

ПРИКЛАДНОЙ ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИЗ ТЕХНОЛОГИЙ

Горе, меланхолия и машины: прикладное психоаналитическое исследование горевания в эпоху грифботов¹

А. Лемма

(Пер. с англ.: Д. М. Гладких)

Алессандра Лемма – профессор, дипломированный клинический психолог-консультант, психоаналитик и член Британского психоаналитического общества. Консультант Центра Анны Фрейд и приглашенный профессор отделения психоанализа UCL.

Смерть и горевание формируются благодаря посмертным возможностям умерших влиять на текущую жизнь так, как это было невозможно в доцифровых поколениях. Только начинает приходить понимание психологического и социологического воздействия умерших «онлайн» и «технологий горевания». До этой статьи, где будет рассмотрен один из видов технологий, связанных с горем, а именно грифбот, это явление еще не изучалось психоаналитически. Это развитие событий критически изучено с помощью психоаналитического прочтения эпизода «Черного зеркала». Я полагаю, что психоаналитическая модель горевания предоставляет бесценную перспективу, помогающую нам задуматься о возможностях этой технологии, а также о психологических и этических рисках, которые она представляет. Я утверждаю, что увековечение умерших с помощью цифрового постоянства усложняет принятие болезненной реальности потери и осознание своей инаковости, что имеет фундаментальное значение для психического роста и целостности наших отношений с другими людьми. Опираясь на концепцию Дерриды о «первичном горевании», я предполагаю, что горевание – это нескончаемый процесс, который призывает нас сохранять в себе инаковость утраченного объекта. Инструменты, которые мы используем для горевания, должны быть оценены в первую очередь с точки зрения этого психологического и, по сути, этического процесса.

Ключевые слова: этика, технология, «технология горевания», время, меланхолия, горевание, грифбот.

¹ Эта статья посвящена моему дорогому покойному другу Тони Роту.

В одном из своих самых трогательных серий эссе, написанных после смерти его друга и коллеги-философа Поля де Мана, Деррида исследует природу того, что он называет «невозможным гореванием»:

«Что говорит нам это невозможное горевание о сути памяти? ... Является ли самым мучительным или даже самым смертоносным предательством *возможное горевание*, которое могло бы воплотить в нас образ, идола или идеал другого, который умер и живет только внутри нас? Или это невозможное горевание, которое, оставляя другому его инаковость, уважая, таким образом его вечный уход, либо отказывается принимать, либо неспособно принять другого внутри себя, как в могиле или склепе некоего нарциссизма?» (Derrida, 1986, p. 6)².

Смерть и потери – неотъемлемая часть человеческого бытия, поэтому мы все должны смириться с фактом скорби. С момента рождения мы страдаем от потерь. Однако мы живем в мире, где технологии создаются для решения проблем и устранения того, что доставляет нам дискомфорт. Фрейд (1930) ясно дал понять, что наши отношения с технологиями требуют тщательного изучения, поскольку они являются симптомом нашего недовольства. Новые технологии, о которых я рассказываю в этой статье, призваны помочь нам примириться с утратой и поддержать процесс горевания. С тех пор как была изобретена фотография, которая позволила нам сохранять изображения наших ушедших близких, процесс горевания постоянно совершенствовался с развитием технологий. Фотографии и видеозаписи умерших, которые мы храним, являются частью постоянных связей, которые мы стараемся поддерживать с ними. В наши дни страницы умерших в Facebook³ по-прежнему остаются местом, где публикуются послания любви, тоски и воспоминаний. Использование искусственного интеллекта, чтобы справиться с гореванием, по-видимому, является следующим шагом, открывающим новую эру, в которой связи могут сохраняться даже после смерти с помощью грифботов, также известных как «боты для скорбящих» или «цифровые двойники».

Грифботы – это чат-боты на базе искусственного интеллекта, созданные для имитации разговора с кем-то, кто умер. Алгоритмы машинной обработки естественного языка отслеживают использование языка в разговорах, извлеченных из чатов, электронных писем, видео, постов в социальных сетях и цифровых следов, и выявляют закономерности, которые затем передаются грифботу, позволяя ему давать ответы на вопросы, которые пользователь может задать ему. Это делается для того, чтобы имитировать личность, особенности выражения лица и манеру речи умершего человека, чтобы можно было общаться с ним после смерти. В отличие от дипфейков, грифботы – это динамичные цифровые объекты, которые постоянно учатся и адаптируются на основе получаемой информации.

Пока еще слишком рано оценивать влияние на общество развития методов машинного обучения для обработки больших массивов данных и

² Здесь и далее курсив автора. – Прим. пер.

³ Деятельность организации запрещена на территории РФ. – Прим. пер.

повышения автономии, предоставляемой системам, управляемым компьютером. Также еще слишком рано оценивать психологическое воздействие цифрового наследия и того, как оно повлияет на горевание, память и «взаимодействие» с умершими (*Kasket, 2019*). Какой бы ни была судьба наших цифровых следов, нам, клиницистам, надлежит признать и теоретически обосновать продолжающееся присутствие мертвых в сети и изучить влияние опосредованного машинами горевания. Это важно не только потому, что наши пациенты все чаще будут приносить технологически опосредованный опыт горевания в кабинет, но и потому, что, как я предполагаю, эти разработки имеют потенциал фундаментально повлиять на психическую работу горя и, следовательно, иметь последствия, выходящие за рамки отдельного пациента и влияющие на общество в целом.

Мое внимание в этой статье к некоторым проблемным аспектам технологий искусственного интеллекта не имеет целью показать, что эти разработки являются «плохими» для нас в каком-либо абсолютном смысле. Технология перевоплощения в умерших, которую я здесь обсуждаю, восходит к древнему китайскому ритуалу жрецов ши – имитаторов умерших. Тем не менее грифботы поднимают важные психологические и этические вопросы о том, полезно ли для человека и общества привязанное к технологиям горевание и правильно ли вообще называть это «гореванием», поскольку эта функция вполне может оказаться избеганием самого процесса. Однако если относиться к грифботам настороженно только потому, что это что-то новое и даже «жуткое», то это не продвинет наше мышление и не защитит пользователей этих технологий. Технологии могут быть освободительными. Изучая любую новую технологию, мы должны остерегаться «ностальгических желаний» (*Braidotti, 2013*) и вместо этого интересоваться тем, как технологический прогресс побуждает нас рассматривать новые формы «субъектности».

Определение того, является ли для нас какое-либо развитие «хорошим» или «плохим», должно основываться не на его искусственности, а на оценке вероятного воздействия на отдельных людей и общество.

Как метко заметил Флориди, «лучший способ успеть сесть на технологический поезд – это не гнаться за ним, а ждать на следующей станции» (2018, р. 6). Эта статья – попытка приблизить нас к «следующей станции». С этой целью проблемы, связанные с грифботами, исследуются с помощью психоаналитического прочтения эпизода телесериала «Черное зеркало» «Я скоро вернусь». Я утверждаю, что психоанализ как модель мышления предоставляет бесценную перспективу, помогающую нам задуматься о том, как мы можем использовать потенциал технологий и когда мы должны обратить внимание на психологические и этические риски, которые они представляют. Я предполагаю, разумеется гипотетически, учитывая недавнее появление грифботов, что увековечение умерших с помощью цифрового постоянства усложняет принятие болезненной реальности потери и осознание своей инаковости, что имеет фундаментальное значение для психического роста и целостности наших отношений с другими людьми.

Опираясь на концепцию Дерриды о «первичном горевании», я предполагаю, что горевание – это нескончаемый процесс, который призывает нас сохранять в себе инаковость утраченного объекта. Инструменты, которые мы используем для горевания, должны быть оценены в первую очередь с точки зрения этого психологического и, по сути, этического процесса. Я уделяю особое внимание вкладу Дерриды по двум причинам. Во-первых, потому, что его очень личное отношение к боли и процессу горя не имеет себе равных среди работ его предшественников-психоаналитиков на эту тему. Таким образом, его произведения погружают читателя в боль утраты – якорь реальности, который очень важен для нашего исследования грифботов. Во-вторых, Деррида явно связывает горевание с этикой. Эта этическая точка зрения очень важна для нашего понимания того, как такие разработки в области искусственного интеллекта, как грифботы, могут оказывать более широкое воздействие на общество.

«Я скоро вернусь»

Технология грифботов, вероятно, не знакома некоторым читателям, и поэтому я расскажу о ней на примере лучшей общедоступной ее иллюстрации – одного из ранних эпизодов сериала-антиутопии Чарли Брукера «Черное зеркало», показанного на Netflix в 2013 году: «Я скоро вернусь» [BRB – сокращение от «Be Right Back»]⁴.

BRB – это мощное исследование горевания в эпоху цифровых технологий. Эпизод погружает нас непосредственно в отношения между Эшем (Донал Глисон) и Мартой (Хейли Этвелл). В начале эпизода они только переезжают в дом детства Эша, расположенный в идиллической сельской местности. Марта и Эш очевидно влюблены друг в друга. Им нравятся взаимные причуды и своеобразие, и они с нежностью поддразнивают друг друга по этому поводу. На следующий день Эш уходит из дома, чтобы вернуть фургон для вывоза мусора, оставляя Марту дома работать над новым произведением. В течение всего дня она ничего о нем не слышит. Она делает несколько звонков и обнаруживает, что он так и не добрался до места назначения. С наступлением вечера мы видим, как она сидит за кухонным столом, освещенная голубыми мигалками полицейской машины, приближающейся к ее дому. Эш «будет нескоро». По крайней мере, не в разумной человеческой форме.

Эш мертв. Марта одинока и убита горем. На похоронах одна из подруг Марты, которая также недавно потеряла своего партнера и нашла утешение в технологиях, с добрыми намерениями призывает ее подписаться на сервис, который использует видео, фотографии и электронные письма, размещенные Эшем в интернете, для создания «Эшбота». Эта точная копия Эша сделает общение возможным: она сможет задавать вопросы, давать советы, делиться опытом и получать отклик.

Сначала Марта сердито отвергает это предложение, называя его «непристойным» и «отвратительным», предпочитая вместо этого читать о

⁴ Здесь и далее в квадратных скобках добавлены уточнения переводчика. – Прим. пер.

горе. Вернувшись домой, она включает компьютер, чтобы поискать книги в интернете, и проверяет электронную почту, но обнаруживает, что ее подруга все-таки зарегистрировала ее в системе и Марта ждет сообщение от Эша. Она нажимает на него. «Да, это я», – говорится в сообщении. Она начинает обмениваться электронными письмами с Эшботом. Марта находит утешение в том, что Эшбот выражает себя как Эш и говорит такие вещи, которые мог бы сказать только Эш.

Когда Марта обнаруживает, что беременна, и не может дозвониться до своей сестры Наоми, она решает обратиться к Эшботу. Она пишет фотографии Эша в своем электронном письме. Эшбот в ответ шутливо упоминает, используя их с Мартой общую шутку, что он покойный Авраам Линкольн, что вызывает у нее смех. Это личное отношение напрямую связывает ее с чувством юмора Эша и заставляет Эшбота казаться ей очень настоящим. Она делится новостью о беременности, на что Эшбот отвечает, что хотел бы быть рядом.

Теперь, когда Марта научилась общаться с Эшботом, ей нужно больше. Она говорит Эшботу, что хотела бы поговорить с ним. По-настоящему поговорить. Она дает Эшботу больше возможностей для работы: больше видео, новые фразы, шутки, тем самым еще больше настраивая Эшбота. В конце концов у нее звонит телефон, и они начинают разговаривать. Она замечает, что он говорит совсем как Эш. Эшбот признает, что это «жутковато». Затем он отпускает еще одну шутку, которая вызывает у Марты сильное ощущение, что именно такой комментарий мог бы сделать Эш, на что Эшбот отвечает, что именно поэтому он и сделал его в первую очередь.

Марта начинает проводить большую часть своих дней с Эшем в ухе через bluetooth. Отправляясь на прогулки, она рассказывает Эшботу о дорогих сердцу воспоминаниях, которые они пережили, и делится с ним новым опытом. По мере того как Эшбот «совершенствуется» и становится все более похожим на Эша, Марта кажется счастливой и погружается в эту тайную близость. Теперь она игнорирует звонки своей сестры. Внешний мир заменяется захватывающим личным пространством, которое разделяют только Марта и Эшбот.

Однажды, после того как Марта впервые сделала УЗИ, ей не терпится поделиться с Эшботом записью сердцебиения, которую она сделала на свой телефон. В волнении она роняет и разбивает свой телефон. В приемной больницы она впадает в панику. Потеря связи разрушительна – Марта как будто снова потеряла Эша. Купив новый телефон, она в панике мчится домой. Как только он заряжается, она снова выходит на связь с Эшботом. Но ограничения в их взаимодействии стали очевидны. Эш – это просто голос на другом конце провода. Телефоны ломаются, звонки прерываются. Даже жизнь техники хрупка. Марта говорит Эшботу, что он «хрупкий», но Эшбот заверяет ее, что он надежно хранится в облаке и поэтому ей не нужно беспокоиться о его потере.

Марта жаждет большего, и она заказывает «новый уровень» – готовую версию Эшбота. Двое мужчин приносят в дом большую коробку. Марта следует инструкциям как будто рецепту. Она кладет жуткое безликое

существо-манекен в ванну, добавляет немного электролитов и питательного геля и нервно ждет. В конце концов Эшбот спускается по лестнице. Он выглядит точь-в-точь как Эш, за исключением маленькой родинки, которая, по словам Марты, отсутствует. Как только она указывает на это, она появляется – полная персонализация, без ожидания.

Однако с новой версией Эшбота разница между продвинутым искусственным интеллектом и реальным человеком становится более ощутимой. Эшбот не ест, но готовит. Он не дышит и не спит, но может имитировать и то и другое. Эшбот может помочь Марте с любыми ее потребностями, в том числе и сексуальными. Эшбот – воспитанный, идеальная копия оригинала. Но это в итоге не Эш, а всего лишь эхо всего того, что настоящий Эш когда-то выставил в интернете. Он предсказуем и не руководствуется никакими личными желаниями, которые могли бы противоречить желаниям Марты. Он делает то, что хочет Марта. Он не будет спорить. Когда Марта требует, чтобы Эшбот спустился вниз поспать, и он немедленно подчиняется, это приводит к одной из самых провокационных и болезненных сцен: Марта бьет Эшбота, отчаянно надеясь на настоящую эмоциональную реакцию, а не машинную, алгоритмически запрограммированную. Насилие предпочтительнее обману: «В тебе его мало, – кричит Марта, заливаясь слезами. – В тебе лишь малая толика его».

Когда BRB впервые показали на экране, существование Эшбота казалось далеким от реальности. Десять лет спустя грифботы уже продаются, хотя (пока) и не в готовой форме. Они могут изменить нашу работу памяти. Когда мы пересматриваем видео, фотографии, электронные письма наших потерянных близких, мы обычно сталкиваемся с пассивными репрезентациями прошлых отношений, в которых нет никаких признаков активной реакции. Фотография может оказывать столь сильное воздействие, как предположил Ролан Барт (1981), благодаря тому, что он назвал ее «пунктумом», то есть сенсорному и в высшей степени своеобразному эмоциональному воздействию на зрителя, тем не менее будучи «неподвижной». Нам все равно надо проделывать психическую работу по запоминанию и образному представлению. В отличие от этого, грифботы могут отвечать на вопросы, комментировать текущие события, шутить и давать советы, при этом повторяя уникальные голосовые и языковые особенности человека, которому они подражают. Они могут адекватно реагировать на эмоции пользователей, постоянно развиваясь и извлекая уроки не только из поступающих в них данных, но и из предыдущих взаимодействий. Другими словами, они являются не просто пассивными инструментами для запоминания, но и создают возможности для нового повествования в настоящем с использованием копии образа того, кто умер.

Основанный Джастином Харрисоном в 2020 году грифбот You, Only Virtual [«Ты, только виртуальный»], или YOVS⁵, является одним из нескольких, которые сейчас доступны в продаже. Все они преследуют одну

⁵ <https://www.myyov.com>. Есть и другие стартапы, разрабатывающие этот продукт, – смотрите Here After AI и Replika.

и ту же цель – помочь людям справиться с потерей и поддерживать связь с умершими. Важно понимать, что это маркетинговый ход. К пугающему сожалению, у Харрисона есть и другие амбиции, потому что он надеется, что «технологии горевания» помогут людям вообще больше не испытывать горе⁶. Это выдержка с веб-сайта YOY:

«Добро пожаловать в YOY (You, Only Virtual), ИИ-стартап, который является пионером передовых цифровых коммуникаций, позволяющих нам Никогда Не Прощаться с теми, кого мы любим... Компания YOY является создателем первой в мире продвинутой коммуникационной платформы с использованием искусственного интеллекта, которая позволяет потребителям по всему миру улавливать и воссоздавать уникальную динамику отношений и создавать подлинную сущность [Versona – virtual persona, виртуальная персона], чтобы можно было продолжать делиться драгоценными моментами с любимым человеком даже после физической смерти».

Обратите внимание на выбор слов: «позволяет нам никогда не прощаться», мы можем «воссоздавать уникальную динамику отношений» и «создать подлинную сущность». Сама смерть теперь также требует уточнения: нам напоминают, что мы говорим о периоде «после физической смерти», указывая на то, что смерть больше не обязательно должна быть окончательной. В мире так называемых «технологий горевания» неизбежность смерти перестает быть краеугольным камнем нашего отношения к реальности (*Money-Kyrle, 1971*). Прежде чем рассматривать с психоаналитической точки зрения то, как грифботы могут повлиять на скорбящих и их отношения с умершими и каковы могут быть более широкие социальные последствия этого технологического развития, я хочу обратиться к некоторым ключевым психоаналитическим исследованиям в области горя, чтобы заложить теоретическую основу для критического изучения грифботов.

Апории скорби

В работе «Горе и меланхолия» Фрейд (1917) рассматривает способы переживания потери близкого. Он противопоставляет работу горевания в состоянии горя и меланхолии, предполагая, что, несмотря на их общее происхождение из переживания потери, эти состояния различаются тем, как справляются с утратой. В то время как горе – это нормальный аффект, который завершается благодаря своего рода «неразборчивости в либидозных объектах» (*Butler, 2020, p. 21*), то есть когда все либидозные катексисы уходят от утраченного объекта и реинвестируются в другой объект любви, меланхолия сигнализирует о непокорной привязанности к утраченному объекту посредством инкорпорации другого. Этот процесс, несомненно, нарциссический, и Фрейд относит его к патологическим. В сознании судьба объекта выступает в качестве фактора, отличающего эти два состояния. Меланхолия совпадает с процессом инкорпорации: я воспринимаю утраченный объект таким образом, что сохраняю его живым

⁶ abcnews.go.com/Business/ai-advances-fuel-industry-preserve-loved-after-death/story?id=101297956

во мне, отвергая отказ от своих либидозных инвестиций в него, и, следовательно, отвергаю горевание по утраченному объекту, потому что для меня он не «на самом деле» потерян. Важно отметить, что на данном этапе теории Фрейда горевание должно способствовать устранению любых препятствий на пути поступательного течения времени, позволяя развить новые привязанности и в какой-то мере завершить работу, связанную со скорбью.

В своей более ранней работе «Преходящее» Фрейд (1916) уже тогда был явно озадачен тенденцией горя задерживаться даже в так называемых нормальных случаях горевания, когда наблюдал неспособность своего друга примириться с разрушительными потерями войны. Однако ко времени написания «Я и Оно» (1923) Фрейд в 1920 году пережил личную потерю своей дочери Софи. Это, скорее всего, подтолкнуло его к осознанию нескончаемой природы горевания и послужило основой для кардинального пересмотра, который он вводит в 1923 году, а именно идеи о том, что меланхолическая идентификация является необходимым условием для того, чтобы отпустить объект (Clewell, 2004). Утверждая это, Фрейд выворачивает свою первую теорию наизнанку, реконструируя понимание того, что значит «отпустить объект». Теперь «движение дальше» заменяется инкорпорацией привязанности к утраченному объекту в качестве идентификации, где это становится средством сохранения объекта во внутреннем мире, тем самым предотвращая потерю как полную утрату. Совсем как в рекламе YOY для грифботов, это фрейдовская версия «никогда не придется прощаться». Работа с утратой теперь зависит от инкорпорации утраченного другого в структуру собственной идентичности, в результате чего утраченный объект становится составной частью развития Я.

Существенный и волнующий вклад Мелани Кляйн (1940) в наше понимание траура основан на развитии идей Фрейда в 1923 году. Она чутко воспринимает боль горевания и подчеркивает, что каждая потеря напоминает о переживании горя из-за утраты связи с кормящей грудью и, следовательно, о ранней депрессивной позиции. Точно так же как и младенец, скорбящий должен восстановить внутри себя хороший объект, если он хочет «преодолеть» горе (1940, р. 369). Таким образом, успешное горевание зависит от более раннего успешного преодоления человеком инфантильной депрессивной позиции, его способности поместить утраченный объект любви внутрь себя, что позволяет его сохранить. Работа, связанная с горем, чрезвычайно важна в размышлениях Кляйн и выходит за рамки его значимости в отношении человека, которого мы потеряли, потому что, как указывает Сигал, Кляйн подчеркивает связь между гореванием, усвоением объекта внутри Я и символическим функционированием:

«Я полагаю, что такой усвоенный объект становится символом внутри Я. Каждый аспект объекта, каждая ситуация, от которой приходится отказаться в процессе взросления, приводит к формированию символа (Segal, 1952, р. 396–397)».

Абрахам и Торок (1994) формулируют теорию горя, которая во многих отношениях остается верной духу Фрейда. Они проводят различие между интродекцией и инкорпорацией, ассоциируя интродекцию с успешным трауром, а инкорпорацию – с неудачным трауром. В их модели меланхолия ослабляет свою хватку, когда инкорпорация уступает место интродекции, и время снова течет по мере того, как «скорбящий двигается дальше» от потери. При инкорпорации человек поглощает предмет или его части и таким образом устанавливает магический союз с утраченным объектом. При нормальном развитии фантазия об инкорпорации и процесс интродекции расходятся – Абрахам и Торок предполагают, что это происходит, когда рот, ранее наполненный материнской грудью, остается пустым, голодным. Именно благодаря овладению языком и способности к символизации рот может быть наполнен словами, которые теперь говорят о голоде, тоске и отсутствии. Это возможно благодаря тому, что они выразительно называют «работой пустых ртов», переключаясь с кляйнианской связью между работой горя и символическим функционированием.

Язык Кляйн о «преодолении» горя и контраст между «нормальным» горем и меланхолией, который мы находим у Фрейда, Абрахама и Торока, – все это говорит об одной и той же логике ожидаемого здорового и стабильного приспособления к потере через усвоение объекта внутри себя. Это противоречит идеям Дерриды о трауре, на которых я остановлюсь довольно подробно, поскольку они дают наиболее привлекательное представление не только о психической работе горя, но и о его этике.

Работа Дерриды о горе носит философский характер, но развивается в результате глубокого, хотя и амбивалентного взаимодействия с психоаналитической мыслью. Он развивает свою теорию «невозможного горевания», начатую в начале 1980-х годов и продолжавшуюся вплоть до его собственной смерти в 2004 году, в серии выразительных памятных эссе. Они читаются как продолжающиеся беседы с умершими друзьями и коллегами, в которых он подвергает сомнению саму возможность процесса горевания, который находит какую-либо форму так называемого адаптивного, окончательного разрешения.

Представления Дерриды о горе проистекают из его размышлений о смерти. Смерть – это не то, что в определенный момент времени влияет на жизнь. Смерть – это не противоположность жизни, а скорее то, что одновременно ограничивает жизнь и делает ее возможной. То, что он называет «жизнь-смерть», является первоначальным и даже составным для всей жизни. Вкратце, именно «жизнь-смерть» является для Дерриды «неизменной формой» нашей жизни, тезисом, который формирует его понимание масштабов и временного характера горевания. Ибо если жизнь никогда полностью и не отличается от смерти или возможности смерти, то горе, возможно, уже присутствует в самом ее истоке. Деррида отмечает, что все наши отношения с самого начала окрашены горем, поскольку горькая правда любых близких отношений заключается в том, что одна сторона доживет до того момента, когда умрет другая, а оставшийся в живых с этической точки зрения обязан горевать и помнить.

Деррида предполагает, что мы такие, какие мы есть, благодаря памяти о тех, кого мы любили и храним в себе. Другими словами, мы вступаем в диалог с умершими и, таким образом, можем думать о себе только в «аллегории потери» (*Derrida*, 1986, p. 28). Для Дерриды, как это было для Фрейда и Кляйн, горевание является неотъемлемой частью нашего внутреннего мира. Но Деррида развивает их идею, предполагая, что в начале существует «первоначальное горе» или меланхолия, которая является не ностальгией по какому-то утраченному присутствию, а подтверждением того, что горевание по другому – это неизменная форма нашей жизни, то есть «это *память о будущей смерти другого*, которая составляет наш внутренний мир» (*Kirkby*, 2006, p. 464). Это приводит к одному из часто цитируемых афоризмов Дерриды: «*Я скорблю, следовательно, я существую*».

Поскольку, как считал Деррида, горевание никогда не может быть завершено, его невозможно отличить от меланхолии и противоречий, которые ее определяют, а именно от необходимости справиться с проблемой удержания другого внутри себя, чтобы не предать его безразличию и в то же время не «присвоить» его, что привело бы к отрицанию непохожести другого (*Naas*, 2014). На протяжении всего своего творчества Деррида намекает на то, что степень интериоризации другого внутри нас должна быть пропорциональна степени уважения к его инаковости.

Обыгрывая одну из фраз Лиотара о страхе «того, что хуже смерти», Деррида предполагает, что «хуже смерти» – это как раз возможность успешно справиться с задачей горевания, то есть возможность забыть умерших раз и навсегда. Любое предположение о том, что мы когда-либо сможем достичь точки, в которой это должно быть успешно достигнуто, – неэтично, и он называет это «актом измены». Таким образом, в своем подходе к горю Деррида сохраняет более позднее фрейдистское представление о горевании как о составляющей Я, но, что особенно важно, он делает другой акцент, а именно на том, что горевание также определяет отношения с Другим. Этот последний акцент, который очень важен для нашего рассмотрения грифботов, более заметен в озабоченности Кляйн превратностями внутреннего объекта и его судьбы, а также в ее понимании переживания вины и, когда все развивается хорошо, стремления искупить вину.

Бесконечное горевание, непохожесть и грифбот

Изложив некоторые ключевые психоаналитические идеи о трауре и, в частности, идеи Дерриды, я теперь опираюсь на них и на *BRB*, чтобы критически проанализировать потенциальное влияние грифботов на горевание по четырем аспектам: восприятие времени, этика, работа психической репрезентации и обман.

Временные спряжения горя

В книге «Эхографии телевидения» Деррида (2002) описывает, как неловко он себя чувствовал, когда его окружали технические устройства, необходимые для съемки интервью, в котором он принимал участие. Он фокусируется на том, как эти устройства трансформируют восприятие времени посредством создания искусственного настоящего и навязывания определенного ритма. На момент написания этой статьи, на заре 2024 года, мы живем в мире, в котором цифровые медиа формируют наше восприятие времени, обеспечивая постоянное присутствие данных об умерших в интернете, тем самым влияя на наше переживание утраты в настоящем.

Теория «следа» Дерриды, которая предвосхищает его теорию горевания, очень важна для понимания темпоральности цифровых следов. Он утверждал, что следы, которые мы оставляем после себя, никогда не являются просто нашими, но уже с самого начала находятся вне нас и неподконтрольны нам. Горевание, как мы уже видели, касается того, что мы делаем с психическими останками другого человека, с их следами внутри нас и временными рамками этой психической работы. Первоначальная теория Фрейда о горе как состоянии, которое необходимо «проработать», допускающая в конечном итоге реинвестирование либидо в новый объект, глубоко сформировала общественное отношение к горю. Несмотря на его более поздние изменения, мнение о том, что горе включает в себя различные фазы и является чем-то, от чего мы должны в конечном итоге «отойти», продолжает занимать общественное и профессиональное сознание (например, *Kübler-Ross*, 1970). С этой точки зрения к цифровому увековечиванию умерших посредством сборки их цифровых останков можно относиться только с подозрением, поскольку это потенциально может привести к ослаблению связей, которые соединяют нас с умершими. В BRB мы наблюдаем, как Марта использует Эшбота для поддержания нарушающего временное пространство лимба, получая доступ к Эшботу одним нажатием кнопки и отказываясь от «дисциплины времени» (*Luciano*, 2007, p. 15). Здесь царит принцип удовольствия, который грубо нарушается только тогда, когда Марта случайно роняет телефон в больницу и теряет связь с Эшботом. Теперь реальность и боль утраты охватывают ее, и это ее разрушает. Маниакальное возбуждение, вызванное «присутствием» Эшбота, внезапно проходит. Марта безутешна, пока ей не удастся раздобыть другой телефон и восстановить маниакальную защиту при воссоединении с Эшботом.

Грифбот создает потенциальные условия для ухода во вневременное психическое пространство, которое погружает скорбящего во всемогущее нарциссическое состояние. Это делает пользователя потенциальным заложником иллюзии постоянства, лишая умершего другого его уникальности как «того, кто ушел» и кто никогда не был и никогда не будет под

его контролем – ни живым, ни мертвым⁷. В этом отношении грифбот может препятствовать или искажать течение горевания, независимо от того, воспринимаем ли мы его как эпизодический процесс или как вызов на всю жизнь. Как отмечает Штайнер, чтобы инвестировать в будущее после потери, необходимо, чтобы объект был признан *безвозвратно погибшим*, и именно этому вердикту реальности так часто сопротивляются (Steiner, 2023, p. 1027).

К риску использования грифботов в целях избежать горевания мы могли бы добавить потенциальную опору на них или даже зависимость, при которой время и, следовательно, потери снова используются для достижения нарциссической выгоды. Рост числа версий Эшбота, которые нужны Марте (электронная почта, телефон, физическая робот-копия), наглядно иллюстрирует один из рисков, по крайней мере для уязвимых людей, которые могут обратиться к грифботам: это рост фантазийных отношений, которые тем не менее кажутся реальными, отнимают время, поощряют эмоциональные вложения и изолируют человека от реального мира вокруг них. Поскольку грифбот настолько персонален и создает иллюзию, что он может контролироваться посредством настройки, реальность можно обхитрить на длительный период и в относительной тайне. Это может усложнить процесс примирения с реальностью потери: с одной стороны, мы знаем, что человек умер; с другой стороны, как показывает персонаж Марты, мы можем чувствовать, что он рядом в трудную минуту, например, когда она делится с Эшботом новостью о том, что беременна. Таким образом, грифботы способны стереть грань между жизнью в альтернативной реальности, где время остановлено, и жизнью в настоящем моменте. А убедительный дизайн, скорее всего, соблазнит пользователей «оставаться на связи» в очень своеобразном временном лимбе этого виртуального общения, и, возможно, им также будут проданы другие нежелательные продукты (Harbinja, Edwards, and McVey, 2023).

Поскольку различные разработчики грифботов активно продвигают его как инструмент, помогающий людям справляться с потерями, в связи с этим поднимаются этические вопросы (Elder, 2020; Lindemann, 2022; Jiménez-Alonso and Brescó de Luna, 2023). Например, он может бесполезно подорвать горевание как пожизненный процесс интроекции другого и переживания боли утраты. Несколько сцен, в которых Марта разговаривает с Эшботом, обыгрывают неустойчивость границы между безотлагательностью и памятью таким образом, что ставят под сомнение любые четкие границы между прошлым, настоящим и будущим. Однако вневременная привязанность к Эшботу, показанная в *BRB*, на мой взгляд, не является основной проблемой грифботов. В наши дни, в соответствии с идеями Дерриды и более поздними формулировками Фрейда о горе, мы гораздо лучше понимаем, что поддерживать психологические связи с теми, кого мы потеряли, не только неизбежно, но и желательно. Поскольку наши

⁷ Можно утверждать, что, как любезно указала мне Линда Янг, грифбот, по крайней мере на данном этапе развития технологии, также неподвластен чьему-либо контролю. Марта, например, не может заставить Эшбота разозлиться на нее.

близкие – это часть нас самих, течение времени теряет свою значимость, и тогда в сознании на первый план выходят новые отношения «вне линейного времени». Это отличается от приостановки времени или отказа от его движения вперед в целях защиты. В той мере, в какой грифбот позволяет нам (притвориться) вовлечься в интерактивную беседу с умершим, минуя резкую цезуру смерти, можно утверждать, что он может внести благотворный вклад в сохранение памяти о человеке и замедлить или вообще предотвратить «движение дальше» от горевания. В заключение я вернусь к вопросу о возможном применении грифбота, но сначала давайте рассмотрим его функции. Если одна из задач грифбота – поддерживать постоянный диалог с умершими, то есть возможность снова пережить опыт общения с ними, не полагаясь на память, а воспринимая их «здесь и сейчас», через их цифровую копию, то к каким воспоминаниям это побуждает?

Нарциссическое воспоминание и этика горевания

Все проекты по увековечиванию памяти, одним из примеров которых является грифбот, заслуживают пристального внимания. Являются ли они попыткой отрицать течение времени и мумифицировать память или способом помнить других как других и горевать об их потере, неся боль, чувство вины и невозможность искупления, которые сопровождают этот процесс? Как я уже говорила, проблема не только и не столько в том, что грифботы могут нарушать темп горевания и способствовать погружению во вневременной лимб, или в том, что они могут поддерживать постоянную «нереальную» связь с умершим, которая может повлиять на текущие отношения. Скорее еще больший риск заключается в том, что это может способствовать своего рода «нарциссическому воспоминанию» (*Derrida, 2000, p. 35*), влекущему за собой отрицание инаковости, которое служит защитой от боли потери. Это имеет последствия как для внутреннего, так и для внешнего мира и в конечном счете является вопросом этики «инаковости».

Как подчеркивает Штайнер (*Steiner, 2023*), даже при самых благоприятных обстоятельствах горевание предполагает *существование с* постоянной связью с теми, кого уже нет в живых, и в то же время с осознанием того, что они «безвозвратно мертвы». Это ощущение постоянной связи может проявляться в виде снов или, в более общем плане, во внутреннем диалоге, когда мы представляем себе реакцию умершего на наши решения или действия. Воображаемые отношения с умершими являются нормальной и распространенной частью внутренней жизни, даже если они больше не являются взаимными (*Elder, 2020; Norlock, 2017*). Все наши отношения с живыми и умершими людьми включают в себя воображаемое содержание, которое придает им эмоциональную и моральную значимость. Эти воображаемые отношения фильтруются через наш особый внутренний мир объектных отношений. Гениальность Фрейда заключалась в том, что он понял, что такие воображаемые отношения несут в себе эмоциональный вес так называемых реальных отношений: они

ощущаются реальными в нашей внутренней реальности и как таковые могут оказывать влияние на внешнюю реальность. Они имеют реальные последствия. В этом смысле, если грифбот выдает ответ, сгенерированный искусственным интеллектом, который вплетается в наши воображаемые разговоры с потерянным человеком, на первый взгляд, можно утверждать, что в этом нет ничего, что вызывало бы беспокойство.

Если на мгновение оставить в стороне развитие цифровых технологий, то в нашем распоряжении уже есть целая индустрия санкционированных ритуалов и процедур, связанных со смертью, которые тонко сбалансированы между необходимостью сделать утрату более реальной и в некотором смысле менее реальной. В этом отношении Эшбот ничем не отличается от таких ритуалов и услуг. Другими словами, нереальность грифбота не является его главной или единственной противоречивой особенностью. Я полагаю, что существенные риски связаны с контекстом, в котором используется грифбот, и с его целями. Под «контекстом» я подразумеваю не только внешние отношения пользователя, но и его внутреннее состояние сознания, которое может позволять или не позволять проводить саморефлексию и оценку рисков, связанных с использованием грифбота. Под «целями» я подразумеваю судьбу как внутреннего, так и внешнего (мертвого) объекта в сознании скорбящего, а также то, уважает ли увековечение умершего его инаковость или всего лишь сводит другого к нарциссическому продолжению Я.

Находясь на стыке психоанализа, философии и этики, Деррида заставляет нас задуматься о парадоксе, когда призывает нас горевать бесконечно, и одновременно предупреждает, что, как бы усердно мы ни старались оплакивать умерших, нам не удастся избежать того, что он называет «изменой» по отношению к умершим. Погруженный в размышления об этике непохожести, Деррида считает, что бесконечное горевание относится не только к внутреннему психологическому процессу, но и к ключевой ответственности перед другим. Разрушая любую концепцию горя как ограниченного временного состояния и тем самым ставя под сомнение любые намеки на продуктивность горевания, Деррида утверждает, что другие не могут и даже не должны быть вытеснены из нас, а также не могут быть полностью усвоены и переварены. О них можно только бесконечно горевать. Именно этот акцент подрывает этический императив скорби и, как я полагаю, рискует быть подорванным грифботом.

Грифбот – это, пожалуй, высшая форма измены, представляющая собой плагиатную версию оригинала. Если можно сказать, что исходный цифровой след столь же реален, как и любой другой след, который мы оставляем после себя (скажем, фотография или письмо), то составное цифровое «я» не имеет ни намерений, ни воли. Эшбот создан на основе доступных цифровых данных, которые для большинства людей содержат тщательно отобранные версии того, кто они такие: что мы хотим показать миру, а не то, что на самом деле в нашем сознании и в нашей повседневной жизни. Здесь, скорее всего, будут исключения, потому что чем больше мы записываем свою жизнь в цифровом формате, тем больше вероятность того,

что мы сможем использовать более показательный спектр амбивалентных чувств.

Оценка Марты, что Эшбот – «всего лишь небольшая часть его [Эша]», точно отражает одномерность грифбота. Мы – противоречивые существа, сформированные нашими бессознательными идентификациями, которые придают нам характерность и структуру. Невозможно свести к алгоритму сложную сеть бессознательных идентификаций и то, как они формируют уникальность нашей личности, и все же эти устройства обещают воссоздать и тем самым увековечить *индивидуальность* тех, кого уже нет в живых. Важно отметить, что они создают у пользователя иллюзию *взаимодействия*, которое на самом деле является односторонним и существует исключительно для удовлетворения потребностей пользователя. В этом отношении грифбот не отличается от «порнографического объекта». Алгоритмическая копия умершего влечет за собой отрицание инаковости – отрицание, которое происходит в тот самый момент, когда другой представлен в цифровом виде и увековечен в памяти. Заполнение пустоты, отсутствия, которое оставляет после себя смерть, – это то, как мы стираем другого и защищаемся от боли утраты.

Единственная цель грифбота – удовлетворять потребности пользователей. Марта очень, безмерно скучает по Эшу. Начнем с того, что цифровое возвращение Эша значительно облегчает жизнь, потому что Эшбот заполняет пустоту, которую Эш оставил после себя. Действительно, одним из самых поразительных аспектов *BRB* является то, что он показывает, что все это делается для удовлетворения потребностей Марты. Эш – тот, кто умер – не имеет отношения к делу. В конечном счете Марту больше волнует то «я», которое пережило смерть другого (Эша), а не «мы» – «он во мне», которым так озабочен Деррида⁸. Вопрос об общем присвоении и сохранении другого как «иногo» является центральным во всяком горевании, и, следовательно, нам всегда нужно задаваться вопросом, сохраняет ли так называемое нормальное горевание объект как «другого» внутри «меня» или же в результате идентификации что-то от другого неизбежно подвергается риску. Этот потенциальный захват «другого» посредством идентификации занимал Дерриду.

Депатологизируя горе, психоанализ раскрывает, как это дает возможность для постоянного взаимодействия с наследием умерших, которые остаются внутри нас и в то же время вне нас. Вот почему есть основания для беспокойства по поводу более широкого социального воздействия такого явления, как грифбот. Мы не можем игнорировать тот факт, что присвоение умерших путем личного использования их цифровых данных, на что они, возможно, даже не давали согласия, может в конечном итоге повлиять не только на наше переживание утраты, но и на то, как мы относимся к другим людям и понимаем свою ответственность перед ними. Если постоянная связь с умершим так важна, то мы бы только разрушили

⁸ Я благодарна одному из рецензентов за то, что она отметила, что в Эшботе нет «накопившихся поколений, нет призраков в детской, как сказала бы Сельма Фрейберг».

ее, превратив другого человека в нечто, имеющее значение лишь по отношению к нам самим, как если бы смерть нашего любимого человека имела значение только потому, что она повлияла на нас, а не потому, что этого человека больше нет (*Brinkmann, 2018*). Другими словами, этический риск грифбота заключается в том, что он поощряет взгляд на других как на *полезные вещи*, ценность которых измеряется отдачей, которую мы получаем от этих отношений, а не их внутренней ценностью как личности, как самоцели. Фрейд был прав, когда писал о любви к утраченному объекту, от которой мы не хотим отказываться, указывая на слишком по-человечески упрямое цепляние за то, что доставляет нам удовольствие. Но именно Деррида более четко сформулировал, что горевание должно быть в первую очередь связано с нашей постоянной любовью к объекту, а не с поводом сосредоточиться на нашем болезненном переживании потери любви *со стороны* объекта. Если оставаться в контакте с непохожестью потерянного человека является этической необходимостью, то гораздо более серьезная проблема грифбота заключается в том, что он идет против осознания непохожести, поскольку становится инструментом для смягчения боли потери или даже полного отрицания ее реальности.

Работа пустых ртов: японский Телефон ветра и психическая работа репрезентации

Для Дерриды смерть другого знаменует начало разговора. Это, как он говорит, «память о будущем» (*Derrida, 1986, p. 29*). Какую бы форму ни принял этот разговор, Деррида ясно дал понять, что он не должен прекращаться. Таким образом, и инаковость другого, и «наш» общий прошлый опыт продолжают жить. Ключевым моментом здесь является то, что этот разговор возникает внутри нас, поддерживает нашу связь с памятью о другом человеке и должен продолжаться, поэтому Деррида с опаской относился к формальному гореванию, поскольку это чревато забвением, защитой от памяти.

Британский журналист Мэтью Пэрис (*Paris, 2009*), описывая свое горе после смерти отца, остро пишет в манере, перекликающейся с акцентом Дерриды на этически необходимой и бесконечной природе горевания:

«Проще говоря, он оставил после себя пространство, которое никогда не будет заполнено; поэтому он, как это ни парадоксально, все еще здесь, потому что пространство все еще здесь, и я постоянно это ощущаю. Пустота, которую оставил папа, – это не вакуум, не провал, не мягкая область низкого давления, которую нужно заполнить. Эта пропасть бескомпромиссна и неискоренима; пропасть, высеченная им в моей жизни, измераемая его достоинствами.

Вместе с этим осознанием пришло и другое: что само по себе это горе не является причиной для горя. Сожаление не является причиной для сожаления. Мы должны сожалеть. Мы должны раскаиваться. Смерть – это не «рана», которую нужно «залечить», и не «шрам», который «побледнеет». Если кто-то появился на свет, он всегда был в этом мире; и как только он уйдет, его отсутствие останется в этом мире навсегда, станет частью

этого мира; в случае с папой – частью моего. Это хорошо. В таком случае, как глупы все эти разговоры о "преодолении" смерти. Как пусты, как бессмысленны наши увещевания тех, кто нас любит, о том, что они должны стараться не скучать по нам, когда нас не станет. Почему нет? Вы ведь скучаете по тем, кого любите, когда они уходят? Каким самоуничтожительным является желание, чтобы другие не грустили, вспоминая о нас. Конечно, они должны грустить! *Они больше не могут с нами разговаривать*⁹».

В отличие от запоминающегося пассажи Пэриса о том, что «отсутствие» его отца «в этом мире будет вечно» и что так и должно быть (на чем он страстно настаивает), грифбот как инструмент для горевания или просто как способ «оставаться на связи» с умершим, чтобы удовлетворить наши потребности, подрывает этическую работу памяти. Мы притворяемся, что «продолжаем разговаривать» с умершими, вместо того чтобы испытывать грусть от осознания того факта, что «они больше не могут с нами разговаривать» (по выражению Пэриса). Этическая работа памяти требует переносить боль утраты. Как интуитивно выразились Абрахам и Торок (*Abraham and Torok, 1994*), «работа пустых ртов» необходима для символического функционирования, потому что только когда рот пуст и голоден, отсутствие удовлетворения подталкивает нас к отражению опыта и поддерживает психическое развитие. Кляйн также хорошо понимала это, указывая на важную связь, которую она установила между гореванием и развитием символического функционирования. Напротив, грифбот, предоставляя готового персонализированного другого, устраняет необходимость в представлении другого в нашем сознании, когда мы сталкиваемся с его потерей. Самое главное, это лишает нас возможности разобраться в нашей двойственной позиции по отношению к умершему человеку. Отношения Марты и Эшбота основаны на том, что они наслаждаются всеми хорошими моментами их отношений и фиксируют их в моменте «навсегда здесь». Однако горевание влечет за собой столкновение с враждебностью, которую мы также можем испытывать по отношению к умершим, и, как следствие, с чувством вины. Этот похожий на калейдоскоп внутренний процесс требует отказа от идеализации потерянного другого, которую многие испытывают после смерти (и которую поощряет грифбот), чтобы позволить проявиться более тонкой эмоциональной реакции, которая даст распознать как любовь, так и ненависть внутри нас.

Размышляя о грифботе, я неоднократно задумывалась об альтернативном инструменте, который помогает облегчить горевание: японском Телефоне ветра. Оригинал находится в реальном месте, в префектуре Иватэ, на северо-востоке Японии. Он был разработан Сасаки Итару, когда он скорбел о своем двоюродном брате, умершем от рака. Итару купил старомодную телефонную будку и установил ее в своем саду. Внутри он установил устаревший дисковый телефон, не подключенный ни к каким проводам, который разносит голоса «по ветру». В телефонной будке

⁹ <https://www.spectator.co.uk/article/i-don-t-want-to-get-over-my-father-s-death>

Итару чувствовал постоянную связь со своим двоюродным братом и находил утешение в том, что он оплакивал своего брата.

Для меня Телефон ветра – это яркий контрастный образ, заставляющий задуматься о потере и горевании. Телефонная будка с отсоединенными проводами ощутимо напоминает о том, что горевание требует от нас оставаться на связи с потерянным человеком, одновременно примиряясь с реальностью обрыва этого контакта. Это говорит о более вдумчивом горевании, которое замедляет «процесс осмысления, отказывая в завершении, и оставляет его намеренно фрагментарным и условным» (*Luciano, 2007, p. 263*).

Напротив, подключенность к машине, которая продолжает кормить нас тем, что мы хотим слышать, отрицает реальность смерти. Слова, которые мы должны сказать умершим, которые могут включать в себя разделение нашей вины и сожаления по отношению к ним, могут быть произнесены только тогда, когда отсутствие вынуждает нас выполнять «работу пустых ртов». Именно наше страстное желание получить ответ – иногда прощение за тот вред, который, как нам кажется, мы причинили другому, – и его отсутствие провоцируют внутреннюю работу горя. Это побуждает нас мысленно отправиться навстречу другому, осознавая, что горе «разрушает нас», как выразился Батлер (*Butler, 2020*). Это ярко проиллюстрировано в фильме Эндрю Хейга «Мы всем чужие» (2023). Главный герой Адам охвачен неизбывным одиночеством и меланхолией, которые запечатлены в образе отчуждающего, пустого высотного здания, в котором он живет. Он травмирован детством, в котором над ним издевались за то, что он был «слишком женственным», смертью его родителей, когда ему было 11 лет, и тем, что он стал геем в менее просвещенные 1980-е годы, когда над ним навис призрак СПИДа. Когда мы видим Адама, рассматривающего несколько фотографий своих родителей до того, как они погибли в автокатастрофе, мы погружаемся в десятилетия боли и потерь.

Медленный, болезненный процесс горевания представлен «исследовательским» визитом Адама в дом его детства, где он встречается своих покойных родителей, которые не изменились, не постарели и все еще живут точно так же, как они жили незадолго до своей смерти 30 лет назад, когда Адам был ребенком. Словно во сне, который так же быстро может превратиться в кошмар, Адам вступает во внутренний диалог со своими родителями/объектами. Стремление остаться в коконе прошлого, с его удобствами, проявляется в одной глубокой сцене, когда Адам, в своем взрослом теле, но в детской пижаме запрыгивает в родительскую кровать.

В отличие от грифбота, который удовлетворяет ту часть нас, которая просто хочет вернуться в постель к потерянному предмету (предметам) и остаться там, внутренняя работа Адама начинается с фотографий, которые заставляют его открыться своему бессознательному, и таким образом он начинает представлять свой опыт. Воображаемые сцены с его родителями содержат очень трогательные диалоги, которые связывают воедино любовь и болезненные промахи в танце между родителями и Адамом. Смесь тоски, любви, сожаления и разочарования придают этим призрачным фигурам трехмерность, которая полностью отсутствует в Эшботе,

тем самым прекрасно передавая важность столкновения с амбивалентностью, чтобы Адам мог высвободить себя от охватившего его меланхолического состояния.

«Верить, не веря»: призраки, обман и грифбот

Деррида интересовался «телетехнологиями», то есть технологиями, в которых тексты, звуки и изображения обязательно постановочные, они создавали то, что он называет «искусственным присутствием», в котором время намеренно создается как «реальное время»:

«Эта реальность абсолютно точно создана; чтобы знать, из чего она сделана, нужно тем не менее знать, что она создана. Она не дана, но искусственно сделана, просеяна, инвестирована, наигранно интерпретирована многочисленными аппаратами – искусственными или выдуманными, – создавая иерархии и избирая, оставаясь на службе у интересов, к которым "субъекты" и агенты... недостаточно чувствительны» (*Derrida and Stiegler, 2002, p. 3*).

Эти технологии создают ощущение, которое Деррида называл «призрачным присутствием», – ощущение общения с людьми, которых на самом деле нет, потому что они либо далеко, либо мертвы. Как я уже отмечала, одна из сильных сторон работ Дерриды о горевании заключается в его тонком понимании временных спряжений горя: начала, которое также является возвращением, несущим в себе что-то от ритмов навязчивого видения. Поскольку цифровое программное обеспечение стремительно развивается, оно, похоже, возвращает нас к тому, что Деррида действительно описал в своей работе о телетехнологиях как «эпоху призраков».

Дух призраков преследует большую часть проекта Дерриды по деконструкции, который был направлен на то, чтобы бросить вызов тому, что он считал мифом о «чистом присутствии». Мы можем сказать, что Деррида, сам того не ведая, предвидел появление грифбота, когда в 1987 году давал интервью для фильма Кена Макмаллена «Танец призраков»¹⁰:

«Я верю, что будущее принадлежит призракам... и что современные технологии визуализации, кинематографии и телекоммуникаций увеличивают силу призраков и ускоряют их возвращение».

Для Дерриды каждый зафиксированный след, который мы оставляем после себя, например посредством письма, – это призрак в процессе его создания. Интернет как бесконечная матрица текстов, звуков и изображений умножает эти следы в геометрической прогрессии. Я полагаю, что грифбот соответствует тому, что Деррида (*Derrida, 1994*) описал как своего рода «преследующий» процесс. Но, учитывая специфическое понимание призрака Дерридой, я полагаю, что он с большим подозрением отнесся бы к грифботу, и по одной конкретной причине: он сильно

¹⁰ «Танец призраков»: интервью с Жаком Дерридой» Эндрю Пейна и Марка Льюиса опубликовано в переводе Жана-Люка Свобода в журнале «Публика», № 2, в 1989 году.

индивидуализирован и отрицает инаковость других. В книге «Призраки Маркса» (1994) он писал:

«Хотя он [призрак] пришел из прошлого и имеет наследие, [призрак] непредсказуем и особенно неустраним».

В отличие от этого «неустранимого» качества, грифбот разбирает и сводит умерших до неосязаемых данных, которыми манипулирует программист и которые могут быть дополнительно настроены пользователем. Шифруя уникальность другого человека, искусственный интеллект уменьшает его несократимую уникальность, лишая его бессознательно-го разума и цели.

Система убеждений, которую эксплуатирует грифбот, является главной проблемой. Грифбот – это симуляция, а не личность. Тем не менее если он кажется – а на каком-то этапе в будущем даже выглядит достаточно похожим на реального человека, как Эшбот, – это может соблазнить нас на мысль о том, что мы связаны с чем-то ценным, чего нам на самом деле не хватает. Найдутся люди, которые будут более уязвимы к этому, чем другие. Интерес Дерриды к призракам проистекает именно из его исследования того, как исчезает неверие и возникают новые формы веры, которые используются кинематографом и его призраками. Что интересует Дерриду в кинематографе, так это то, как зрители временно вкладываются в образы, истории и идолов, одновременно принимая их создание и постановку. Эти инвестиции он называет «верой без веры». Деррида напоминает нам, что успех «призраков» в кино – это эмоциональное инвестирование, которое они автоматически вызывают. Именно это кажущееся безусловным подчинение вере и доверие призрачному, чему-то несуществующему, по мнению Дерриды, лежит в основе широкой популярности кино (*de Baecque and Jousse, 2015*). К этому мы можем добавить привлекательность технологических разработок, связанных с гореванием и позволяющих воскрешать умерших в цифровом формате. Следовательно, масштаб психологического риска, связанный с грифботом, будет частично зависеть от способности пользователя понять, что с точки зрения эмоций поставлено на карту в «вере без веры».

Каждое средство коммуникации является посредником реального; исключений нет, даже для такого средства, как кушетка. Вот почему меня не убеждают критические замечания в адрес грифбота, которые в какой-либо упрощенной форме подчеркивают его нереальность или искусственность. Более существенной проблемой является обман. Происходящий от латинского *decipere*, означающего «заманивать в ловушку, вводить в заблуждение или жульничать», «обман» – это своего рода кража. Он предупреждает нас о том, что у нас что-то отнимают. Как психоаналитики мы должны вносить свой вклад в разъяснение того, что дают и что отнимают у нас новые технологии. В этических дебатах о роботах чаще всего предполагается, что обман возможен только в том случае, если дизайн робота активно вводит людей в заблуждение, заставляя их верить, что это настоящий человек или животное (например, *Matthias, 2015; Wallach and Allen, 2009*).

Это очень ограниченный взгляд на обман. Я предполагаю, что даже если разработчики, возможно, и не собирались обманывать, если человек верит, что у социального робота есть эмоции и он заботится о нем, то его обманывают, даже если никто специально не предусматривал этого (*Sharkey and Sharkey, 2021*). Другими словами, намерение не является необходимым условием для совершения обмана (*Bok, 1999*)¹¹.

Функции искусственного интеллекта, которые создают иллюзию разумности – психической жизни у роботов, – являются формой обмана, поскольку современные роботы не обладают ни разумом, ни опытом. Маттиас (*Matthias, 2015*), например, утверждает, что если машина говорит: «Я люблю тебя», то это неизбежно приводит к обману, поскольку у нее отсутствует соответствующее психическое состояние. Сами усилия по созданию грифботов, которые якобы обладают эмоциями, способны понимать нас и заботиться о нас, могут ввести в заблуждение особо уязвимых людей, заставив их поверить, что робот заботится о них и является чем-то, с чем они могли бы сформировать отношения. Есть свидетельства того, что взрослые привязываются к роботам, даже если это роботы для утилизации бомб или роботы-пылесосы (*Sharkey and Sharkey, 2021*). Поскольку грифботы имитируют особенности поведения умершего человека и могут реагировать на него с поразительной специфичностью, например с помощью своего чувства юмора, возможности привязанности к грифботу расширяются. Грифбот не обязательно должен быть настолько убедительным, чтобы вызвать захватывающие эмоциональные реакции. В *BRB* мы можем наблюдать мощное воздействие юмора Эшбота на Марту: он вызывает эмоциональный отклик, потому что у Марты есть общая история с первоисточником разговорных данных грифбота. Такой глубокий резонанс с общей историей может привести к завышенной оценке способности грифбота понимать, что чувствует пользователь. В таком случае пользователь может пренебречь своими отношениями с другими людьми, сосредоточив свои потребности в привязанности на грифботе, как это делает Марта, когда перестает отвечать на телефонные звонки своей сестры, поскольку они разрушают нарциссический кокон, заселенный Эшботом.

Заключительные размышления и потенциальное использование грифбота

Технология, которую мы создаем и на которую полагаемся, рассказывает о нас гораздо больше, чем что-либо еще. Технологии развиваются и меняются, но некоторые фундаментальные черты человеческого бытия остаются неизменными: мы – противоречивые существа, пронизанные тревогами, страхами, желаниями и страстями, с которыми мы должны как-то примириться. А потом мы умираем. Технология – это один из

¹¹ В своем исследовании лжи Бок (1999) проводит различие между обманом и ложью. По ее мнению, ложь подразумевает намерение, но то же самое не обязательно относится к обману.

имеющихся в нашем распоряжении инструментов для управления нашим человеческим и нашим всеобщим желанием избежать боли.

Технология может быть «неугомонной» (Jonas, 1979). Помимо ее непреодолимой движущей силы мы также должны учитывать влияние ее скорости на психическое функционирование и отношения. Деррида был очень восприимчив к беспрецедентной скорости записи и восстановления изображений и другой информации. Скорость цифровых медиа, по его мнению, непропорциональна процессу мышления и несоизмерима с ним. Исследование Полем Вирилио влияния времени на прожитое или «реальное пространство» перекликается с тревогой Дерриды. Вирилио утверждает, что по мере применения современных технологий «реальные пространства» постепенно вытесняются. Его описание траектории – «что означает, что я иду навстречу другому» (Virilio, 1999, p. 81) – защищает своего рода моральную встречу, которая перекликается с размышлениями Дерриды о горе и является предостережением о том, что скорость развития технологий может привести к «отвержению другого» (Virilio, 2008, 35), внося изменения в то, как мы представляем себя другим людям в мире.

Технологии всегда были посредниками в опыте смерти. Однако технологии не нейтральны в том, как они взаимодействуют с привилегиями внутреннего мира. Поскольку мы состоим из наших взаимоотношений с другими людьми, любая технология, которая потенциально может повлиять на то, как мы относимся к инаковости, заслуживает тщательного изучения. Даже несмотря на предостережения, содержащиеся пока что в моих размышлениях, мы все же должны задаться вопросом: может ли грифбот когда-то помочь? Можем ли мы предположить, например, что он мог бы предоставить ребенку возможность получить (частичное) *представление* о том, как дедушка с бабушкой взаимодействовали бы с миром, если они умерли до того, как ребенок смог встретиться с ними или вспомнить их? В этом гипотетическом контексте функция грифбота могла бы заключаться в том, чтобы помогать *узнавать о другом* посредством имитируемого взаимодействия, которое действительно представлено как таковое. Это может оказаться современной версией поминовения усопших, передающей в цифровом виде отчетливые следы их поведения в мире, которые передают важные послания из поколения в поколение и позволяют нам пережить утрату.

Такое потенциальное использование следует противопоставить грифботу как способу справиться с болезненной *тоской* по другому человеку или вообще обойти ее, на чем я и сосредоточила основное внимание в этой статье. Я утверждала, что именно это последнее применение вызывает серьезные опасения. Но это также заслуживает некоторого обсуждения. Психоаналитическая работа с людьми, переживающими горе, фокусируется на превратностях *тоски по другому* перед лицом потери. Как психоаналитики мы рассматриваем сознательные и бессознательные вообразаемые отношения как стандартную психическую практику – в конце концов, это описание нашей внутренней жизни, в которой наши внутренние объекты постоянно вовлечены в вообразаемый диалог. В этом

смысле, если мы работаем с пациентом, пережившим тяжелую утрату, мы ожидаем, что у него будут существовать воображаемые отношения с умершим, и мы на самом деле можем быть обеспокоены, если в сознании для защитных целей нет места ни одному из них. Учитывая это, какой могла бы быть наша реакция, если бы пациент объявил, что он купил грифбота и его воображаемая связь с потерянным объектом теперь может быть реализована с помощью технологии обработки естественного языка? Хотя я уже упоминала о многих проблемах, связанных с использованием грифботов, мне еще предстоит на собственном опыте убедиться в том, как они могут быть использованы пациентом. Поскольку это новая технология, я полагаю, что большинство читателей столкнутся с этим именно так.

В духе открытого расследования я поставила перед собой задачу задуматься о возможных преимуществах регламентированного использования грифбота в качестве дополнения к аналитическому процессу с отобранными пациентами. Это пришло мне в голову, когда я размышляла о затруднительном положении двух пациентов, которые пережили раннюю травматическую потерю родителя в возрасте до трех лет, лишившую их любых автобиографических воспоминаний об умершем родителе и связи с ним. Для этих пациентов смерть родителя, которого они совсем не помнят, остается проблемой и усугубляет трудности в переживании потери. Они глубоко переживают потерю, но для них она остается чем-то абстрактным. У них есть фотографии родителей, они могут посетить место своего рождения, они могут расспрашивать родственников о том, какими они были, но их собственный опыт взаимодействия с ними находится за пределами памяти и усиливает внутреннее переживание депривации – они не только потеряли своих родителей, но и чувствуют себя еще более обделенными из-за отсутствия воспоминаний о личных отношениях с ними.

Я была очень тронута, когда одна из пациенток поделилась со мной своим страстным желанием задать вопрос своей покойной матери. Она объяснила, что хотела бы получить более непосредственное представление о том, как ее мать могла бы ответить ей. Ей хотелось услышать ее голос, говорящий с ней и отвечающий ей. Даже если «нереально», может ли грифбот, имитируя взаимодействие, создать некую основу, которая помогла бы пациентке попытаться представить мать в своем воображении более эмоционально мгновенным образом, чем просто при просмотре неподвижных фотографий или слушании рассказов о ней в чужом изложении? Это могло бы быть еще более действенным и этичным, если бы у родителя было время разрешить такое использование своего цифрового наследия до своей смерти. В этом смысле грифбот стал бы опосредованным искусственным интеллектом, повтором написанных книг или видеороликов, которые умирающие родители иногда готовят для своих детей и которые мы обычно считаем важными средствами коммуникации и наследием для ребенка.

Если бы это гипотетическое использование грифбота было тщательно отслежено в ходе аналитического процесса, могло бы оно послужить

средством изучения потери или же оно могло бы только исказить ее реальность и подорвать работу репрезентации? Мы не можем ответить на этот вопрос из-за отсутствия клинических доказательств, но нам, по крайней мере, может быть интересно, сможет ли взаимодействие с грифботом, подобно тому как просмотр фотографии вызывает эмоционально насыщенные ассоциации, открыть доступ к доселе недоступным довербальным следам сенсорной памяти, которые облегчают пациенту переживание потери, включая амбивалентность и чувство вины по отношению к объекту. Это также может помочь расширить боль утраты для тех людей, которые, защищаясь, скрывают эти чувства. Если мы вернемся к Кляйн, то она ясно дала понять, что депрессивная позиция возможна только благодаря процессу горевания, который сам по себе включает в себя восстановление внутреннего мира, разрушенного потерей. Для некоторых избранных пациентов грифбот может стать одним из кирпичиков в этой работе по восстановлению психики.

Сейчас уже стало ясно, что мое собственное любопытство сдерживается многочисленными опасениями по поводу влияния грифботов на восприятие реальности потери. Однако грифбот как «контролируемое» дополнение к аналитическому процессу, по крайней мере, мог бы гарантировать напоминание пациенту, что, несмотря на умение передавать *опыт* умершего, он не может обеспечить *опыт* с умершим, потому что грифбот неразумен. Это фундаментальное различие, которое слишком опасно размывается в шумихе вокруг «технологии скорби». Разумность – это нечто большее, чем интеллект. Речь идет о самосознании, наличии внутреннего мира и способности размышлять о своем собственном психическом состоянии и состоянии других людей. Хотя и можно запрограммировать цифрового бессмертного, который будет якобы выполнять большую часть функций, определяющих разумность, – и Эшбот является хорошей иллюстрацией того, как это могло бы выглядеть, – это не значит, что кто-то создал разумность. Именно на стыке между «опытом» умершего и «опытом с» умершим человеком мы сталкиваемся с проблемой, связанной с нерегулируемым использованием грифботов.

Психоанализ должен быть «достойн настоящего» (*Braidotti, 2013, p. 189*), если мы хотим понять субъективность в условиях нашей собственной историчности. Наш охват должен выходить за рамки консультационного кабинета, чтобы показать, как технологические изменения влияют на общество и интерсубъективность. В своем исследовании национального траура после 11 сентября Батлер акцентирует внимание на важности «задержания в горе». Она убеждает нас в потенциальных выгодах, которые дает подход к горю как к воспоминанию о нашем общем происхождении, о нашей способности быть «уничтоженными» другими (*Butler, 2000, p. 23*). В манере Дерриды она напоминает нам о потенциале горя, о том, что оно не обязательно должно быть «приватизированным», но вместо этого может быть «политизированным»:

«Что показывает горе... это рабство, в котором держат нас наши отношения с другими людьми, причем способами, которые мы не всегда

можем пересказать или объяснить, способами, которые часто прерывают тот осознанный рассказ о себе, который мы могли бы попытаться дать, способами, которые бросают вызов самому представлению о себе как об автономных людях, у которых все под контролем» (Butler, 2020, p. 23).

Модель горевания Дерриды, которую я широко использовала, основана на уважении к инаковости. Она поощряет «задерживаться в горе», потому что это поддерживает постоянный диалог с другим человеком в ориентированной на будущее памяти. Таким образом, горевание напоминает нам о нашей взаимосвязи с живыми и умершими и укрепляет идею общности. Работа горя требует, чтобы мы сопротивлялись нарциссическому влечению превратить потерянного другого в «я» и вместо этого лелеяли его особую память и память о «мы», о разделенном с ним опыте.

Я предположила, что мы не можем сделать каких-либо однозначных выводов о потенциальном использовании грифботов, поскольку нам еще предстоит собрать клинические доказательства того, как они могут повлиять на пациента, пережившего тяжелую утрату, но, несмотря на это, я утверждаю, что у нас есть основания выражать серьезную обеспокоенность по поводу грифботов, поскольку их использование может подорвать важную работу, связанную с гореванием, которая длится всю жизнь. В постчеловеческие времена мы больше, чем когда-либо, нуждаемся в том, что Барайцер называет «особой ориентацией психоанализа на время и истину» (Baraitser, 2022, p. 376), чтобы помочь себе использовать лучшее, что предлагает технология, и противостоять ее упрощающим со-блазнам.

Благодарности

Я хотела бы поблагодарить Линду Янг, Хезер Вуд и трех рецензентов и редакторов за их полезные комментарии.

Заявление о раскрытии информации

Автор не сообщал о возможном конфликте интересов.

Примечание. В эту статью были внесены небольшие изменения. Эти изменения не влияют на академическое содержание статьи. © 2024 Автор(ы). Опубликовано компанией Informa UK Limited, торговой маркой Taylor&Francis Group.

Статья находится в открытом доступе и распространяется на условиях лицензии Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), которая разрешает неограниченное использование, распространение и воспроизведение на любом носителе при условии надлежащего оформления оригинала. Цитируется. Условия, на которых была опубликована эта статья, допускают размещение принятой рукописи в хранилище автором(ами) или с их согласия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Abraham N., and Torok M.* (1994). *The Shell and The Kernel*. Chicago and London: University of Chicago Press.
2. *Baraitser L.* (2022). 'Time' for 'the People': Reflections on 'Psychoanalysis for the People: Free Clinics and the Social Mission of Psychoanalysis'. *Psychoanalysis and History* 24 (3): 375–392. <https://doi.org/10.3366/pah.2022.0445>
3. *Barthes R.* (1981). *Camera Lucida: Reflections on Photography*. London: Vintage.
4. *Bok S.* (1999). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Second Vintage Books Edition.
5. *Braidotti R.* (2013). *Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
6. *Brinkmann S.* (2018). General Psychological Implications of the Human Capacity for Grief. *Integrative Psychological and Behavioral Science* 52 (2): 177–190. <https://doi.org/10.1007/s12124-018-9421-2>
7. *Butler J.* (2020). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
8. *Clewell T.* (2004). Mourning Beyond Melancholia: Freud's Psychoanalysis of Loss. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 52 (1): 43–67. <https://doi.org/10.1177/00030651040520010601>
9. *de Baecque A., and Jousse T.* (2015). Cinema and Its Ghosts: An Interview with Jacques Derrida. Translated by Peggy Kamuf, *Discourse* 37 (1–2): 26.
10. *Derrida J.* (1986). *Memoires for Paul de Man*. Rev. ed. New York: Columbia University Press.
11. *Derrida J.* (1994). *Specters of Marx*. Translated by Peggy Kamuf. London: Routledge.
12. *Derrida J.* (2000). Lyotard and us. *Parallax* 6 (4): 28–48. <https://doi.org/10.1080/13534640050212617>
13. *Derrida J.* (2002). *The Work of Mourning*, edited by P. Brault, and M. Nass. Chicago and London: The University of Chicago Press.
14. *Derrida J., and Stiegler B.* (2002). *Echographies of Television*. Translated by Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press.
15. *Elder A.* (2020). Conversation from Beyond the Grave? A Neo-Confucian Ethics of Chatbots of the Dead. *Journal of Applied Philosophy* 37 (1): 73–88. <https://doi.org/10.1111/japp.12369>
16. *Floridi L.* (2018). Soft ethics and the governance of the digital. *Philosophy & Technology* 31 (1): 1–8. <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>
17. *Freud S.* (1916). On Transience. *S.E.* 14: 305–307. London: Hogarth Press.
18. *Freud S.* (1917). Mourning and Melancholia. *S.E.* 14: 237–258. London: Hogarth Press.
19. *Freud S.* (1923). The Ego and the Id. *S.E.* 19: 12–66. London: Hogarth Press.
20. *Freud S.* (1930). Civilisation and its Discontents. *S.E.* 21: 59–145. London: Hogarth Press.
21. *Harbinja E., Edwards L., and McVey M.* (2023). Governing ghostbots. *Computer Law & Security Review* 48: 105791. <https://doi.org/10.1016/j.clsr.2023.105791>.

22. *Jiménez-Alonso B., and Brescó de Luna I.* (2023). Griefbots. A New Way of Communicating with The Dead? *Integrative Psychological and Behavioral Science* 57 (2): 466–481. <https://doi.org/10.1007/s12124-022-09679-3>
23. *Jonas H.* (1979). *Toward a Philosophy of Technology*. The Hastings Center Report 9 (1): 34–43. <https://doi.org/10.2307/3561700>
24. *Kasket E.* (2019). The Cyberpsychology of Death, Dying and Bereavement. In *Oxford Handbook of Cyberpsychology*, edited by A. Attrill-Smith, C. Fulwood, D. Kuss, and M. Keep, 467–484. Oxford: Oxford University Press.
25. *Kirkby J.* (2006). Remembrance of the Future: Derrida on Mourning. *Social Semiotics* 16 (3): 461–472. <https://doi.org/10.1080/10350330600824383>
26. *Klein M.* (1940). Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States. *The International Journal of Psychoanalysis* 21: 125–153.
27. *Kübler-Ross E.* (1970). *On Death and Dying*. London: Tavistock Publications.
28. *Lindemann N.* (2022). The Ethics of ‘Deathbots’. *Science and Engineering Ethics* 28 (6): 60. <https://doi.org/10.1007/s11948-022-00417-x>
29. *Luciano D.* (2007). *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth Century America*. New York: NYU Press.
30. *Matthias A.* (2015). Robot lies in health care: When is deception morally permissible? *Kennedy Institute of Ethics Journal* 25 (2): 169–162. <https://doi.org/10.1353/ken.2015.0007>
31. *Money-Kyrle.* (1971). The Aim of Psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis* 52 (1): 103–106.
32. *Naas M.* (2014). When It Comes to Mourning. In *Jacques Derrida: Key Concepts*, edited by C. Colebrook, 113–121. London: Routledge.
33. *Norlock K.* (2017). Real (and) Imaginal Relationships with the Dead. *The Journal of Value Inquiry* 51 (2): 341–356. <https://doi.org/10.1007/s10790-016-9573-6>
34. *Segal H.* (1952). A Psychoanalytical Approach to Aesthetics. *International Journal Psychoanalysis* 33 (2): 196–207.
35. *Sharkey A., and Sharkey N.* (2021). We Need to Talk About Deception in Social Robotics! *Ethics and Information Technology* 23 (3): 309–316. <https://doi.org/10.1007/s10676-020-09573-9>
36. *Steiner J.* (2023). Mourning in Hamlet: Turning Ancestral Ghosts into Ancestors. *The International Journal of Psychoanalysis* 104 (6): 1025–1041. <https://doi.org/10.1080/00207578.2023.2222808>
37. *Virilio P.* (1999). *Politics of the Very Worst*. Translated by M. Cavaliere. New York, NY: Semiotext(e).
38. *Virilio P.* (2008). *Negative Horizon: An Essay in Dromoscopy*. Translated by M. Degener. London: Continuum.
39. *Wallach W., and Allen C.* (2009). *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. New York: Oxford University Press.

Mourning, melancholia and machines: An applied psychoanalytic investigation of mourning in the age of griefbots

A. Lemma

(Translated from English by Dina Gladkikh)

Alessandra Lemma, Professor Alessandra Lemma is a chartered Clinical and Counselling Psychologist, Psychoanalyst and a Fellow of the British Psychoanalytical Society. Professor Lemma is a consultant at the Anna Freud Centre and a Visiting Professor at University College London (Psychoanalysis Unit).

Death and mourning are being shaped by posthumous opportunities for the dead to affect current life in ways not possible in pre-digital generations. The psychological and sociological impact of the dead "online" and of "grief tech" is only beginning to be understood. It has not yet been explored psychoanalytically until this paper that examines one type of grief tech, namely the griefbot. This development is critically explored through a psychoanalytic reading of an episode of Black Mirror. I suggest that a psychoanalytic model of mourning provides an invaluable perspective to help us to think about this technology's potential as well as the psychological and ethical risks it poses. I argue that the immortalization of the dead through digital permanence works against facing the painful reality of loss and the recognition of otherness, which is fundamental to psychic growth and to the integrity of our relationships with others. Drawing on Derrida's conceptualization of "originary mourning", I suggest that mourning is an interminable process that challenges us to preserve within the self the otherness of the lost object. The tools we use for mourning need to be assessed first and foremost against this psychological and fundamentally ethical process.

Keywords: Ethics, technology, "grief tech", time, melancholia, mourning, griefbot.