoba, którą znamy z Internetu, zmarła naprawdę, ale informacje na temat jej życia były częściowo sfabrykowane, wciąż możemy odczuwać prawdziwą żałobę, ponieważ nasza emocjonalna więź była realna, mimo że opierała się na częściowo błędnych danych. Co więcej, gdy odkrywamy, że śmierć była sfingowana, nasze uczucia żałoby mogą zostać skomplikowane poczuciem zdrady. Żałoba po „oszukanej śmierci” może również prowadzić do szerszych refleksji na temat naszego doświadczania żałoby w ogóle. Czy nasze emocjonalne reakcje są uzasadnione tylko wtedy, gdy oplakujemy kogoś, kogo znamy osobiście? Czy ta forma relacji, mimo że wirtualna, może być wystarczająco istotna, by uzasadnić głęboką żałobę? Tego typu pytania skłaniają ku redefinicji tradycyjnych relacji międzyludzkich i żałoby, zmuszając do refleksji nad wartością i znaczeniem naszych wirtualnych interakcji.

41 Stokes, *Digital Souls*, 24–29.

W erze cyfryzacji, gdzie coraz więcej aspektów naszego życia przenosi się do świata wirtualnego, może okazać się, że potrzebujemy nowych sposobów rozumienia naszych emocji i zarządzania nimi.

Wnioski

Dyskusja na temat śmierci i nieśmiertelności w dobie rozwijającej się sztucznej inteligencji otwiera nowe perspektywy spojrzenia na doświadczenia końca ludzkiego życia i pamięci po stracie bliskiej osoby. Technologia umożliwiająca „cyfrowe zmartwychwstanie” może wkrótce zmienić naszą percepcję śmierci, przekształcając ją z poczucia ostatecznego końca w rodzaj trwałej „obecności” zmarłego. To zjawisko pokazuje, że granica między życiem a śmiercią staje się coraz bardziej rozmyta, co może wpłynąć na sposób, w jaki ludzie będą radzić sobie z żałobą i pamięcią o zmarłych. Analiza przypadku Joshuy Barbeau, który za pomocą sztucznej inteligencji „odtworzył” swoją zmarłą narzeczoną, pokazuje zarówno potencjalne korzyści, jak i zagrożenia wynikające z interakcji z cyfrowymi duszami. Z jednej strony, możliwość „rozmowy” ze zmarłymi może pomóc w procesie żałoby, dostarczając możliwości wyrażenia niewypowiedzianych uczuć, z drugiej zaś – może prowadzić do unikania rzeczywistości, utrudniając ostateczne przyjęcie straty. Istotny wydaje się również kontekst społeczny i kulturowy, w którym rozwijają się te technologie. Każde społeczeństwo może inaczej reagować na pojawiającą się możliwość „cyfrowego zmartwychwstania”. Wynika to z odmiennych tradycji, wierzeń oraz norm społecznych odnoszących się do śmierci i pamięci po zmarłych. Cyfrowe zmartwychwstanie prowokuje również pytania o ostateczność śmierci i o tożsamość osoby. W kontekście transhumanistycznym i filozoficznym, gdzie granice ciała, umysłu i świadomości są przedmiotem dyskusji, technologie sztucznej inteligencji pozwalające na symulacje ludzkich osobowości mogą radykalnie zmieniać nasze rozumienie tego, co znaczy być „żywym” lub „martwym”.

W związku z omówionym problemem warto byłoby podjąć badania zmierzające w kierunku lepszego zrozumienia długoterminowych psychicznych efektów interakcji z cyfrowymi duszami, jak również zbadać różnice kulturowe w przyjmowaniu technologii AI. Już dziś wydaje się konieczne rozwijanie etycznych ram prawnych regulujących te nowe formy „życia” po śmierci. Ponadto warto prześledzić, jak będą ewoluować język i symbolika używane do opisu śmierci i pamięci o zmarłych. W miarę jak nowe technologie będą stawać się coraz bardziej zaawansowane, społeczeństwo będzie musiało zdecydować, jakie miejsce chce

przyznać tym innowacjom w kontekście tych najbardziej intymnych i osobistych aspektów życia człowieka, którymi są śmierć i pamięć o zmarłych. Niezbędne będzie zatem prowadzenie interdyscyplinarnych badań, które połączą wiedzę z dziedziny psychologii, etyki, filozofii, technologii i prawa, aby móc skutecznie odpowiedzieć na wyzwania stawiane przez cyfrową nieśmiertelność.

Bibliografia

Książki i monografie

- Ariès Philippe, *L'homme devant la mort* (Paris: Editions du Seuil, 1977).
- Epikur z Samos, „List do Menojkeusa” (Diogenes Laertios, X, 124–127), tłum. Kazimierz Pawłowski, *Meander* 70 (2015): 53–62.
- Gloag Oliver, *Albert Camus: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- Heidegger Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).
- Kübler-Ross Elisabeth, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).
- Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra* (Leipzig: C.G. Naumann Verlag, 1895).
- Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2007), 15–69.
- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2007), 225–295.
- Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki (Kęty: Antyk, 2003).
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. III (Lublin: KUL, 1999).
- Solomon Sheldon, Greenberg Jeff, Pyszczynski Tom, *The Worm at the Core: On the Role of Death in Life* (New York: Random House, 2015).
- Stokes Patrick, *Digital Souls: A Philosophy of Online Death* (London–New York: Bloomsbury Academic, 2021).
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tłum. Pius Bełch O.P. (London: Veritas, 1980).

Czasopisma

- Bostrom Nick, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (2005): 1–25.
- Bostrom Nick, „Transhumanist Values”, *Review of Contemporary Philosophy* 4/1–2 (2005): 87–101.
- Carabantes Manuel, „Black-box artificial intelligence: an epistemological and critical analysis”, *AI & Society* 35 (2020): 309–317.

- Hughes James J., „The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination 1626–2030”, *Zygon: Journal of Religion & Science* 47/4 (2012): 757–776.
- Pataranutaporn Pat, Danry Valdemar i in., „AI-generated characters for supporting personalized learning and well-being”, *Nature Machine Intelligence* 3 (2021): 1013–1022.
- Robin-Champigneul François, „Jeanne Calment’s Unique 122-Year Life Span: Facts and Factors; Longevity History in Her Genealogical Tree”, *Rejuvenation Research* 23 (2020): 19–47.
- Sarkar Mrinal Kanti i Sarkar Sangita Dey, „Religious Concepts of Death”, *International Journal of Research in Social Sciences* 9/6 (2019): 2029–2036.
- Searle John R., „Minds, Brains, and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980): 417–457.
- Stec Tomasz, „Zjawisko śmierci w ujęciu religijno-filozoficznym”, *Premislia Christiana* 17 (2016/2017): 245–259.
- Swinburne Richard, „Dusza czyni nas tymi, kim jesteśmy”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2019): 137–151.
- Tremain Hailey, McEneryi Carla in., „The Therapeutic Alliance in Digital Mental Health Interventions for Serious Mental Illnesses: Narrative Review”, *JMIR Ment Health* 7/8 (2020): e17204.
- Vitkovic Scott, „The Resurrection in Judaism and Christianity According to the Hebrew Torah and Christian Bible”, *IJASOS – International E-Journal of Advances in Social Sciences* 13 (2019): 380–385.
- Zembrzuski Michał, „Poznanie intelektualne duszy ludzkiej oddzielonej od ciała (anima separata) a intelekt czynny i możliwościowy”, *Rocznik Tomistyczny II* (2022): 89–109.

Rozdziały w monografiach

- Baelo-Allué Sonia, Calvo-Pascual Monica, „(Trans/Post)Humanity and Representation in the Fourth Industrial Revolution and the Anthropocene: An Introduction”, w *Transhumanism and Posthumanism in Twenty-First Century Narrative. Perspectives on the Non-Human in Literature and Culture*, red. Sonia Baelo-Allué, Monica Calvo-Pascual (New York–London: Routledge, 2021), 1–19.
- Solomon Sheldon, Greenberg Jeff, Pyszczyński Tom, „A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews”, w *Advances in Experimental Social Psychology* 24, red. Mark P. Zana (San Diego: Academic Press, 1991), 93–159.

Źródła internetowe

- Fagone Jason, „The Jessica Simulation: Love and loss in the age of A.I.”, *San Francisco Chronicle*, <https://www.sfchronicle.com/projects/2021/jessica-simulation-artificial-intelligence/> (dostęp: 07.03.2024).

„MindMatch”, <https://mindmatch.pl> (dostęp: 14.06.2024).

Quach Katyanna, „A developer built an AI chatbot using GPT-3 that helped a man speak again to his late fiancée: OpenAI shut it down”, *The Register*, https://www.theregister.com/2021/09/08/project_december_openai_gpt_3/ (dostęp: 07.03.2024).

„Remember your loved ones – Re;memory2”, *DeepBrain AI*, <https://www.deepbrain.io/blog/remember-your-loved-ones-deepbrainai> (dostęp: 08.03.2024).

World Health Organization, “GHE: Life expectancy and healthy life expectancy”, <https://www.who.int/data/gho/data/themes/mortality-and-global-health-estimates/ghe-life-expectancy-and-healthy-life-expectancy> (dostęp: 06.03.2024).

„Wysa: Transforming Mental Health Through AI-Driven Support”, EMHIC Global, <https://emhicglobal.com/case-studies/ai/wysa-transforming-mental-health-through-ai-driven-support/> (dostęp: 14.06.2024).

