

Amelia La Torre¹

Instytut Psychologii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Nieuchwytnie granice człowieczeństwa Wokół badań nad antropomorfizacją i infrahumanizacją

Streszczenie

Niniejszy artykuł prezentuje różne podejścia teoretyczne i metodologiczne we współczesnych badaniach nad antropomorfizacją, dehumanizacją i infrahumanizacją. W badaniach tych człowieczeństwo definiowane jest najczęściej na sposób esencjalistyczny, w kategorii uniwersalnego zestawu cech, których przypisywanie wiąże się z antropomorfizacją, odmawianie zaś z dehumanizacją. Przedstawiając wyniki dotychczasowych badań, w artykule ukazuje się pomijane w nich aspekty człowieczeństwa, a także alternatywne do esencjalistycznego, indywidualistyczne podejście do problematyki nadawania oraz odbierania różnym obiektom statusu człowieka.

Słowa kluczowe: antropomorfizacja, dehumanizacja, infrahumanizacja, esencjalizm

The Elusive Boundaries of Humanity. Research on Anthropomorphization and Infrahumanization

Abstract

This article presents different theoretical and methodological approaches to current research on anthropomorphism, infrahumanization and dehumanization. In the majority of studies, humanness is defined in an essentialistic way, as a number of specific and universal traits, which are ascribed to anthropomorphized objects and denied to dehumanized people. Analyzing pros and cons of this approach and presenting the results of studies related to it, the article exposes additional aspects of humanness, which should be taken into account by future research. An attempt is also made at providing an alternative approach, other than essentialism, to these problems.

Key words: anthropomorphism, dehumanisation, infrahumanisation, essentialism

Wprowadzenie

Czy da się z perspektywy psychologicznej odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek? Jeśli odbiegniemy od definicji gatunkowej *homo sapiens*, okazuje się, że

¹ Adres do korespondencji: Amelia La Torre, ul. Zaleskiego 27/20, 31-525 Kraków; e-mail: amelia.latorre@gmail.com.

pojęcie człowieczeństwa jest dosyć rozmyte i w praktyce bywa poszerzane lub zawężane zależnie od potrzeb osób oceniających. Zwierzęta domowe czy przedmioty codziennego użytku bywają traktowane jak ludzie, z drugiej strony zdarza się, że przedstawiciele własnego gatunku ludzie określają mianem przedmiotów. Historia pokazuje, że takie porównania nie są jedynie zgrabnymi metaforami i mogą w skrajnych przypadkach prowadzić z jednej strony do zwiększonej troski o otaczający świat, z drugiej zaś do okrucieństwa czy niewolniczego podporządkowywania innych. Człowieczeństwo nie wydaje się też kwestią zerojedynkową, o czym można się przekonać, obserwując dyskusje dotyczące zaliczania niektórych istot do kategorii ludzi. W tym kontekście nasuwają się pytania natury etycznej: kto jest wystarczająco człowiekiem, by stosować wobec niego prawa człowieka – inteligentne istoty, takie jak delfiny czy małpy, którym rządy niektórych krajów przyznają takie prawa?² Osoby, które doznały ciężkiego urazu mózgu? Embryony ludzkie? Te wielkie pytania rozstrzygane są także w codziennym funkcjonowaniu konkretnych jednostek, kiedy to decydują one, kto z najbliższego otoczenia jest wystarczająco człowiekiem, aby traktować go „po ludzku”.

Od strony psychologicznej istotne wydają się więc odpowiedzi na pytania o naturę ludzką, skonkretyzowane do tego, kim jest człowiek dla drugiego człowieka lub co i w jakich sytuacjach ludziom wydaje się ludzkie. Dostarcza ich stosunkowo nowy nurt badań nad antropomorfizacją oraz dehumanizacją i infrahumanizacją, definiowaną jako łagodniejsza forma dehumanizacji. Tendencje te traktowane są jako przeciwstawne wymiary tego samego zjawiska: zakłada się, że w zależności od dyspozycji, posiadanych motywów i okoliczności można nadawać lub odbierać różnym obiektom właściwości ludzkie, co wiąże się z określonym ich traktowaniem (np. Epley, Schroeder, Waytz, 2013). Wykryte w badaniach różnice indywidualne w zakresie tendencji do antropomorfizacji i dehumanizacji są dowodem na to, że przypisywanie człowieczeństwa czemuś lub komuś może być uwarunkowane zróżnicowanymi, subiektywnie przyjmowanymi kryteriami. Jeśli poszczególni ludzie nadają status człowieka różnym obiektom, być może kierują się zróżnicowanymi i bardziej złożonymi, niż zakładają badacze, definicjami człowieczeństwa. Możliwe też, że definicja jest ta sama, natomiast różnice w postrzeganiu sprawiają, że w praktyce bycie istotą ludzką dla każdego znaczy co innego.

W obrębie metodologii badań nad antropomorfizacją i dehumanizacją powraca się do pytania, co to znaczy być człowiekiem, by wskazać, jakie zachowania osoby badanej mają świadczyć o przypisywaniu człowieczeństwa danym obiektom. Problemem, przed którym stoją badacze, jest tu z jednej strony narzucająca się potrzeba stworzenia odgórnej definicji, z drugiej zaś wątpliwość, czy jest to w ogóle możliwe i czy nie pomija się w ten sposób innych istotnych czynników. Jeśli tak, czy może istnieć alternatywne podejście?

Badania nad antropomorfizacją i dehumanizacją stanowią istotne uzupełnienie badań nad tym, jak ludzie definiują człowieczeństwo, w pewnym zakresie

² Mowa konkretnie o rządach Indii oraz Hiszpanii; argumentem za przyznaniem takich praw były między innymi zdolności poznawcze tych istot (Waytz, Cacioppo, Epley, 2010).

weryfikując ich wyniki. Wciąż jednak niezbadane pozostają dodatkowe czynniki, które mogą tworzyć te prywatne definicje, a jednocześnie wymykać się odgórnie wyznaczanym kryteriom.

Podejście esencjalistyczne

Poszukiwanie *esencji* ludzkiej natury jest zabiegiem charakterystycznym dla kultury zachodniej od czasów arystotelesowskich, a u jej podstaw stoi założenie o istnieniu zespołu cech specyficznych i różnicujących człowieka od innych istot (Mudyń, 2014). W ten sposób można zdefiniować człowieka na polu nauk przyrodniczych: określony zapis DNA pozwala jednoznacznie orzec o przynależności do gatunku. Pozostaje jednak pytanie, czy potoczne teorie na temat człowieczeństwa można podporządkować esencjalistycznym założeniom i ograniczyć do skończonego (i z powodów pragmatyczno-metodologicznych najlepiej niewielkiego) zestawu cech.

Należy przy tym odróżnić stanowisko esencjalistyczne badacza, który w swojej metodzie ogranicza człowieczeństwo do listy określonych cech, od stanowiska badanego, który może myśleć o byciu człowiekiem w sposób bardziej lub mniej esencjalistyczny i obiektywistyczny. Nawet jeśli badany tak myśli, pozostaje pytanie, czy badacz jest w stanie podać kryteria człowieczeństwa, którymi kieruje się każdy badany.

Przyjęcie stanowiska esencjalistycznego przez badacza wydaje się jednoznaczne z tym, że zakłada on uniwersalność sądów na temat człowieczeństwa: badacz taki musi założyć, że jest w stanie podać cechy, które każdy człowiek lub wszyscy członkowie określonej populacji uważają za typowo ludzkie. Założenie to jest widoczne w metodach badania antropomorfizacji i infrahumanizacji, gdzie operuje się z góry narzucanymi listami cech uznawanych za ludzkie, które badani przypisują poszczególnym obiektom.

Badania psychologiczne oparte na stanowisku esencjalistycznym najczęściej operacjonalizują przypisywanie człowieczeństwa jako przypisywanie emocji wtórnych (np. Leyens i in., 2000; Demoulin i in., 2004; Bilewicz, Mikołajczak, Kumagai, Castano, 2010), określonych cech osobowości (Haslam, Bain, Douge, Lee, Bastian, 2005) czy stanów mentalnych (np. Waytz, Caccioppo, Epley, 2010). Mimo zastosowania różnych perspektyw badania te dostarczają raczej spójnych wyników.

Człowieczeństwo jako doświadczanie emocji wtórnych

Rozróżnienie na emocje podstawowe i wtórne (*primary vs secondary emotions*) jest tworem w dużej mierze intuicyjnym, ale na jego głębokie zakorzenienie w ludzkiej świadomości wskazuje na przykład fakt, iż w wielu językach emocje, których doświadczają ludzie, określane są inną nazwą niż takie, które wspólne są ludziom i zwierzętom (na przykład *sentiment* i *émotion* w języku francuskim). Badania Demoulin i in. (2004), przeprowadzone pośród osób posługujących się językiem

francuskim, niderlandzkim, angielskim oraz hiszpańskim, przynoszą pewne empiryczne potwierdzenie tych intuicji. W badaniach tych na podstawie wyników pretestów oraz dostępnej literatury stworzono listy emocji w poszczególnych językach. Badani oceniali je następnie na skali, odpowiadając na pytania odnoszące się do kontekstu odczuwania każdej z nich. Wyniki sugerowały, że badani skłonni są stosować podział emocji na dwie kategorie, odpowiadające mniej więcej podziałowi na emocje podstawowe i wtórne, czyli takie, które zawierają komponenty poznawcze i moralne, spowodowane są czynnikami wewnętrznymi, pojawiają się później w rozwoju, nie mogą być łatwo zaobserwowane, nie są przeżywane na ten sam sposób przez wszystkich ludzi oraz trwają dłużej. Replikacja opisanych badań na populacji polskiej, angielskiej i japońskiej (Bilewicz i in., 2010) potwierdziła, że wykryte prawidłowości mogą stosować się do innych, także pozaeuropejskich kultur. Badania te dostarczają konkretnych narzędzi badawczych zwolennikom stanowiska, że emocje wtórne są postrzegane jako esencja człowieczeństwa.

Prekursorem takiego podejścia jest Leyens, który jako pierwszy prowadził badania na podstawie przypisywania emocji wtórnych, udowadniając w różnych kontekstach, że ludzie są skłonni przypisywać je członkom własnej grupy i odmawiać ich grupom obcym, co ma być jednoznaczne z infrahumanizacją tych grup (Leyens i in., 2001; Leyens i in., 2003). Uzasadniając swoje stanowisko, Leyens stwierdza między innymi, że „ludzie mogliby napotkać pewne trudności, próbując infrahumanizować członków grup obcych na podstawie ich inteligencji czy języka” (Leyens i in., 2002, s. 707). Emocje wtórne postrzega jako dobre narzędzie różnicujące do badania subtelnej formy dehumanizacji, za jaką uważa infrahumanizację. Dalsze badania prowadzone w tym nurcie pokazują, że kryterium to zdaje się sprawdzać w aspekcie praktycznym: przypisywanie obcym grupom emocji wtórnych w przeciwieństwie do emocji pierwotnych może pociągać za sobą istotne konsekwencje behawioralne w postaci na przykład zwiększonej tendencji do udzielania pomocy innym (Cuddy, Rock, Norton, 2007; Pereira, Vala, Leyens, 2008). To samo dotyczy pomocy osobom, które wyrażają emocje wtórne, pod warunkiem że będą to przedstawiciele własnej grupy – członkowie grup obcych wyzwalają więcej empatii, wyrażając emocje pierwotne (Vaes i in., 2003). Badania nad infrahumanizacją z użyciem alternatywnych metod, na przykład słów powiązanych z człowiekiem zamiast nazw emocji wtórnych (Viki i in., 2006), zdają się potwierdzać przedstawione już kierunki zależności.

Poza kontekstem relacji międzygrupowych badano także tendencję do przypisywania emocji wtórnych zwierzętom, ukazując, że w większym stopniu dotyczy to właścicieli tych zwierząt oraz wegetarian (Bilewicz, Imhoff, Drogosz, 2011). W badaniach na populacji belgijskich studentów wykazano także, że Bogu byli oni skłonni przypisywać mniej emocji pierwotnych, natomiast więcej emocji wtórnych niż samym sobie, Szatanowi zaś raczej nie przypisywali oni żadnych emocji (Demoulin, Saroglou, Van Pachterbeke, 2008). Wyniki te w interesujący sposób korespondują z innymi badaniami prowadzonymi w tym nurcie: można powiedzieć, że rysuje się tu swoista *drabina bytów*, gdzie najniżej stoi Szatan (nie odczuwa żadnych emocji),

wyżej zwierzęta (jedynie emocje pierwotne), człowiek (emocje pierwotne i wtórne) oraz Bóg (tylko emocje wtórne)³.

Emocje wtórne są też często wykorzystywane jako kryterium potwierdzające trafność teoretyczną innych narzędzi badawczych, na przykład wykorzystujących listy różnych stanów mentalnych w badaniach nad antropomorfizacją (Waytz, Cacioppo, Epley, 2010). Metody te dostarczają spójnych wyników, trudno jednak określić, czy ujmują wystarczająco szerokie spektrum problemu.

Choć emocje wtórne stanowią często stosowane i do pewnego stopnia empirycznie sprawdzone narzędzie badawcze, istnieją także wątpliwości co do jego wykorzystywania. Jak zauważają na wstępie swoich badań Demoulin i in. (2004), na przykład złość, która jest zaliczana do emocji pierwotnych, przypuszczalnie przeżywana jest przez człowieka inaczej niż przez zwierzę, mimo że nazywana jest tak samo. Czy więc złość jest zawsze emocją pierwotną?... Przypisywanie obiektowi danej emocji może zależeć od kontekstu lub od posiadanego zasobu słownictwa – należy na przykład zauważyć, że przytoczone badania nad emocjami (również te późniejsze, na populacji polskiej, angielskiej i japońskiej) przeprowadzone zostały wśród studentów, których zasób słownictwa może być inny niż populacji ogólnej.

Przed wszystkim jednak trudno powiedzieć, czy człowieczeństwo może być sprowadzone do posiadania emocji wtórnych. Jak zauważa Haslam (Haslam i in., 2005), jakkolwiek wyniki badań nad infrahumanizacją pokazują coś więcej niż efekt faworyzacji własnej grupy, nie ma potwierdzenia empirycznego faktu, że badani uważają odczuwanie emocji wtórnych za esencję bycia człowiekiem. Badania Cortesa i in. (2005) dowiodły na przykład, że ludzie przypisują więcej emocji wtórnych przedstawicielom swojej grupy niż samym sobie, natomiast sobie przypisują więcej emocji pierwotnych – istnieje pewna wątpliwość, czy człowiek faktycznie ma tendencję do infrahumanizacji samego siebie w stosunku do swojej grupy, choć oczywiście nie można także tego wykluczyć.

Człowieczeństwo jako *naturalne* i *unikalne* cechy osobowości

Za częściowym esencjalizmem w podejściu badawczym opowiada się Nick Haslam (2005), twierdząc, że cechy kluczowe dla człowieka nie muszą być jego cechami unikalnymi. Przypisywanie komuś człowieczeństwa zoperacjonalizował on jako przypisywanie określonych cech osobowości, argumentując, że definiowane są one powszechnie jako stałe i niezmiennie dyspozycje. Posługując się nazwami kilkudziesięciu cech w języku angielskim, Haslam potwierdził empirycznie, że ludzie myślą o niektórych z nich jak o czymś esencjalnym dla człowieka (Haslam, Bastian, Bissett, 2004). Okazało się, że te esencjalne cechy (zwane *Human Nature Traits*), są jednocześnie postrzegane jako wspólne dla człowieka i innych gatunków zwierząt. Cechy takie, na przykład *aktywny*, *zmienny*, *ciekawny* czy *impulsywny*, kojarzyły się

³ Z powodu ograniczonego kulturowo zasięgu zaprezentowanych badań trudno jest wszakże stwierdzić, na ile można by było uogólniać przedstawione zależności, na przykład odnoszące się do stosunku do istot nadprzyrodzonych.

także badanym z pewnego rodzaju ciepłem i swojskością. Cechy bardziej specyficzne, wyróżniające człowieka na tle zwierząt (*Human Uniqueness Traits*), na przykład *godny zaufania, nieodpowiedzialny, grzeczny, niekooperatywny*⁴, także wchodziły w skład potocznych definicji człowieczeństwa, ale ich identyfikacja nie okazała się konieczna do rozpoznania *ludzkiej natury* (Haslam i in., 2005; Park, Haslam, Kashima, Norasakkunkit, 2015). Podział na cechy *Human Nature* i *Human Uniqueness* wykryto także w populacji japońskiej (Park i in., 2015). Badania te wykazały, że istnieją międzykulturowe różnice w przypisywaniu sobie tych cech w reakcji na wzbudzenie empatii wobec obcych grup.

Skonstruowana przez Haslama lista cech posłużyła mu w szerszym zakresie do badania porównań interpersonalnych: okazało się, że cechy *Human Nature* badani przypisywali bardziej sobie niż innym, cechy *Human Uniqueness* bardziej członkom własnej grupy niż sobie (Haslam i in., 2005). Dowiedziono też, że doświadczając społecznego wykluczenia, człowiek ma tendencję do odbierania cech *Human Nature* zarówno sobie, jak i wykluczającym go osobom (Bastian, Haslam, 2013; Bastian, Crimson, 2014), te właśnie cechy okazały się wówczas najlepszym wskaźnikiem zmian stosunku do siebie.

Haslam przeprowadził także badania, w których ludzie porównywali siebie do zwierząt i do innych obiektów, udowadniając, że kryteria różnicujące człowieka zmieniają się w zależności od obiektu porównań: ludzie uważali, że od zwierząt różnią ich cechy *Human Uniqueness*, podczas gdy od robotów – cechy *Human Nature* (Haslam i in., 2008). Inne interesujące badania sugerują, że ludzie, którzy przypisują zwierzętom więcej cech *Human Uniqueness*, są także skłonni przejawiać bardziej pozytywne postawy względem imigrantów (Costello, Hodson, 2009), co sugeruje, że nadawanie cech ludzkich może być pewną uniwersalną skłonnością, niezależnie od tego, komu lub czemu się te cechy przyznaje.

Przypisywanie cech *Human Nature* nie wykazuje korelacji lub koreluje negatywnie z przypisywaniem emocji wtórnych, koreluje natomiast dodatnio z przypisywaniem emocji pierwotnych. Przypisywanie cech *Human Uniqueness* koreluje zaś dodatnio z przypisywaniem emocji wtórnych. Haslam twierdzi jednak, że wyróżnione przez niego wskaźniki badają nieco inny pod względem jakościowym aspekt człowieczeństwa niż emocje pierwotne czy wtórne (Haslam i in., 2005). Badania Haslama dodają ważny aspekt do badań prowadzonych przez Leyensa, ponieważ wskazują na to, że ludzie traktują samych siebie jako egzemplarze prototypowe człowieka. Jest to zgodne z koncepcjami traktującymi nadawanie innym obiektom cech ludzkich jako specyficzną formę egocentryzmu (np. Guthrie, 1993).

Dwutorowość podejścia Haslama zasługuje na uwagę ze względu na dużą wrażliwość stosowanych przez niego kryteriów, gdyż zwrócił on uwagę na to, iż człowieczeństwo można definiować zarówno w kategorii cech unikalnych, jak i prototypowych. Zastanawiające jest jednak znowu, czy problem ten można sprowadzić do

⁴ Są to tylko przykłady zaczerpnięte z szerokiej listy cech, którymi posługiwał się Haslam. Zadał on jednocześnie, żeby na liście znalazło się tyle samo cech pozytywnych co negatywnych (Haslam, Bastian, Bissett, 2004).

przypisywania cech osobowości, które z jednej strony różnią się treściowo, z drugiej zaś są różnie rozumianymi etykietami słownymi. Choć udowodniono traktowanie tych cech jako ludzkich właściwości esencjalnych, nie wykazano, w jakim stopniu mogą one decydować w sposób całościowy o postrzeganym człowieczeństwie danego obiektu. W praktyce badawczej cechy z listy Haslama często wykorzystywane są też wybiórczo, co wzmacnia przedstawione wątpliwości (np. Park i in., 2015).

Człowieczeństwo jako posiadanie ludzkich stanów mentalnych

W badaniach nad antropomorfizacją częsta jest operacjonalizacja człowieczeństwa jako zdolności do rozumowania (np. Waytz, Cacioppo, Epley, 2010). Przywołuje się zazwyczaj kilka argumentów za tym stanowiskiem. Po pierwsze, cechy wyróżnione przez Haslama i in. (2004) czy Demoulin i in. (2004) łączył fakt, że były one w jakimś aspekcie związane z aktem rozumowania. Zdolność do rozumowania jest też wyróżniana jako cecha ludzka w większości koncepcji filozoficznych. Ponadto badania z użyciem neuroobrazowania dowiodły, że w momencie gdy przypisuje się obiektom myślenie, uruchamiają się te same struktury nerwowe co w interakcji z człowiekiem (Epley, Schroeder, Waytz, 2013).

Przykładem metody skonstruowanej na podstawie przedstawionych założeń jest *Individual Differences in Anthropomorphism Questionnaire* (IDAQ) autorstwa Waytza, Cacioppa i Epleya. Kwestionariusz mierzy różnice indywidualne w uogólnionej tendencji do antropomorfizacji oraz tendencji do antropomorfizacji zwierząt i innych obiektów, takich jak (traktowane tu łącznie) urządzenia mechaniczne i elementy środowiska naturalnego. Składa się on z 15 twierdzeń. Badany na jedena-stopunktowej skali ma ocenić, do jakiego stopnia dane zwierzęta lub obiekty charakteryzują się ludzkimi przymiotami, takimi jak *wolna wola, intencje, świadomość, emocje* oraz *własne zdanie*. Cechy te narzucone zostały arbitralnie. Zasadność ich zastosowania może w jakiś sposób potwierdzać fakt, że po dodaniu do skali cech neutralnych okazało się, że przypisywanie zwierzętom czy przedmiotom stanów mentalnych jest czym innym niż skłonność do przypisywania im cech w ogóle (Waytz, Cacioppo, Epley, 2010), choć nie jest to być może wystarczającym dowodem na trafność kwestionariusza⁵.

Przetestowawszy rzetelność skali, dowiedziono, że ludzie różnią się pod względem tendencji do antropomorfizacji, co więcej – różnice te utrzymują się w czasie. Wysokie wyniki dodatnio korelują z przypisywaniem zwierzętom emocji wtórnych, z troską o środowisko, moralną troską o antropomorfizowane obiekty oraz z zaufaniem do nich, co jest istotne na przykład w kontekście decyzji o poddaniu się operacji kierowanej przez maszyny (Waytz, Cacioppo, Epley, 2010). Jednocześnie tendencja do antropomorfizacji okazała się związana z większą skłonnością do przestrzegania norm społecznych w obecności antropomorfizowanych obiektów

⁵ Zależność ta jednocześnie nie potwierdziła się dla podskali istoty nadprzyrodzone, co zinterpretowano jako dowód na to, że skala mierzy raczej wiarę w te istoty. Podskale tę wyłączono następnie z kwestionariusza.

(Waytz, Cacioppo, Epley, 2010). Wysokie wyniki kwestionariusza IDAQ są więc związane z wytwarzaniem quasi-interpersonalnych relacji z antropomorfizowanymi obiektami. We wcześniejszych badaniach potwierdzono też, że osoby odczuwające samotność w większej mierze przypisują różnym obiektom cechy, które wchodzą w skład kwestionariusza IDAQ (Epley i in., 2008).

Trafność skali IDAQ można kwestionować z racji arbitralnie dobranych wyznaczników człowieczeństwa, a także bardzo abstrakcyjnie brzmiących pytań (na przykład „czy góra posiada świadomość”), które mogą budzić pewien opór badanych. Trudno też powiedzieć, czy kwestionariusz sprawdza się w badaniach na przedstawicielach innych kultur. Ma on jednak zadowalające właściwości psychometryczne i wykrywa utrzymujące się w czasie różnice indywidualne, co może wskazywać na fakt, że uwzględnia on stosunkowo istotne elementy badanego problemu. Jest to niemniej problem ograniczony do przypisywania człowieczeństwa obiektom innym niż ludzie.

Inne aspekty człowieczeństwa

Powyżej przedstawiono najbardziej powszechnie wykorzystywane metody do mierzenia tendencji do przyznawania lub odbierania statusu człowieka ludziom oraz innym obiektom. Istnieją także inne tego typu metody, w tym oparte na analizie zachowań badanych, które później podporządkowuje się wyróżnionym kategoriom (na przykład Malle i in., 2000), lub takie, które mierzą reakcje na słownictwo związane z człowiekiem (na przykład Viki i in., 2006). Wszystkie te narzędzia łączą fakt arbitralnego doboru przez badacza kryteriów bycia człowiekiem. Choć przedstawione nurty badań budzą pewne kontrowersje i ujmują problem fragmentarycznie, w sumie przedstawiają one dość spójny obraz omawianego problemu. Znając ten obraz, warto przyjrzeć się analizowanej kwestii od drugiej strony i zapytać, jakim obiektem ludzkie przypisują wyróżnione przez badaczy cechy i kim może być człowiek w bardziej całościowym ujęciu.

Odpowiadając na to pytanie, można najpierw odwołać się do *Trójczynnikowej teorii antropomorfizacji* (*Three-Factor Theory of Anthropomorphism*) Epleya, Waytza i Cacioppa (2007), powstałej w efekcie syntezy wyników badań nad antropomorfizacją. Teoria ta zakłada, że antropomorfizacja jest przypisywaniem realnemu lub wyimaginowanemu obiektowi ludzkich cech, stanów mentalnych lub właściwości nieobserwowalnych na pierwszy rzut oka. Istotne jest to, że wszystkie te właściwości przypisywane są w większym stopniu obiektom fizycznie podobnym do człowieka, wchodzącym z nim w interakcję, a jednocześnie nieprzewidywalnym. Za przypisywaniem obiektowi cech ludzkich stoi trójaka motywacja człowieka: potrzeba poszerzenia dostępnej wiedzy o obiekcie (*Elicited Agent Knowledge*), motywacja sprawstwa i kontroli nad daną rzeczą (*Effectance Motivation*) oraz motywacja społecznościowa (*Sociality Motivation*). Z teorii tej można dedukować myśl, że za nadawaniem statusu człowieka stoją specyficzne potrzeby osoby oceniającej, także potrzeby emocjonalne. Człowieczeństwo jest też efektem interakcji między osobą oceniającą, obiektem lub osobą ocenianą a czynnikami sytuacyjnymi.

Dostrzeżenie w kimś człowieka wyzwala silne emocje: człowiek to przyjaciel, którego jak dowodzą badania (Wayz i in., 2008), poszukuje się, kiedy jest się samotnym. Człowiek to też członek własnej grupy (Leyens, 2003), w najwyższym zaś stopniu człowiek to „ja sam” (Haslam, 2005), chociaż w sytuacji gdy inni wykluczają mnie z grupy, ja również przestaję być dla siebie człowiekiem (Bastian, Haslam, 2008). Być może więc bycie człowiekiem to także bycie *istotą społeczną* czy też *bliźnim*, jak wskazuje na przykład Mudyń (2014). Bliźniego, jak wiadomo, należy *traktować jak siebie samego*. Człowiekowi przysługują również *prawa człowieka*. Istnieją metody mierzące dehumanizację oparte na założeniu, że gdy traktuje się kogoś jak zwierzę, dehumanizuje się go. Na przykład jednym z zagadnień kwestionariusza *Civic Moral Disengagement Scale* jest stwierdzenie: *żeby zmusić innych do pracy, należy traktować ich jak zwierzęta pociągowe* (Caprara i in., 2009). Zaprezentowane koncepcje i wyniki badań sugerują, że ważnym aspektem człowieczeństwa pozostaje bycie w relacji z drugim człowiekiem i co za tym idzie – traktowanie siebie nawzajem w określony sposób. Aspekt ten nie był do tej pory dostatecznie uwypuklany w badaniach nad antropomorfizacją czy infrahumanizacją.

Jeśli człowiek to przyjaciel i bliźni, wywołający pozytywne emocje, to czy może to być także osoba, której się nie lubi lub nienawidzi? Badania dowodzą, że można na przykład antropomorfizować niedziałający sprzęt i zrzucać na niego winę za swoje porażki (Waytz, Cacioppo, Epley, 2010), a antropomorfizowany *Pan Spinacz* zniknął z edytora tekstu Word, gdyż przypominał natarczywego sąsiada (Swartz, 2003, za: Waytz, Cacioppo, Epley, 2010). Przypuszczalnie odczuwanie negatywnych emocji w stosunku do obiektu może świadczyć nie tylko o dehumanizacji, ale także o nadawaniu statusu człowieka.

Można powiedzieć, że człowiek to przyjaciel lub wróg, którego się docenia. Człowieczeństwo to w końcu wartość i nadawany status. Jak podkreśla Guthrie (1993), najbardziej złożoną istotą, jaką zna człowiek, jest on sam, więc kiedy styka się z niewytłumaczalnym zjawiskiem, przypisuje mu, niejako na wyrost, cechy posiadane przez siebie w całej ich złożoności. Podczas interakcji z człowiekiem i z antropomorfizowanym obiektem obserwuje się aktywność ciała migdałowatego, które odpowiada za ocenę istotności bodźca: antropomorfizowany obiekt, podobnie jak człowiek, jest oceniany jako relatywnie ważniejszy niż inne obiekty (Epley, Schroeder, Waytz, 2013). Należy zauważyć, że opisane dotychczas metody nie uwzględniały znaczenia, jakie badani nadawali antropomorfizowanym obiektom i cechom, które im przypisywali. Tymczasem wszystko wskazuje na to, że rozpoznanie w kimś człowieka nie jest tylko oceną poznawczą, lecz także ewaluatywną i emocjonalną. Podobieństwo do człowieka może nie być jedynym wymiarem człowieczeństwa, a podmiotowość stanowić coś więcej niż tylko niebycie przedmiotem.

Podkreśla to także Smith (2014) w krytyce podejścia Leyensa i Haslama. W świetle jego poglądów człowiekiem można być lub nim nie być, nie jest to właściwość stopniowalna. Dehumanizacja stanowi natomiast nie tylko zaprzeczenie czyjejs ludzkiej natury – jest także dewaluacją, postrzeganiem kogoś jako istoty podrzędnej (*subhuman creature*), o czym świadczą choćby przykłady historyczne:

naziści czy biali kolonizatorzy Afryki postrzegali się jako przedstawiciele lepszej rasy niż dyskryminowani przez nich Żydzi czy rdzenna ludność kolonizowanego kontynentu. To, co Leyens czy Haslam nazywają infrahumanizacją, w świetle tych poglądów może być jedynie wyrazem obojętności, czymś jakościowo innym niż dehumanizacja.

Zdaje się, że badaniom prowadzonym do tej pory w nurcie esencjalistycznym wymyka się wiele aspektów przypisywania człowieczeństwa, choć skonstruowane już metody pomogły te aspekty przybliżyć. Wymienione tu aspekty trudno zmienić w skończoną liczbę określeń, które można by przedstawić w kwestionariuszu; warto być może poszukiwać bardziej holistycznego ujęcia.

Podejście indywidualistyczne

Skoro człowieczeństwo jest konstruktem tak złożonym i wieloaspektowym, być może każda osoba bierze pod uwagę inne jego aspekty i w efekcie definiuje je inaczej. Warto więc także rozważyć odejście od esencjalistycznego założenia o uniwersalności sądów na temat tego, kim jest człowiek, i skłonić się do podejścia indywidualistycznego, gdzie każda jednostka niezależnie wyznacza kategorie, jakimi się posługuje w takiej ocenie.

Prezentowane podejście można wywodzić z konstruktywistycznego spojrzenia na rzeczywistość. Według konstruktywistów nie jest ona obiektywna, a konstruowana przez każdego człowieka wraz z rozwojem mózgu i pod wpływem nabytych doświadczeń nie obejmuje też jedynie świata fizykalnego, lecz wszystko, co dana osoba uzna za realnie istniejące (von Glasersfeld, 1996). To podejście jest bliskie naturze opisywanych tu zjawisk: przedstawione w niniejszym artykule poglądy opierają się w jakimś stopniu na założeniu, że człowiekiem są te istoty, które zostaną za takie uznane przez konkretne osoby. Badacze o stanowisku esencjalistycznym zakładają jednak, że wszyscy kierują się w swoich sądach tymi samymi wyznacznikami człowieczeństwa. Można założyć, że tak jest, jeśli pewne doświadczenia wspólne wszystkim ludziom sprawiają, iż podobne jest także ich postrzeganie rzeczywistości. Nie wiadomo jednak tak naprawdę, w jakim stopniu tak jest. Podejście indywidualistyczne miałyby na celu możliwie pełne uchwycenie subiektywnych przekonań poszczególnych ludzi, co oznacza rezygnację z ogólnie wyznaczonych definicji. Trudno wskazać badania empiryczne, które w taki sposób podchodzą do omawianych tu kwestii, czy też wskazać odpowiednią metodę wolną jednocześnie od pewnych niedociągnięć.

Wydaje się, że w metodzie takiej każdy badany powinien tworzyć własne kryteria człowieczeństwa, a następnie oceniać stopień, w jakim mogą je spełniać konkretne obiekty. Być może należy wychodzić od tego, że prototypowym egzemplarzem człowieka jest dla każdego własna osoba i własne kluczowe dla badanych cechy mogłyby być odpowiednimi kryteriami porównawczymi. Przemawia za tym fakt, że wyniki badań oraz współczesne teorie wskazują na to, iż antropomorfizacja jest wyrazem egocentryzmu (Guthrie, 1993), patrzenia na różne obiekty przez pryzmat

własnej osoby, a także to, że własne cechy kluczowe są jednocześnie w jakiś sposób cechami ważnymi dla badanych.

Zastanawiające jest jednak to, na ile taka ocena mogłaby wykroczyć poza zwykłą ocenę podobieństwa, a także na ile podobieństwo danych obiektów pod względem własnych, najważniejszych cech mogłoby pociągać za sobą traktowanie ich *jak siebie samego*. Nie wiadomo także, czym byłaby wówczas dehumanizacja bądź infrahumanizacja własnej osoby. Te dodatkowe aspekty pozostają niezbadane, niemniej w obliczu trwającego rozwoju badań nad antropomorfizacją i dehumanizacją być może będzie jeszcze można uzyskać odpowiedzi na stawiane tu pytania.

Podsumowanie

W niniejszym artykule przytoczono badania oraz koncepcje odnoszące się do kwestii odbierania i nadawania różnym obiektom statusu człowieka, przejawiającej się w tendencji do antropomorfizacji, infrahumanizacji i dehumanizacji. W badaniach nad tymi zagadnieniami dominuje przyjmowanie przez badaczy stanowiska esencjalistycznego, którego zaletą jest możliwość zastosowania narzędzi pozwalających mierzyć przedstawione zjawiska w sposób ilościowy. Wymienione metody, do których zalicza się między innymi przypisywanie różnym obiektom emocji wtórnych, określonych cech osobowości oraz stanów mentalnych, mimo wielu kontrowersji, jakie wzbudzają, są dość starannie zweryfikowane. Wyniki badań z użyciem tych metod wzajemnie się potwierdzają i tworzą pewien obraz człowieczeństwa, który można analizować i uzupełniać o różne aspekty, zaczerpnięte z badań i teorii psychologicznych oraz filozoficznych.

W świetle dotychczasowych danych człowieczeństwo w największym stopniu przypisuje się własnej osobie i członkom własnej grupy, w dalszej zaś kolejności członkom grup obcych i różnym innym obiektom. Człowieczeństwo można osadzać na dwóch wymiarach – podobieństwa i nadawania wartości. Dotychczasowe badania skupione były na pierwszym z wymiarów i jak się zdaje, nie doceniały aspektu ewaluatywnego. Potrzebne są badania w większym stopniu uwzględniające ten aspekt, a także fakt, że człowieczeństwo to również efekt interakcji osoby dokonującej oceny, przedmiotu oceny i sytuacji, w której się znajdują. Inspirująca mogłaby być także próba sięgnięcia do podejścia indywidualistycznego, co stwarzałoby szansę poszerzenia konceptualizacji człowieczeństwa o nowe aspekty, do których nie ma dostępu przy opieraniu się wyłącznie na założeniach esencjalistycznych.

Poniższa tabela przedstawia podsumowanie dokonane w niniejszej pracy przeglądu metod oraz badań nad infrahumanizacją i antropomorfizacją. Ukazuje także wyróżnione przez autorkę podejścia badawcze, które mogłyby wnieść dodatkową wartość do badań nad wymienionymi zagadnieniami.

Powracając do stwierdzenia Guthriego (1993), że człowiek jest najbardziej złożoną ze znanych sobie istot, można powiedzieć, że po analizie różnych nurtów badań empirycznych nad dehumanizacją, infrahumanizacją i antropomorfizacją trudno jest temu zaprzeczyć. Wydaje się, że tworzenie definicji człowieczeństwa

z roszczeniami do jej uniwersalności jest bezcelowe. Warto jednak, biorąc pod uwagę złożoność tego mało jeszcze zbadanego konstruktów, uwzględnić w badaniach możliwie zróżnicowane podejścia i metody, dopasowując je także do badanego aspektu. Fragmentaryczność ujęcia złożonego problemu, jakim jest kwestia tego, kto dla kogo jest człowiekiem, wydaje się jednak nieunikniona.

Tabela 1. Podejścia badawcze i sposoby operacjonalizacji człowieczeństwa w badaniach nad antropomorfizacją i infrahumanizacją

Przyjęte stanowisko	Kim jest człowiek	Operacjonalizacja człowieczeństwa	Zalety podejścia	Wady podejścia
Esencjalizm	Kimś, kto posiada cechy „typowo ludzkie”	Emocje wtórne, stany mentalne, cechy osobowości, przynależność gatunkowa, cechy fizyczne	Możliwość przeprowadzania precyzyjnych badań ilościowych, porównań międzygrupowych i wewnątrzgrupowych	Arbitralność kryteriów, fragmentaryczność ujęcia, brak pewności co do trafności wyników, brak pewności, czy badani tak samo rozumieją przedstawiane im cechy
Podejście skoncentrowane na interakcji między osobą ocenianą a oceniającym	Kimś, kto jest traktowany podmiotowo	Bycie traktowanym w określony sposób: np. z poszanowaniem dla indywidualnych decyzji, bezinteresownie, personalnie (za: Mudyń, 2012); w kontraście do dehumanizacji: nie instrumentalnie czy „jak zwierzę”; bycie obiektem uczuć, emocji	Możliwość uwzględnienia praktycznego aspektu problemu, bardziej całościowe ujęcie, możliwość ukazania człowieczeństwa jako efektu procesu interakcji	Trudność w jednoznacznej operacjonalizacji, trudność w ujęciu człowieczeństwa jako czegoś stopniowalnego
Podejście indywidualistyczne	Człowiek to w największym stopniu „ja sam”	Podobieństwo do własnej osoby w obrębie indywidualnie wyznaczanych najważniejszych cech	Nowa perspektywa umożliwiająca odkrycie dodatkowych aspektów człowieczeństwa, możliwość uwzględnienia indywidualnych ocen, pewność, że badani rozumieją wyznaczone przez siebie kryteria i że są one dla nich istotne	Podejście niezbadane, wątpliwości co do trafności w kontekście przypisywania cech ludzkich, problem z określeniem, czym jest dehumanizacja własnej osoby

W dotychczasowych badaniach człowieczeństwo jawi się jako kwestia względna, zależna od wielu czynników. Względność ta wzmaga potrzebę dalszych badań, których wyniki mogłyby przyczynić się do stworzenia warunków do tego, żeby ludzie byli ludźmi dla innych w najlepszym z możliwych wymiarów.

Bibliografia

- Bain, P., Park, J., Kwok, C., Haslam, N. (2009). Attributing human uniqueness and human nature to cultural groups: Distinct forms of subtle dehumanization. *Group Processes & Intergroup Relations*, 12(6), 789–805.
- Bastian, B., Crimston, D. (2014). Self-dehumanization. *TPM*, 21(3), 1–10. DOI: 10.4473/XXXX.
- Bastian, B., Haslam, N. (2010). Excluded from humanity: The dehumanizing effects of social ostracism. *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(1), 107–113.
- Bilewicz, M., Imhoff, R., Drogosz, M. (2011). The humanity of what we eat: Conceptions of human uniqueness among vegetarians and omnivores. *European Journal of Social Psychology*, 41, 201–209.
- Bilewicz, M., Mikolajczak, M., Kumagai, T., Castano, E. (2010). Which emotions are uniquely human? Understanding of emotion words cross three cultures. W: B. Bokus (red.), *Studies in the psychology of language and communication* (s. 275–283). Warszawa: Matrix.
- Caprara, G.V., Fida, R., Vecchione, M., Tramontano, C., Barbaranelli, C. (2009). Assessing civic moral disengagement: dimensionality and construct validity. *Personality and Individual Differences*, 47, 504–509.
- Cortes, B.P., Demoulin, S., Rodriguez, R.T., Rodriguez, A.P., Leyens, J.P. (2005). Infrahumanization or familiarity? Attribution of uniquely human emotions to the self, the ingroup, and the outgroup. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31, 253–263.
- Costello, K., Hodson, G. (2009). Exploring the roots of dehumanization: the role of animal-human similarity in promoting immigrant humanization. *Group Processes & Intergroup Relations*, 13(1), 3–22.
- Cuddy, A.J.C., Rock, M.S., Norton, M.I. (2007). Aid in the aftermath of hurricane Katrina: Inferences of secondary emotions and intergroup helping. *Group Processes Intergroup Relations*, 10(1), 107–118.
- Demoulin, S., Leyens, J.P., Paladino, M.P., Rodriguez, R.T., Rodriguez, A.P., Dovidio, J.F. (2004). Dimensions of “uniquely” and “nonuniquely” human emotions. *Cognition & Emotion*, 18, 71–96.
- Demoulin, S., Saroglou, V., Van Pachterbeke, M. (2008). Infra-humanizing others, supra-humanizing gods: The emotional hierarchy. *Social Cognition*, 26, 235–247.
- Epley, N., Akalis, S., Waytz, A., Cacioppo, J.T. (2008). Creating social connection through inferential reproduction: Loneliness and perceived agency in gadgets, gods, and greyhounds. *Psychological science*, 19(2), 114–120.
- Epley, N., Schroeder, J., Waytz, A. (2013). Motivated mind perception: Treating pets as people and people as animals. W: S. Gervais (red.), *Nebraska Symposium on Motivation*, 60 (s. 127–152). New York: Springer.
- Epley, N., Waytz, A., Cacioppo, J.T. (2007). On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism. *Psychological Review*, 114(4), 864–886.
- Glaserfeld, E. von (1996). Farewell to objectivity. *Systems Research*, 13(3), 279–286.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York – Oxford: Oxford University Press.

- 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., Bastian, B., Bissett, M. (2004). Essentialist beliefs about personality and their implications. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 1661–1673.
- Haslam, N., Kashima, Y., Loughnan, S., Shi, J., Suitner C. (2008). Subhuman, inhuman, and superhuman: Contrasting humans with nonhumans in three cultures. *Social Cognition*, 26(2), 248–258.
- Leyens, J.P., Cortes, B., Demoulin, S., Dovidio, J.F., Fiske, S.T., Gaunt, R., Paladino, M.P., Rodriguez-Perez, A., Rodriguez-Torres, R., Vaes, J. (2003). Emotional prejudice, essentialism, and nationalism: The 2002 Tajfel Lecture. *European Journal of Social Psychology*, 33, 703–717.
- Leyens, J.P., Paladino, P.M., Rodriguez-Torres, R., Vaes, J., Demoulin, S., Rodriguez Perez, A., Gaunt, R. (2000). The emotional side of prejudice: The attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups. *Personality & Social Psychology Review*, 4, 186–197.
- Leyens, J.P., Rodriguez-Perez, A., Rodriguez-Torres, R., Gaunt, R., Paladino, M.P., Vaes, J. (2001). Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups. *European Journal of Social Psychology*, 31, 395–411.
- Malle, B.F., Knobe, J., O’Laughlin, M.J., Pearce, G.E., Nelson, S.E. (2000). Conceptual structure and social functions of behavior explanations: Beyond person–situation attributions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(3), 309–326.
- Mudyń, K. (2012). Podmiotowość. Co to może znaczyć? *Psychologia Społeczna*, 2(21), 151–157.
- Mudyń, K. (2014). Między dehumanizacją a antropomorfizacją. Powracający problem natury ludzkiej. *Czasopismo Psychologiczne*, 20(1), 45–53.
- Park, J., Haslam, N., Kashima, J., Norasakkunkit V. (2015). Empathy, culture and self-humanising: Empathising reduces the attribution of greater humanness to the self more in Japan than Australia. *International Journal of Psychology*, 1–6. DOI: 10.1002/ijop.12164.
- Pereira, C., Vala, J., Leyens, J.P. (2009). From infra-humanization to discrimination: The mediation of symbolic threat needs egalitarian norms. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45, 336–344.
- Smith, D.L. (2014). Dehumanization, essentialism, and moral psychology. *Philosophy Compass*, 9(11), 814–824.
- Vaes, J., Paladino, M.P., Castelli, L., Leyens, J.P., Giovanazzi, A. (2003). On the behavioural consequences of infrahumanization: The implicit role of uniquely human emotions in intergroup relations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 85, 1016–1034.
- Viki, G.T., Winchester, L., Titshall, L., Chisang, T., Pina, A., Russell, R. (2006). Beyond secondary emotions: The infrahumanization of outgroups using human-related and animal-related words. *Social Cognition*, 24(6), 753–775.
- Waytz, A., Cacioppo, J.T., Epley, N. (2010). Who sees human? The stability and importance of individual differences in anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, 5(3), 219–232.

„Wynagrodzenie autorskie sfinansowane zostało przez Stowarzyszenie Zbiorowego Zarządzania Prawami Autorskimi Twórców Dzieł Naukowych i Technicznych KOPIPOL z siedzibą w Kielcach z opłat uzyskanych na podstawie art. 20 oraz art. 20¹ ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych”.