

Między dehumanizacją a antropomorfizacją. Powracający problem natury ludzkiej

Krzysztof Mudyń*

Katedra Psychologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

BETWEEN DEHUMANIZATION AND ANTHROPOMORPHIZATION. RETURNING PROBLEM
OF HUMAN NATURE

The author suggests that – unintentionally – the problem of human nature returns in contemporary psychology. Alike other "big issues", such as the issue of free will or subjectivity, it returns through empiricism, that enforces theoretical generalizations due to interpreting test results and through appearing controversy in the context. The classic question: "What is human?" on empirical plane gives way to the question: "Who (for me) is human?". This is the contemporary equivalent of the biblical empirical question "Who is my fellow man?". The question appears both in the context of research on dehumanization and inhumanization, as well as in the study of anthropomorphization. In both cases, the mere construction of the method enforces necessary resolving of what is „human” and what is „inhuman.” The combination of the two perspectives, i.e. manifestations of dehumanization and anthropomorphization according to the author – makes us think in a new way about „being human”, that is, in continuous way rather than in the zero-one way. Also, individual's relationships with other people and non-human objects turn out to be more „fuzzy” and more complex than it might seem. It is easy to note, especially on the emotional level, that, on the one hand, we (in varying degrees) deny other people the human qualities, but, at the same time, (sometimes in the highest degrees) we are willing to bestow human qualities on beings who are not humans.

Key words: dehumanization, anthropomorphization, human nature, "Who is human?"

WPROWADZENIE

Psychologia akademicka od blisko półtora wieku jest nauką empiryczną. Jedną z konsekwencji tego faktu jest to, że tzw. problemy istotne podejmowane są niechętnie, gdyż w sposób stricte empiryczny właściwie są one nierozstrzygalne. Oprócz problemów istotnych, w sensie egzystencjalnym lub społecznym, istnieją też problemy natury podstawowej o dużych implikacjach teoretycznych. Można powiedzieć, że są one istotne teoretycznie ze względu na możliwe i domniemane konsekwencje poznawczo-światopoglądowe. W naukach empirycznych, a przynajmniej w tych mniej zaawansowanych, do których – niejako z natury rzeczy, ze względu na szczególnie złożoną naturę przedmiotu swych zainteresowań – należałoby zaliczyć psychologię, teoretyzowanie jest dopuszczalne pod presją wyników badań, czyli empirii. Jeśli ważne są wyniki, to jeszcze ważniejsza staje się metoda ich uzyskiwania lub wręcz produkowania. Teoria może dopiero podążać za faktami – może też usprawiedliwiać metodę lub porządkować już zgromadzone wyniki i wyznaczać kierunek (generować hipotezy) dla dalszych ba-

dań. W pewnym sensie teoria pozostaje więc w służbie metody, gdyż parafrazując słowa I.P. Pawłowa – dla badacza „wszystko zawiera się w metodzie”. W świecie empirii pożądane są przede wszystkim teorie małego zasięgu, zwane modelami teoretycznymi, gdyż to one właśnie stwarzają największe szanse na empiryczne rozstrzygnięcia generowanych przewidywań, czyli – poddających się operacjonalizacji – hipotez. Problemy ogólniejszej natury i bardziej ogólne pojęcia są kłopotliwe – zarówno w fazie przechodzenia do empirii, tj. w fazie projektowania badań, jak i w fazie rozstrzygnięcia hipotez, gdyż im ogólniejsza hipoteza, tym trudniej o jednoznaczną interpretację wyników.

W tych okolicznościach, w kontekście zasygnalizowanych priorytetów, podstawowe pytania związane z koncepcją człowieka nie są mile widziane na salonach nauki, zwykle nie są tam zapraszane. Czasem pojawiają się tam jednak za cichym przyzwoleniem gospodarzy, czy to w przebraniu służby, czy też wchodząc cichaczem tylnym wejściem od strony kuchni. Wydaje się, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku niemal zapomnianego (w kontekście psychologii) pytania o naturę ludzką. Pytanie to – jako nazbyt ogólne – nie łatwo jednak jest konfrontować z empirią, która z natury swej wymaga sprowadzenia dyskursu na poziom jednoznacznych, skonkretyzowanych rozstrzygnięć w kategoriach

* Korespondencję dotyczącą artykułu można kierować na adres: Krzysztof Mudyń, Katedra Psychologii UP, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków. liberum@poczta.onet.pl

zmiennych niezależnych i zależnych, miar, wskaźników, etc. Pytanie: „Jaka (naprawdę) jest natura ludzka”, nie jest rozstrzygalne empirycznie. Poza wszystkim jest wszak „pytaniem otwartym”, a nie „pytaniem rozstrzygnięcia”.

Mimo zasygnalizowanych powyżej niedogodności i zrozumiałej wśród badaczy niechęci do kłopotliwych „problemów istotnych”, okazuje się, że starego pytania o naturę ludzką, czy – jeśli ktoś woli – o istotę człowieka (człowieczeństwa) nie da się wymazać i całkiem o nim zapomnieć. Można co najwyżej nieco je przeformułować – przeformułować w taki sposób, aby stało się bardziej „przyjazne dla badaczy”. Pytanie o naturę ludzką (lub raczej jego rozstrzygnięcia) już są obecne w kontekście dwóch biegunowo odmiennych problematyk, tj. badań nad przejawami dehumanizacji z jednej, a przejawami/tendencjami do antropomorfizacji z drugiej strony. Stąd też celem prezentowanego tekstu będzie przyjrzenie się różnym wersjom pytania o naturę ludzką i wyprowadzenie co poniektórych konsekwencji teoretycznych, implikowanych przez różne wersje tegoż pytania. Być może niektóre wersje pytania okażą się bardziej obiecujące od innych. A z całą pewnością różne wersje zasadniczego pytania powinny prowadzić do różnych konsekwencji.

Warto rozróżnić dwie, poniekąd klasyczne, wersje pytania o naturę ludzką, a mianowicie:

1. Kim jest człowiek?
2. Kto (dla mnie) jest człowiekiem?

Pytania te, choć jakby podobne, prowadzą do odmiennych konsekwencji. Nasuwają odmienne skojarzenia, aktywizują różne style myślenia i sugerują różne sposoby konceptualizacji problemu.

KIM JEST CZŁOWIEK?

Pierwsza wersja pytania, mocno zakorzeniona w kulturze europejskiej, prowokuje do bardziej kategorycznych i bardziej jednoznacznych „kategorialnie” odpowiedzi. Skłania do posłużenia się arystotelesowskim schematem klasycznej definicji *per genus proximus et differentia specifica*. Tak sformułowane pytanie nasuwa wiele prostych i jakby jednoznacznych odpowiedzi, poczynając od Arystotelesowskiego *animal rationale*. Późniejszym odpowiednikiem tej propozycji jest *Homo sapiens*. W tym samym schemacie mieści się przypisywane Platonowi stwierdzenie, iż człowiek to „istota dwunożna nieopierzona”. Ten sam formalny schemat i sposób podejścia do problemu, czyli „istotowe” (by nie powiedzieć „hasłowe”) nazywanie istoty człowieczeństwa, obecny jest również w wielu innych, późniejszych propozycjach teoretycznych. Poszukiwanie istoty człowieka bądź człowieczeństwa owocowało różnymi, niemniej kategorycznymi rozstrzygnięciami, takimi jak: *Homo politicus* lub *Homo socius*, *Homo religiosus* (Eliade, 1996), *Homo symbolicus* (Cassirer, 1998), *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo economicus* czy *Homo narrans*.

Kiedy próbujemy myśleć o istocie człowieka pozostając w schemacie klasycznej definicji, naszą uwagę przyciąga w pierwszej kolejności *differentia specifica*. Koncentrujemy się wówczas na tym co specyficzne dla człowieka, szukamy tej specyfiki, wierząc, że takowa istnieje i bez trudu ją znajdujemy. Ścisłej mówiąc, każdy kto jej szuka, znajduje coś specyficznego, choć niekoniecznie jest to ta sama różnica. Dobrym tego przykładem jest tytuł niedawno wydanej książki M.S. Gazzanigi (2011), który – zwłaszcza w polskim tłumaczeniu – dobrze wpisuje się w klasyczny schemat definiowania. Tytuł brzmi – „O istocie człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi” (tytuł oryginału – „Human. The science behind what makes us unique”).

Zauważmy na marginesie, że wspomniane podejście zakłada (być może słusznie) w punkcie wyjścia obecność istotnych różnic między człowiekiem a innymi istotami. Wprawdzie obecność różnic wydaje się poza dyskusją, niemniej podejście to sugeruje, że różnica ma charakter jakościowy, ewentualnie, że wszelkie istotne różnice uda się wyprowadzić z jednej najbardziej zasadniczej/fundamentalnej. Nasuwa się też refleksja, że jeśli zaczynamy poszukiwania z nastawieniem i przekonaniem, że takowe istnieją i że są one istotne, realizacja takiego zadania okazuje się dziecinnie prosta. Trudność sprowadza się jedynie do tego, którą różnicę potraktować w sposób uprzywilejowany i uznać ją za najważniejszą i najbardziej podstawową. Michael S. Gazzaniga w Posłowniu swej – skądinąd bardzo erudycyjnej książki, w której autor podejmuje ogromny wysiłek zrelacjonowania i zintegrowania ogromnej ilości współczesnych nurtów badań związanych z tematem – wspomina, że przystępując do jej pisania zadał kilku przypadkowym osobom pytanie: „Jak sądzisz, pod jakim względem ludzie są wyjątkowi?” Większość osób bez trudu wskazała takie lub inne różnice. Wiele spośród wymienionych różnic jest dość zaskakujących – trudno im zaprzeczyć, trudno też byłoby je wymyślić. Jak pisze autor, pięcioletek zauważył nie bez racji, że „Zwierzęta nie urządzają sobie przyjęć urodzinowych, trzeba je dla nich organizować”. Z kolei nastolatka zauważyła (niemniej trafnie), że „inne zwierzęta nie katują się dietami odchudzającymi, nie noszą biżuterii i modnych akcesoriów i nie robią sobie operacji plastycznych” (Gazzaniga, 2011, s. 386). Wygląda więc na to, że znajdowanie różnic między człowiekiem a zachowaniami innych gatunków jest zadaniem dziecinnie łatwym, oraz że na tym poziomie ogólności pozostając, można by sporządzać długie listy „wyjątkowych właściwości” człowieka. Dodajmy jednak dla porządku, że – jak zaznacza autor – nie wszyscy respondenci zaakceptowali sugerowane założenie o wyjątkowości człowieka.

Poszukiwanie gatunkowej specyfiki człowieka pociąga za sobą szereg konsekwencji. Jedną z nich jest to, że odwraca naszą uwagę od części wspólnej, od tego co dzielimy z innymi „formami życia” a także z innymi formami istnienia (np. z inteligentnymi zachowaniami urządzeń technicznych). Postępująca rewolucja technologiczna pozwala bowiem stawiać pytania w rodzaju: Na ile har-

dwane jest ważne? Czy tzw. stany umysłowe (*mental states*) koniecznie wymagają organicznego podłoża? A co z cyborgami i androidami? Czy przedmiotowe ich traktowanie¹ nie jest aby przejawem ich deprecjacji lub specyficznej dehumanizacji? Tak czy inaczej, należy pamiętać, że wiele ludzkich reakcji głęboko zakotwiczonych jest w biologii lub wręcz ma charakter biologiczny, nie zaś specyficznie ludzki. Chcąc przewidywać i rozumieć reakcje ludzi (zwłaszcza w sytuacjach nietypowych, niezwykłych) nie możemy o tym zapominać. O istnieniu biologicznego hardware przypominają nam zresztą stosunkowo młody nurt badań nad konsekwencjami „ucieleśnienia” (*embodiment*) naszych procesów poznawczych a w konsekwencji także procesów emocjonalno-motywacyjnych.

Generalnie można by powiedzieć, że gdy próbujemy myśleć o naturze człowieka w kategoriach „sformatowanych” przez wymogi klasycznej definicji, możemy koncentrować się albo na „rodzaju szerszym”, albo na „różnicy specyficznej”. Będzie to prowadzić do odmiennych konsekwencji i proponowanych rozstrzygnięć. Badaczem, który stara się nie stracić z pola widzenia obydwu tych aspektów jest Nick Haslam (2006, 2007, 2012), którego badania nad przejawami dehumanizacji prowadzone są dwutorowo, tj. pod kątem pytania o naturę ludzką (niejako w ogóle) z jednej strony oraz pod kątem pytania o właściwości specyficznie ludzkie, z drugiej strony.

Inną konsekwencją tego podejścia, uwikłanego w klasyczny sposób definiowania pojęć, jest to, iż jeśli zgodzimy się na określoną „różnicę specyficzną”, wyróżniającą człowieka spośród innych istot, to (zgodnie z Arystotelesowską tradycją) odpowiednia właściwość powinna odnosić się do wszystkich desygnatów pojęcia, czyli do wszystkich konkretnych ludzi. Jest w tym dużo nieuzasadnionego optymizmu. Sprawa wydaje się prosta dopóki pojęcie człowieka rozumiemy czysto abstrakcyjnie i pozostajemy na tym poziomie ogólności. Wówczas, poniekąd życzeniowo, możemy wierzyć dość długo, że (załże nie od zaakceptowanej definicji) wszyscy ludzie są rozumni, społeczni, religijni, etc. Jeśli jednak spróbujemy odnieść tę definicję do poszczególnych egzemplarzy – schodząc na bardziej konkretny poziom – i spróbujemy posłużyć się jakąś procedurą identyfikacyjną, która pozwoliłaby nam jednoznacznie rozstrzygnąć czy dana istota jest człowiekiem, czy nim nie jest – nieuchronnie pojawiają się trudności. Możemy wprowadzić na podstawie analizy DNA rozstrzygnąć jednoznacznie czy mamy

do czynienia z organizmem człowieka, czy jakiejś innej istoty lecz jest to inne (niejako zastępcze) pytanie. Bycie człowiekiem to raczej bycie osobą niż typem organizmu.

Odchodząc powoli od esencjalistycznej wizji człowieka i uporczywie ponawianych prób wskazania lub raczej nazwania jego „istoty”, przypomnijmy stanowisko wyrażone przez Karola Marksa w lakonicznie wyartykułowanej słynnej, szóstej tezie o Feuerbachu. Pierwsza część tej często cytowanej tezy głosi, iż – „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych. [...]” (Marks, 1975, s. 6). Zauważmy, że jeśli zaakceptujemy myśl, że istota człowieka jest „całokształtem stosunków społecznych” – a brzmi to rozsądnie – to de facto przechodzi nam ochota na poszukiwanie jednoznacznie sprecyzowanej istoty człowieka, gdyż przestajemy wierzyć w jej niezmienną i de-finitivną. Dotyczy to zwłaszcza lub między innymi przekonania o możliwości jednoznacznego zdefiniowania *Homo* za pomocą przymiotnika *socius*. Pszczoły, na przykład, też są bardzo *socius*, a mimo to nie mamy ochoty ani się z nimi utożsamiać, ani też nie mylą nam się (z tego powodu) z ludźmi.

KTO JEST CZŁOWIEKIEM LUB „KTO JEST MOIM BLIŹNIM?”

Opuściwszy przyjazne, bo uległe autorskim propozycjom rewiry abstrakcji, na poziomie konkretnym napotykamy nieuchronnie, niczym po otwarciu puszkii Pandory, szereg kłopotliwych pytań w rodzaju:

- Czy embrión jest człowiekiem (poczynając od fazy zygoty, czy może znacznie później)?
- Czy osoby upośledzone w stopniu głębokim zasługują na miano człowieka rozumnego, Czy osoba znajdująca się w stanie śmierci klinicznej lub w stanie głębokiej śpiączki dalej pozostaje człowiekiem (czy tylko organizmem)?
- Czy osoby, które wskutek ciężkich uszkodzeń organicznych lub z innych powodów, utraciły większość typowych dla człowieka funkcji umysłowych (np. zdolność posługiwania się językiem, poczucie tożsamości, pamięć epizodyczno-autobiograficzną) dalej są po prostu egzemplarzami stosownej kategorii pojęciowej (*sapiens*, *symbolicus*, *socius*, etc) czy raczej niezupełnie?

Krótko mówiąc, ilekroć próbujemy definiować człowieczeństwo na poziomie wykraczającym poza gatunkową przynależność biologiczną okazuje się, że w wielu przypadkach decyzja o włączeniu danego egzemplarza do odpowiedniej kategorii pojęciowej natrafia na niemałe trudności. A wówczas rodzi się przypuszczenie, że „bycie człowiekiem” jest raczej pojęciem prototypowym niż matrycowym i – co za tym idzie – należy zrezygnować z prób jego definiowania na sposób klasyczny. W takich przypadkach, biorąc pod uwagę tzw. rodzinne po-

¹ Problem ten pojawia się od dawna i dość systematycznie w literaturze oraz filmach z zakresu *science fiction*. Warto tu wspomnieć zwłaszcza o bardzo wzruszającym, nakręconym w 2001 roku, filmie Stevena Spielberga „A.I. Sztuczna inteligencja”, w którym sztucznie wyprodukowany chłopczyk (android), zakupiony przez rodziców jako substytut utraczonego dziecka, dowiaduje się w którymś momencie, że nie jest prawdziwym chłopcem i że nie jest już potrzebny. Jest mu przykro i zaczyna marzyć o wróżce, która zamieniałaby go w prawdziwego, a więc zasługującego na miłość, chłopca. <http://www.filmweb.pl/film/A.I.+Sztuczna+inteligencja-2001-3673>

dobieństwo, decyzję o zakwalifikowaniu danego obiektu do odpowiedniej kategorii podejmujemy w oparciu o występowanie kilku spośród większej liczby dostatecznie typowych (najczęściej występujących) cech. W przypadku pojęć prototypowych, decyzję o przynależności do kategorii podejmujemy wszak na podstawie podobieństwa do prototypowych egzemplarzy, reprezentujących najczęściej znane nam, najczęściej występujące konfiguracje cech. A jeśli tak, to należałoby oczekiwać, że (przynajmniej w świadomości społecznej) „bycie człowiekiem” jest zmienną ciągłą, nie zaś dyskretną (zerojedynkową). W płaszczyźnie prawnej lub etyczno-postulatywnej możemy wprawdzie dalej uważać, że „Wszyscy ludzie rodzą się równi pod względem swej godności i swych praw” – jak głosi to Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku (szerzej, Biesaga, 2002). Nie należy jednak utożsamiać płaszczyzny normatywnej z opisową. Możemy zgadzać się, że wszyscy ludzie rodzą się równi, lecz błędem byłoby oczekiwać, że w płaszczyźnie opisowej (empirycznej) ludzie traktują innych jako „równych” sobie lub równych między sobą. O utopijności tego postulatu przypomina nam między innymi „Folwark zwierzęcy” George’a Orwella (1945/2008), gdzie wprawdzie wszystkie zwierzęta są równe, ale niektóre są równiejsze.

Pytanie „Kto jest człowiekiem?” odsyła nas bezpośrednio do biblijnej wersji tego samego, w gruncie rzeczy, pytania – „Kto jest moim bliźnim?”. O kontekście tegoż pytania i udzielonej odpowiedzi dowiadujemy się z ewangelii św. Łukasza (1985, Łuk. 10, 25-37). Przyjmijmy, póki co, że najbliższym znaczeniowo odpowiednikiem „bliźniego” jest słowo sąsiad *neighbour* – z takim tłumaczeniem bowiem stykamy się zwykle w języku angielskim. Ważne jest, iż sąsiadem (zarówno dzisiaj, jak i dwa tysiące lat temu) może być niemal każdy – może to być ktoś spokrewniony lub spowinowacony, także ktoś, z kim dzielimy przynależność rodową, etniczną i rasową, wyznaniową, lecz niekoniecznie – może nim być także ktoś całkiem obcy. Przypomnijmy też, że pytanie to pojawia się w kontekście wówczas już funkcjonującego starotestamentowego postulatu, by „kochać bliźniego swego jak siebie samego”. Abstrahując od nawykowych, czyli religijnych konotacji, możemy odczytywać owe przykazanie jako postulat podmiotowego traktowania potencjalnego sąsiada. W odpowiedzi na prośbę o wykładnię tegoż przykazania, a właściwie o wyznaczenie granic pojęcia „bliźni”, pojawia się przypowieść o dobrym Samarytaninie. Istotne jest to, że poszkodowany kupiec uzyskuje pomoc od przedstawiciela innego plemienia, nie uzyskawszy jej wcześniej od członków własnej społeczności. Odpowiedzią na wyjściowe pytanie oraz kolejne pytanie, zadane w kontekście opowiedzianej przypowieści, jest inne pytanie – „Który z tych trzech, zdaniem twoim, był bliźnim temu, który wpadł w ręce zbójców?” (Łuk. 10,36). W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie pojawia się konstatacja ze strony tego, który pytał wcześniej o wykładnię „bliźniego” – „A on rzekł: Ten, który się ulitował nad nim” (Łuk. 10, 37). Kolejny wers wskazuje, że odpowiedź ta spotkała się z aprobatą – „Rzekł mu Jezus: Idź i czyn podobnie”.

W przytoczonym fragmencie ewangelii mamy do czynienia z dość zaskakującym i wyrażonym w pośredni sposób przesłaniem. Odpowiedzią na wyjściowe pytanie jest tu inne pytanie, które zmusza pytającego do odwrócenia perspektywy. Bliźnim okazuje się ten, który swym (spójnym i konsekwentnym) zachowaniem okazał współczucie i pomoc poszkodowanemu. Ilekroć zachowujemy się podobnie, zachowujemy się jak przystało na bliźniego. Zauważmy, że nie ma tu dydaktycznego przesłania, iż każdy człowiek, niejako z definicji, jest moim bliźnim lub że tak właśnie powinien być traktowany. Trzymając się tej odwróconej perspektywy można domniemywać, że to akt miłości (miłosierdzia, udokumentowanego czynem współczucia) każdorazowo czyni nas bliźnimi (dla innych), a zatem czyni nas ludźmi. Nasuwa się tu dalsze pytanie zachęcające do spekulacji. Czy gdyby ów Samarytanin zachował się podobnie względem innej żyjącej istoty (ale nie człowieka), to również po pierwsze dowiódłby swego człowieczeństwa, a po drugie czy uczyniłby tę istotę (choćby doraźnie, sytuacyjnie) swoim bliźnim. Być może byłoby to zgodne z intencją przesłania. Nie ma bowiem podstaw/przesłanek, by na tak postawione pytanie odpowiedzieć przecząco.

Poza wszystkim innym, przywołany paradygmatyczny niejako przykład przesuwając płaszczyznę rozważań z abstrakcyjnych analiz i intelektualnych rozstrzygnięć na płaszczyznę relacji uczuciowych i emocjonalnego nastawienia wobec obiektu (którym być może nie musi być inny człowiek) przy poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kto jest dla mnie człowiekiem. W niektórych kontekstach znaczy to tyle, co pytanie: „Kto jest (dla mnie) obiektem również wartościowym jak ja sam?”. To zrównanie wartości wydaje się być sprawą kluczową. Tytułem ilustracji można tu zacytować sformułowanie Tadeusza Kotarbińskiego, który oprócz tego, że głosił poglądy relistyczne, był też w pewnym sensie świeckim moralistą, czyli twórcą tzw. etyki niezależnej. Postawił on istotne pytanie – „Gdzie się zaczyna ludzkość w uczuciowym sensie? Co do mnie, rad zaliczam do ludzkości psy, a nie zaliczam hyclów” (2008, za: Księga aforyzmów, s. 172).

Uogólniając, można powiedzieć, że pytanie „Kto jest człowiekiem?” przesuwając ciężar odpowiedzi z charakterystyki obiektu, co do którego przynależności żywimy mniejsze lub większe wątpliwości – czyli z właściwości „innego” – na warunki i właściwości podmiotu, który (choćby sytuacyjnie) o tym rozstrzyga. O tym, że jest to ważna perspektywa przekonują nas dodatkowo wyniki badań nad oceną realności postaci z seriali telewizyjnych (Gardner i Knowles, 2008). W pomysłowych badaniach, gdzie osoby badane ustosunkowywały się do ulubionych vs nielubianych postaci z tych samych seriali, autorzy wykazali, że najlepszym predyktorem oceny realności postaci jest stosunek emocjonalny (*liking-disliking*) osoby badanej do danej postaci. Analogiczny efekt uzyskano zarówno w odniesieniu do postaci granych przez aktorów, jak i postaci z filmów rysunkowych. Wskaźniki *Beta* w obydwu warunkach były bardzo wysokie i bardzo zbliżone ($B=.59$; $p=.00$ w przypadku „ludzkich postaci”

i $B=.58$; $p=.00$ w przypadku postaci rysunkowych). Kontrolowano również poziom wiedzy/swojskości (*familiarity*) tych postaci oraz stopień przypisywanego przez osoby badane podobieństwa do nich samych; ich wpływ okazał się o wiele słabszy lub całkiem nieistotny. W swym artykule autorzy nawiązują do inspirującego stwierdzenia zaczerpniętego z książeczki Margery Williams „The Velveteen Rabbit”, gdzie Skórzany Konik wypowiada niebanalną myśl – “Real isn’t how you are made,” said the Skin Horse. “It’s a thing that happens to you. When (someone) loves you, not just to play with, but really loves you, then you become Real.” (Williams, 1999, s. 12-13).

W innym badaniu ci sami autorzy (Gardner i Knowles, 2008) wykazali ponadto, że – zgodnie z oczekiwaniami wynikającymi z dotychczasowych badań nad facylitacją społeczną – wirtualna obecność lubianej postaci telewizyjnej podwyższała poziom wykonania bardziej rutynowego zadania, natomiast obniżała poziom wykonania zadania nowego. A zatem wirtualna obecność fikcyjnych postaci prowadziła do analogicznych efektów jak w przypadku „żywych ludzi” w naturalnych sytuacjach społecznych.

Na marginesie dotychczasowych rozważań zauważmy też, że biblijny postulat miłości bliźniego i współczesne wymogi poprawności politycznej zbiegają w podobnym kierunku, nakładając do podobnych zachowań. Zderzenie tych dwóch (bardzo wymagających, zresztą) postulatów rodzi pytanie: Co jest trudniejsze – kochać bliźniego swego czy kochać swych bliźnich po równo? A w płaszczyźnie behawioralnej – traktować innych jak samego siebie, czy traktować wszystkich innych (bliźnich) tak samo?

Równocześnie zaś we współczesnej (zwłaszcza eksperymentalnej) psychologii społecznej można znaleźć ogromną liczbę danych empirycznych, uzasadniających nie tylko (skądinąd oczywisty) fakt, że wbrew postulatowi poprawności politycznej i mimo postępującej demokratyzacji świadomości społecznej, innych ludzi traktujemy inaczej niż siebie, że czasem traktujemy ich w sposób nieludzki (por. Zimbardo, 2012). Co więcej, nawet wówczas, gdy behawioralnie traktujemy ich „poprawnie”, to i tak w płaszczyźnie emocjonalnej reagujemy na nich w sposób bardzo (subtelnie) zróżnicowany, o czym najszybciej można się przekonać sięgając do monografii „Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w spostrzeganiu grup społecznych” (Drogosz, Bilewicz i Kofta, 2012). Szczególnie wymowne (z punktu widzenia ludzkich skłonności „dyskryminacyjnych”) wydają się wyniki uzyskiwane w paradygmacie tzw. grup minimalnych oraz liczne badania prowadzone pod szyldem infracumanizacji (Tarnawska, 2011; Tarnawska, Sławuta i Kofta, 2012).

Jeśli do badań nad dehumanizacją i infracumanizacją z jednej strony, dorzucimy wyniki badań nad faworyzacją własnej grupy oraz nad „humanizacją ja” z drugiej (Haslam, 2005, Haslam, Bain, Bastian i Loughnan, 2012), to możemy dojść do wniosku, że współczesna psychologia społeczna w dużej mierze zajmuje się w płaszczy-

czyźnie empirycznej rozstrzygnięciem kwestii związanych z interesującym nas pytaniem „Kto jest człowiekiem?” Przy okazji dostarcza też mnóstwo argumentów na rzecz tezy, że cecha bycia człowiekiem w percepcji osób badanych jest zmienna ciągłą, stopniowalną. Wyłaniający się obraz „stopniowalnego człowieczeństwa” w zasadniczym kształcie rysuje się następująco:

1. Człowiekiem w stopniu najwyższym jestem ja sam.
2. Ludźmi (choć prawdopodobnie w nieco mniejszym stopniu) są także moi krewni i bliscy znajomi (zwłaszcza, jeśli mam do nich pozytywny stosunek uczuciowy).
3. W mniejszym stopniu lub znacznie rzadziej ludźmi są też członkowie grup społecznych, z którymi się utożsamiam (zwłaszcza, gdy za sprawą autokategoryzacji przynależność ta jest sytuacyjnie zaktywizowana).
4. W jakimś stopniu ludźmi bywają też przedstawiciele innych grup (zależnie od stopnia spostrzeganego podobieństwa i przy założeniu braku konfliktu interesów).
5. Członkowie innych grup, spostrzegani jako mało podobni (lub od dawna skonfliktowani z moją grupą), bywają ludźmi co najwyżej nominalnie lub wyjątkowo, lecz zasadniczo ludźmi (w pełnym sensie tego słowa) nie są.

W tym kontekście nasuwa się też pytanie o to, jakie miejsce w tym subiektywnym rankingu zajmowałyby istoty/obiekty, które ludźmi nie są, lecz – tym niemniej – obdarzamy je ludzkimi uczuciami i być może (na zasadzie antropomorfizacji) przypisujemy im ludzkie uczucia i inne człecopodobne właściwości. Wcześniej jednak zatrzymajmy się przy kwestiach związanych z badaniami nad mniej dramatycznymi przejawami dehumanizacji, zwanymi infracumanizacją lub „łagodną dehumanizacją”.

CZY CZŁOWIEKIEM *IN EXTENSO* JEST KTOŚ, KTO DOŚWIADCZA TZW. EMOCJI WTÓRNYCH?

Stosunkowo nowy nurt badań prowadzonych w psychologii społecznej pod hasłem infracumanizacji dostarczył w ostatnich latach wielu empirycznych argumentów, że innym ludziom, których z jakichś powodów deprecjonujemy, których traktujemy jako „obcych” (w odróżnieniu od „swoich”) lub mniej do nas podobnych, mniej chętnie przypisujemy właściwość jaką byłoby przeżywanie uczuć określanych wtórnymi. Słabością tego podejścia – zwłaszcza w płaszczyźnie teoretycznej – jest to, że podział emocji na pierwotne i wtórne (*primary vs secondary emotions*), choć wydaje się intuicyjnie zrozumiały (i w pewnym sensie potrzebny), nie daje się wyprowadzić w oparciu o pojedyncze i obiektywne (bądź zobiektywizowane) kryterium (por. Scherer, 1999). Wprawdzie, gdy mowa o emocjach pierwotnych, wymienia się najczęściej takie, jak: gniew, smutek, radość, wstręt i zaskoczenie,

kiedy jednak przychodzi do badań z wykorzystaniem nazw emocji pierwotnych i wtórnych, pojawiają się różne inne, dziwne zestawy. Co więcej, w pierwszym bodaj artykule, w którym pojawia się pojęcie infrahumanizacji w kontekście tzw. emocji wtórnych pt. *The emotional side of prejudice: The attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups* (Leyens i in., 2000), autorzy relacjonują wstępne badania, nie podając żadnych konkretów ani co do wyników, ani co do używanego materiału. Do granic nieprzyzwoitości eksploatują wiarę czytelnika co do empirycznego uzasadnienia swoich wniosków². Dopiero w następnym tekście z 2001 roku *Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups*, firmowanym przez siedmiu autorów (Leyens i in., 2001), dowiadujemy się, że wspomniane w tytule „unikalnie ludzkie” emocje, których nazwy wykorzystano w badaniach prowadzonych w języku hiszpańskim, to (w tłumaczeniu na angielski): *compassion, nostalgia, pride* i *remorse*. Natomiast emocje pierwotne, używane w tych badaniach, to: *courage, astonishment/fear, exaltation* i *fear*.

Zauważmy, że wprawdzie wymienione powyżej cztery emocje wtórne (tęsknota, współczucie, duma i wyrzuty sumienia), brzmią bardzo ludzko, lecz są to raptem cztery etykiety spośród przynajmniej kilkudziesięciu innych, również „ludzko brzmiących” uczuć. Znacznie więcej wątpliwości nasuwają etykiety reprezentujące tzw. emocje podstawowe, czyli odwaga, zaskoczenie, egzaltacja i lęk. Dlaczego „odwaga” lub „egzaltacja” miałyby być emocjami pierwotnymi? Przez odwagę zwykle się wszak rozumieć ofensywny sposób radzenia sobie z lękiem czy strachem. A jeśli tak, to mamy do czynienia z ewidentną wtórnością w stosunku do bardziej pierwotnej w porządku czasowym emocji lęku, który ewentualnie w dalszej kolejności przewyciężany jest odważnym zachowaniem. Co do egzaltacji (*exaltation*), to w oderwaniu od kontekstu dość trudno powiedzieć do czego się odnosi, co opisuje. Poza tym, jeśli emocje pierwotne (w odróżnieniu od wtórnych) mają odnosić się nie tylko do ludzi, ale i do Naczelnych, to doprawdy niełatwo wyobrazić sobie jakie zachowania tych zwierząt byłyby wyrazem egzaltacji.

Podobne wątpliwości budzi zestaw nazw emocji wykorzystanych w badaniu drugim, referowanym w tym samym tekście, gdzie np. *joy* reprezentuje emocje pierwotną, a *en(joy)ment* już wtórna (*op. cit.*, s. 401).

Analogiczne zdziwienie budzi zestaw nazw emocji pierwotnych w badaniach Mirosławskiej (2006), elegancko zresztą zaprojektowanych. Tzw. emocje pierwotne pozytywne reprezentowane są tam przez następujący

zestaw: zaskoczenie, zadowolenie, odwaga, radość, zdumienie, pożądanie. Natomiast emocje pierwotne negatywne reprezentowane były przez następujące określenia: strach, przerażenie, wściekłość, cierpienie, rozdrażnienie, gniew. Zauważmy, że znów pojawia się problematyczna „odwaga”; ponadto pojawiają się dwa bardzo bliskoznaczne określenia, tj. „zaskoczenie” i „zdumienie”. Jeśli cechą emocji pierwotnych byłoby to, że występują nie tylko u człowieka, lecz także u innych Naczelnych, to nasuwa się pytanie – w jaki sposób z behawioru goryla można wydedukować, czy jest on „zdumiony”, czy tylko „zaskoczony”? Podobna trudność wystąpi również gdybyśmy próbowali na podstawie wyrazu mimicznego ludzi odgadnąć czy są oni właśnie „zaskoczeni”, czy raczej „zdumieni”. Przechodząc na płaszczyznę fenomenologiczną dodam, że osobiście, gdy „czuję się” mocno zaskoczony, najprawdopodobniej jestem też zdumiony, choć nie myślę o swoich „stanach mentalnych” w kategoriach zdumienia (w zupełności wystarcza mi zwykle zdziwienie).

Badania nad infrahumanizacją dostarczają powtarzalnych wyników, które pokazują, że nie wszystkie emocje lub raczej stany uczuciowe równie chętnie przypisujemy „obcym”, jak „swoim”. Istotne jest to, że efekt infrahumanizacji w odniesieniu do przedstawicieli bardziej obcych grup udało się wykazać nie tylko w warunkach eksperymentu laboratoryjnego, lecz również w warunkach naturalnych, tj. poprzez analizę tekstów artykułów prasowych (Bilewicz i Castano, 2006 za: Bilewicz, 2012, 2008), blogów żołnierzy amerykańskich walczących w Iraku oraz pamiętników żołnierzy Ententy z okresu I Wojny Światowej (Wójcik, Cislak i Zięba, 2012) pod kątem częstości przypisywania uczuć zaliczanych do tzw. emocji wtórnych przy opisach osób należących do „swoich” w porównaniu z uczuciami przypisywanymi przedstawicielom obcych grup. Szczególnie przekonujące jest wyjaśnianie tych różnic w kategoriach „funkcjonalnej dehumanizacji” (Bilewicz, 2012). Tłumaczy to, np. dlaczego „mięsożercy są bardziej powściągliwi w przypisywaniu uczuć (wtórnych) zjadanym zwierzętom niż wegeterianie. Upraszczać – mogłoby to bowiem popsuć smak schabowego kotleta.

Trzymając się jak najbliżej tzw. empirii zgromadzone fakty można by podsumować bardzo ostrożnie, mówiąc – niektóre nazwy (które jesteśmy skłonni zwyczajowo traktować jako nazwy uczuć) ludzie nieco (acz znacząco) częściej są skłoni przypisywać swoim niż obcym.

Zauważmy, że w różnych badaniach różne są też zestawy określeń traktowanych jako tzw. emocje wtórne. Nieco większa zgodność występuje w określeniach reprezentujących tzw. emocje pierwotne, choć niektóre z nich, takie jak „odwaga” lub „zdumienie” budzą zdumienie. Za wyjątkiem nadrzędnej pary kategorii pojęciowych (emocje wtórne *vs* emocje podstawowe), poruszamy się w płaszczyźnie języka potocznego i kojarzonych z pojedynczymi słowami-hasłami konotacji znaczeniowych. Sceptyk mógłby powiedzieć – cóż w tym dziwnego, że skojarzenie te się różnią. Jeśli „stół” silniej kojarzy się z „nożycami” niż z „talerzem”, to niewiele dowiaduje-

² Cały artykuł utrzymany jest na takim poziomie, że czytelnik może jedynie wierzyć, że autorzy w ogóle coś badali – „Participants were asked to rate each of stimulus words on a series of dimensions. For both samples, results of correspondence analysis showed that a solution with two axes accounted perfectly for the data. As expected, the four quadrants corresponded to positive primary, negative primary, positive secondary, and negative secondary emotions” (Leyens i in., 2000, s. 189). Chciałoby się dodać, c.b.d.o. – tyle, że mamy tu do czynienia z wiarą, a nie dedukcją.

my się z tego o naturze relacji pomiędzy wymienionymi obiektami. Ponadto, za podziałem na emocje pierwotne i wtórne nie stoi żadne pojedyncze ani tym bardziej zbiektywizowane kryterium, które zewnętrznemu obserwatorowi (a więc na podstawie pozawerbalnego zachowania) pozwalałoby rozstrzygnąć czy ma on do czynienia z „zaskoczeniem”, czy też „zdumieniem”, „gniewem”, czy już z „wściekłością”. Potoczna ontologia uczuć ma przede wszystkim konotacje fenomenologiczne. Tylko niektóre z uczuć pozwalają się wydedukować z pozycji obserwatora zewnętrznego na podstawie wyrazu mimicznego lub typowego wzorca zachowań. To w odniesieniu do nich pojawia się pokusa, by nazywać je emocjami pierwotnymi. Czy zaskoczenie jest emocją pierwotną? Czy odruch orientacyjny jest tym samym, co zaskoczenie? A jeśli tak, to czy odruch orientacyjny jest emocją? Czy każdy „stan mentalny” sygnalizowany funkcjonującą w języku etykietą zasługuje na miano emocji, czy tylko te najbardziej całościowo rozumiane? (Mudyń, 2012b).

Teoretycy zajmujący się problematyką emocji nie są skłonni uzasadniać ani bronić sensowności podziału na emocje pierwotne i wtórne. W ramach dyskusji prowadzonej pod kątem pytania „Czy istnieją emocje podstawowe?” James Averill (1999, s. 20) konkluduje swoje rozważania stwierdzeniem – „Dla emocji podstawowych nie więcej jest miejsca w psychologii niż dla podstawowych gatunków zwierząt w zoologii czy podstawowych chorób w medycynie. Z kolei Paul Ekman (1999, s. 20) uzasadnia tezę, że „wszystkie emocje są podstawowe”, gdyż każda cechuje co najmniej siedem – proponowanych przez autora – właściwości: „automatyczna ocena sytuacji, niezmienniki w zdarzeniach poprzedzających pojawienie się emocji, występowanie u innych naczelnych, szybkie wzbudzenie, krótkotrwałość, powstawanie mimowolne i zróżnicowanie wzorców reagowania fizjologicznego” (*op. cit.*, s. 22). W tym kontekście nasuwa się wątpliwość czy np. „nadzieja” lub „rozterka” są emocjami w świetle przytoczonych kryteriów? I wątpliwość dalej idąca – które spośród określeń reprezentujących tzw. emocje wtórne³ zasługują na miano emocji? Czy wrzucając do jednego worka rozmaite określenia pod wspólnym szyldem „emocje” bardziej coś rozjaśniamy czy zaciemniamy?

„KIM JEST CZŁOWIEK?” W KONTEKŚCIE BADAŃ NAD ANTROPOMORFIZACJĄ

Poszukując kryterium pierwotności vs wtórności emocji w kontekście ich uniwersalności lub ludzkiej specyficzności napotykamy na dodatkową trudność. Okazuje się, jak wynika z badań Morris, Doe i Godsell (2008), że co poniektóre emocje wtórne, takie jak wstyd, poczucie winy lub zazdrość czy duma, chętnie, często i zgodnie przypisywane są zwierzętom domowym przez ich właścicieli. I tak, w przypadku psów, największy procent właścicieli

($N=337$) przypisywało swoim psom następujące emocje wtórne: zazdrość (81%), poczucie winy (guilt, 74%), współczucie (64%), duma (58%), wstyd (51%). Z kolei w przypadku właścicieli koni ($N=69$), najczęściej osób przypisywało swym podopiecznym dumę (81%), następnie zazdrość (79%) oraz współczucie (67%), a wstyd (tylko 27%). Wspomnijmy jeszcze, że właściciele kotów oprócz zazdrości (66%) i współczucia (57%), relatywnie często przypisywali kotom wstręt (*disgust*, 54%), który okazał się nietypową emocją pierwotną, tzn. rzadko przypisywaną zwierzętom. Okazuje się zatem, że zdaniem większości osób, które na co dzień kontaktują się z określonymi zwierzętami, przeżywają one wiele emocji wtórnych, choć ani psy, ani konie nie należą do Naczelnych. Pojawia się pytanie czy w tej sprawie należy ich opinii uważać za bardziej trafne i miarodajne niż opinie (nagminnie badanych) studentów psychologii? Czy też, alternatywnie, skłonność do przypisywania różnych uczuć wtórnych uznać raczej za przejaw antropomorfizacji? Nie próbując rozstrzygać teraz tej kwestii, zauważmy na marginesie, że nie dysponujemy właściwie ani psim, ani końskim słownikiem emocji, a zatem raz po raz, próbując nazwać zachowania zwierząt, stajemy przed dylematem – uprzedmiotowić czy antropomorfizować, tzn. opisywać w „języku rzeczy” czy raczej w języku ukształtowanym zasadniczo do opisu ludzi.

Stosunkowo nowy nurt badań nad tendencjami antropomorfizacyjnymi, traktowanymi jako stałe dyspozycje indywidualne lub kulturowe, wydaje się podejściem bardzo interesującym, poznawczo stymulującym, a ze względu na rozwój nowych technologii i wirtualizację rzeczywistości – bardzo na czasie (Mudyń, 2012a; La Torre, 2012). Wymagałby on jednak osobnego potraktowania. W świetle kwestionariusza zaproponowanego przez autorów artykułu *Who sees human: The stability and importance of individual differences in anthropomorphism* (Waytz, Cacioppo i Epley, 2010) możemy antropomorfizować nie tylko zwierzęta, lecz również siły (lub wyróżnione elementy) natury, istoty duchowe oraz urządzenia techniczne. Zależnie od nasilenia tendencji do antropomorfizacji, rozumianej jako stała dyspozycja indywidualna, możemy oczekiwać różnych zachowań, poczynając od dość oczywistych, takich jak bardziej pozytywny stosunek do (ochrony) środowiska naturalnego i wyższy poziom zaufania do decyzji wspomaganých/podejmowanych przez urządzenia techniczne, a kończąc na większej gotowości do „dehumanizacji” przedstawicieli anonimowych obcych grup (Waytz i Epley, 2012).

Dla celów sygnalizowanych tytułem tego tekstu kwestią najważniejszą są rozstrzygnięcia autorów kwestionariusza IDAQ (Waytz, Cacioppo i Epley, 2010). Kwestionariusz składa się z 20 pytań, osoby badane, mając do dyspozycji skalę od 0-10 punktów mają określić, w jakim stopniu dany obiekt posiada określona właściwość. Dla przykładu, pierwsze pięć itemów to: 1) Czy ryba ma wolną wolę?, 2) Czy wiatr ma własne intencje?, 3) Czy przeciętny robot posiada świadomość?, 4) Czy bóstwa doświadczają emocji?, 5) Czy drzewo ma własne zdanie?

³ Ktoś mógłby powiedzieć, że idea „secondary emotions”, jako pochodna psychologii potocznej, jest wyrazem „second hand psychology”.

W kolejnych 15 itemach różnie nazywane obiekty, należące do wyróżnionych pięciu kategorii (zwierzęta, siły natury, etc.), poddawane są „koniugacji” przez te same, powtarzające się w różnych konfiguracjach, następujące właściwości: „wolna wola”, „własne intencje”, „świadomość”, „doświadczenie emocji” oraz „własne zdanie”. A zatem, jeśli ktoś przypisywałby w maksymalnym stopniu wszystkie te właściwości jakiejś istocie (czy obiektowi) znaczyłoby, że traktuje ją jak człowieka. Kim zatem jest człowiek rozpatrywany przez pryzmat IDAQ? Odpowiedź brzmi – człowiek jest istotą, która posiada wolną wolę, własne intencje, własne zdanie, doświadcza emocji i posiada świadomość. Jest zatem istotą autonomiczną, intencjonalną, emocjonalną i świadomą. W tym paradygmacie doświadczenie emocji pojawia się jako jedno z pięciu kryteriów cząstkowych charakteryzujących człowieka. W odróżnieniu od badań prowadzonych w kontekście infrahumanizacji nie pojawia się tu rozróżnienie na emocje pierwotne i wtórne.

PODSUMOWUJĄC

1. Empiryczne badania nad uwarunkowaniami dehumanizacji i infrahumanizacji uzasadniają sensowność i przydatność pytania: „Kto – dla kogo – jest człowiekiem?”. Uzasadniają również ujmowanie cechy „bycia człowiekiem” raczej w kategoriach stopniowalnych niż w sposób zero-jedynkowy.
2. Badania prowadzone w paradygmacie infrahumanizacji dostarczają powtarzalnych wyników, z których wynika, że niektóre stany mentalne zwane (być może pochopnie) emocjami wtórnymi, mniej chętnie przypisujemy niektórym grupom ludzi (lub zwierzętom) niż innym. Chętniej przypisujemy je sobie i członkom grupy własnej, niż innym grupom. Ustalenia te opierają się jednak na potocznej psychologii „stanów mentalnych” i niejednoznacznej, gdyż zwyczajowo-potocznej ontologii, sugerującej odmienność i rozróżnialność tzw. emocji pierwotnych i emocji wtórnych jak również rozróżnialność poszczególnych stanów uczuciowych, sugerowanych przez język potoczny.
3. Sposób badania indywidualnych tendencji antropomorfizacyjnych (IDAQ), zaproponowany przez Waytz’a, Cacioppo i Epley’a, zakłada, iż bycie człowiekiem wiąże się z posiadaniem wolnej woli, własnych intencji, „własnego zdania”, świadomości i doświadczeniem emocji.
4. Wydaje się, że równoczesne uwzględnianie obydwu perspektyw, tj. dehumanizacji i antropomorfizacji, pozwala myśleć o ludzkich zachowaniach w nieco inny sposób, a zarazem rzuca dodatkowe światło na ich uwarunkowania oraz skłania do poszukiwania nowych wersji odpowiedzi na pytanie: „Kto jest człowiekiem?”

LITERATURA

- Averill, J.R. (1999). W oku patrzącego. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 13-20). Gdańsk: GWP.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego testamentu* (1985). Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma świętego. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Biesaga, T. (2002). Pojęcie osoby a jakość życia we współczesnej bioetyce. W: Z. Morawiec (red.), *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie* (s. 53-64). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Bilewicz, M. (2008). *Być gorszymi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bilewicz, M. (2012). Funkcjonalna dehumanizacja. Studium człowieczeństwa ofiar i grup uciskanych. W: M. Drogosz, Bilewicz, M. Kofta. (red.), *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (s. 211-226). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Cassirer, E. (1998). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* (przeł. Anna Staniewska). Warszawa: Czytelnik.
- Drogosz, M., Bilewicz, M. Kofta. (red.). (2012). *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (s. 211-226). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Ekman, P. (1999). Wszystkie emocje są podstawowe. W: P. Ekman, R.J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 20-25). Gdańsk: GWP.
- Eliade, M. (1996). *Sacrum i profanum. O istocie religijności* (przeł. Robert Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gardner, W.L., Knowles, M.L. (2008). Love makes you real: Favorite television characters are perceived as “real” in social facilitation paradigm. *Social Cognition*, 26, 20, 156-168.
- Gazzaniga, S.M. (2011). *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*. Sopot: Smak Słowa.
- Haslam, N., Bain, P., Douge, L., Lee, M., Bastian, B. (2005). More human than you: Attributing humanness to self and others. *Personality and Social Psychology Review*, 89, 937-950.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review*, 10, 252-264.
- Haslam, N., Bain, P. (2007). Humanizing the self: Moderators of the attributing of lesser humanness to others. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33, 57-68.
- Haslam, N., Bain, P., Bastian, B., Loughnan, S. (2012). Spojrzenie na dehumanizację. W: M. Drogosz, M. Bilewicz, M. Kofta. (red.), *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (s. 196-210). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Księga aforyzmów (2008). Warszawa: Buchmann.
- La Torre, A. (2012). *Odangażowanie moralne i tendencja do antropomorfizacji w kontekście orientacji życiowych jednostki*. Praca magisterska. Kraków: Instytut Psychologii Stosowanej UJ.
- Leyens, J.-Ph., Paladino, M.P., Rodriguez-Torres, R., Demoulin, S., Rodriguez-Perez, A., Gaunt, R. (2000). The emotional side of prejudice: The attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups. *Personality and Social Psychology Review*, 4, 186-197.
- Marks, K. (1975/1886). Tezy o Feuerbachu. W: K. Marks, F. Engels (red.), *Dziela* (t. 3, s. 5-8). Warszawa: Książka i Wiedza.

- Mirosławska, M. (2006). Zjawisko infrahumanizacji „obcych” – demonstracja w warunkach grup minimalnych. *Studia Psychologiczne*, 44, 45-55.
- Morris, P.H., Doe, Ch., Godsell, E. (2008). Secondary emotions in non-primate species? Behavioural reports and subjective claims by animal owners. *Cognition and Emotion*, 22, 1, 3-20.
- Mudyń, K. (2012a). O różnych aspektach antropomorfizacji, „systemach intencjonalnych” i dyskretnym uroku technologii. W: Morbitzer J., Musiał E. (red.), *Człowiek–Media–Edukacja* (s. 307-312). Kraków: KTiME UP w Krakowie.
- Mudyń, K. (2012b). Podmiotowość. Co to może znaczyć? *Psychologia Społeczna*, 2, 21, 151-157.
- Orwell, G. (1945/2008). *Folwark zwierzęcy*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Scherer, K.R. (1999). Ku pojęciu „emocji modalnych”. W: P. Ekman, R. J. Davidson (red.), *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia* (s. 30-36). Gdańsk: GWP.
- Tarnawska, M. (2011). Kiedy odmawiamy „obcym” części człowieczeństwa? Uwarunkowania zjawiska infrahumanizacji. W: M. Kofta, M. Bilewicz (red.), *Wobec obcych. Zagrożenia psychologiczne a stosunki międzygrupowe* (s. 168-188). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tarnowska, M., Sławuta, P., Kofta, M. (2012). Procesy dehumanizowania obcych: mechanizmy i funkcje. W: M. Drogoz, Bilewicz, M. Kofta. (red.), *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (s. 131-165). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Waytz, A., Cacioppo, J., Epley, N. (2010). Who sees human?: The stability and importance of individual differences in anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, 5, 3, 219-232.
- Waytz A., Epley N. (2012). Social connection enables dehumanization. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 70-76.
- Williams, M. (1999). *The Velveteen Rabbit*. NY: Avon Books.
- Wójcik, A., Cislak, A., Zięba, J. (2012). Pamiętniki z pola walki – analiza procesów infrahumanizacji w języku naturalnym. W: M. Drogoz, Bilewicz, M. Kofta. (red.), *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (s. 272-281). Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Zimbardo, Ph. (2012). *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Warszawa: Wydawnictwo PWN.