

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura 11(4) 2019

ISSN 2083-7275

DOI 10.24917/20837275.11.4.6

Agnieszka Ogonowska

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

ORCID 0000-0001-6469-9242

Ukryta (symboliczna) nekrofilia. RealDoll, sexroboty i femboty, czyli w stronę nowej antropologii seksualności i antykulturoterapii

Wprowadzenie

Tytułowa problematyka nie była jak dotąd przedmiotem całościowych omówień i badań empirycznych ani w obszarze seksuologii czy psychologii, ani tym bardziej rozważań kulturoznawczych, zarówno w kraju, jak i za granicą. Celem artykułu jest więc prezentacja i rekonstrukcja tych zagadnień na podstawie kwerendy dostępnych materiałów. Obejmuje ona bardzo fragmentaryczne badania zastane dotyczące pojedynczych, wręcz wyizolowanych problemów, których istotę oddają wyszczególnione w artykule słowa klucze. Rekonstrukcja ta jest bardzo skomplikowana, co wynika z tego, że wspomniane badania cząstkowe prowadzone były pod innym kątem (aniżeli tematyka artykułu) oraz w rozmaitych dziedzinach wiedzy/dyscyplinach naukowych: etnografia, seksuologia, nauki o komunikacji społecznej i mediach, kulturoznawstwo, socjologia etc. Ich autorzy posługiwali się zatem różnymi językami opisu, stawiali sobie odmienne cele badawcze, bazowali na różnych metodologiach (por. Bibliografia). Ponadto związani z kulturoterapią akademicy i praktycy odnosili swoje rozważania i opis doświadczeń do specyficznych grup społecznych, np. osób z określonym typem niepełnosprawności, w określonym przedziale wiekowym lub na konkretnym etapie życia. Uwidacznia się w tym kontekście niedostatek lub wręcz brak całościowych opracowań, które postrzegałyby możliwość prowadzenia kulturoterapii w wariantcie całkowicie rozwojowym, pozytywnym, tzn. nie tylko jako antidotum na istniejące dysfunkcje psychiczne, fizyczne czy społeczne, lecz jako strategię podnoszenia jakości życia bądź element działań profilaktycznych, także wśród osób znajdujących się w tzw. normie psychofizycznej, o prawidłowo rozwiniętych kompetencjach społecznych.

Szczególnie w literaturze przedmiotu daje się zauważyć brak refleksji nad problematyką antykulturoterapii, która niekoniecznie stanowi przeciwległy biegun praktyk kulturoterapeutycznych. Te ostatnie zresztą są niekiedy postrzegane jako tożsame z relatywnie dobrze opisanymi działaniami arteterapeutycznymi¹. Tymczasem w dobie nowych technologii i rozwiązań wykorzystujących sztuczną inteligencję ważnym obszarem kulturoterapii staje się użycie wspomnianej

¹ W tym kontekście por. Szulc 1994; Borowska-Beszta 2017.

technologii w rozwijaniu zasobów człowieka, w procesie przywracania go do zdrowia, rehabilitacji psychofizycznej oraz podnoszenia jakości jego życia w celu możliwej optymalizacji funkcjonowania jednostki we współczesnym świecie. Rzadko jednak (o czym w końcowej części artykułu) proponowane usługi i rozwiązania technologiczne (w tym obiekty cyfrowe) wpisują się w założenia kulturoterapii. Ich dynamiczny rozwój wynika z praw i potrzeb rynku, niejako całkowicie poza obszarem refleksji humanistycznej oraz badań z zakresu bioetyki. Opisywane w artykule przykłady zastosowań tych technologii wyraźnie pokazują istotę zjawiska, a poczynione ustalenia otwierają pole do dalszych pogłębionych badań, także empirycznych. Ich rezultatem, być może, będzie ustalenie skali opisywanych zjawisk, precyzyjne określenie przyczyn oraz opracowanie stosownych procedur zaradczych. Chcąc pokazać polidyskursywność i interdyscyplinarny charakter opisywanego zjawiska oraz związanego z nim pola badawczego, autorka artykułu zdecydowała się na ujęcie tytułowej problematyki w formie kolejnych odsłon poświęconych zarówno najważniejszym zagadnieniom, jak i kontekstom socjokulturowym, które sprzyjają lepszemu, bardziej kompleksowemu ich rozumieniu.

Relacje z technologią w kontekście nowej antropologii seksualności oraz humanistyki cyfrowej

Rozważania nad nową (ponowoczesną lub transhumanistyczną) antropologią seksualności (Bauman 1995; *Człowiek w relacji...* 2014; *Antropologia seksualności...* 2012) warto rozpocząć od przybliżenia najważniejszych kontekstów kulturowych i socjopolitycznych, które przyczyniły się do rozwoju męskiej fascynacji obiektem przypominającym kobietę (sexlalka, sexrobot, manekin) i/lub programem komputerowym imitującym rozmowę z nią. W tym ostatnim przypadku chodzi o relatywnie nowe zastosowania sztucznej inteligencji (ang. AI – *artificial intelligence*) w procesach komunikacji człowiek – komputer (ang. HCI – *human-computer interaction*), które symulują rozmowę (i interakcję) między ludźmi² (Ogonowska 2019; Ogonowska 2018b), oraz o specyficzne formy relacji z rzeczami i bytami wirtualnymi. Te ostatnie reprezentują *de facto* kulturę nie-ludzi, lecz ją symulują, nawet na poziomie hiperrealnym (w rozumieniu Jeana Baudrillarda)³. O roli tych relacji i różnych formach atropocentrycznego traktowania technologii w kontekście badań psychologicznych pisali już Byron Reeves i Clifford Nass (Reeves, Nass 2005).

Niekiedy lalki i manekiny występujące w funkcji obiektów seksualnych / fetyzsy cechują się pewną celową⁴ fragmentarycznością, niedoskonałością, upiornością. Atrybuty te mogą bowiem skutecznie podsycać pożądanie i dawać wyraz namiętności, fascynacji kobietopodobnym obiektem⁵. Nadaje się on do czynności seksualnych i wyzwala fantazje z tym związane, których przewodnią ideą jest możliwość pełnego kontrolowania. Obiekty tego rodzaju opierają swoją atrakcyjność na imitowanej

² Odnośnie do tego tematu por. też test Turinga: Turing 1950: 433–460.

³ Por. też Ziętek 2010: 370–380.

⁴ Tzn. intencjonalnie zastosowaną przez autora.

⁵ Por. Bellmer 1998; von Kleist 2000; Kuszyńska 2003; Kurzac 2003.

cielesności, *corpus* staje się prymarny wobec takich cech jak możliwość nawiązania komunikacji. Nie jest to jednak regułą. Często to właśnie pozór rozmowy wyzwala pożądane emocje i fantazje oraz motywuje użytkownika do autostymulacji seksualnej, a imitacja czy wyobrażenie cielesności – jest kwestią drugorzędną lub w ogóle nieistotną.

Boty, o których tu mowa, mogą udawać głos kobiety (femboty) oraz swobodnie „prowadzić dialog” dotyczący tematyki erotycznej czy seksualnej zgodnie z – określonym uprzednio przez programistę – algorytmem. Fembot reaguje na kluczowe słowa, które pojawiają się „na bieżąco” – czyli w czasie rzeczywistym – w wypowiedzi interlokutora. Ta natychmiastowość i płynny charakter komunikacji wzmagają pożądanie oraz zaangażowanie mężczyzny w kontakt, mają wpływ nie tylko na przebieg rozmowy, ale także na wzrost atrakcyjności „interpersonalnej” fembota. Interakcja człowiek – maszyna (technologia) prowadzi w rezultacie do wytworzenia u człowieka więzi emocjonalnej z bytem nie-ludzkim.

Aplikacja „potrafi” także – na relatywnie wysokim poziomie abstrakcji – „wyłapać” metaforyczne lub ironiczne wypowiedzi związane z konkretnym tematem. Czyni tak dzięki wykorzystaniu – w procesie „algorytmizowania” przebiegu konwersacji – bogatego korpusu tekstów reprezentujących różne rejestry danego języka (formalne i nieformalne; współczesne i dawne; literackie i użytkowe). Teksty te, pisane i mówione, odnoszą się do konkretnej tematyki oraz powiązanych z nią kontekstów społecznych i kulturowych (Ogonowska 2019). Fembot, podobnie jak sexrobot, „posiada” zatem wszystkie podstawowe typy kompetencji: językowe, komunikacyjne, kulturowe i społeczne (Ogonowska 2015) na takim poziomie, który czyni te technologie funkcjonalnymi w odniesieniu do potrzeb seksualnych konsumentów, głównie mężczyzn o orientacji heteroseksualnej. Z czasem ten rynek najprawdopodobniej się rozwinie, znaturalizuje i „zdemokratyzuje”, obejmie zasięgiem kolejne grupy konsumentów i konsumentek o coraz bardziej specyficznych potrzebach seksualnych oraz relatywnie mniejszych zasobach finansowych.

Fembot – traktowany jako program, wytwór kultury cyfrowej – jest pod tym względem bardziej wyspecjalizowany od usługi znanej jako sex-telefon, choć ta ostatnia obiektywnie ma większy wskaźnik spontaniczności, autentyczności, nieprzewidywalności, a przede wszystkim jest rozmową między dwojgiem ludzi.

Skąd wzięła się jednak u mężczyzn fascynacja sztuczną (np. wirtualną) reprezentacją kobiety lub jej cielesności w XXI wieku? Jakie są psychologiczne źródła męskich preferencji seksualnych związanych z humanoidalnym obiektem nieożywionym (lalką, marionetką, manekinem)⁶ lub specyficznym typem humanoidalnego sexroboty?

Ludzie i rzeczy. Konteksty socjokulturowe i ekonomiczne (XIX–XXI wiek)

Odpowiedzi na postawione wyżej pytania wymagają syntetycznej rekonstrukcji najważniejszych aspektów rewolucji kulturowej, seksualnej i mediamorfozy

⁶ Na przykład historia miłości mężczyzny do kobiecego manekina jest kanwą filmu fabularnego pt. *Manekin* (1987) w reż. Michaela Gottlieba. Z kolei miłość do lalki tego typu została sugestywnie przedstawiona w filmie pt. *Miłość Larsa* (2007) w reż. Craiga Gillespiego.

w wybranych kontekstach społeczeństwa kapitalistycznego. Dokładnie chodzi o jego fazę postindustrialną, która doprowadziła do dynamicznego rozwoju konsumpcjonizmu (Jameson 1996; Bell 1994; Bauman 1995) oraz powstania specyficznego typu etyki zakładającej, że wobec ludzi o wyższym statusie społeczno-ekonomicznym stosuje się inne kryteria oceny zachowań, także seksualnych, niż wobec całej reszty. Etyka ta często powiązana jest ze specyficznym oglądem doczesnych osiągnięć, głównie materialnych, jednostki (Weber 1994).

Konsumowanie staje się więc świadomym procesem (np. nuworyszów opisanych przez Thorsteina Veblena – *Teoria klasy próżniaczej*, 1899) służącym potwierdzeniu statusu, konstruowaniu tożsamości społecznej, a przede wszystkim dającym władzę (uprzywilejowanej ekonomicznie i politycznie grupie) umożliwiającą wytyczanie form realizacji własnej seksualności.

Chęć posiadania przedmiotów zatacza więc coraz szersze kręgi. Mówimy już nie tylko o ich pożądaniu z uwagi na wartości (własności) użytkowe, materialne lub estetyczne, ale też relacyjne, psychologiczne, emocjonalne. Status obiektu przestaje być rozpatrywany esencjonalistycznie, jako jego cecha immanentna, lecz konstruowany w różnych praktykach indywidualnych i społecznych (zwrot konstruktywistyczny w humanistyce i naukach społecznych)⁷. Przedmioty dostosowują się do konsumentów pod względem kształtu i form użytkowania, jednak wymuszają także na właścicielach określone formy zachowań lub wyzwalają je w nich. Potrafią czynić zadość ukrytym dewiacjom, a nawet nie do końca uświadomionym pożądaniom. Z pozornie neutralnych przedmiotów życia codziennego – za sprawą właścicieli i innych użytkowników – wchodzi w rolę semioforów (Krzysztof Pomian), fetyczy (Zygmund Freud), tożsamościowo znaczących gadżetów popkultury (Zygmunt Bauman).

Przedmioty stają się również narzędziem służącym liberalizacji obyczajowości. Jedną z funkcji emancypacyjnych konsumpcji był bowiem sprzeciw wobec dominujących form życia intymnego związanych z modelem XIX-wiecznej moralności mieszczańskiej (Ossowska 1985). Tak tę fazę rozwoju socjoekonomicznego charakteryzuje amerykański badacz postmodernizmu, Federic Jameson:

Nowy moment w dziejach kapitalizmu liczyć można od powojennego boomu gospodarczego w USA późnych lat czterdziestych i wczesnych pięćdziesiątych albo też, w przypadku Francji, od założenia Piątek Republiki w roku 1958. Lata sześćdziesiąte są pod wieloma względami kluczowym okresem przejściowym, w którym nowy porządek międzynarodowy (neokolonializm, rewolucja zielonych, komputeryzacja i elektroniczna informacja) stabilizuje się, a zarazem drży w posadach, wstrząsany przez wewnętrzne sprzeczności i zewnętrzny opór (Jameson 1996: 193).

W Polsce sytuacja ta pojawia się dopiero po 1989 roku (przełom polityczny, ekonomiczny i obyczajowy), a jej pełniejsza wersja przypada na połowę lat 90. ubiegłego wieku. Wśród wewnętrznych sprzeczności, o jakich wspomina *implicite* Jameson, wymienić można kryzys indywidualizmu (totalna dekonstrukcja esencjonalnej wizji

⁷ Widoczny np. w takich teoriach, jak etnometodologia, podejście dramaturgiczne Ervinga Goffmana, interakcjonizm symboliczny. Por. np. Berger, Luckmann 1983; Marody 1987; Hałas, Konecki 2005.

podmiotu⁸ i tożsamości) oraz pozorną personalizację usług wszelkiego rodzaju, także erotycznych i seksualnych. Ich pozorność polega na tym, że oferta konsumpcyjna odwołuje się do wcześniej ukształtowanego i „sformatowanego”, np. przez reklamę czy przemysł kinematograficzny (głównie kino hollywoodzkie od lat 50., amerykańskie produkcje klasy B, firmy erotyczne i pornograficzne od lat 60.), modelu idealnego konsumenta. W odniesieniu do opisywanych w artykule zagadnień chodzi o „heteroseksualnego” białego mężczyznę z klasy średniej, któremu bliskie są ideały społeczeństwa patriarchalnego (Kowalczyk 2002; Williams 2010). Tym, co go charakteryzuje, jest również lęk przed liberalizacją życia społecznego związaną z „sektorem” życia kobiet. Kobieta-matka, ewentualnie kobieta-kochanka „się sprawdza”, ale „ta jej wersja” wyzwolona, np. kobieta biznesu lub kobieta nauki – już nie, ponieważ dysponuje realnym kapitałem materialnym i symbolicznym, który ma potencjał emancypacyjny. Dzięki temu potencjałowi kobieta stopniowo (od lat 60. XX wieku w krajach Europy Zachodniej) wyzwala się z funkcji biernego obiektu pożądania i uczestniczki aktów seksualnych inicjowanych przez mężczyznę (i zgodnie z ich preferencjami), a staje się aktywnym aktorem życia społecznego; to ona rozdaje role, narzuca funkcje, określa i ocenia użyteczność mężczyzny oraz wypowiada się na temat własnych doświadczeń w przestrzeni publicznej.

Coraz częściej mówi się – od lat 60. (w Polsce – od lat 90.) XX wieku – o tzw. kryzysie męskości i feminizacji mężczyzn (Melosik 2007). Funkcjonuje także forma „pośrednia” – metromeni, którzy przez swoje działania w sferze kultury i konsumpcji poddają własne ciało praktykom pielęgnacyjnym i kosmetycznym zarezerwowanym „tradycyjnie” dla kobiet.

Wszystkie te zjawiska oraz metarefleksja im poświęcona – wynikają z postępującej (głównie w krajach Europy Zachodniej i USA) liberalizacji kobiet (XX wiek, trzy fale feminizmu oraz różne ich odmiany i typy), a także aktywności różnych ruchów prokobietczych i feministycznych (Strinati 1998).

Deklarowany lub uprzywilejowany, ale ukrywany przez męski podmiot konserwatywny ma służyć legitymizacji tradycyjnych relacji męsko-damskich, opartych na nierówności praw, a często także na jawnej przemocy o charakterze psychicznym, werbalnym, fizycznym i seksualnym. Ważnym aspektem utrwalania oczywistości tego patriarchalnego porządku świata – na poziomie społecznym – jest także przemoc symboliczna wobec kobiet (Mulvey 1975; Bourdieu 2004; McNair 2004; Ogonowska 2004). Wykorzystywanie RealDoll, a później sexrobotów stanowi materializację tej postawy lękowej i potrzeby całkowitego zdominowania (urzeczowienia) kobiety, nawet kosztem zastąpienia jej „kobietonem” – lalką, a więc *erzaczem* żywego człowieka. Jest to idealne rozwiązanie w świecie zachodnim, gdzie prawa kobiet są tematem nieustannej debaty publicznej oraz walki społecznej, politycznej i kulturowej, a zatem jawne podważanie ich statusu może być dla wielu grup

⁸ Człowieka nie określa już – od drugiej połowy XX wieku – jego płeć biologiczna ani społeczne pochodzenie, ale habitus, konteksty kulturowe i społeczne, a w XXI wieku – medialne, które pozwalają mu dynamicznie konstruować własną tożsamość w różnych jej wymiarach, także w przestrzeni nowych mediów. Jednostka – jako podmiot „z krwi i kości” – przypomina więc literackiego bądź filmowego bohatera dynamicznego, którego Ja ma również strukturę polifoniczną.

społecznych (np. polityków lewicowych) niewygodne, nieopłacalne, niepoprawne politycznie. W sukurs tym specyficznym potrzebom seksualnym idzie jednak kultura konsumpcyjna, która toruje drogę zastępczym formom realizacji ukrytych męskich pragnień i pożądań poza kontrolą oraz cenzurą różnych instytucji społecznych.

W tym kontekście dochodzi zatem do utowarowienia męskiego pożądania w nowych rejestrach kultury konsumpcyjnej, także w jej współczesnym wariacie technokulturowym. Umożliwia on realizację dewiacyjnych zachowań seksualnych na niekontrolowaną skalę. Rzeczy traktowane w relacjach seksualnych jak ludzie, choć uczestniczą w utrwalaniu parafilii, nie są narażone na koszty psychiczne; grozi im tylko zużycie mechaniczne (sexlalka) lub „zawirusowanie” (bot). To przeświadczenie niejako legitymizuje opisywane formy zachowań. Paradoksalnie więc relacja z rzeczą jest bezpieczna emocjonalnie i medycznie; chroni przed urazami psychicznymi wynikającymi np. z rozstania, porzucenia, zdrady, ale także przed wieloma poważnymi chorobami (AIDS, choroby weneryczne, wirusowe zapalenie wątroby typu C).

Z drugiej strony, związek z tymi obiektami utrwała parafiliczne mechanizmy i schematy działania, prowadzi do wysoce wątpliwych etycznie i patologicznych (w rozumieniu psychologicznym) schematów zachowań, które warunkują także wtórnie relacje z ludźmi. Nieadaptacyjne, dewiacyjne schematy zachowań seksualnych i quasi-społecznych z obiektem zostają przeniesione na życie społeczne, co prawdopodobnie prowadzi do frustracji i pogłębienia się wyjściowej parafilii. Trudno sobie bowiem wyobrazić, że potencjalne partnerki mężczyzny o takich preferencjach będą masowo chętne do wchodzenia w rolę obiektu, a nie kochanki (zarówno w wariacie cielesnym, w odniesieniu do którego w parafiliach liczy się *corpus*, jak i komunikacyjnym, w przypadku którego główną rolę odgrywa np. głos).

Obiekty seksualne, o jakich mowa w artykule, są zatem elementem i wytworem kultury materialnej, która często pogłębia i utrwała istniejące w mężczyznach o takich preferencjach dysfunkcje społeczne, emocjonalne, psychologiczne. Jak pisał antropolog rzeczy, Tim Dant:

Kultura materialna służy do rozumienia świata społecznego poprzez sposoby jej przystosowania, poprzez życie z przedmiotami w naszej codzienności, wchodzenie z nimi w interakcje, posługiwanie się nimi, wykorzystywanie ich pośredniczącej roli w stosunkach między nami i wchodzenie z nimi w zależności o charakterze quasi-społecznym (Dant 2007: 214).

Pojawia się zatem obszar praktyk seksualnych, czyli konkretnych aktów psychologiczno-behawioralnych, które są pokłosiem antyterapeutycznej funkcji kultury. Nie sposób realnie ocenić, w jakim zakresie i skali zastępczy seksualny kontakt z rzeczą/obiektem może przeciwdziałać występowaniu zachowań przemocowych w relacjach z drugim człowiekiem (np. gwałtów, okaleczeń i zabójstw na tle seksualnym w świecie offline). Nie można także wykluczyć tego, że niektóre tego typu zachowania agresywne są potęgowane przez uprzednie lub równoległe relacje z „przedmiotem analogowym” lub obiektem cyfrowym, które występują pierwotnie (sexdoll) lub wtórnie (jak np. fetysz) w funkcjach seksualnych.

Spółeczeństwo konsumpcyjne, w którym wytworzono – na masową skalę – ten specyficzny stosunek do rzeczy (personifikacja rzeczy), ale też do ludzi⁹ (reifikacja osób), łączone jest także, zwłaszcza od lat 60. XX wieku i w odniesieniu do krajów Europy Zachodniej, z rozwojem postmodernizmu. Jednym z założeń tego kontrkulturowego paradygmatu (prądu umysłowego) był kryzys wiary w tzw. wielkie naracje oraz odejście od dychotomicznego (strukturalistycznego) sposobu patrzenia na rzeczywistość, jak również wartościowania zjawisk w formie opozycyjnych (binarnych) kategorii.

Postmodernizm dawał przyzwolenie na zmaczenie i nieokreśloność, którymi cechują się lalka czy humanoidalny sexrobot. Oba te wytwory *homo faber* są bowiem nośnikami sprzeczności, a ich rzeczywisty status nie jest samoistny, autonomiczny, oczywisty. RealDoll i robot nie są li tylko rzeczą, nie są też istotą. Nie są „czymś” martwym ani „czymś” naturalnym w ludzkim „porządku rzeczy” (żywa istota *versus* martwe ciało, trup). Nie należą one także – z uwagi na ich użycie (o czym za chwilę) – do świata techniki ani technologii. Ich podmiotowość rodzi się właśnie w wyniku quasi-osobowej, intymnej, erotycznej bądź seksualnej relacji z człowiekiem. Jest ona urealnieniem pewnych pomysłów związanych z twórcami literatury i filmów *science fiction* (postać Golema, dzieło doktora Frankenstein’a lub Pinokio; zresztą wszystkie te postaci zostały stworzone na kartach książek przez męskich fikcyjnych protagonistów) (Radkowska-Walkowicz 2008).

Lalka funkcjonuje tradycyjnie jako obiekt kultu, lecz jej status zmienia się w zależności od pełnionych przez nią funkcji (Łotman 1978; Jurkowski 1998; Kantor 1997). Raz jest ona uczestnikiem gry (para/proto)teatralnej, a wokół niej tworzy się przestrzeń rytuału i wyimaginowanej interakcji; innym razem staje się substytutem żywego człowieka lub instrumentem służącym seksualnemu zaspokojeniu.

Mężczyźni spędzają „w towarzystwie swoich lalek” wolny czas, w domu i poza domem; kupują im ubrania, przebierają je i myją, malują i fryzują zgodnie z własnym gustem. Mówią do nich, przytulają je i pieszczą, odbywają z nimi stosunki seksualne oraz przeżywają rozstania, związane np. z koniecznością oddania ich do czyszczenia i konserwacji. Cedują na nie uczucia i potrzebę budowania relacji z żywą osobą (Pawlik 2001). Lalki te nie są jednak przypadkowe, jeśli chodzi o ich cielesność, podobnie zresztą jak sexroboty. Wpisują się one najczęściej w estetykę zapoczątkowaną przez lalkę Barbie (Lord 1994; Rogers 2003).

Lalka funkcjonuje także w wielu kulturach jako substytut zmarłego lub fetysz wykorzystywany do oddawania mu czci. Animizowane lalki, czyli takie, które mają ruchome członki i elementy, zdaniem badaczy wywodzą się w prostej linii z figur kultowych (fetysz, talizman, idol) oraz są prototypem późniejszych manekinów i marionetek, jak również mechanicznych robotów. Ich gesty i ruchy są całkowicie zmechanizowane i zrutynizowane, ale wciąż budzą emocje i uczucia u ludzi, ponieważ przypominają im ich samych (Jurkowski 1998; Falkiewicz 1996).

Roboty nowej generacji to już samodoskonalące się systemy operacyjne, które coraz bardziej precyzyjnie symulują takie atrybuty człowieka, jak empatia, inten-

⁹ Motywy te pojawiają się w prozie Michela Houellebecqa.

cjonalność i „posiadanie” quasi-teorii umysłu, posługiwanie się językiem symbolicznym oraz myślenie abstrakcyjne.

Współczesne lalki i roboty mogą być zatem postrzegane jako kolejna generacja humanoidalnych obiektów sfunkcjonalizowanych do potrzeb seksualnych, jak również dominacji i kontroli; obiektów, które wyrażają niejednoznaczność, lecz jednocześnie, tak charakterystyczną dla nekrofilii – fascynację Erosem i Tanatosem zarazem. Istotne w tym kontekście – czyli symbolicznego włączania obiektów nie-ludzkich w antroposferę – są również praktyki personifikacji obiektów seksualnych: przyznawanie im cech jednostkowych (nadawanie im imion czy kupowanie rzeczy).

Fascynacja seksualna i erotyczna wyrażają się w serii konkretnych zachowań oraz fantazji seksualnych z udziałem tych obiektów, które uczestniczą – na prawach instrumentu, narzędzia, substytutu żywego człowieka – w akcie seksualnym i/lub są elementem rytuału. Funkcją tego ostatniego jest wyzwalenie podniecenia i spełnienie seksualne u mężczyzn o preferencjach heteroseksualnych. Ważne jest również to, że te formy zachowań seksualnych rozgrywają się w bezpiecznym kontekście społecznym i są na swój sposób, z uwagi na kwestie ekonomiczne i rozwój rynku, legitymizowane kulturowo. Z drugiej strony nieobce są różnym kulturom, społecznościom i narodom praktyki związane z urzeczowianiem ludzi, czyli: (1) pozbawianiem ich cech ludzkich, by swobodnie korzystać z ich zasobów (np. siły fizycznej, skóry, tłuszczu) do pracy niewolniczej lub jako materiału przetwórczego; (2) pozbawianiem ich praw do autonomii i podmiotowości, samostanowienia, wolności, aktywności życiowej, wyrażania emocji, uczuć i postaw. Te praktyki reifikacyjne mogą przyjmować oczywiście różny stopień intensywności, jawności, być w różnym stopniu legitymizowane przez poszczególne grupy społeczne, instytucje, systemy prawne, religie, media etc.

Przywiązanie do obiektów

Jak zauważa wielu antropologów i socjologów kultury – wiek XIX to stulecie rzeczy, czyli taki etap w rozwoju społecznym, kiedy biomasa wytwarzana w sposób naturalny została zdominowana przez sztuczne wytwory społeczeństwa przemysłowego. Właśnie uprzemysłowienie i masowa produkcja, a także rosnąca konsumpcja, która zaspokajała, zarówno rzeczywiste, jak i wyimaginowane czy symboliczne, potrzeby odbiorców przyczyniły się – na poziomie społecznym i psychologicznym – do fetyszyzmu towarowego oraz wzrostu woli posiadania rzeczy i kontrolowania jednostek. Rozwój technologii umożliwił także wspomniany proces urzeczowienia ludzi (np. w dobie XIX-wiecznego społeczeństwa przemysłowego, w przypadku praktyk kolonizacyjnych od XV wieku do współczesnych form neokolonializmu jawnego i ukrytego, w XX i XXI wieku zaś – w ramach kultury korporacyjnej), a także – od ubiegłego wieku – animizację i humanoidyzację przedmiotów (lalki, manekiny i roboty).

Jednocześnie to specyficzne przywiązanie do obiektów wyraża się w różnych strategiach upodabniania się ludzi do istot jedynie ich przypominających. Warto w tym kontekście nadmienić, że najbardziej znane „żywe lalki”, na przykład Valeria

Lukyanova z Rosji, amerykańska modelka Victoria Silvstedt, polska Anella, mogą pochwycić się ogromną rzeszą fanów na portalach społecznościowych.

Zamiłowanie do obiektów wynika także z tego, że ousabiają one trwałość – można polegać na ich obecności, ponieważ są zawsze tam, gdzie je zostawi właściciel – oraz funkcjonalność, gdyż strategię korzystania z nich określa w dużym stopniu użytkownik. Obiekt jest także niewymagający czasowo, co idealnie wpisuje się w standardy życia współczesnego, w dużym stopniu zdominowanego przez aktywność zawodową.

Idealny pracownik XXI wieku jest nie tylko efektywny i zintegrowany z innymi współpracownikami, ale także oddany firmie, która zaspokaja wszystkie jego potrzeby, także społeczne i seksualne. Jest podporządkowany korporacji, czyli zwierzchniemu ciału ekonomicznemu. Wyobrażeń o tym stylu życia w sposób obrazowy dostarcza lektura futurystycznej powieści Dave'a Eggersa pt. *Krag* (2015). Rozwój telepracy doprowadził do stworzenia nowego modelu relacji i interakcji społecznych, wpłynął także na preferencje seksualne nowych pracowników, którym skutecznie rozszerza się gama możliwości związanych z seksem wykluczającym udział żywej istoty na rzecz wspomnianych *erzaców* oraz seksu na odległość (Beck, Beck-Gernsheim 2013).

Jednocześnie, jak zauważają teoretycy postnowoczesności (między innymi Zygmunt Bauman), relacje między ludźmi są powierzchowne, płynne i nie wymagają zaangażowania, ale obecności online. Jesteśmy zatem „samotni razem”, a jeśli zaangażowani, to „bez zobowiązań” (Turkle 2013).

Przedmiot – oprócz konkretnej funkcji użytkowej – rozszerza granice. Ja lub nawet staje się substytutem właściciela. Posiadanie zaś wzmacnia potrzebę kontroli nad rzeczą i rodzi szczególny rodzaj zaangażowania we własność. W rezultacie powstaje szczególny emocjonalny stosunek do obiektu, specyficzny typ relacji, który może przyczynić się do rozwoju pożądania o charakterze seksualnym. Rzecz zaczyna ujawniać moc sprawczą nawet wtedy, gdy pozbawiona jest materialności (np. w odniesieniu do obiektów cyfrowych). Szczególną rolę w tym procesie odgrywają sztuczne obiekty humanoidalne, np. lalki, roboty lub systemy operacyjne i boty oparte na mechanizmie sztucznej inteligencji. Imitują one wybrane cechy ludzkie, a zarazem pozostawiają one swoje funkcjonalności do dyspozycji człowieka. Innymi słowy, są dostosowane do potrzeb konkretnego użytkownika z uwagi zarówno na właściwości fizyczne, jak i atrybuty quasi-psychologiczne oraz komunikacyjne. Do tych ostatnich zaliczyć można niewerbalne aspekty komunikacji (np. parajęzyk), styl wypowiedzi, symulowane cechy osobowości czy preferencje oraz zachowania seksualne.

Zmiana proporcji między ilością biomasy a liczbą sztucznie wytwarzanych przedmiotów, które służą coraz bardziej spersonalizowanym potrzebom, ma także charakter jakościowy. Dochodzi do zmiany charakteru relacji między ludźmi a rzeczami oraz między przedmiotami sztucznymi a naturalnymi. Obserwujemy realny wpływ rzeczy na człowieka: „ludzie robią coś z ludźmi”, „rzeczy przywiązują ludzi do siebie” oraz wyzwalają w nich szczególny rodzaj zaangażowania.

Między rzeczami a jednostkami zaczynają tworzyć się niezwykle silne relacje, interakcje i stosunki o charakterze instrumentalnym, ale także emocjonalnym i uczuciowym. Przedmioty – w roli reprezentantów innych ludzi (np. prezenty, fotografie) –

mogą konotować i przywoływać czułą pamięć o tych osobach, ale również same mogą wywoływać określone emocje i uczucia. Te ostatnie wynikają z tego, że przedmioty zaspokajają ważne potrzeby właścicieli i użytkowników oraz mają powiązaną z nimi biografię (Kopytoff 2003).

XIX wiek to również początek fenomenu „społeczeństwa rzeczy”. Ludzie „obracają się w przedmioty”, które ułatwiają im życie (instrumenty), są nośnikami znaczeń (semiofory) i kanałami komunikacji; tworzą przestrzeń interakcji i rytuału (media), zaspokajają potrzeby ludyczne i potrzebę bliskości (zabawki, lalki, misie), cieszą spojrzenie (dzieła sztuki), pozwalają wyrażać postawy, emocje i uczucia względem innych (prezenty), ponadto dają poczucie kontroli, ciągłości w czasie i przestrzeni oraz stabilności materialnej, a także świadczą o statusie społecznym (zbiory, kolekcje).

Jak zauważył Bruno Latour w *Nadziei Pandory*: „Ludzie nie żyją już między sobą” (Latour 2000: 231), lecz wchodzą w rozmaite relacje typu *crossover* z roślinami, zwierzętami, bogami, hybrydami etc. Społeczeństwo przestaje być definiowane jako *human society* między innymi dlatego, że przedmioty (materialne i cyfrowe) włączają się aktywnie w nasze działania i stają się aktywnymi czynnikami w ramach różnych systemów symbolicznych. Idea ta – obecna w przywołanej teorii aktora sieci Latoura (ang. *actor network theory*) – znajduje artykulację także we współczesnych paradygmatach badawczych: chodzi o posthumanizm i transhumanizm oraz, w szerszym nurcie badań, cyberhumanizm i cyberpsychologizm (Ogonowska 2018a).

Od XIX wieku obserwujemy zatem dynamiczny rozwój dwóch ścieżek ewolucji: biologicznej i technologicznej. Rozwój nauk przyrodniczych i ścisłych oraz pozytywistycznie ukierunkowanej socjologii tego okresu przyczynił się do tego, że ludzie zaczęli tworzyć świat rzeczy na swoje podobieństwo, zaczęli uprzedmiotawiać się w obiektach (najpierw materialnych, a potem cyfrowych) coraz bardziej aktywnie. Jest to wyraz antropomorfizmu, czyli naturalnego popędu, który występuje u człowieka i polega na potrzebie kształtowania świata ożywionego oraz nieożywionego na swoje podobieństwo (Hume 1962). Analiza tych wytworów (instrumentów, narzędzi, przedmiotów użytkowych i dzieł sztuki) stanowi archiwum ludzkich praktyk i kultury, a także tego wszystkiego, co ludzie cenili w rzeczach, między innymi ich funkcje, znaczenia czy estetykę, jak również ich kompatybilność z potrzebami: emocjonalnymi, społecznymi, seksualnymi. Ta fizyczna i emocjonalna bliskość rzeczy oraz ich elastyczność względem ludzkich oczekiwań uitorowały drogę różnym formom zachowań perwersyjnych. Choć rzeczy epoki „analogowej” są pozbawione intencjonalności, to roboty humanoidalne wykorzystujące AI mogą tworzyć efektywne pozory posiadania tego atrybutu, choć nie jest on konieczny do seksualnego pożądania rzeczy.

Alfred Binet w 1887 roku wykreował pojęcie fetyszyzmu seksualnego. W istocie w XIX wieku rozpoczęła się również trzecia faza funkcjonowania tego terminu, wcześniej obecnego najpierw w dyskursie religioznawczo-etnologicznym, a następnie marksistowsko-socjologicznym. Co warto podkreślić, inspiracji tej nowej refleksji nad perwersyjnymi zachowaniami człowieka dostarczyła psychologom i medykom wcale nie praktyka lekarska (z pewnością pojawiały się jakieś pojedyncze

przypadki, lecz często jeszcze właściwie ich nie rozpoznawano), lecz libertyńska literatura, a od XX wieku – kino wpisane w potrzeby skopofiliczne.

Kino wytworzyło na szeroką skalę nową kulturową i społeczną przestrzeń zaspokajania potrzeb seksualnych. Produkcja audiowizualna stworzyła także różne formy urzeczowienia kobiecego ciała, jak również utowarowienia kultury seksualnej, co stało się szczególnie widoczne w produkcjach erotycznych i pornograficznych. Feministyczne (głównie) ataki na te filmy skierowane do męskiej heteroseksualnej części widowni pokazały dobitnie, że seksualność, także ta na ekranie, jest obszarem nieustannie toczącej się walki politycznej (Giddens 1993: 181; Foucault 2009). Do reprezentatywnych przykładów filmowych, które ukazują „kobiety” usługujące mężczyznom, należą: gynoidy z *Żon ze Stepford*, *Pris z Lowcy androidów* lub *Ava i Kyoko z Ex Machiny* (por. Filmografia).

Jak słusznie zauważa Brian McNair:

kultura obnażania [to] medialna dostępność seksu, nagości na pokaz i ekshibicjonizmu, których obfitość rzucała się w oczy w społeczeństwach kapitalistycznych końca dwudziestego wieku i które nadal, już w wieku dwudziestym pierwszym, stanowią jedną z ich najbardziej widocznych i kontrowersyjnych cech. (...) Środki przekazu współtworzą kulturę, w której publiczna nagość, voyeryzm oraz nacechowane seksualnie spojrzenie są dozwolone jak nigdy przedtem, a nawet się do nich zachęca (McNair 2004: 5).

Kulturowe praktyki przedstawiania kobiecego ciała w formie tekstu literackiego lub (audio)wizualnego (malarstwo i fotografia pornograficzna, kino popularne głównego nurtu) podporządkowane były fallocentrycznym praktykom skopofilicznym. Heteroseksualny mężczyzna – jako władca spojrzenia – czerpał wzrokową przyjemność z wizerunku kobiety na ekranie. Jej ciało było przedstawione albo fragmentarycznie (z wydobyciem zseksualizowanej cielesności), albo – jak w filmach pornograficznych – w różnych zrutyinizowanych pozycjach seksualnych. Kobieta poddaje się tym praktykom, a jej podporządkowana pozycja w relacji z mężczyzną i/lub jego członkiem uobecnia się w już materializowanej formie – w aktach seksualnych z lalką (sexdoll) lub sexrobotem. Oba te XX-wieczne wynalazki pełnią nie tylko funkcję instrumentalną w rozładowaniu seksualnego napięcia, ale także – przez swoją obecność w fizycznej przestrzeni – wytwarzają dodatkowe konteksty społeczne: rytuału, interakcji oraz komunikacji.

Lalka i manekin o różnym poziomie mechanizacji odpowiadają paradygmatowi XIX-wiecznego społeczeństwa przemysłowego. Człowiek (szerzej – społeczeństwo) i maszyna były w tym okresie postrzegane podobnie, czyli na wzór mechanizmu, którego poszczególne elementy wymagały całościowej synchronizacji, by działać efektywnie.

Sexrobot to wynalazek XX-wiecznej ideologii związanej z figurą *homo deus*. Wyraża ona ideę człowieka, który – przy wykorzystaniu techniki i/lub zdobyczy inżynierii genetycznej – tworzy od podstaw istoty mające atrybuty organizmów żywych lub sprawnie je imitujące. Wynalazki te przyjmują często charakter hybrydyczny, transgeniczny lub odnoszą się do żywego prototypu na zasadzie *pars pro toto* (np. głos bota, który imituje człowieka).

Ukryta (symboliczna) nekrofilia

Preferencja RealDoll czy sexrobotów jest formą ucieczki od konieczności realnej interakcji międzyludzkiej oraz – jak wspomniano wcześniej – wynikających z tego potencjalnych komplikacji: medycznych (np. choroby weneryczne, AIDS/HIV), psychologicznych (np. zdrada, odrzucenie), ekonomicznych (np. obowiązek alimentacyjny), społecznych (np. obniżenie statusu). Preferencje i zachowania seksualne, o których mowa, wpisują się w niereprodukcyjne i w dużym stopniu aspołeczne praktyki seksualne. W przeciwieństwie jednak do masturbacji, fellacji, stosunków analnych czy oralnych, stosunki seksualne ze sztucznym lub technologicznym upostaciowieniem kobiety są specyficzną formą nekrofilii.

Nekrofilia – rozumiana tradycyjnie – to dewiacja seksualna, czyli parafilii. Polega ona na skierowaniu popędu płciowego na zwłoki ludzkie i statystycznie częściej, niezależnie od kultury i okresu historycznego, występuje u mężczyzn. Może być połączona z innymi formami patologicznych zachowań, np. z sadyzmem, kanibalizmem, wampiryzmem, pedofilią. Akty te dotyczą zwłok osób niedawno zmarłych, takich, które były balsamowane lub poddawane innym zabiegom kosmetycznym, ciał wykopanych z grobu, noszących wyraźne ślady procesów gnilnych/rozpadu, zwłok uszkodzonych po wypadkach lub ciał wyraźnie zdeformowanych, np. topielców lub samobójców.

W DSM V (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition) nekrofilia wraz z innymi parafiliami uzyskała kod 302.9, natomiast w ICD-10 (International Classification of Diseases) – kod F65.8. Sam termin został upowszechniony przez belgijskiego psychologa Josepha Guislaina w XIX wieku. Prawdopodobnie użył on pojęcia „nekrofilia” na swoim wykładzie w 1850 roku w odniesieniu do francuskiego nekrofila François Bertranda, który był osądzony za praktyki seksualne z uprzednio skradzionymi z cmentarza zwłokami ludzi. Inne postaci tej dewiacji, w tym nekrosadyzm, opisał psycholog i psychiatra Richard von Krafft-Ebing w dziele *Psychopathia Sexualis* (1894). Współcześnie próbę bardziej analitycznego spojrzenia na to zjawisko, wciąż tabuizowane, także w dyskursie medycznym i seksuologicznym, podjął psycholog sądowy Anil Aggrawal. Najpierw w artykule z 2009 roku (por. Bibliografia), a następnie w książce zatytułowanej *Necrophilia: Forensic and Medico-legal Aspects* z 2010 roku; opisał on to zjawisko w ujęciu interdyscyplinarnym (także historycznym i socjologicznym). Zwrócił również uwagę na różne postaci nekrofilii oraz stojące za nią motywacje: od przyjemności wynikającej z przebywania obok zwłok, przez możliwość ich dotykania, aż do bezpośrednich czynności seksualnych z ich udziałem. Wskazywał również na różnice między osobami dotkniętymi tą parafilią, które wykorzystują ciała zmarłych dostępne dla pracowników, np. w kostnicach, a tymi gotowymi zabić, aby uzyskać upragnione martwe ciało.

Wcześniej, w 1989 roku, Jonathan Rosman i Phillip Resnick dokonali opisu trzech postaci nekrofilii; wzięli oni pod uwagę zabójstwa na tle nekrofilskim dokonane celem uzyskania zwłok do zaspokojenia potrzeb seksualnych; wyróżnili tzw. nekrofilie właściwą, czyli wykorzystywanie zwłok na tle seksualnym, oraz opisali fantazje nekrofilskie, czyli wyobrażenia o czynnościach seksualnych z wykorzystaniem martwego ciała. Jak pokazują późniejsze analizy Aggrawala, nekrofile często

rozpoczynają swoje fascynacje seksualne od fantazjowania o stosunkach z trupem, by następnie wprowadzić je w życie.

Rosman i Resnic przeprowadzili analizę 122 wypadków zachowań na tle nekrofilskim, z których 88 było opisanych w światowej literaturze, a 34 niepublikowane. Na podstawie tej analizy zidentyfikowali najczęstsze motywy sprawców aktów nekrofilskich. W 68% preferencje seksualne względem trupa były związane z tym, aby pozyskać partnera niestawiającego oporu, z którym kontakt nie groził odrzuceniem; 21% dążyło w ten sposób do zbliżenia z wyidealizowanym partnerem; 15% odczuwało nieodparty pociąg seksualny do zwłok, 15% pragnęło zaspokoić swój popęd płciowy, 12% zaś chciało podnieść samoocenę przez nieograniczone poczucie dominacji nad obiektem (Rosman, Resnic 1989).

Analiza tych preferencji w odniesieniu do tradycyjnych motywów działań nekrofilów ma duże znaczenie w kontekście rozpoznawania całkowicie nowego i właściwie nieopisanego w literaturze przedmiotu obszaru – nekrofilii symbolicznej. Pojęcie to nie istnieje na gruncie literatury psychologicznej, seksuologicznej ani psychiatrycznej. Nie ma także publikacji, które w sposób całościowy lub choćby fragmentaryczny, ale pogładowy, odnosiły się do tytułowych zagadnień. Problematyka ta wydaje się jednak niezwykle ważna także w odniesieniu do współczesnych praktyk społecznych na polu technokultury, społeczeństwa post- i transhumanistycznego. Pojawia się bowiem znaczący obszar aktywności seksualnych człowieka z udziałem obiektów i rzeczy, który – w relatywnie krótkiej perspektywie czasowej – może całkowicie zmodyfikować charakter relacji i stosunków międzyludzkich. Jeden z naczelnych instynktów motywujących ludzi do budowania takich kontaktów – popęd seksualny – zostanie bowiem całkowicie przekierowany w stronę fascynacji „partnerem/partnerką”, który/a nie jest człowiekiem.

Technokultura sprzyja zatem antykulturoterapeutycznym praktykom społecznym, gdyż – jak zaznaczono wcześniej – umożliwia torowanie i pogłębianie zachowań dewiacyjnych, które często łączą się z przemocą. Jeśli przyjmiemy, że kulturoterapia służy przywróceniu zdrowia psychicznego i fizycznego jednostki, polepszeniu jej zdolności adaptacyjnych oraz możliwości rozwoju zasobów indywidualnych oraz jakości życia, w tym relacji społecznych, przez określone wytwory kultury – to z pewnością aspekt antykulturoterapeutyczny opisywanych dewiacji seksualnych nie pełni tych funkcji. Według psychologów klinicznych Martina E.P. Seligmana i Davida Rosenhana do najważniejszych czynników świadczących o optymalnym życiu należą między innymi pozytywne stosunki interpersonalne. Autorzy książki *Psychopatologia* definiują je jako

umiejętność czerpania radości z towarzystwa innych, empatii, dawania i brania wsparcia, szanowania innych niezależnie od ich statusu, wreszcie zdolność do kochania i bycia kochanym. Niektórzy teoretycy twierdzą, że brak pozytywnych relacji z innymi jest głównym źródłem emocjonalnego zubożenia prowadzącego do alienacji, braku poczucia wspólnoty, a ostatecznie lęku jednych wobec drugich (Rosenhan, Seligman 1994b: 25).

Rozwojowa rola relacji jest podkreślana we wszystkich nurtach psychologicznych; badacze wypowiadają się między innymi na temat społecznych aspektów psychoanalizy (koncepcje Zygmunta Freuda, Karen Horney, Harry'ego Stacka Sulivana,

Ericha Fromma, Erika Eriksona), roli relacji w teoriach uczenia się społecznego (konceptje Johna Dollarda i Neala Millera, Burrhusa Skinnera, Josepha Wolpego, Hansa Eysencka), interakcyjnych modeli funkcjonowania społecznego (Sęk 1991). W społecznej psychologii klinicznej zwraca się uwagę na kwestie alienacji i barier społecznych, które zaliczane są do społecznych i kulturowych uwarunkowań patologii (Domachowski 1991). W tej optyce badania dotyczące skali zjawiska wykorzystania nowych rozwiązań technologicznych w praktykach seksualnych oraz w formie zastępczej względem osobistych, intymnych relacji międzyludzkich wydaje się sprawą ważną społecznie, a także otwiera pole do dalszych inspirujących badań naukowych o charakterze interdyscyplinarnym. Podjęty w artykule rekonesans badawczy wskazuje na to, że szczegółowe opracowanie tego problemu, także na gruncie badań empirycznych, wymaga współpracy specjalistów z zakresu: seksuologii, antropologii kulturowej, psychologii, mediów oraz humanistyki cyfrowej.

Bibliografia

- Aggrawal Anil. 2009. „A new classification of necrophilia”. *Journal of forensic and legal medicine* nr 16(6). 316–320.
- Antropologia seksualności. Teoria. Etnografia. Zastosowanie. 2012. Agnieszka Kościańska (red.). Warszawa.
- Barański Janusz. 2007. *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków.
- Bauman Zygmunt. 1995. *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń.
- Beck Ulrich, Beck-Gernsheim Elisabeth. 2013. *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*. Michał Sutowski (przeł.). Warszawa.
- Bell Daniel. 1994. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Stefan Amsterdamski (przeł.). Warszawa.
- Bellmer Hans. 1998. *Gry Lalki*. Gdańsk.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas. 1983. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Józef Niżnik (przeł.). Warszawa.
- Bonnet Gérard. 2006. *Perwersje seksualne. Historia pojęcia, opis objawów, przyczyny*. Daria Demidowicz-Domanasiewicz (przeł.). Gdańsk.
- Borowska-Beszta Beata. 2017. *Kulturoterapia w andragogice specjalnej*. Kraków.
- Bourdieu Pierre. 2004. *Męska dominacja*. Lucyna Kopiciewicz (przeł.). Warszawa.
- Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. T. 1: *Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*. 2014. Justyna Tymieniecka-Suchanek (red.). Katowice.
- Dant Tim. 2007. *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej. Wartości, działania, style życia*. Janusz Barański (przeł.). Kraków.
- Domachowski Waldemar. 1991. *Społeczne i kulturowe uwarunkowania patologii*. W: *Społeczna psychologia kliniczna*. Helena Sęk (red.). Warszawa. 162–186.
- Falkiewicz Andrzej. 1996. *Człowiek teatralny*. W: *Andrzej Falkiewicz. Istnienie i metafora*. Wrocław. 25–37.
- Foucault Michel. 2009. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tadeusz Komendant (przeł.). Warszawa.
- Freud Zygmunt. 1993. „Fetyszyzm”. *Seksuologia* nr 1. Warszawa.

- Godlewski Julian. 1998. Seks. Zboczenia seksualne. W: Encyklopedia psychologii. Włodzimierz Szewczuk (red.). Warszawa.
- Hałas Elżbieta, Konecki Krzysztof. 2005. Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego. Warszawa.
- Hume David. 1962. Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii. Anna Hochfeldowa (przeł.). Warszawa.
- Jameson Fredric. 1996. Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne. W: Postmodernizm. Antologia przekładów. Ryszard Nycz (red.). Kraków.
- Jurkowski Henryk. 1998. „Lalki w rytuale”. Polska Sztuka Ludowa – Konteksty nr 2. 35–43.
- Kantor Ryszard. 1997. „Człowiek-zabawka. Szkic z pogranicza ludyzmu i filozofii człowieka”. Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności nr 4. 15–24.
- Kleist Heinrich von. 2000. O teatrze marionetek. W: Dramaty wybrane. Heinrich von Kleist. Jacek Buras (przeł.). Kraków.
- Kopytoff Igor. 2003. Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces. W: Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.). Warszawa.
- Kowalczyk Izabela. 2002. Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90. Warszawa.
- Krafft-Ebing Richard von. 1886. Psychopathia Sexualis. Charles Gilbert Chaddock (przeł.). Philadelphia.
- Kuszyńska Katarzyna. 2003. „Zaklinanie materii. Uwagi o Lalce Hansa Bellmera”. Format nr 42. 65–67.
- Kurzac Małgorzata. 2003. „Lalki, marionety, manekiny – fetysze i media sztuki”. Format nr 42. 68–70.
- Latour Bruno. 2013. Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką. Krzysztof Abriszewski i in. (przeł.). Toruń.
- Lord M.G. 1994. Forever Barbie. The Unauthorised Biography of RealDoll. New York.
- Thomas Louis-Vincent. 1991. Trup. Od biologii do antropologii. Krzysztof Kocjan (przeł.). Łódź.
- Łotman Jurij. 1978. „Lalki w systemie kultury”. Teksty nr 6. 46–53.
- Masters Robert. 1963. Sex Crimes in History. Evolving concepts of sadism, lust-murder, and necrophilia – from ancient to modern times. New York.
- Marody Mirosława. 1987. Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania. Warszawa.
- McNair Brian. 2004. Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania. Ewa Klekot (przeł.). Warszawa.
- Melosik Zbyszko. 2007. Kryzys męskości w kulturze współczesnej. Kraków.
- Mulvey Kate, Richards Melissa. 1998. Kanony piękna. Zmieniający się wizerunek kobiety 1890–1990. Bożena Mierzejewska (przeł.). Warszawa.
- Nancy Jean-Luc. 2002. Corpus. Małgorzata Kwietniewska (przeł.). Gdańsk.
- Nead Lynda. 1998. Akt kobiecy. Sztuka, obscena i seksualność. Ewa Franus (przeł.). Poznań.
- Ogonowska Agnieszka. 2004. Przemoc ikoniczna. Zarys wykładu. Kraków.

- Ogonowska Agnieszka. 2015. *Komunikacja i porozumienie*. Kraków.
- Ogonowska Agnieszka. 2018a. „Cyberpsychologia. Nowe strategie badania mediów i ich użytkowników”. *Studia de Cultura* nr 10(4). 5–18.
- Ogonowska Agnieszka. 2018b. *Psychologia mediów i komunikowania*. Kraków.
- Ogonowska Agnieszka. 2019. „Czatboty jako wyzwanie etyczne dla współczesnej psychoterapii”. *Sztuka Leczenia* t. 34, nr 1. 29–38.
- Ossowska Maria. 1985. *Moralność mieszczańska*. Wrocław.
- Pawlik Jacek. 2001. „Lalka: scedowane człowieczeństwo”. *Dialog* nr 10. 119–128.
- Radkowska-Walkowicz Magdalena. 2008. *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*. Warszawa.
- Reeves Byron, Nass Clifford. 2005. *Media i ludzie*. Hanna Szczerkowska (przeł.). Warszawa.
- Rogers Mary F. 2003. *Barbie jako ikona kultury*. Ewa Klekot (przeł.). Warszawa.
- Rosenhan David L., Seligman Martin E.P. 1994a. *Psychopatologia*. T.1. Danuta Golec i in. (przeł.). Warszawa.
- Rosenhan David L., Seligman Martin E.P. 1994b. *Zaburzenia seksualne: parafilie*. W: David L. Rosenhan, Martin E.P. Seligman. *Psychopatologia*. T. 2. Danuta Golec i in. (przeł.). Warszawa. 25–26.
- Rosman Jonathan, Resnick Phillip. 1989. „Sexual attraction to corpses. A psychiatric review of necrophilia”. *The Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law* nr 17. 153–163.
- Sęk Helena (red.). 1991. *Spółeczna psychologia kliniczna*. Warszawa. 43–161.
- Strinati Dominic. 1998. *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Wojciech Burszta (przeł.). Poznań.
- Szulc Wita. 1994. *Kulturoterapia. Wykorzystywanie sztuki i działalności kulturalno-oświatowej w lecznictwie*. Poznań.
- Turing Alan. 1950. „Computing Machinery and Intelligence”. *Mind* nr 236. 433–460.
- Turkle Sherry. 2013. *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*. Małgorzata Cierpisz (przeł.). Kraków.
- Weber Max. 1994. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Jan Miziński (przeł.). Lublin.
- Williams Linda. 2010. *Hard core. Władza, przyjemność i „szaleństwo widzialności”*. Justyna Burzyńska, Irena Hansz, Miłosz Wojtyna (przeł.). Gdańsk.
- Ziętek Agnieszka. 2010. *Media wobec (hiper)rzeczywistości w ujęciu Jeana Baudrillarda*. W: *Granice w kulturze*. Radosław Bomba, Andrzej Radomski (red.). Lublin. 370–380.

Filmografia

- Ex Machina. 2015. Alex Garland (reż.).
- Łowca androidów. 1982. Ridley Scott (reż.).
- Żony ze Stepford. 2004. Frank Oz (reż.).

Streszczenie

Celem artykułu jest opis fenomenu tradycyjnych sexlalek i nowoczesnych sex(ro)botów przeznaczonych dla heteroseksualnych mężczyzn w kontekście głównych zmian cywilizacyjnych i obyczajowych, które ukształtowały drogę nowym formom relacji człowiek – humanoidalny obiekt. Zmiany te następowały sukcesywnie w krajach Europy Zachodniej i USA od XIX wieku, najpierw jako pokłosie rozwoju społeczeństwa przemysłowego, następnie – od

drugiej połowy XX wieku – na skutek dynamicznego rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego, a od lat 80. – skokowego branży IT. Rewolucje przemysłowe i technologiczne wpłynęły w sposób znaczący na relacje społeczne, w tym związki heteroseksualne, postawy mężczyzn wobec kobiet oraz społeczeństwa wobec przedmiotów. Ukształtowały także w ubiegłym wieku, przez światowy (głównie amerykański) przemysł kinematograficzny, reklamowy i gier komputerowych, mentalny obraz idealnej partnerki. Wyobrażenia te, dotyczące idealnej kobiety, przeniknęły następnie takie branże, jak: robotyka, automatyka, *user experience* oraz weszły w obszar nowych mediów opartych na mechanizmie sztucznej inteligencji (AI) czy interakcjach człowieka z maszyną w czasie rzeczywistym. W artykule zwraca się uwagę na socjokulturowe uwarunkowania nowych form seksualności, które odwołują się do różnych typów relacji i stosunków człowieka z humanoidalnym obiektem. Ten ostatni przypomina kobietę na „poziomie cielesnym” (humanoidalny *design*), ale także – w odniesieniu do sex(ro)botów – psychologicznym i komunikacyjnym. W rezultacie pojawia się konieczność namysłu nad nowym kierunkiem badań poświęconych antropologii seksualności, gdzie stroną relacji oprócz człowieka staje się „nie-człowiek”, lecz sztuczny byt humanoidalny lub wybrany atrybut kobiety generowany komputerowo (np. głos). Współczesna produkcja kulturowa dostarcza może przestrzeni, strategii i narzędzi do utrwalania praktyk seksualnych o charakterze parafilii, a w tym kontekście można wskazywać na jej antykulturoterapeutyczne funkcje, struktury i mechanizmy prowadzące do społecznej alienacji człowieka.

Hidden (symbolic) necrophilia. RealDoll, sexrobots and fembots, or towards a new anthropology of sexuality and anti-cultural therapy

Abstract

The aim of the article is to describe the phenomenon of traditional sex dolls and modern sex-(ro)bots addressed to heterosexual men in the context of the main changes in civilization and morality that paved the way for new forms of human-humanoid relations. These changes have been gradually taking place in the countries of Western Europe and the USA since the nineteenth century as a result of the development of the industrial society, then – since the second half of the twentieth century – of the dynamic development of the consumer society, and since the 1980s – of the booming IT industry. Industrial and technological revolutions have had a significant impact on social relations, including heterosexual relationships, men's attitudes towards women and society's attitudes towards objects. They have also shaped the mental image of the ideal partner through the world (mainly American) cinematographic, advertising and computer game industries of the last century. This notion of the ideal woman then penetrated such industries as robotics, automation, user experience, and entered the field of new media based on the mechanism of artificial intelligence (AI) or human interaction with the machine in real time. The article draws attention to the socio-cultural determinants of new forms of sexuality, which refer to different types of relations and relationships between man and humanoid object. The latter resembles a woman on the “carnal level” (humanoid design), but also – with regard to sex(ro)bots – psychological and communicative. As a result, there is a need to reflect on a new direction of research on the anthropology of sexuality, where the “non-human” but artificial humanoid entity or computer-generated selected attribute of a woman (e.g. a voice) becomes a side of the relationship for man. Contemporary cultural production can provide space, strategies and tools to perpetuate paraphillic sexual practices, and in this context its anti-cultural therapeutic functions, structures and mechanisms leading to social alienation of man can be pointed out.

Słowa kluczowe: nowa antropologia seksualności, sexrobot, fembot, fetysz seksualny, antykulturoterapia

Key words: new anthropology of sexuality, sexrobot, fembot, sexual fetish, anti-cultural therapy

Agnieszka Ogonowska – prof. dr hab., absolwentka psychologii (Wydział Filozoficzny) i filmoznawstwa (Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej) UJ; kierownik Katedry Mediów i Badań Kulturowych IFP UP oraz Dyrektor Ośrodka Badań nad Mediami Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie; ekspert komisji sejmowej ds. Przeciwdziałania Przemocy w mediach w latach 2011–2012; stały współpracownik Komisji ds. UNESCO w Polsce, ekspert Komisji Europejskiej. Prowadzi zajęcia naukowe i warsztaty, głównie dla pracowników sektora oświaty z obszaru: edukacji medialnej, komunikacji społecznej, psychologii klinicznej dzieci i młodzieży oraz uzależnień behawioralnych w obszarze mediów. Organizatorka kilkudziesięciu konferencji, kongresów i sympozjów naukowych oraz szkoleniowych poświęconych: nowym mediom, psychologii mediów i komunikowania, uzależnieniom od nowych technologii, wpływowi wysokich technologii na rozwój dzieci i młodzieży, edukacji medialnej. Obecnie prowadzi badania nad neuropsychologicznymi i socjokulturowymi uwarunkowaniami uzależnień behawioralnych, edukacją medialną, cyberpsychologią oraz humanistyką cyfrową. Autorka 10 monografii naukowych poświęconych tym kwestiom; wśród nich: *Psychologia mediów i komunikowania* (2018), *Komunikacja i porozumienie* (2015), *Uzależnienia medialne* (2014), *Współczesna edukacja medialna* (2013), *Przemoc ikonizna: zarys wykładu* (2004). Pisze również artykuły do: „Remedium”, „Świata Problemów”, „Niebieskiej Linii”. Jest założycielką i redaktorką merytoryczną dwóch serii wydawniczych: „Psychologia Stosowana” oraz „Kultura i Społeczeństwo” w Wydawnictwie Edukacyjnym w Krakowie; jest także założycielką i redaktorką naczelną czasopisma naukowego „Studia de Cultura”.